INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Angenendt, Arnold, Dr., Prof., Bochum 35, 297, 469
Antes, Peter, DDr., Prof., Hannover 70
Averbeck, Wilhelm, Dr., Doz., Osnabrück 144
Baden, Hans Jürgen, Dr., Prof., Celle-Osterloh 422
Bäumer, Remigius, Dr., Prof., Kirchzarten 114, 185, 299, 396
Bauer, Johannes Baptist, Dr., Prof., Graz (A) 99, 197, 383
Baumeister, Theofried, Dr., Prof., Wiesbaden 104
Becker, Joachim, Dr. Prof., Simpelveld (NL) 282
Beinert, Wolfgang, DDr., Prof., Bochum 136, 291, 314, 316, 478
Benz, Karl Josef, Dr., Regensburg 40
Berger, Klaus, Dr., Prof., Heidelberg 200
Beumer, Johannes, Dr., Prof., Münster 41, 210
Biser, Eugen, Dr., Prof., München 441
Bomm, Urbanus, Dr., Maria Laach 463
Brandmüller, Walter, Dr., Prof., Augsburg 119
Braulik, Georg, DDr., Prof., Wien 457
Brox, Norbert, Dr., Prof., Regensburg 292
Brummer, Rudolf, Dr., Prof., München 118
Couto, Filipe José, Dr., Paderborn 248, 332, 399, 484
Crouzel, Henri, Dr., Prof., Toulouse (F) 106
Demmer, Klaus, Dr., Prof., Rom 485
Diedrich, Friedrich, Dr., Herne 189
Döring, Heinrich, Dr., Prof., Passau 401
Eibach, Ulrich, Dr., Bonn-Beuel 19
Eising, Hermann, Dr., Prof., Münster 189, 377
Elm, Kaspar, Dr., Prof., Detmold 210, 393
Emeis, Dieter, DDr., Prof., Osnabrück-Atter 230, 326
Ermecke, Gustav, DDr. Dr., Prof., Witten 58, 141, 317
Ernst, Josef, Dr., Prof., Paderborn 461
Fagerberg, Holsten, Dr., Doz., Uppsala (S) 116
Feil, Ernst, Dr., Prof., Gilching 400
Feld, Helmut, DDr., Würzburg 394
Fink, Josef, Dr., Prof., Münster 203
Fischer, Joseph A., Dr., Prof., Augsburg 28, 108
Frank, Isnard W., Dr., Wien (A) 39, 469
Frank, Suso K., Dr., Prof., Freiburg 463
Furger, Franz, Dr., Prof., Luzern (CH) 226
Gamber, Klaus, DDr., Regensburg 52
Ganoczy, Alexandre, DDr., Prof., Würzburg 134
Ganzer, Klaus, Dr., Prof., Würzburg 37
Goerdt, Wilhelm, Dr., Prof., Münster 499
Görg, Manfred, DDr., Prof., Bamberg 192
Greiner, Friedemann, Dr., Doz., Unterpfaffenhofen 218
Greshake, Gisbert, Dr., Prof., Wien (A) 310, 410, 481
Groß, Heinrich, Dr., Prof., Regensburg 284, 457
Grotzfeld, Heinz, Dr., Prof., Münster 246
Hagemeyer, Oda, Dr., Beverungen 51, 66, 67, 72, 143, 160, 336
Harding, Leonhard, Dr., Düsseldorf 507
Hauser, Richard, Dr., Prof., Heidelberg 27
Helle, Horst Jürgen, Dr., Prof., München 415
Hehl, Ulrich von, Dr., Bonn 89
Heinemann, Heribert, Dr., Prof., Bochum 318
Herten, Joachim, Wiss. Ass., Westbevern 131
Hofmeier, Johann, Dr., Prof., Lappersdorf 237
Inciarte, Fernando, Dr., Prof., Münster 153
Iserloh, Erwin, Dr., Prof., Münster 95, 449, 456
Jaschke, Hans-Jochen, Dr., Münster 126, 206
Kaiser, Matthäus, Dr., Prof., Sinzing 56, 148, 151
Karrer, Leo, Dr., Münster 322
Klauck, Hans-Josef, Dr., München 378
Klenk, G. Friedrich, Dr., Ohlstadt 240
Khoury, Adel-Theodor, Dr., Prof., Münster 54, 68, 69, 71, 72, 333, 421, 494
Kohl, Wilhelm, Dr., Prof., Münster 395
Kolping, Adolf, Dr., Prof., Bonn 495
Kramer, Hans, Dr., Prof., Bochum 232, 414
Krause, Martin, DDr., Prof., Münster 385
Krinetzki, Günter, Dr., Prof., Regensburg 371
Krömer, Alfred, DDr., Freiburg 60, 157
Lanczkowski, Günter, Dr., Prof., Heidelberg 493, 507
Leidl, August, Dr., Prof., Passau 475
Lengeling, Emil Joseph, Dr., Prof., Münster 327, 416, 486
Lenzenweger, Josef, DDr., Prof., Wien (A) 96
Lepper, Herbert, Dr., Aachen 212, 214
Lindbeck, George, A., Dr., Prof., New Haven (USA) 265
Löning, Karl, Dr., Prof., Münster 26
Mann, Friedhelm, Dr., Münster 31
Mayer, Cornelius, Dr., Würzburg 388, 465
Meyendorff, John, Dr., Prof., Dumbarton Oaks (USA) 389, 390
Merklein, Helmut, Dr., Prof., Wuppertal-Elberfeld 289
Mette, Norbert, Dr., Münster 233, 429
Moll, Helmut, Dr., Köln 51
Mödlhammer, Johann Werner, Dr., Prof., Salzburg (A) 316
Mühlenberg, Ekkehard, Dr., Prof., Göttingen 101, 104
Müller, Gerhard, Dr., Prof., Erlangen 303
Müller, Hubert, DDr., Prof., Eichstätt 133
Müller, Paul-Gerd, Dr., Prof., Kerkrade (NL) 25
Mußner, Franz, Dr., Prof., Regensburg 69
Neufeld, Karl-H., Dr., Rom 476
Nigg, Walter, Dr., Prof., Dänikon (CH) 67
Ott, Ludwig, Dr., Prof., Eichstätt 111, 208, 466
Paul, Eugen, Dr., Prof., Augsburg 236, 326
Pesch, Rudolf, DDr., Prof., Frankfurt 198
Piegsa, Joachim, Dr., Prof., Mainz 369
Pottmeyer, Hermann Josef, Dr., Prof., Bochum 473
Pöhlmann, Horst-Georg, Dr., Prof., Karlsruhe 409
Probst, Manfred, Dr., Vallendar 6
Promper, Werner, Dr., Münster 55, 331
Radl, Walter, Dr., Düsseldorf 198
Ratzinger, Joseph, Dr., Prof., München 177
Rauscher, Anton, Dr., Prof., Augsburg 156, 392
Rehm, Martin, Dr., Prof., Eichstätt 280
Reifenberg, Hermann, Dr., Prof., Bamberg 419, 490
Rese, Martin, Dr., Doz., Münster 380
Ribbat, Ernst, Dr., Doz., Münster 380
Richter, Klemens, Dr., Münster 330, 420
Rief, Josef, Dr., Prof., Regensburg 320
Rivinius, Josef, Dr., St. Augustin 43
Rolinck, Eberhard, Dr., Gauting 220, 479
Roloff, Jürgen, Dr., Prof., Erlangen 287
Sand, Alexander, Dr., Prof., Bochum 379
Scharbert, Josef, Dr., Prof., München 22, 196, 372
Schatz, Klaus, Dr., Prof., Frankfurt 306
Scheffczyk, Leo, Dr., Prof., München 483
Schelkle, Karl Hermann, DDr., Prof., Tübingen 191
Scherer, Georg, Dr., Prof., Oberhausen 46
Schilson, Arno, Dr., Tübingen 406
Schönborn, Christoph von, Dr., Fribourg (CH) 21
Schreiner, Josef, Dr., Prof., Würzburg 458
Schumacher, J., Dr., Priv.-Doz., Freiburg 300
Seifert, Arno, Dr., Priv.-Doz., München 303
Senge, Angelika, lic.theol., Münster 501
Smend, Rudolf, Dr., Prof., Göttingen 279, 375
Steinkamp, Hermann, Dr., Prof., Münster 235, 325
Stobbe, Heinz Günther, Dr., Münster 221
Stockmeier, Peter, Dr., Prof., München 295
Stuiber, Alfred, Dr., Prof., Bochum 200, 297
Thomas, Klaus, DDr. DD, Berlin 1, 5, 8, 11, 13, 14, 15, 17, 64, 139, 228, 359
Thum, Beda, Dr., Prof., Salzburg (A) 156, 308
Tossou, Kossi-Josef, Münster 402
Tremblay, Réal, Dr., Prof., Rom 121, 384
Treziak, Heinz, Dr., Regensburg 334, 496
Trippen, Norbert, Dr., Köln 119, 120
Urban, Hans-Jörg, Dr., Paderborn 137
Valasek, Emil, Dr., Dülmen 305
Verweyen, Hansjürgen, Dr., Prof., Essen 353, 498
Vorgrimler, Herbert, Dr., Prof., Münster 124
Vries, Wilhelm de, Dr., Prof., Rom 137, 224
Wagner, Harald, Dr., Marburg 54, 477
Waldenfels, Hans, Dr., Prof., Düsseldorf 421, 504, 505
Weger, Karl-Heinz, Dr., Prof., München 125
Weiß, Bardo, Dr., Prof., Mainz 110
Wiedenhofer, Siegfried, Dr., Regensburg 215, 413
Wilkens, Gerard, Dr., Nunhem-Haden (NL) 44
Wohlmuth, Josef, Dr., Bornheim-Rösberg 217
Zimmermann, Heinrich, Dr., Prof., Bonn-Bad Godesberg 285
Zulehner, Paul M., DDr., Passau 63, 148

II. Verzeichns der Abhandlungen und Übersichten

Eibach, U., Thomas, K., Probst, M.: Seelsorge in der Begegnung mit Kranken und Sterbenden 1–21
Hehl, U. V., Iserloh, E., Lenzenweger, J.: Die Kirche und das Dritte Reich 89–100
Ratzinger, J.: Vom Verstehen des Glaubens 177–186
Lindbeck, G. A.: Theologische Methode und Wissenschaftstheorie 265–280

Verweyen, H.: Zur Gottesfrage der Neuzeit 353–358
Thomas, K.: Psychotherapie und Seelsorge 359–370
Biser, E.: Vermächtnis und Anstoß 441–450
Iserloh, E.: Zölibat im Dilemma zwischen Gesetz und Charisma? 449–458

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Adler, L.: Ludwig Wittgenstein 156
Agirrebaltzategi, P.: Configuración eclesial de las culturas 55
Agrell, G.: Work, Toil and Sustenance 99
Akten der Fuldaer Bischofskonferenz. Bd I: 1871–1887. Bearb. v. E. Gatz 120
Albert, K.: Meister Eckharts These vom Sein 110
Albrecht, E.: Zeugnis durch Wort und Verhalten 287
Almén, E.: Glaube und geschichtliche Verantwortlichkeit 220
Altenähr, A.: Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebetes 316
Amtmann, R.: Die Bußbruderschaften in Frankreich 393
Auer, A. / Menzel, H. / Eser, A.: Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe 19
Der Aufruf zum Gehorsam. Übers. u. ausg. von H. Lamparter 457
Balthasar, H. U. von: Der dreifache Kranz 160
Bantle, F. X.: Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik 41
Bächli, O.: Amphiktyonie im Alten Testament 279
Bäumler, Ch. / Birk, G. / Kleemann, J. / Schmaltz, G. / Stoller, D.: Methoden der empirischen Sozialforschung 148
Becker, J.: Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf 212
Befreiende Theologie. Hrsg. von K. Rahner, Ch. Modehn, H. Ziefelhofer 413
Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Hrsg. von H. Donner, R. Hanhart, R. Smend 372
Bennett, G.: Heilung brauchen wir alle 1
Benz, E.: Beschreibung des Christentums 27
Berger, B.-D.: Le drame liturgique de pâques du Xe au XIIIe siècle 419
Berger, H.: Mission und Kolonialpolitik 507
Bernard de Lavinheta: Explanatio compendiosaque applicatio Artis Raymundi Lulli. Hrsg. von W. Platzeck 118
Biel, Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Hrsg. von V. W. Werbeck, U. Hofmann 394
Biezais, H.: Lichtgott der alten Letten 507
Bilanz der niederländischen Kirche. Mit Beiträgen von H. Boeracker u. a. 44
Birk, G. / Bäumler, Ch. / Kleemann, J. / Schmaltz, G. / Stoller, D.: Methoden der empirischen Sozialforschung 148
Bommes, K.: Weizen Gottes 108
Brandl, M.: Der Kanonist Joseph Valentin Eybel (1741–1805) 469
Brandmüller, W.: Ignaz von Döllinger am Vorabend des I. Vatikanums 306
Brunner, A.: Erkenntnis und Überlieferung 498
Die Bücher der Könige. 1 Kö 1–16. Übers. und erkl. von W. Würthwein 280
Bührer, M.: Anregungen für die Krankenpastoral 5
Bulgakov, S. N.: Sozialismus im Christentum? 499
Busse, U.: Die Wunder des Propheten Jesu 198
Caragounis, Ch. C.: The ephesian mysterion 289
Caspar, B.: Sprache und Theologie 46
Cherupallikat, J.: Witness potential of evangelical poverty in India 248
Clerck, P. de: La «prière universelle» dans les liturgies latines anciennes 416
Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis historica. Hrsg. von G. Alberigo und F. Magistretti 133
The Coptic Gnostic Library. Hrsg. von A. Böhlig, F. Wisse, P. Labib 385
Corpus Consuetudinum Monasticarum. T. VI et IX. Ed. K. Hallinger 37
Culpepper, R. A.: The Johannine Schooll 200
Dahlhaus-Berg, E.: Nova Antiquitas et antiqua novitas 35
Daiber, K.-F.: Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft 63
Didyme l'Aveugle. Éd. P. Nautin 104
Dolinar, F.-M.: Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597–1704 303
Donner, H.: Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde 189
Eberz, O.: Sophia und Logos 334
Edmaier, A.: Dimensionen der Freiheit 496
Eibach, U.: Medizin und Menschenwürde 17
Eibach, U.: Recht auf Leben – Recht auf Sterben 15
Encyklopedia katolicka Bd 2. Hrsg. von F. Gryglewicz, R. Lukaszyk, Z. Sulowski 369
Engelke, E.: Signale ins Leben 13
Die Entwicklung des Konziliarums. Hrsg. von R. Bäumer 39
Eser, A. / Menzel, A. / Auer, A.: Zwischen Heilsauftrag und Sterbehilfe 19
Euthanasie, Hrsg. von V. Eid 485
Expositionis D. Thomae Aquinatis in Libros Aristotelis De Generatione et Corruptione. Continuatio per Thomam de Sutona. Ed. by E. Kelley 111
Figl, J.: Atheismus als theologisches Problem 218
Finsterhölzl, J.: Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum 473
Frei, H. W.: The eclipse of biblical narrative 265
Friedrich, P.: Ferdinand Christian Baur als Symboliker 221
Frieling, R.: Christentum und Islam 421
Fries, H.: Ökumene statt Konfessionen? 54
Funk, R.: Frömmigkeit zwischen Haben und Sein 495
Gerstenberger, G. / Schrage, W.: Leiden 191
Gottesdienst und öffentliche Meinung. Hrsg. von M. Seitz, L. Mohaupt 420
Grabner-Haider, A.: Eros und Glaube 228
Greely, A.: Erotische Kultur 139
Gregorii de Arimino O. S. A.: Registrum Generalatus 1357–1358. Ed. A. de Meijer 210
Greive, W.: Der Grund des Glaubens 314
Griffel, A.: Der Mensch – Wesen ohne Verantwortung 60
Guardini, R.: Die Existenz des Christen 441
Gunneweg, A. H. J.: Vom Verstehen des Alten Testaments 457
Galot, J.: Dieu souffre-t-il? 134
Gemeinde im Herrenmahl. Hrsg. von Th. Maas-Ewerd und K. Richter 144
Genthe, H. J.: Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaften 285
Gerhardsson, B.: Die Anfänge der Evangelientradition 25
Gerken, A.: Jesus unter uns 217
Das asiatische Gesicht Christi. Hrsg. von H. Bettscheider 504
Häring, M. N.: Die Zwettler Summe 208
Hampe, J. Ch.: Sterben ist doch ganz anders 14
Harsch, H.: Hilfe für Alkoholiker und andere Drogenabhängige 64
Hebblethwaite, P.: Mehr Christentum oder mehr Marxismus? 501
Die Heiligen. Hrsg. von P. Manns 67
Heim, W.: Im Dienst weltweiter Solidarität 331
Heine, S.: Biblische Fachdidaktik 236
Heizmann, W.: Kants Kritik spekulativer Theologie 125
Hemleben, J.: Jenseits 72
Hentschel, G.: Die Elijaerzählungen 377
Herr, Th.: Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments 320
Herrmann, H.: Savonarola 299
Hoch, D.: Offenbarungstheologie und Tiefenpsychologie 367
Hochstaffl, J.: Negative Theologie 292
Hollweg, A.: Gruppe – Gesellschaft – Diakonie 235
Holz, H.: Thomas von Aquin und die Philosophie 153
Horst, U.: Papst – Konzil – Unfehlbarkeit 396
Hossfeld, F.: Untersuchung zur Komposition und Theologie des Ezechielbuches 282
Hudal, A.: Römische Tagebücher 96
Hübner, F.: Volkskirche im Feuer ökumenischer Kritik 137
Hübner, R. M.: Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa 31
Hünermann, P. / Schaeffler, R.: Ankunft Gottes und Handeln des Menschen 406
Innocenti, E.: La Santa Sede 478
Jaschke, H.-J.: Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche 121
Jeffner, A.: Kriterien christlicher Glaubenslehre 483
Jetter, W.: Symbol und Ritual 486
Kaefer, H.: Religion und Kirche als soziale Systeme 233
Kaiser, O. / Lohse, E.: Tod und Leben 191
Keel, O.: Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament 192
Kehl, M.: Kirche als Institution 126
Keilbach, W.: Religion und Religionen 68
Kelsey, D. H.: The uses of scriptures in recent theology 265
Ketteler, Schriften, Aufsätze und Reden 1848–1866. Hrsg. von E. Iserloh 392
Kirchliche Erwachsenenarbeit. Hrsg. von J. Lott 326
Kirste, R.: Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift 210
Kleemann, J. / Bäumler, Ch. / Birk, G. / Schmaltz, G. / Stoller, D.: Methoden der empirischen Sozialforschung 148
Körner, H.-M.: Staat und Kirche in Bayern 1886–1918 475
Kötting, B.: Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum 463
Kötzsche-Breitenbruch, L.: Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom 203
Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller. Hrsg. von J. Irmscher und K. Treu 201
Kranz, G.: Lexikon der christlichen Weltliteratur 422
Kraus, G.: Vorherbestimmung 409
Kriegstein, M. von: Gesprächspsychotherapie in der Seelsorge 366
Krikke, S.: Veranderd levensbesef en liturgie 330

Landau, P.: Jus Patronatus 56
Lange, J.: Tagespresse zum Kulturkampf in Preußen (1871–1878) 214
Läpple, A.: Von der Exegese zur Katechese 326
Lehmann, K. / Ratzinger, J.: Mit der Kirche leben 143
Leinweber, W.: Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert 456
Leon-Dufour, X.: Wörterbuch zum Neuen Testament 197
Lexikon der Ethik. Hrsg. von O. Höffe 58
Linnemann, E.: Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung 378
Liturgie als Verkündigung. Mit Beiträgen von F. Furger u. a. 327
Lohse, E. / Kaiser, O.: Tod und Leben 191
Lotter, F.: Severinus von Noricum 295
Lotz, J. B.: Eure Freude wird groß sein 67
Lubich, Ch.: In Brot und Wein 51
MacNutt, F.: Die Kraft zu heilen 1
Marchesi, G.: La Cristologia di Hans Urs von Balthasar 402
Marquart, H.: Matthäus Fingerlos (1748–1817) 492
Martina, G.: Pio IX (1846–1850) 305
Martins Terra, J. E.: A Oração no Antigo Testamento 196
Mayer-Scheu, J.: Seelsorge im Krankenhaus 232
Michel, H.-J.: Die Abschiedsrede des Paulus Apg 20, 17–38 26
Micskey, K. N.: Die Axiom-Syntax des evangelisch-dogmatischen Denkens 265
Mieth, D.: Dichtung, Glaube und Moral 226
Mieth, D.: Epik und Ethik 141
Mödlhammer, J. W.: Anbetung und Freiheit 400
Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter. Hrsg. von F. Prinz 297
Moll, H.: Die Lehre von der Eucharistie als Opfer 28
Moody, R. A.: Leben nach dem Tod 15
Morsey, R.: Der Untergang des politischen Katholizismus 95
Moslems und Christen – Partner? Hrsg. von M. Fitzgerald, A. Th. Khoury, W. Wanzura 246
Mühlen, H.: Einübung in die christliche Grunderfahrung 51
Müller-Fahlbusch, H.: Leben zwischen Angst und Freiheit 370
Nautin, P.: Origène. Sa vie et son oevre 384
Neumann, B.: Die Gemeindehelferin in der Ortskirchengemeinde 322
Neuner, P.: Religion zwischen Kirche und Mystik 119
Nuntius Pietro Francesco Montoro. Hrsg. von K. Jaitner 303
Otloh von St. Emmeram. Eingel. und übers. von W. Blum 469
Ott, E.: Thomas von Merton 466
Pannenberg, W.: Wissenschaftstheorie und Theologie 265
Pauck, M. u. W.: Paul Tillich, Bd 1: Leben 479
Paulus – Apostat oder Apostel? Beiträge von M. Barth, J. Blank, J. Bloch, F. Mußner, R. J. Z. Werblowsky 461
Pépin, J.: Saint Augustin et la dialectique 465
Peukert, H.: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie 265
Peri, V.: Chiesa Romana e „Rito" Greco 224
Peri, V.: Richerche sull'Edition Princeps degli Atti Greci del Concilio di Firenze 119
Pesch, R. / Kratz, R.: So liest man synoptisch 379
Petraglio, R.: Lingua latina e mentalità biblica 104
Piper, H.-Ch.: Gespräche mit Sterbenden 11
Plathow, M.: Das Problem des concursus divinus 399
Plock, H. / Probst, M. / Richter, K.: Hausgottesdienst mit Kranken 5
Podalsky, G.: Theologie und Philosophie in Byzanz 390
Priesterliche Spiritualität heute. Hrsg. von St. László 336
Probst, M.: Gottesdienst in Geist und Wahrheit 237
Probst, M. / Plock, H. / Richter, K.: Hausgottesdienst mit Kranken 5
Pury, A. de: Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob 22
Rademaker, H.: Die Weltsichtweisen des Menschen 157
Rahner, K.: Erfahrung des Geistes 160
Rahner, K.: Grundkurs des Glaubens 177
Ratzinger, J.: Eschatologie – Tod und ewiges Leben 481
Ratzinger, J. / Lehmann, K.: Mit der Kirche leben 143
Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von G. Krause und G. Müller 185
Regner, F.: „Paulus und Jesus" im neunzehnten Jahrhundert 380
Reif werden zum Tode. Hrsg. von E. Kübler-Ross 11
Religionen heute. Hrsg. von U. Tworuschka 493
Renker, J.: Christliche Ehe im Wandel der Zeit 317
Richter, K. / Probst, M. / Plock, H.: Hausgottesdienst mit Kranken 5
Ringel, E.: Selbstschädigung durch Neurose 368
Ruf, A. K.: Grundkurs Moraltheologie 58
Säkularisierung und Säkularisation vor 1800. Hrsg. von A. Rauscher 40
Sales, M.: Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac 476
Sardes, M. de: Le patriacat oecuménique dans l'église orthodoxe 137
Sauter, G. / Stock, A.: Arbeitsweisen Systematischer Theologie 215
Savaramis, D.: Religionssoziologie. Eine Einführung 415
Schadel, E.: Aurelius Augustinus. De Magistro 388
Schaeffler, R. / Hünermann, P.: Ankunft Gottes und Handeln des Menschen 406
Scheele, P.-W.: Alles in Christus. Theologische Beiträge I 401
Scheffczyk, L.: Katholische Glaubenswelt 136
Schenker, A.: Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testaments 198
Schibilsky, M.: Religiöse Erfahrung und Interaktion 325
Schillebeeckx, E.: Christus und die Christen 310
Schmalenberg, E.: Tod und Tötung 410
Schmaltz, G. / Bäumler, Ch. / Birk, G. / Kleemann, J. / Stoller, D.: Methoden der empirischen Sozialforschung 148
Schneider, B.: Kirche als Familie 141
Schoen, U.: Determination und Freiheit im arabischen Denken heute 70
Schönborn, Ch. von: L'Icône du Christ 389
Scholder, K.: Die Kirchen und das Dritte Reich 89
Scholle, M.: Die preußische Strafjustiz im Kulturkampf 1873–1880 214
Schrader, F.: Ringen, Untergang und Überleben der katholischen Klöster in den Hochstiften Magdeburg und Halberstadt von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden 395
Schrage, W. / Gerstenberger, G.: Leiden 191
Schütz, W.: Seelsorge. Ein Grundriß 364
Schulz, H.-J.: Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung 52
Schwab, W.: Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther 116
Schwager, R.: Brauchen wir einen Sündenbock? 383
Schwaiger, G.: Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte 291
Schwarzenau, P.: Der größere Gott. Christentum und Weltreligionen 421
Seelsorge ohne Priester? Hrsg. von J. M. Reuss 367
Seidl, Th.: Formen und Formeln in Jeremia 27–29 458
Seidl, Th.: Texte und Einheiten in Jeremia 27–29 458
Selvatico, P.: Glaubensgewißheit 477
I. von Senestrey: Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Hrsg. von L. Schatz 43
Skeris, R. A.: Musical Imagery 463
Smolinsky, H.: Domenico de'Domenichi 114
Spaemann, H.: Die Strickleiter 160
Spiegel, Y.: Der Prozeß des Trauerns 8
Stadel, K.: Buße in Aufklärung und Gegenwart 124
Steiner, J.: Liturgiereform in der Aufklärungszeit 489
Stock, A. / Sauter, G.: Arbeitsweisen Systematischer Theologie 215
Stoller, D. / Bäumler, Ch. / Birk, G. / Kleemann, J. / Schmaltz, G.: Methoden der empirischen Sozialforschung 148
Studia Patristica. Vol. XIV, Part III. Ed. by E. A. Livingstone 106
Sudbrack, J.: Herausgefordert zur Meditation 66
Tacke, H.: Glaubenshilfe als Lebenshilfe 359
Thomas, K.: Konzentration für geistige Arbeit 66
Thomas, K.: Selbstanalyse 143
Thomas, K.: Träume – selbst verstehen 72
Thomas von Sutton: Quaestiones ordinariae. Hrsg. von J. Schneider 466
Thurian, M.: Maria. Mutter des Herrn 316
Tigcheler, J.: Didyme l'Aveugle et l'ecégèse allégorique 101
Track, J.: Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott 308
Tracy, D.: Bleesed rade for order 265
Tranzendenz und Immanenz. Hrsg. von D. Papenfuss und J. Söring 494
Tremblay, R.: La manifestation et la vision die Dieu selon saint Irénée de Lyon 206
Trutwin, W.: Licht vom Licht 68
Tworuschka, U.: Die Einsamkeit 69
Uhl, B.: Die Idee des christlichen Sozialismus in Deutschland 1945–1947 156
Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt. Hrsg. von A. Bsteh 484
Vallée, G.: Mouvement oecuménique et religions non chretiennes 333
Vavanikunnel, G.: Die eucharistische Katechese der Anaphora der Apostel Mar Addai und Mar Mari in der syro-malbarischen Kirche gestern und heute 54
Vogels, H.-J.: Pflichtzölibat 449
Von Vorurteilen zum Verständnis. Hrsg. von F. v. Hammerstein 69
Waldenfels, H.: Absolutes Nichts 71
Walf, K.: Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler 151
Weimar, P.: Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch 375

Wer ist doch dieser? Hrsg. von J. Gnilka 21
Westermann, C.: Lob und Klage in den Psalmen 284
Westermann, C.: Die Verheißung an die Väter 189
Wicki, J.: Missionskirche im Orient 332
Wiedenhofer, S.: Politische Theologie 131
Wilting, H.-J.: Der Kompromiß als theologisches und ethisches Problem 414
Winter, F.: Seelsorge an Sterbenden und Trauernden 6
Witt, O.: Krankenheilung 1
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren, Bd III 371
Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd IV: I–K. Hrsg. von J. Ritter und K. Gründer 240
Wohlgschaft, H.: Hoffnung angesichts des Todes 410
Wohlmuth, J.: Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient 300
Zirkel, A.: „Executio potestatis" 148
Zirkel, A.: Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheiratet Geschiedenen von den Sakramenten aus? 318
Zulehner, P. M.: Heirat – Geburt – Tod 230

IV. Personennachrichten (incl. Habilitationen und Promotionen)

Alegre Santamaria, Xavier 511
Angersdorfer, Andreas 512
Bartzczek, Günter 511
Beck, Otto 513
Biesinger, Albert 512
Bohlen, Reinhold 512
Brandt, Hans-Jürgen 509
Braun, Harald 510
Brosseder, Hubert 510
Brunner, Heinz 511
Bujo, Benedictus 512
Byabazaire, Deogratias 512
Cadrecha y Caparrós, Miguel-A. 512
Claucig, Elisabeth 513
Dapper, Heinz 512
Diem, Alois 513
Düsterfeld, Peter 511
Enang, Kenneth N. 510
Engelke, Ernst 513
Essmann, Karl 514
Fenger, Anne-L. 511
Fent, Johann 514
Figura, Michael 510
Forstner, Peter 514
Frei, Reinhard 510
Fürst, Walter 512
Gläser, Peter P. 510
Grandthyll, Bernd 511
Greco, Benito B. 512
Greifeneder, Justinus 513
Gross, Werner 512
Gruss, Heribert 510
Harbarth, Anita 510
Heiser, Lothar 511
Hellriegel, Ludwig 510
Hermes, Mechthild 511
Heyer, Ingomar 514
Hierold, Alfred 511
Hillinger, Franz 514
Hilpert, Konrad 510
Hirnsperger, Johann 514
Hofrichter, Peter 514
Holderegger, Adrian 514
Hungs, Franz-J. 509
Hutz, Ferdinand 513
Imbach, Josef 509
Juhant, Janez 513
Kallis, Anastasios 509
Kiesow, Klaus 511
Klautznitzer, Wolfgang 513
Köhler, Joachim 509
Köppel, Urs 514
Köstler, Hermann 513
Komarica, Franjo 513
Koy, Franz B. 514
Kramer, Johann 514
Kremsmair, Josef 514
Kubina, Veronika 510
Kuschel, Karl-J. 512
Lambert, Willi 513
Larcher, Gerhard 511
Larentzakis, Gregor 509
Laub, Franz 509
Lasić, Hrvoje 514
Lay, Michael van 513
Leffers, Carl-J. 512
Leitner, Severin 513
Lesch, Karl J. 512
Lüdicke, Klaus 511
Meyer zu Schlochtern, Josef 512
Mochti, Otto 510
Mookenthottam, Anthony 514
Müller, Felix 511
Müller, Gerhard L. 510
Mussinghoff, Heinz 511
Nagel, Eduard 513
Neumann, Karl 511
Neuner, Peter 509
Novoa, Laurentiono 512
Nuvolone, Flavio 514
Oberforcher, August 514
Oberhofer, August 514
Oesch, Josef 513
Ollig, Hans-L. 510
Painadath, Sebastian 512
Pietron, Josef 511
Pöschl, Ernst 514
Prast, Franz 511
Raffelt, Albert 510
Reikerstorfer, Johann 509
Reiter, Johannes 512
Riese, Gerd 511
Riesz, Wolfgang 514
Röttger, Hermann 512
Rubio, Miguel M. 510
Ruhnau, Clemens 512
Sauer, Frank 510
Scherschel, Rainer 512
Schuler, Eucharius F. 510
Schumacher, Joseph 509
Schwalbach, Ulrich 513
Sehi, Karl (P. Meinrad) 513
Sgherri, Guiseppe 510
Sherman, Anthony F. 513
Speckamp, Ursula 509
Steinhauser, Michael G. 513
Steininger, Annemarie 514
Stichlberger, Franz 513
Surmund, Heinz-G. 511
Till, Josef 513
Trimpe, Martin 512
Türk, Hans G. 511
Ugwu, Ok. Patrick 514
Urban, Claus 511
Waiz, Volker 513
Walewander, Edward 514
Weiß, Ludwig 510
Wenzler, Ludwig 510
Wilden, M. 512
Woschitz, Karl 509
Zeilinger, Udo 514
Zimmermann, Johannes O. 510

V. Theologische Bibliographie

Zusammengestellt von Dr. Erwin Gotenburg, Münster,
unter Mitarbeit der Institute und Seminare des Fachbereichs Kath. Theologie
der Universität Münster 73–88, 161–176, 249–264, 337–352, 425–440, 514–528.

66,- Gelt. bei

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 66,–**

Nummer 1 **1978** **74. Jahrgang**

Seelsorge in der Begegnung mit Kranken und Sterbenden . . . . . Spalte 1

G. Bennett: Heilung brauchen wir alle (K. Thomas)
F. MacNutt: Die Kraft zu heilen (K. Thomas)
O. Witt: Krankenheilung (K. Thomas)
M. Bührer: Anregungen für die Krankenpastoral (K. Thomas)
H. Plock / M. Probst / K. Richter: Hausgottesdienst mit Kranken (K. Thomas)
F. Winter: Seelsorge an Sterbenden und Trauernden (M. Probst)
Y. Spiegel: Der Prozeß des Trauerns (K. Thomas)
H.-Ch. Piper: Gespräche mit Sterbenden (K. Thomas)
Reif werden zum Tode. Hrsg. von E. Kübler-Ross (K. Thomas)
E. Engelke: Signale ins Leben (K. Thomas)
J. Chr. Hampe: Sterben ist doch ganz anders (K. Thomas)
R. Moody: Leben nach dem Tode (K. Thomas)
U. Eibach: Recht auf Leben – Recht auf Sterben (K. Thomas)
U. Eibach: Medizin und Menschwürde (K. Thomas)
A. Auer / H. Menzel / A. Eser: Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe (U. Eibach)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 21
Wer ist doch dieser? Hrsg. von J. Gnilka (Chr. von Schönborn)
A. de Pury: Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob (J. Scharbert)
B. Gerhardsson: Die Anfänge der Evangelientradition (P.-G. Müller)
H.-J. Michel: Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20,17-38 (K. Löning)

E. Benz: Beschreibung des Christentums (R. Hauser) . . . . . Sp. 27

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 28
H. Moll: Die Lehre von der Eucharistie als Opfer (J. A. Fischer)
R. M. Hübner: Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa (F. Mann)
E. Dahlhaus-Berg: Nova antiquitas et antiqua novitas (A. Angenendt)
Corpus Consuetudinum Monasticarum. Tomus VI (K. Ganzer)
Die Entwicklung des Konziliarismus. Hrsg. von R. Bäumer (I. W. Frank)
Säkularisierung und Säkularisation vor 1800. Hrsg. von Anton Rauscher (K. J. Benz)
F. X. Bantle: Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik (J. Beumer)
I. von Senestrey: Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Hrsg. und kommentiert von K. Schatz (K. J. Rivinus)
Bilanz der niederländischen Kirche. (G. Wilkens)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 46
B. Casper: Sprache und Theologie (G. Scherer)
Ch. Lubich: In Brot und Wein (H. Moll)
H. Mühlen: Einübung in die christliche Grunderfahrung (O. Hagemeyer)
H.-J. Schulz: Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung (K. Gamber)
G. Vavanikunnel: Die eucharistische Katechese der Anaphora der Apostel Mar Addai und Mar Mari in der syro-malabarischen Kirche gestern und heute (A.-Th. Khoury)
H. Fries: Ökumene statt Konfessionen? (H. Wagner)
P. Agirrebaltzategi: Confirguracion eclesial de las culturas (W. Promper)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 56
P. Landau: Ius Patronatus (M. Kaiser)

Moraltheologie . . . . . Sp. 58
Lexikon der Ethik. Hrsg. von O. Höffe (G. Ermecke)
A. K. Ruf: Grundkurs Moraltheologie. II (G. Ermecke)
A. Griffel: Der Mensch – Wesen ohne Verantwortung (A. Krömer)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 63
K.-F. Daiber: Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft (P. M. Zulehner)
H. Harsch: Hilfe für Alkoholiker und andere Drogenabhängige (K. Thomas)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 66
K. Thomas: Konzentration für geistige Arbeit und Lebensgestaltung (O. Hagemeyer)
J. Sudbrack: Herausgefordert zur Meditation (O. Hagemeyer)
J. B. Lotz: Eure Freude wird groß sein (O. Hagemeyer)
Die Heiligen. Hrsg. von P. Manns (W. Nigg)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 68
W. Keilbach: Religion und Religionen (A.-Th. Khoury)
W. Trutwin: Licht vom Licht (A.-Th. Khoury)
U. Tworuschka: Die Einsamkeit (A.-Th. Khoury)
Von Vorurteilen zum Verständnis. Hrsg. von F. v. Hammerstein (F. Mußner)
U. Schoen: Determination und Freiheit im arabischen Denken heute (P. Antes)
H. Waldenfels: Absolutes Nichts (A.-Th. Khoury)
J. Hemleben: Jenseits (A.-Th. Khoury)

Hinweis . . . . . Sp. 72
K. Thomas: Träume – selbst verstehen (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 73

Seelsorge in der Begegnung mit Kranken und Sterbenden

Bennett, George: **Heilung brauchen wir alle.** Wegweisung für den biblischen Dienst am Kranken. – Metzingen, Württ./Aschaffenburg: Ernst Franz/Pattloch 1974. 128 S. kart. DM 9.80

MacNutt, Francis: **Die Kraft zu heilen.** Das fundamentale Buch über Heilen durch Gebet. – Graz, Wien, Köln: Styria (1976). 225 S. kart. DM 24.–

Witt, Otto: **Krankenheilung.** Eine Frage an Kirche, Gemeinschaften und Heilungsbewegung. II. Teil. – Marburg: Verlagsbuchhandlung Rathmann (1959). 335 S. br.

Eine besondere Art der Krankenseelsorge hat nach ihrer Wiederentdeckung durch Johann Christoph Blumenhardt in Bad Boll weit mehr noch das angelsächsische kirchliche Leben befruchtet als den deutschen Pietismus (in dem seit S. Keller, O. Stockmayer, J. Seitz, L. Keip u. a. m. die „Glaubensheilungen" selbst bei den Evangelisationen keinen weitwirkenden Stellenwert mehr gewonnen haben). In England dagegen hat sich seit 50 Jahren aus den Predigten, der Seelsorge und den Büchern von G. Mofatt, J. M. Hickson, J. Maillard, L. Weatherhead, G. Bennett u. a. das sogenannte „Church's Ministry of Healing" entwickelt, das nur sehr unvollkommen übersetzt wird mit „Kirchliches Amt der Glaubensheilungen".

In den Vereinigten Staaten hat einerseits eine nüchterne Seelsorgeerfahrung und -literatur diese Anliegen vorwiegend durch den Oekumenischen St.-Lukas-Orden gefördert (und in zahlreiche Länder der Erde weiterwirken lassen). Die Bücher von J. G. Banks, G. Clark, D. Groß, E. G. Neal, A. Price bieten dafür beachtliche Beispiele; andere, weitverbreitete, von begeisterten Frauen wie A. Sanford und K. Kuhlmann geschrieben, halten ernster theologischer Kritik nicht stand.

Andererseits war der Gedanke der Glaubensheilungen von jeher mit den Pfingstgemeinschaften (heute auch mit der ihnen verwandten „charismatischen Bewegung") und mit den weltweiten Massenevangelisationen von W. Branham, T. L. Osborn, T. Hicks (in Deutschland auch mit H. Zaiß) untrennbar verbunden.

2. MAI 1978
Gd 128.4°
ZD

Hier läßt sich nicht die ebenso lebendige und leidenschaftliche wie stark subjektivistische und emotionale Frömmigkeit dieser Gemeinschaften abwägen und nicht die Problematik des „Zungenredens" als biblische Ergriffenheit oder als ungesteuert-automatisches Sprechen behandeln. Solche Untersuchungen liegen von dem umfassenden Werk von P. Fleisch (1957) bis zu der besonnenen Arbeit von A. Kuen (1976) vor. Hier geht es vielmehr um das besondere Anliegen der „Krankenheilungen" mit der Frage, wie weit eine glaubensstarke biblische Seelsorge berufen und befähigt ist, mit Gebet und Handauflegung einen Beitrag zu leisten auch zur körperlichen Genesung der Kranken.

Nachdem schon bald nach dem Zweiten Weltkrieg einige deutschsprachige Bücher der Schweiz aus theologischer und aus medizinischer Sicht diese Frage recht sorgfältig untersuchten, besonders von B. Martin, D. Hoch und Dr. med. P. Tournier („Technik und Glaube"), erscheinen besonders in jüngster Zeit auch in der Bundesrepublik Bücher, an denen die Schwierigkeiten dieser Aufgabe deutlich werden:

Die älteste dieser Arbeiten von O. Witt, zugleich die ausführlichste, geht mit einer Überfülle von biblischen Begründungen, historischen Beispielen und literarischen Zitaten dem Wirken der (oben genannten) Pfingstevangelisten Branham, Hicks und Zaiß nach und schildert ihr Wirken als eine biblisch-prophetische Offenbarung der Gegenwart und die zahllosen Heilungen auch von schwersten, angeblich unheilbaren Leiden als überwältigende Wirkungen des Heiligen Geistes. Dabei urteilt der Vf. als württembergischer Pfarrer nicht nur vom Hörensagen oder aus dem Schrifttum, sondern gerade aus eigener Anschauung und persönlicher Freundschaft zu den Evangelisten.

Der Referent hat aber an den gleichen Massenevangelisationen teilgenommen (in Karlsruhe) und gelangte bei zahlreichen persönlichen Gesprächen mit dem Kronzeugen des Buches, Hermann Zaiß, zu durchaus entgegengesetzten Ergebnissen über diese „Krankenheilungen". (Sie sind auch in den von Rezensenten damals hrsg. Zeitschriften „Der Weg zur Seele" und „Der Weg zum Kranken" veröffentlicht.) Darum sieht er sich nicht gern von Witt (z. B. S. 333) ausführlich und einseitig zitiert, um dessen Thesen zu stützen.

G. Bennett, der verdienstvolle Leiter des englischen „Seelsorge-Heimes", der „Crowhurst Homes of Healing", schildert nicht nur seine vielfach vorbildliche Krankenseelsorge und Handauflegung, die der Referent dankbar persönlich miterlebt hat, sondern er bezeichnet auch den „Glaubenssprung . . . keine Medizin mehr zu nehmen" (103) in höchst bedenklicher Weise als beispielhaft. Von dem Medizinstudium, das Bennett vor der Theologie absolvierte (wie der Klappentext betont), ist in dem recht frommen, aber wenig kritischen Büchlein nichts zu erkennen.

Mit dem jüngsten Werk von F. Mac Nutt äußert sich (erstmals?) ein führender Vertreter der Römisch-katholischen Kirche in den USA, ein Theologieprofessor und Dominikaner-Pater – zugleich als Vertreter der charismatischen Bewegung – über Glaubensheilung durch Handauflegen und Gebet. Er begründet sein Eintreten für diese neue Art der Krankenseelsorge ausführlich und biblisch. Er ist besonders von A. Price, A. Sanford und K. Kuhlmann beeinflußt und sieht die verschiedenen Arten christlichen Bemühens um Glaubensheilung recht einheitlich und befürwortend, während sich dem Referenten wesentliche Unterschiede aufdrängen.

Im Gegensatz zu fast allen anderen Büchern über Glaubensheilungen widmet er nüchtern je ein ausführliches Kapital auch den „Gründen, aus denen Menschen nicht geheilt werden". Er befürwortet uneingeschränkt das ärztliche Wirken auch in der Psychiatrie und Psychotherapie und setzt sich daher entschieden von den Büchern von Jay Adams ab; er betont auch die Bedeutung der Sakramente für die Heilung.

Im Mittelpunkt seines Werkes, in vielen Kapiteln ausgeführt, steht seine recht einfache Krankheitslehre: „Es gibt drei (vier) wesensverschiedene Krankheitsarten":

a) „Erkrankungen des Geistes als Folge persönlicher Sünde";
b) „Seelische Erkrankungen (wie etwa Angst), ausgelöst durch psychische Störungen der Vergangenheit";
c) „Körperliche Erkrankungen, verursacht durch Krankheit oder Unfall";
d) die vierte Gruppe wird „durch Bedrängnis von Dämonen verursacht" (101).

Entsprechend unterscheidet er auch vier Arten von Heilungsgebeten: das für Reue, das für seelische, das für körperliche Heilung und den Exorzismus.

In einem biblisch wie menschlich gleichermaßen hervorragenden Seelsorgebuch muß eine derart vereinfachende Krankheits- und Gebetslehre betrüben, weil sie in keiner Weise der Wirklichkeit, dem notwendigen Verstehen der Kranken, der Vielfalt der menschlichen Nöte und dem biblischen Reichtum des Gebetslebens Rechnung trägt.

Alle hier genannten Bücher widmen der Dämonenaustreibung in ihrer Krankheits- und Heilungslehre ausführliche Kapitel oder sehen gar im Exorzismus ein Wesenselement biblischer Krankenheilung.

Der Referent ist diesem Problem als Seelsorger und in psychiatrischer Praxis an bisher 165 genau protokollierten Krankengeschichten von vermeintlich „Besessenen" unvoreingenommen nachgegangen: 60 waren depressiv erkrankt, 40 schizophren, 10 litten unter epileptischen Anfällen, 20 an einer Zwangsneurose, 10 unter sexuellen „Perversionen" und anderen Zwangshandlungen, 10 waren hysterisch krank (mit Anfällen), 5 zeigten neurologische Krankheiten (Lähmungen, Veitstanz u. a.), 5 waren durch falsche religiöse Einflüsse zu der irrigen Annahme einer „Besessenheit" gelangt, 5 Ratsuchende ließen kein ausreichend klares Bild gewinnen.

Die meisten dieser Patienten waren durch rein psychiatrische oder psychotherapeutische Behandlung, oft aber auch durch psychologische und seelsorgerische Beratung von ihrer (gelegentlich wahnhaften) Überzeugung befreit worden, daß ein dämonischer Einfluß oder eine Besessenheit vorliege, und zugleich waren durch ärztliche Behandlung die Erscheinungen gewichen.

Bei den weitaus meisten dieser Patienten hatten wir katastrophale, entmutigende Wirkungen beobachtet – bis hin zu Selbstmordversuchen – wenn wohlmeinende, aber nicht ausreichend kundige Seelsorger eindeutige Krankheitserscheinungen als „Besessenheit" verstanden.

Hier kann nicht besprochen werden, wann und in welchem Maße die theologische Aussage einer dämonischen Beeinflussung gerechtfertigt ist und auch nicht, ob und wann daraus in kirchlicher Praxis Schlußfolgerungen zu ziehen sind. Für die genannten und viele ähnliche Bücher aber ist nachdrücklich zu betonen: Wer den Besessenheitsglauben in der praktischen Seelsorge fördert, richtet damit schwerste seelische Schäden an. Davor müssen wir um so nachdrücklicher warnen, als gerade ein neues, wirklichkeitsgemäßes Verständnis des biblischen Heilungsauftrages zu den wichtigsten Seelsorgeaufgaben unserer Zeit gehören dürfte.

Moderne psychosomatische Medizin lehrt uns, daß mehr als die Hälfte aller Kranken ursächlich durch seelische Belastungen, Ängste, „Streß", Konflikte mit zahlreichen, auch schweren Krankheitszeichen darniederliegen. Mehr als die Hälfte aller Kranken könnte genesen, wenn von einem innersten Frieden der Seele her ein neues Gleichgewicht, eine zentrale Harmonie sich über das vegetative Nervensystem dem gesamten Organismus mitteilen würde. Diesen Frieden der Seele in der Glaubensverbindung mit dem lebendigen Jesus Christus den Kranken in einer echten Seelsorge unter Handauflegung und Gebet nahezubringen, das heißt oft, als Folge auch eine gelegentlich überraschende körperliche Genesung zu erleben.

Die Wert- und Rangordnung aber muß dabei gewahrt bleiben: Höchstwert ist nicht die zeitliche Heilung, sondern das ewige Heil. Die häufige Aussage in den meisten Büchern der Heilungsliteratur „Gott will nicht die Krankheit" ist theologisch mindestens schief; denn wir können Gott nicht die Wege vorschreiben, auf denen er einem Menschen begegnen will.

Aus ärztlicher Sicht sind dann auch einige warnende Fragen an allzu begeisterte Anhänger von Pfingst-Heilungsevangelisationen oder von charismatischen Zungenreden zu richten: wir haben einige hundert (!) bei Pfingstversammlungen angeblich Geheilte nachbeobachtet und fanden fast immer nur kurzfristige und gelegentlich gar plumpe Suggestionswirkungen. Vielfach schien uns das schaustellerische Vorgehen bei den Krankenheilungen und ihre propagandistische Ankündigung mit der Würde und dem schweren Leiden dieser Menschen nicht vereinbar. In Massenversammlungen und besonders durch das sogenannte Zungenreden lassen sich auch Hochstimmungen züchten, die in einem psychiatrisch bekannten „Kipp-Phänomen" dann in depressive Verstimmungen oder gar noch ernstere seelische Krankheitserscheinungen umschlagen können. In unserer Ärztlichen Lebensmüdenbetreuung mußten wir einige hundert solcher Patienten behandeln und wünschen uns dringend von den Buchautoren, wie den hier

besprochenen, auch selbstkritische Worte über solche möglichen und wirklichen Schäden emotional überschießender Begeisterung.

Insgesamt also bleibt das Urteil über die hier besprochenen Bücher, die stellvertretend für zahlreiche andere aus der angelsächsischen Literatur stehen: sie dienen als Hinweis auf einen ebenso wichtigen wie lange vernachlässigten Bereich der Krankenseelsorge, durch den der ganze Mensch wieder ernstgenommen und in die Verbindung mit Jesus Christus gebracht wird. Gerade nachdem die Kirchen durch Jahrhunderte dem Leib des Menschen in der sexuellen und in der sozialen Frage nicht ausreichend gerecht geworden sind, wäre dieser Leib hier im Dienst der Krankenseelsorge neu zu entdecken. Dazu aber bedarf es so nüchterner Bücher wie der genannten Schweizer Veröffentlichungen oder wie dem von M. Probst und K. Richter „Heilssorge für die Kranken" (vgl. Theologische Revue, 73, Nr. 1, S. 66ff).

Berlin Klaus Thomas

Bührer, Maria: **Anregungen für die Krankenpastoral** Auf der Suche nach neuen Wegen. – München, Luzern: Rex Verlag 1977. 110 S. Sn. DM 14.80

Praktische Ratschläge für Krankenseelsorge sind seit dem erfahrenen Büchlein von Dr. K. F. Euler (Besuch im Krankenhaus, Paracelsus-Verlag, Stuttgart, 1968) durchaus bekannt. Wer aber die Vielzahl der scheinmodernen Broschüren der Berliner Arbeitsgemeinschaft Arzt und Seelsorger zu diesem Thema studiert, muß den Eindruck gewinnen, als würde eine angelernte Gesprächstechnik das Wesen der Seelsorge ausmachen.

Nun liegt ein Büchlein vor, das einen neuen Maßstab setzt: Nicht technische Hilfsmethoden werden hier geboten, sondern eine Herzenshaltung leuchtet durch die ebenso wissenschaftlich tiefgründigen wie lebensnahen Ratschläge. Die Vf.in weiß nicht nur den geweihten Priester, sondern gerade auch den sorgfältig dafür ausgebildeten Laien zur Krankenseelsorge berufen. Ehrfurcht vor dem Kranken und Verständnis für ihn, das steht ungeschrieben zwischen den Zeilen zu lesen, wenn schon die Art der Krankenstationen machmal erkennen läßt, ob mit baldiger Besserung zu rechnen ist (z. B. in der Geburtshilfe, oft in der Chirurgie) oder ob ein langes Krankenlager bevorsteht (oft in der inneren Medizin) oder Siechtum und Tod (wie in der Strahlenklinik). Persönliche warme Anteilnahme nur macht das Wesen der Krankenseelsorge aus und bewahrt sie vor dem Abgleiten in die Routine (38).

Klar nennt die Vf.in häufige Fehler von Betriebsamkeit, Betulichkeit und plumper Vertraulichkeit (45–50). Sie warnt vor bloßem Ausfragen und falscher Leidensmystik (57–60). Sie lehrt eine umfassende Dankbarkeit weitertragen, die zahllosen Ängste der Kranken erkennen und verstehen, ihre Schuldgefühle beachten und durch die Barmherzigkeit Gottes den Frieden und den Sinn des Lebens und der Krankheit finden (66–80).

Besonnen und gütig hilft sie, die Wahrheit am Krankenbett in steter Verbindung zur einfühlenden Liebe zu sehen (81–91).

Wenn die Vf.in von der Krankensalbung als einem Heilszeichen spricht, so wünschten wir an dieser Stelle freilich noch eine Ergänzung über den fürbittenden Dienst der Handauflegung (92–96). Abschließend stellt die Vf.in noch zwei „schweizerische Modelle" des „dritten Bildungsweges" und eines „Seminars für Seelsorgehelferinnen und -helfer" mit einer mindestens fünfsemestrigen Ausbildung zum Krankenseelsorger vor. Damit verwirklicht die Vf.in genau das, was der Referent in seinem (Herder-Taschen-)Buch „Wirksam helfen – aber wie?" ausgearbeitet hat.

Wer die seltene Freude erlebt, einem Buch von tiefem Herzen Seite für Seite nur zustimmen zu können, der muß die Frage stellen: Was für ein Mensch kann so medizinisch kundig, psychologisch klar, theologisch tief und menschlich warmherzig das Wesentliche der Krankenseelsorge so aussprechen, daß der Trost einer lebendigen Hoffnung auf den Seelsorger und durch ihn auf die Kranken ausstrahlt. Die letzte Umschlagseite verrät etwas von diesem Geheimnis: Arztwitwe ist die Vf.in und selber Ärztin, eine Psychoterapeutin, die fünf Semester Philosophie und acht Semester Jura studiert hat, ehe sie in vierjährigen Theologiekursen und in zwei Jahrzehnten der praktischen Arbeit zum umfassenden Wissen die Weisheit gewann, von der das Buch Zeugnis ablegt.

Berlin Klaus Thomas

Plock, Heinrich / **Probst,** Manfred / **Richter,** Klemens: **Hausgottesdienst mit Kranken.** Eine Handreichung für Priester, Diakone und Kommunionhelfer. – Zürich, Einsiedeln, Köln/Freiburg, Basel, Wien: Benziger/Herder 1977. 175 S. kart. DM 21.–

Nach den Evangelien standen die Kranken im Mittelpunkt der Liebe und der Seelsorge Jesu. Nach diesem Vorbild werden die christlichen Gemeinden heute immer stärker danach streben, die Kranken in den Kliniken aber auch zu Hause einzubeziehen in das Leben der Gemeinde. Nach der Feier der Messe sollten dann besonders die Ordensleute, seit 1969 bzw. 1976 aber auch die Laien-Kommunionhelfer, in die Häuser der Kranken gehen und durch Gebet und Schriftlesung, eine kurze Andacht und gemeinsame Fürbitte die Feier der heiligen Kommunion begleiten.

Dazu brauchen sie ein Buch, das für die verschiedenen Zeiten und Feste des Kirchenjahres die Texte zusammenstellt, überflüssige Wiederholungen vermeidet und ebenso sorgfältig wie würdig, anteilnehmend wie verständnisvoll die Kranken erleben läßt, was eine Perle unter den ältesten liturgischen Formeln in die Worte prägte: „Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehst unter mein Dach; aber sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund."

Dieses Wort als unsichtbare Überschrift über jeder einzelnen der Feierstunden füllt die abstrakten Wertbegriffe mit dem Leben, das den Kranken von innen her aufrichten kann: mit Mut, Vertrauen, mit bleibender Kraft, mit dem Verherrlichen Christi im Leiden. Der geistliche Gehalt dieser Seelsorgestunden hilft dem Kranken, sich in Gottes Hände befehlen, Anteil zu haben am Sieg und an der Auferstehung Christi, zu reifen durch das Leid, Christus als gegenwärtig zu erfahren. Weil die Besuchenden den Kranken nicht vergessen haben, wird auch er die Kirche und ihr Heil nicht vergessen. Er lernt in dem Tragen seines Kreuzes, Christus nachzufolgen, die Ergebung zu üben nach dem Vorbild dessen, der uns beten lehrte „Dein Wille geschehe".

Was die kranken Pilger in Lourdes pflegen, hier wird es gelehrt: nämlich Fürbitte üben für die anderen Kranken, „denen es noch schlechter geht" (151) und noch in der Krankheit die Liebe Gottes erkennen (154). Betont wird auch das Gebet um die Einheit der Christen. In der Krankenseelsorge ist sie schon Wirklichkeit. Albert Schweitzer prägte dafür das Wort von der „Bruderschaft der vom Schmerz Gezeichneten". In der Praxis kann der Referent die Dankbarkeit für dieses Buch nicht anders zum Ausdruck bringen, als daß er im Sinne dieser Einheit es als evangelischer Pfarrer in Zukunft bei seinen Abendmahlsfeiern am Krankenbett benutzen wird.

Vorläufig braucht er dazu noch ein anderes, selbst zusammengestelltes Büchlein, das Ergänzungen enthält. Sie sollen hier zugleich als Wünsche für eine Vervollständigung genannt sein: Gewiß findet sich das Gebet um Genesung auch in der vorliegenden Handreichung (135, 144 und 148f) aber jener sieghafte Glaube voller Zuversicht, der einen Martin Luther seine Liturgie für die Fürbitte und Handauflegung der Kranken schreiben ließ (WA Br 11, 111), der die Gegenwart des „Heilandes", des heilenden Jesus Christus heute erfahren läßt, der kommt in diesem Büchlein kaum zu Wort.

Dies erstaunt um so mehr, als gerade diese wesentliche Seite der Krankenseelsorge in dem von zwei der gleichen Vf. hrsg., weithin vorbildlichen Werk „Heilssorge für die Kranken" (Herder-Verlag 1975) ganz das endlich erkannte, gebührende Gewicht erhält.

Wer also den Kranken voll im Sinn der Bibel dienen und ihnen zu dem Frieden verhelfen will (129f), der sich weit erstreckt auch in die körperliche Harmonie und damit in die Heilung, der wird für die liturgische Form die „Handreichung", für die sonstige Krankenseelsorge aber die „Heilssorge" bereit halten müssen.

Berlin Klaus Thomas

Winter, Friedrich: **Seelsorge an Sterbenden und Trauernden.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 180 S. geb. DM 17.80

Vf., evangelischer Theologe in der DDR, legt in diesem Buch einen knappen, klar gegliederten Leitfaden für die seelsorgliche Begleitung Sterbender und Trauernder vor, der sowohl eine gründliche Kenntnis der deutschsprachigen protestantischen Literatur

der letzten hundert Jahre als auch eigene Praxiserfahrung erkennen läßt.

Er verfolgt dabei das Ziel, „die in Literatur und Praxis vorherrschende isolierte Beachtung post- und prämortalen Handelns der christlichen Gemeinde zu durchbrechen", weil seiner Ansicht nach beide Aspekte sachlich und praktisch zusammengehören. Er will Antwort auf die Frage geben: „Wie sieht die Zusammenschau einer kirchlichen Begleitung im Sterben und Trauern aus?" (10). Die Antwort hat die innerkirchliche Kritik an den Kasualien als unpersönlicher Massenprodukte wie die durch die zunehmende Säkularisierung bedingte Abnahme der kirchlichen Bestattungen zu berücksichtigen. W. hält auch mit eigener Kritik nicht hinterm Berg. Er betrachtet es als einen „Krebsschaden der kirchlichen Entwicklung, daß ein Redner der Kirche wohl Tote fortschaffen hilft, aber den Weg zum Tode nicht mitgeht." Die von den übrigen Funktionen gemeindlichen Handelns isolierte liturgische Bestattungshandlung werde wieder menschlicher und „evangeliumsgefüllter", wenn Pfarrer und Gemeindemitglieder nicht nur Bestatter seien, sondern auch Sterbehelfer würden (11).

Da prä- und postmortales Erleben und Handeln im Geschehen des Todes ihre logische und menschliche Mitte haben, gibt Vf. zunächst eine theoretische Überlegung zu Phänomen und Deutung des Todes aus der Sicht verschiedener Humanwissenschaften und philosophischer Grundrichtungen (12–33), der dann eine Theologie des Todes auf biblischer Grundlage folgt, in der die verschiedenen typologisierten Todesdeutungen mit dem Kerygma der Bibel konfrontiert werden (33–41). Der zweite pastoral-praktische Teil (42–130) behandelt im ersten Abschnitt ausführlich die kirchliche Begleitung der Sterbenden, wobei der Schwerpunkt auf den Mitteln (Besuch, Gespräch, Liturgisches Angebot, Lösung [= Beichte], Mahl, Diakonische Assistenz) liegt. In diesem Teil zieht Vf. häufiger als sonst die geschichtliche Entwicklung und die Praxis der katholischen Kirche heran. In dem knappen Kapitel „Lösung" heißt es: „Die altkirchliche Praxis der Buße und die Beichte als mittelalterliches und heutiges römisches Sterbesakrament sind eine beschämende ökumenische Anfrage an die „evangelischen" Kirchen, ob nicht auch in ihnen die Beichte angesichts des Todes ihren Platz hat" (59). Die Erörterung der Spezialprobleme Vorbereitung in Todesgefahr, Wahrheit am Krankenbett, Selbstmord, Euthanasie runden den Abschnitt über die prämortale Hilfe ab.

Der zweite Abschnitt des zweiten Teils bringt eine Anleitung zur Begleitung der Trauernden. In einer Vorüberlegung werden die gesellschaftlichen und personalen Bedürfnisse der Trauernden mit den Möglichkeiten der christlichen Gemeinde konfrontiert. Vf. weist auf die unterschiedliche Situation der Kirchen in den beiden deutschen Staaten hin. Die Kirchen in der DDR stehen in Konkurrenz mit der vom sozialistischen Staat eingerichteten Bestattungsinstitution, während in der Bundesrepublik die Kirchen bisher allein diese Funktion in gesellschaftlich anerkannter Form wahrnehmen. Das Gespräch vor der Bestattung (42–84), die Bestattung als gottesdienstliche Handlung (84–125) und der Kontakt nach der Bestattung (125–130) bilden die Hauptpunkte des postmortalen Geleits.

Das (allzu) knappe Schlußkapitel befaßt sich mit der Vorbereitung auf den Tod (131–133). Modelle für die Verkündigung (134–155), die durch ihre schlichte und verständliche Sprache auffallen, runden die Erörterungen ab und verdeutlichen die Aussagen über die Bestattungsreden.

Das Grundkonzept dieser Anleitung für eines der elementarsten pastoralen Tätigkeitsfelder findet Rez. einleuchtend und sachgerecht. Die manchmal lexikographisch knappe, aber alle wesentlichen Fragen tiefgehend behandelnde und persönlich engagierte Art der Darstellung erheben das Buch von W. über das Niveau einer rasch veraltenden Handreichung zu aktuellen oder gar modischen Tagesfragen weit hinaus. Dennoch vermißt Rez. die Verarbeitung und Auseinandersetzung mit wichtiger Literatur der siebziger Jahre, die zwar z. T. im Literaturverzeichnis (M. K. Bowers, E. Kübler-Ross, Y. Spiegel), aber nicht in den Anmerkungen auftaucht. Doch wird der primäre theologische Aspekt dieser Arbeit dadurch nicht wesentlich beeinträchtigt.

Vom ökumenischen Aspekt her fällt die Parallelität vieler Probleme in den christlichen Konfessionen ins Auge. Daß der Pfarrer von eigenen Gemeindemitgliedern nicht zu Sterbenden gerufen wird, weil er als Todesbote mißverstanden wird (48), gilt auch für die wachsende Zahl katholischer Randchristen. Die „Verquikkung von Abendmahlsangebot und Sterbeprophezeihung, die vielfach noch gefürchtet wird" (60), macht auch dem katholischen Seelsorger zu schaffen, besonders bei der Spendung der Krankensalbung, die im Bewußtsein vieler Katholiken immer noch „letzte" Ölung ist. Ähnliches gilt auch für die mangelnde Ausbildung der Seelsorger für die Begleitung Sterbender und Trauernder (48). Viele Postulate des Vf. kann Rez. nur unterstreichen, z. B. daß jeder Christ geistliche Sterbehilfe verrichten können müßte (48), daß „jeder bewußte Laienchrist wissen sollte, wie eine christliche Bestattung im Notfall zu halten ist" (97), daß die Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu Zentrum aller Bestattungsrede sein muß (114).

Vorbehalte zu zwei Thesen des Vf. sollen jedoch nicht verschwiegen werden, ohne sie näher zu diskutieren. Keine der verschiedenen philosophischen Todesdeutungen stehe von Natur aus dem Evangelium näher oder ferner (33). Rez. hält es mit der Auffassung des Justin, daß es in der vorchristlichen [und nichtchristlichen] Philosophie λόγοι σπερματικοί gibt, und er vertritt den Standpunkt, daß die griechische Lehre von der unsterblichen Seele, die W. schroff ablehnt (38f), dem Evangelium näher steht als Skeptizismus und Agnostizismus.

Fragwürdig scheint auch die These, daß „man die Bestattung nicht als eine besondere missionarische Gelegenheit nutzen" soll (119 vgl. 110). Die von W. als abgestanden qualifizierte These von der besonderen Ansprechbarkeit der Bestattungsteilnehmer ist durch die großen von den Kirchen in der Bundesrepublik veranlaßten empirischen Erhebungen der siebziger Jahre hinreichend gesichert. Es geht dabei allerdings weder um eine „Standpauke" an die Nichtchristen, noch um eine „andere Menschen zwingende und nötigende Haltung intoleranter Observanz", wie W. befürchtet. Wenn die Bestattung christliche Gemeindeveranstaltung bleiben soll – davon gehen wir aus –, dann muß auch am Grab die Botschaft von Jesu Tod und Auferstehung zwar taktvoll und tolerant gegenüber Nichtchristen, aber doch unverkürzt verkündigt werden.

Jeder, der sich mit Seelsorge an Sterbenden und Trauernden in irgendeiner Weise befaßt, wird das engagiert geschriebene Buch W.s mit Nutzen zur Hand nehmen und neue Einsichten und Anstöße gewinnen, nicht zuletzt deshalb, weil es die Bedingungen einer total säkularisierten Gesellschaft berücksichtigt, auf die auch unsere Gesellschaft sich zubewegt. Ein Personen- und Sachregister wäre eine nützliche Beigabe, die man trotz des klaren Inhaltsverzeichnisses ungern vermißt.

Vallendar Manfred Probst

Spiegel, Yorick: **Der Prozeß des Trauerns.** Analyse und Beratung. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1973). 323 S. (Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche Nr. 14) Snolin DM 26.–

Dieses umfassende Werk will vornehmlich aus theologischer, doch auch aus soziologischer, psychologischer und psychoanalytischer Sicht die wissenschaftlichen Forschungen und die praktischen Aufgaben im Zusammenhang mit dem Trauern, also der „Verlusterfahrung" „als Reaktion auf den Tod eines geliebten... Menschen" behandeln.

Während in der Psychoanalyse Sigmund Freud schon 1916 mit seinem klassischen Beitrag über „Trauer und Melancholie" auf die Bedeutung der „Trauerarbeit" und die zahlreichen „Abwehrmechanismen" dabei hinwies, hat sich die Theologie viele Jahrzehnte hindurch nur mit der Beerdigungspredigt beschäftigt. Erst in den letzten Jahren hat die Bewegung der „Clinical Pastoral Education (CPE)" das Thema aufgenommen, ohne jedoch soziologische Fragen einzubeziehen (12–13).

Psychiatrische Arbeiten über „Streß-" und „Krisentheorien" mit „Fallbeschreibungen" und „Deutungssystemen" haben bisher nicht zu einer ausreichenden „theologischen Durchdringung der Empirie" geführt (14–15). Mit biblischen, erfahrungswissenschaftlichen und geschichtlichen Gründen wendet sich das Buch darum jener benachteiligten Gruppe zu, die sich in ihren Leiden selbst nicht ausreichend wirksam helfen können (17–20).

Als Quellenmaterial zog Vf. nicht nur ein umfangreiches Schrifttum aus zahlreichen Fachgebieten (auch aus der Völkerkunde, der Volkskunde, den Biographien und Autobiographien) heran, sondern auch die Ergebnisse von Pfarrseminaren mit diesem Thema in angelsächsischen Ländern und in der Bundesrepublik (21–24).

Das zweite Kap. stellt die wichtigsten psychoanalytischen Theorien zur Trauerarbeit und die Forderungen über die Trauersymptome zusammen. Es legt besonderen Wert auf psychosomatische Erscheinungen und Erkrankungen der Trauer, die vom Weinen über Schmerzen vieler Art bis hin zu Herz-, Magen- und vielen anderen Organstörungen reichen (25–56).

Das dritte Kp. geht auf die vier Hauptphasen der Trauer ein: In der ersten kurzen Schockphase reagieren die Angehörigen teils ungläubig, teils mit lautem Klagen oder auch mit schweigendem, beherrschtem Annehmen der Schreckensbotschaft, ehe ein klärendes oder beruhigendes Gespräch dem seelischen Zusammenbruch vorbeugt. Viele Betroffene freilich bleiben während des ersten Schocks wie benommen, „unfähig zu klaren Gedanken" und nur „schwer ansprechbar (59–62).

In der zweiten, der kontrollierten Phase erscheint dem Trauernden die Umwelt als fern und unwirklich. Vorwiegend passiv automatisch verrichtet der Trauernde nur die nötigsten Aktivitäten, gelegentlich innerlich wie erstorben, manchmal auch reizbar und verletzlich (63–65).

In der dritten Phase der „Regression" sucht der Trauernde mit letzter Energie sein äußeres Leben aufrechtzuerhalten. Dabei „personifiziert" er vereinfachend: seine Gedanken kreisen um die persönlichen Beziehungen zu dem Verstorbenen. Heftige Aggressionen richten sich gegen vermeintlich Schuldige (auch gegen die eigene Person) gegen Gott und die Weltordnung. Fragen nach Gericht, Fegefeuer, ewigem Leben, nach der Gerechtigkeit Gottes und nach dem Gebet für Verstorbene, vor allem aber nach der Schuld in vielfacher Abwandlung beherrschen diese Phase einer primitiven Religiosität auch bei sonst „ungläubigen" Menschen. Hinzu treten Ängste um den Verstorbenen und seine Zukunft, aber auch um die eigene Existenz und die unlösbare Aufgabe, in Zukunft ohne den Verstorbenen weiterleben zu sollen. Die mögliche Wiedervereinigung nach dem Tode wird – auch unter dem manchmal zwanghaften Gedanken an den drohenden Selbstmord – erwogen (66–74).

Die letzte Phase der „Adaptation", der Wiederanspassung an das Leben, beginnt meist mit kürzeren und dann längeren Perioden abklingender Schwerzen, dankbarer Erinnerungen und einer Rückkehr zur Wirklichkeit und ihren Aufgaben (75–77).

Wo ein Tod nicht unerwartet eintritt, läßt sich ein wesentlicher Teil der Trauerarbeit im voraus leisten, – hier liegt eine wichtige und selten wahrgenommene Aufgabe der Seelsorge (79). Eine „normale" Trauer wird oft verzögert oder behindert durch Widerstände oder Sorgen „sich gehen zu lassen", durch mangelnde Entwicklung oder Tragfähigkeit (z. B. bei Kindern), durch mehrere kurz aufeinanderfolgende Todesfälle, durch äußere, belastende Umstände oder die Konzentration aller Kräfte auf den Zwang zum Überleben (z. B. im Konzentrationslager), – aber auch bei ambivalenter Haltung gegen den Verstorbenen oder bei übermächtigen Sitten und Umweltnormen, die das Äußern von Trauer verbieten (79–83).

Unter der Überschrift „Anzeichen pathologischer Trauerverarbeitung behandelt Vf. eine widersinnige Fröhlichkeit, lange Krankheiten, Schulverweigerung und Promiskuität bei Jugendlichen, vor allem aber die Selbstmordneigungen. Besonders Kinder sind beim Tod der Eltern gefährdet, aber auch Eltern neigen beim Tod ihrer Kinder zu pathologischen Zeichen der Trauer (84–86).

Gesunde Trauerarbeit wird dagegen erleichtert, wenn der Betroffene sich zunächst „fallen" und „gehen lassen darf". Er soll seinen Gefühlen freien Lauf lassen, mag sich aber auch durch Arbeit und andere Beschäftigungen ablenken.

Allmählich aber soll der Trauernde sein „Gefühlschaos" ordnen, selbst wenn zunächst die erwähnte „Egozentrik" noch im Vordergrund steht. Vor allem aber muß er die Wirklichkeit anerkennen und mit dem glücklich-schmerzvollen Erinnern die Bereitschaft zum Tragen des Unabänderlichen verbinden. Darum will der Trauernde sich einerseits zurückziehen, andererseits aber doch über seinen Verlust sprechen.

Sobald er wieder klar denken kann, muß der Trauernde sich entscheiden: ich will weiter leben! Mit diesem Entschluß muß er freilich auch die Schlußfolgerungen bejahen und darf weder auf die Trauer fixiert bleiben noch in krankhafte Äußerungen ausweichen.

Der (seelsorgerlichen) Hilfe wird er dabei kaum entraten können, besonders wenn er auch negative Gefühle und Wünsche gegen den Verstorbenen empfindet und sich darüber aussprechen will.

Gegen Ende der regressiven Phase stellt sich schließlich die Aufgabe, den Verlust zu bewerten, zu beurteilen, „ob ein Ersatz möglich ist und wie er aussehen könnte".

„Unausgeglichene Gefühle des Hasses und der Liebe gegenüber dem Toten" sollen dann in einer inneren Vergebung „zusammenfallen". So nur kann der Hinterbliebene neu orientiert, selbständig und lebenstüchtig mit dem Verstorbenen verbunden bleiben, ohne an ihn gefesselt zu sein (84–89).

Der zweite Hauptteil behandelt (nach dem ersten individuellen) den gesellschaftlichen Aspekt der Trauer unter seinen anthropologischen und völkerkundlichen Fragen des „Statusüberganges", der „Neustrukturierung", der Trauer- und Beerdigungsrituale, der Zielvorstellungen (wohin kommen die Toten?), der Fürbitte für die Toten (110) der Totenklagen und schließlich der Angstüberwindung (93–123). Diese vergleichenden Betrachtungen ordnen die Vorstellungen und Sitten um den Tod in einen breiteren soziologischen Rahmen ein.

Unter der Kapitelüberschrift „Die Krisenagenten" wird (in fragwürdiger Übersetzung des englischen „Care giving agents") die Bedeutung von Arzt, Pfarrer, Krankenschwester, Sargträger, Totengräber, Küster u.a.m. zusammengefaßt. Von jedem einzelnen wird analysiert, in welcher Funktion er mit den Trauernden zusammentrifft und wie er ihnen beratend beistehen könnte. Den größten Raum nimmt dabei der Pfarrer als „Spezialist für religiöse Fragen" ein. Er sollte schon als Krankenseelsorger rechtzeitig mit der Betreuung der Familienmitglieder beginnen und diese Aufgabe auch nach der Beerdigung fortsetzen.

Dabei suchen die Angehörigen, besonders vor einer Beerdigung, den Verstorbenen und sich selbst in einem möglichst günstigen und möglichst krichlichen Licht erscheinen zu lassen. Selbst innerhalb einer Familie begegnet dann der Grad der Trauer je nach der engen persönlichen Beziehung recht verschieden nach Art und Ausmaß.

Der Vf. setzt sich dafür ein, daß auch Kinder entgegen üblicher Sitte zur Beerdigung mitgenommen werden; denn sie werden „bei einem Todesfall am meisten vernachlässigt" (145).

Sp. geht auf den Inhalt des ersten Gespräches nach dem Tod ein und behandelt vier Themenkreise: erstens die Umstände des Todes, die Biographie, den Ablauf der Beerdigung mit den gewünschten Bibelstellen und die nähere Zukunft der Angehörigen. Dieses Gespräch soll das Vertrauen der Hinterbliebenen gewinnen und weitere Gespräche vorbereiten (149).

Nach den Agenden steht der Tote selbst im Mittelpunkt der Trauerfeier, die Hoffnung für ihn und die Ehrung seines Andenkens. Andere sehen den Trost für die Trauernden und die Wortverkündigung im Vordergrund, gelegentlich mit evangelistischem Akzent, damit „die Erschütterung durch einen Todesfall ... Anlaß zu einer grundsätzlichen Neuorientierung werde". Vor allem aber soll die Beerdigung den „Sinn des Lebens für die Hinterbliebenen", nämlich das „in Chrisuts sein" verdeutlichen (153).

Die folgenden Abschnitte gehen den Aufgaben des Pfarrers bei der Nachfeier und den wichtigen späteren Besuchen nach. Außer den seelsorgerlichen Themen kommen dabei nicht selten praktische Fragen, z. B. der Umsiedlung, der finanziellen Versorgung u. a., zur Sprache. Abschließend betont Sp. mit Recht, der Pfarrer solle „überweisen" (gemeint ist: zum Psychotherapeuten; viel öfter nötig wäre: zum Psychiater), wenn „sich nach vier oder fünf Gesprächen kein erkennbarer Fortschritt zeigt" und damit eine „pathologische Trauerverarbeitung" erkennbar wird (159).

Der dritte Hauptteil des Werkes geht den „Mechanismen der Bewältigung" nach, unter denen zunächst die „Abwehrmechanismen" besprochen werden, z. B. das Verleugnen und Verdrängen, die Flucht in die Erinnerungen u.a.m. (164). Nicht nur die Aussagen der Psychoanalyse, sondern auch die der theologischen Eschatologie werden dazu besprochen (165–169).

Als „Abbau der Realitätskontrolle" beschrieb der Vf. Visionen, Auditionen und „Gefühle", der Verstorbene sei noch gegenwärtig. Gegenüber der belastenden Erfahrung der Trauernden, daß ihnen das Bild des Verstorbenen nicht mehr vorstellbar erscheint, betont Sp. die Bedeutung der innerlich sichtbaren Bilder, besonders vom himmlischen Jerusalem und vom Paradiesgarten Eden, in ihrer hohen Bedeutung für die Trauerarbeit, ohne daß er jedoch auf die Voraussetzungen und Einzelheiten von Meditationsübungen eingeht (179–182).

Auf vielfältige Weise versuchen die Trauernden, den Todesfall zu verleugnen: manche meiden alles, was an den Verlust erinnern könnte; andere „mumifizieren" den Toten, indem sie seine Umgebung, besonders sein Zimmer, unverändert lassen. Wieder andere erleben keine gedankliche Auseinandersetzung mit dem Tod, sondern nur eine emotionale Traurigkeit, deren Urpsrung ihnen unbekannt bleibt; manche verdrängen aber auch die Emotionen und empfinden nur qualvoll, daß sie nichts mehr empfinden.

Trauer läßt sich auch verschieben, z. B. in eine psychosomatische Erkrankung, oder so verleugnen, daß Phantasien oder Tagträume das Leben mit dem Verstorbenen fortsetzen. Eine Ichspaltung, aber auch eine „Ichverarmung" können eintreten, wenn z. B. zu viele Anstrengungen darauf verwandt werden, „den Toten am Leben zu erhalten".

Verbreitet ist das „Suchen" nach dem Verstorbenen, das sich in scheinbar zielloser Überaktivität, im Herbeirufen (oder gar Beschwören) des Verstorbenen oder in dem „Herumwandern" äußert, in der Hoffnung, ihn zu treffen (195–198).

Als „Manie" und „Triumph" beschreibt Sp. jedes aktiv nach außen gewandete Verhalten von Befreiung und Erleichterung, das sich auch als „schwarzer Humor" äußern kann.

Zu den „agressiven Bewältigungsmechanismen" zählt Sp. das verbreitete Klagen und Anklagen und heute besonders das protestierende Fordern eines „natürlichen" Todes (216–226).

Der Schuldige wird gesucht, nicht nur beim Unfalltod, sondern auch Ärzte, andere Angehörige, gelegentlich sogar der Pfarrer und nicht zuletzt Gott werden angeklagt. Wo dabei der Tod als Strafe Gottes erscheint, bricht die Frage nach Schuld und Sühne auf (227–238).

Viele Arten von Sühne sollen von den Schuldgefühlen befreien: die extremste Form ist der Selbstmord, doch auch lange Krankenpflege, sorgfältige Ausstattung des Grabes, Selbstverstümmelungen, Trauerkleidung, das Übernehmen von Verhaltensweisen, Charakterzügen, Krankheiten (!) oder Aufgaben (245–258).

Sorgfältig bedenkt Sp. den Widerspruch zwischen den biblischen Aussagen vom Gericht einerseits und dem kirchlichen Beerdigungsritual andererseits, das dem Gedanken der „Allversöhnung" folgt, den freilich auch Karl Barth nachdrücklich vertrat (259–263).

Das letzte Kapitel schließlich spricht von den „objekt-libidinösen Bewältigungsmechanismen". Hilflosigkeit mit Erschöpfung, Apathie, Weinen und Schweigen ist ein solcher Abwehrmechanismus, der Sp. zu der Untersuchung veranlaßt, ob Kondolenzbesuche mehr Stärkung oder Belastung bedeuten. Beide Gruppen fand er annähernd gleich häufig vertreten. Trösten, Hoffnung wecken und

ermutigen lauten die biblischen Aufgaben der Seelsorge an Hilflosen (264–276).

Das Werk ist durch die klare Gliederung, die Reichhaltigkeit des ausgewerteten Schrifttums, die Vielseitigkeit seiner Betrachtungsstandpunkte, die theologische Klarheit, die wissenschaftliche und doch meist verständliche Sprache und die Nähe zu den praktischen Aufgaben der Seelsorge zu einem Standard-Werk geworden, das sich aus der Vielfalt der Werke zur Thanatologie heraushebt. Jeder Seelsorger findet in seiner Gemeindearbeit die hier beschriebenen Trauerreaktionen vor und weiß ihnen nach dem Studium des Buches (ein bloßes Lesen genügt nicht) unvergleichlich hilfreicher zu begegnen.

Ein einziger – freilich schwerwiegender – Mangel fordert allerdings Abhilfe in einer bald zu erhoffenden Neuauflage: die Ergebnisse der psychiatrischen Depressions- und Selbstmordforschung der letzten fünfzehn Jahre finden sich in dem Werk nicht berücksichtigt. Depression läßt sich weder unter den psychoanalytischen, den sonstigen psychotherapeutischen oder den psychologischen Kategorien erfassen und angehen. Sie ist als Stoffwechselstörung im Gehirn wirksam nur von den modernen antidepressiven Medikamenten her anzugehen und in vielfältiger Weise von der gesunden Trauerreaktion und -arbeit unterschieden. Gerade weil auch der Seelsorger ständig, nicht nur bei den Hinterbliebenen, den reaktiv- und anderen Depressiven begegnet, bedarf er einer ähnlich sorgfältigen Unterrichtung über die Drepressionen und die notwendige Zusammenarbeit mit einem fachkundigen Arzt.

Insgesamt also liegt mit diesem Werk ein Beispiel umfanssender, lebensnaher, wissenschaftlich und praktisch gleich bedeutsamer Forschung vor, das für den Gesamtbereich der Seelsorge einen neuen Maßstab zu setzen berufen ist.

Berlin Klaus Thomas

Piper, Hans-Christoph: **Gespräche mit Sterbenden.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 166 S. kart. DM 18.80

Vf. hatte gemeinsam mit den Krankenseelsorgern Hugo Zabel und Paul-Heinz Grunow im November 1973 eine Analyse von neun „Gesprächen mit Sterbenden" in einer Schriftenreihe der Berliner Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger" veröffentlicht, die in dem vorliegenden Buch auf 16 Gespräche erweitert, nunmehr durch den Buchhandel erhältlich ist.

Nicht über den Tod zu sprechen, sondern mit den Sterbenden, ist das Ziel der Seelsorge, deren Äußerungen ebenso wie die der Patienten genau protokolliert und – weithin satzweise – auf ihre Bedeutung und vor allem auf die richtige Anwendung der Rogersschen Gesprächstechnik geprüft werden.

Von Hoffnung und Hoffnungslosigkeit, von der Wahrheit am Krankenbett, von Konflikten mit den Angehörigen und mit dem Krankenhauspersonal, von Müdigkeit und Trauer handeln die Gespräche an den Sterbebetten, und nicht nur bei der Besprechung eines Traumes wird nach der tieferen Bedeutung, den Hintergründen der Berichte und der „Zeichensprache des Unbewußten" gefragt.

Durch die Erweiterung hat die frühere Gesprächssammlung nicht nur an Umfang gewonnen: Fanden sich in dem ursprünglichen Heft nur an zwei Stellen (41 und 60, jetzt 77 und 135) Hinweise auf das zentrale geistliche Anliegen der Seelsorge, so werden nunmehr an mehreren Stellen (z. B. 63 und 111, 117), auch Fragen von Glauben, Gebet und Segen erwähnt.

Wer das Denken und Empfinden, die Sorgen und Fragen von Sterbenden kennenlernen will, der wird in diesem Buch lebenswahre Beispiele finden. Statt warmer menschlicher Zuwendung aber, statt tiefer Ergriffenheit vor der Majestät des Todes oder dem Beistand eines tröstenden und sieghaften Glaubens wird der Seelsorger hier allenfalls eine rationale Erwägung finden, wann er „jetzt das Thema Hoffnung einbringt" (142). Läßt sich Seelsorge an Sterbenden wirklich von der Gesprächstechnik her lernen?

Berlin Klaus Thomas

Reif werden zum Tode. Hrsg. von **Elisabeth Kübler-Ross.** – Stuttgart: Kreuz (1976). 238 S. (Maßstäbe des Menschlichen Bd 9) kart.

Der Hrsg.in, die auch die Einleitung zu den verschiedenen Beiträgen geschrieben hat, gebührt die Anerkennung, daß sie einen entscheidenden Beitrag geleistet hat zum Enttabuisieren von Tod und Sterben. Auch mit diesem Buch will sie die Ängste von Scheidenden und Bleibenden abbauen, wenn sie die Leser an ihrem ebenso mutigen wie menschlichen Seminar teilnehmen läßt mit Pfarrern und Rabbis, Ärzten und Schwestern, Beerdigungsunternehmern und Soziologen.

Sie lehrt, eine persönliche Beziehung zu dem Sterbenden aufzubauen, seine geheimen Wertvorstellungen – besonders auch religiöser Art – zu achten (nicht aber zu beeinflussen), und ihm die Möglichkeit zu gewähren, sich auszusprechen.

Das Buch enthält zahlreiche sprechende und ansprechende Beispiele aus der Welt der amerikanischen Kliniken.

In einigen Beiträgen lernen wir die Einsamkeit, die Anonymität und die Routine des Sterbens kennen, die verschiedenen Vorstellungen und Sitten, die mit dem Tod zusammenhängen, wie die Indianer Alaskas und die gläubigen Juden, wie Hinduisten und Buddhisten nach ihren Mythen und Riten das Sterben ansehen.

Diese Berichte münden in dem 4. Kapitel: „Sterben ist einfach, doch Leben ist schwer" (115ff).

Ein Forschungsprogramm erbrachte wesentliche Erkenntnisse, die an 84 Sterbenden innerhalb von acht Monaten mit sorgfältigen psychologischen Untersuchungsmethoden in einem (nicht genannten!) amerikanischen Krankenhaus gewonnen und von Raymond G. Carey zusammengestellt wurden: das Hauptziel der Untersuchung war es, die „emotionale Anpassung" des Patienten an seinen Tod zu ermitteln, ein Begriff, der mit „innerem Frieden und Selbstbeherrschung" gleichgesetzt wird (123).

Von den wichtigsten Ergebnissen seien hier die folgenden genannt:

Je stärker die körperlichen Beschwerden sind, um so schwerer gelingt die „emotionale Anpassung."

Eine wichtige positive Hilfe bietet ein Angehöriger oder Nahestehender, der selbst dem Tod mit innerem Frieden entgegensieht, während aufgeregte oder gar zornige Menschen der Umgebung das Sterben erschweren.

Wer zuvor frei über Sterben und Tod sprechen gelernt hatte, stirbt leichter.

Eine begrenzt aussagekräftige positive Beziehung ließ sich auch zwischen dem Bildungsgrad des Sterbenden und seiner „emotionalen Anpassungsfähigkeit" ermitteln; doch ist höhere Schulbildung zugleich mit gehobener sozialer Schicht verbunden und damit auch mit größerer finanzieller Sicherheit für die Hinterbliebenen, so daß keine eindeutigen Schlußfolgerungen möglich sind.

Die wichtigste Erkenntnis aber lautet in der nüchternen Sprache der Psychologen: „Der wichtigste Aspekt der ... Variablen war die Qualität der religiösen Orientierung." Im einzelnen wird erläutert, was damit gemeint ist: „Nicht so sehr die bloße Religionszugehörigkeit, die verbale Akzeptierung", vielmehr, verständlich ausgedrückt, die persönliche christliche Glaubensüberzeugung. „Christen wiesen eine höhere emotionale Anpassung auf als Nichtchristen" (124).

Eine genaue Analyse der Ängste der Sterbenden ergab: zwei Drittel befürchteten, ihren Angehörigen eine Last zu sein. Rund je die Hälfte der Patienten

hatten Angst vor der Trennung von ihren Angehörigen,

sie sorgten sich, ob und wie die Hinterbliebenen für sich selbst sorgen könnten, und/oder

sie fürchteten einen schmerzvollen Tod.

Als hintergründige Sorge fanden die Befragenden, meist Klinikpfarrer, „das Gefühl, das Leben habe keinen Wert oder keinen Sinn mehr".

Tonband- und Video-Aufzeichnungen, den Sterbenden und den Angehörigen vermittelt, erwiesen die gegenteiligen Haltungen dieser Ängste als einen tiefen und wirksamen Trost: das innige Verhältnis zum Ehepartner, das offene Sprechen über Sinn und Folgen der Krankheit, die ärztlichen Erläuterungen, die „taktvolle Offenheit mit der Zusage von Hilfe verbunden", das Erleben, von Kindern und Freunden umsorgt zu sein, vor allem anderen aber die „Hoffnung auf ein freudeerfülltes Leben nach dem Tod erleichtert das Sterben" (125).

Klar und beachtenswert sind 13 Schlußfolgerungen zusammengefaßt, die sich aus diesen Forschungen ergeben:

Wen braucht der Sterbende als Beistand? Vor allem den Seelsorger, den Angehörigen und den Arzt, deren Aufgaben und Möglichkeiten im einzelnen geschildert werden. Entsprechende erfahrene Ratschläge für Krankenschwestern und Sozialarbeiter folgen.

Deutlich wird auch dem Sterbenden selbst geraten, nicht nur frei über seine Zukunft sich auszusprechen, sondern auch im Glauben seine „Schuldgefühle (zu) verringern" und eine „wohlbegründete Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod aufzubauen" (130).

Eine kritische Schilderung (von Roy und Jane Nichols) will auch die Begräbnisse als eine Zeit der Trauer und der Reife verstanden wissen. Beispiele von Menschen, die nach der Zeit der Verleugnung, des Zornes, des Feilschens und der Depression schließlich in das eigene Sterben oder in das der Angehörigen (z. B. eines Kindes) einwilligten (und damit die fünf Reifungsstufen

von E. Kübler-Ross bestätigten), ziegen die Lebens- und Wirklichkeitsnähe des Buches angesichts der Nähe des Todes.

Gewinnend wirkt die sehr persönliche Schilderung der Hrsg.in, wie sie selbst besonders im Zweiten Weltkrieg ihre reife und überwindende Einstellung zu Tod und Sterben erworben hat.

Ein letztes Kapitel über „Sterben und Reifen von Mwalimu Imara und schließlich der Schluß „Omega", von der Hrsg.in mitunterzeichnet, faßt nicht nur das Buch zusammen, sondern zeigt auch deutlich seine Grenzen:

„Sterbende müssen", so lesen wir hier, „erstens ein Gefühl der eigenen Identität dadurch aufbauen, daß sie die Erfahrungen ihres eigenen unablässigen Bewußtseins oder der ‚ursprünglichen' Erfahrung machen; und zweitens sich in einen gegenseitigen Dialog über diese Erfahrung ... begeben."

Als Drittes wird eine „religiöse Verpflichtung" genannt ... „eine Art von Plan ..., das Gefühl, daß wir uns in einer Richtung bewegen, daß unser Leben einen Sinn hat" (224).

Die letzten drei Seiten fassen nochmals zusammen: „Wenn Menschen begreifen, welches ihr Platz im Universum ist, werden sie auch reif dafür werden, diesen Planz einzunehmen." Wer mit solchen allgemeinen Worten von „der ewigen Substanz deiner Existenz" (233/34) spricht, der sollte doch bemerken, daß solche Worte nicht nur hoch sondern hohl klingen. Sie bieten keinen Inhalt geschweige denn einen Gehalt oder gar eine Hilfe für Sterbende und Angehörige, obwohl das Buch sonst von solchem verständnisvollen Beistand erfüllt ist.

Wenn das Werk also zu einem nicht unwesentlichen Teil ohne klärende und fördernde Aussagen bleibt, so liegt dies einerseits an der grundsätzlich verschiedenen Situation der amerikanischen Krankenhäuser, ihrer psychologisch sorgfältig vorgebildeten Klinikpfarrer und ihrer Begegnung mit den Patienten, die in dem Buch durch keine Anmerkung von der völlig andersartigen deutschen Lage abgegrenzt wird.

Es liegt auch nicht nur an der Übersetzung aus dem Amerikanischen, die auf weite Strecken die ursprünglichen Begriffe „Ressourcen", „Komplement", „Konversion", „destruktive Potentiale" usw. usw. beläßt, wo nur die deutschen Übersetzungen von z. B. Quellen, Ergänzung, Bekehrung oder Wandlung den Text verständlich machen würden.

Ein Grundkennzeichen des Buches ist vielmehr seine mangelnde Einheitlichkeit: mit befreiendem Mut und wissenschaftlicher Sorgfalt untersuchen die Vf. die wirkliche Lage der Sterbenden, ihre Sorgen und ihre Bedürnisse. Sie bestätigen die Erfahrungen derer, die Sterbende zu begleiten hatten: nur der lebendige christliche Glaube überwindet die Ängste vor dem Tod.

So bekräftigt das Buch einerseits die ermutigenden Worte des Liedes von Hedwig von Redern:

„Ach nein, das ist kein Sterben,
Wenn Christen heimwärts geh'n; –
Es ist nur ein Verwandeln
Vom Glauben in das Seh'n ...!"

Andererseits fehlen gerade diese sieghaften Zeugnisse derer, die ihr Sterben im Sinne dieses Liedes als ein beseligendes Heimwärtswandern erlebt haben.

Aus persönlichen Erfahrungen an etwa 600 Sterbebetten sind dem Referenten die schwierigen und recht unterschiedlichen Aufgaben bewußt:

allen das Sterben zu erleichtern,
sie rechtzeitig auf den Tod vorzubereiten und
die ausschlaggebende Hilfe des christlichen Glaubens an eine ewige Herrlichkeit ebenso gütig, barmherzig und verständnisvoll wie auch mit der biblischen, entscheidungsfordernden und -fördernden Klarheit zu vermitteln.

Dem ersten Teil dieser Aufgaben wird das dankenswerte Buch voll gerecht.

Berlin Klaus Thomas

Engelke, Ernst: **Signale ins Leben.** Begegnungen mit Sterbenden. Vorwort von Karl Rahner. – München J. Pfeiffer (1977). 170 S. (Pfeiffer Werkbücher Nr. 138) kart. DM 16.80

Dieses Buch eines Krankenseelsorgers diskutiert nicht über das Sterben, sondern zeichnet in der Sprache der Gegenwart die Sorgen, Nöte, Leiden und Wünsche von Schwerkranken und Sterbenden so auf, daß der Leser von der Unmittelbarkeit ergriffen und betroffen wird und nachsinnen muß über seine eigenen letzten Stunden und über seine Aufgaben, anderen im Sterben beizustehen. Ein recht gutes Buch!

Berlin Klaus Thomas

Hampe, Johann Christoph: **Sterben ist doch ganz anders.** Erfahrungen mit dem eigenen Tod. – Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag (1977). 170 S. 6. Aufl. kart. DM 17.50

Der Vf. gliedert sein Buch in grundsätzliche Gedanken über das „Sterben vor dem Sterben", in eine äußere und in eine innere Sicht vom Sterben mit einer Deutung der vielen Erlebnisberichte von „Zurückgekehrten"; er schließt dann mit Gedanken über Sterbehilfe und über die Kunst des Sterbens.

Statt fasziniert auf das biologische Sterben zu starren, sollten die Menschen, so lehrt er, die Angst vor dem Sterben oder auch die Todessehnsucht überwinden durch ein Erfahren des Lebenssinnes und ein rechtes Vorbereiten auf das Sterben (wenn auch Vf. gerade diese positiven Gedanken nicht klar ausspricht).

Als Quellen zieht er in erster Linie die Zeugnisse von Menschen heran, die wieder ins Leben gerufen wurden.

„Von innen gesehen" wird dann das Sterben als ein „Austritt des Ich" erlebt, eine Trennung von Leib und Seele in eine Art „Astralleib", der dem Sterbenden oder Verunglückten aus einiger Entfernung zusieht. Als „Lebenspanorama" bezeichnet er dann das häufig berichtete verdichtende Erinnern an zahllose Einzelerlebnisse mit einer auslesenden und richtenden Phantasie. Schließlich beschreibt der Vf. als „Weitung des Ich" eindrucksvolle Licht-, Farb-, Musik- und Bildererlebnisse, aber auch eine Aufhebung der Schwerkraft. Er erkennt dabei zahlreiche Beziehungen zu einer Art „Überbewußtsein", zu mystischen Erfahrungen und Drogenwirkungen.

Unter der Überschrift „Rückkehr des Ich" stellt der Vf. Berichte zusammen, wie Kranke im Sterben wenigstens zweitweise das Bewußtsein wiedererlangten und dann von ihren Erfahrungen berichteten. Er betont, wieviel häufiger „schöne, befreiende, ermutigende Erfahrungen" sich finden als ein qualvoller Todeskampf.

Praktische Schlußfolgerungen zieht er aus seinen Erkenntnissen: Sterbende sind viel länger bei Bewußtsein, als wir vermuten; nicht des Trostes bedürfen die Sterbenden, sondern der Mitfreude, wenn sie durch geöffnete Tore schreiten. Vf. betont die Hilflosigkeit nicht nur des Arztes, sondern auch des Seelsorgers am Sterbebett, der der Geduld und der Demut bedarf, wenn er seiner Aufgabe, den Sterbenden zu begleiten, gerecht werden will.

Nich so sehr die Euthanasie unheilbar Kranker ist dann das ärztliche Problem, sondern die medizinische Kunst einer zu lange fortgesetzten künstlichen Lebensverlängerung, die an die Stelle des natürlichen Todes tritt.

Die Berichte der Sterbenden bringen keine neue Offenbarungen, bestätigen aber mache Vermutung. Sie können den Glauben nicht ersetzen, wohl aber uns rufen und helfen, daß wir ein rechtes Sterben rechtzeitig lernen.

Dieses reichhaltige und besonnene Werk grenzt sich in den letzten beiden Schlußkapiteln theologisch klar von der platonistischen Lehre ab, nach der Leib und Seele sich im Tode trennen. Gerade diese Lehre aber wird durch zahlreiche Beispiele am Anfang des Buches unterstützt, von denen einige – recht wenig kritisch – aus spiritistischen und parapsychologischen Zeitschriften entnommen sind.

Auch aus dem tibetanischen Totenbuch und der buddhistischen Literatur finden sich aufschlußreiche Zeugnisse, die in den Schlußkapiteln mit ihrem begrenzten Aussagewert in das richtige Licht gerückt werden.

Der Wert dieses Werkes liegt offenbar in einem dreifachen Bereich: der Vf. sammelt aus einer weit verstreuten Literatur zahlreiche wertvolle Zeugnisse über das Erleben von Menschen, die sich an die Ereignisse ihres Sterbens erinnern und noch einmal ins Leben zurückgerufen wurden. Er betont die selten gesehene „lichtvolle" Seite des Sterbens und er zieht wertvolle praktische Schlußfolgerungen aus seinen Erkenntnissen für das praktische Begleiten von Sterbenden.

Alle diese Erkenntnisse setzt der Vf. in Beziehung zu den biblischen Aussagen über die letzten Dinge.

Im Vergleich zu den persönlichen Erfahrungen des Referenten, der selbst mehrere hundert Sterbende begleitet hat, fällt jedoch in dem Buch eine Lücke auf: deutliche Unterschiede zwischen der Vorfreude auf die ewige Herrlichkeit, die ich ausschließlich bei gläubigen Christen fand, und dem oft vergeblichen Fragen und Suchen nach Gott in den letzten Tagen bei Menschen, die dem Glauben fernstanden, das sind Eindrücke, die gewiß nicht verallgemeinert werden dürfen, die aber zu einem Wunsch führen: mit dem gleichen empirischen Ernst und unvoreingenommener Sachlichkeit sollte noch ein ergänzendes Kapitel geschrieben wer-

den: die Bedeutung der Glaubenshaltung für die Erlebnisse der Sterbenden. Dann wäre dieses Buch noch wertvoller.

Berlin Klaus Thomas

Moody, Raymond A.: **Leben nach dem Tod.** Mit einem Vorwort von Elisabeth Kübler-Ross. – Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt (1977). 187 S. br. DM 17.80

Wenn die Übersetzung eines amerikanischen Buches schon im ersten Jahr drei Auflagen mit über 80 000 Exemplaren erreicht, so spiegelt sich in diesem Erfolg des allgemein verständlichen Buches eines Psychiaters und Philosophen die weite öffentliche Anteilnahme an den Erfahrungen wieder, die er berichtet. Etwa 150 Patienten, die schon klinisch tot waren, hat Vf. nach ihren Erlebnissen beim „Sterben" gefragt, nachdem sie durch medizinische Hilfe wieder ins Leben zurückgerufen waren:

Viele betonten dabei, wie wenig die Worte ausreichten, das Erfahrene wiederzugeben; meist sind es anfangs Gefühle von Frieden und Ruhe, aber auch musikalische oder lästige Geräusche wurden vernommen. Viele fühlten, als gingen sie durch einen dunklen Tunnel oder einen Trichter, als verließen sie ihren Leib und betrachteten ihn von außen oder besonders in einigen Metern Entfernung von oben (diese Berichte erscheinen ebenso häufig wie wesentlich). Einige berichten von der Begegnung mit Angehörigen, die schon gestorben sind, von der Erscheinung eines „wunderschönen strahlenden Lichtes", das gelegentlich mit Jesus Christus in Verbindung gebracht wird.

In einer Rückschau erlebten viele die wichtigsten Zeitabschnitte ihres Lebens in einer intensiven Zusammenfassung. Nicht wenige erfahren auch eine Grenze, einen Strom oder eine Schranke zu einem anderen Reich, aber auch eine „Umkehr", wenn sie sich noch einmal dem irdischen Leben zuwenden.

Für alle diese Erlebnisarten zitiert Vf. auf den ersten hundert S. seines Buches ausführliche Schilderungen von Patienten. Nach diesen Erlebnissen ist zwar niemand als Prophet einer anderen Welt aufgetreten, wohl aber fühlten sich die meisten wesentlich bereichert und gefördert, sie gewannen eine neue, angstfreie Sicht von Tod und Sterben ohne die Vorstellungen von „Lohn und Sühne" (105).

Nach diesem Hauptteil zitiert Vf. die wichtigsten Äußerungen der Bibel, aber auch von Platon, vom „tibetanischen Totenbuch", und von dem mystischen Seher Swedenborg. In all ihren Aussagen findet er weitreichende Parallelen zu den Berichten der „Gestorbenen".

In einem weiteren Teil nennt Vf. selbst eine Vielzahl von kritischen Fragen, die ihm in Diskussionen über seine Erfahrungen gestellt wurden. Dabei sieht er in den Berichten keinen Hinweis auf eine Lehre von der Seelenwanderung.

Abschließend bemüht sich Vf. um die verschiedenen Erklärungen für die Erlebnisse:

Nach den „übernatürlichen" Deutungen hat Gott oder ein Dämon diese Erfahrungen geschickt.

In den „natürlichen" Erklärungen werden chemische Substanzen, Sauerstoffmangel, Fehlfunktionen des Nervensystems, Trugwahrnehmungen, psychologische Phantasien aufgrund der Isolierung, wahnartige Halluzinationen u. a. zum Verstehen herangezogen.

Vf. selbst lehnt es ab, „Schlußfolgerungen" aus seiner Untersuchung zu ziehen (S. 182); Er will nicht ein Weiterleben nach dem Tod beweisen, sieht allerdings einige Anzeichen dafür, daß Geist und Seele möglicherweise unabhängig vom Körper existieren können (184).

Werden aber die Leser dem Vf. bei seiner selbst auferlegten Beschränkung folgen?

Frau Dr. Kübler-Ross, die dem Buch ein empfehlendes Vorwort voranstellt, sieht hier nicht nur ihre eigenen Thesen und Untersuchungen bestätigt, sondern auch eine Art Beweis für das Fortleben nach dem Tode.

Wer das gewandt geschriebene Buch als sachliche Zusammenstellung von Erfahrungsberichten ansieht, wird ihm einen hohen wissenschaftlichen und allgemein bedeutsamen Wert nicht absprechen können; wer es mißbraucht als Quelle pseudoreligiöser Offenbarungen, kann damit Verwirrung stiften und wird weder dem Ernst noch dem Trost der biblischen Botschaft gerecht.

Berlin Klaus Thomas

Eibach, Ulrich: **Recht auf Leben – Recht auf Sterben.** Anthropologische Grundlegung einer medizinischen Ethik. – Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus (1974, ² 1977). 382 S. kart.

Dissertationen pflegen eng umgrenzte Aufgaben zu lösen; theologische Arbeiten zu medizinischen Fragen zeugen leider oft von mangelnder Sachkunde. Das vorliegende Werk als theologische Diss. übertrifft aber die vielen Veröffentlichungen über das Sterben in mehrfacher Hinsicht.

Es sieht sich vor eine fast unlösbare Aufgabe gestellt, da es die Frage des Todes und des Sterbens nicht von der nach dem Leben und seinem Sinn trennen, – die Fragen nach dem Wesen des Menschen aber nicht von der Theologie allein, sondern nur aus einer Zusammenschau von biologischer, medizinischer und theologischer Anthropologie beantworten kann. Aus diesen Erkenntnissen ergibt sich eine Gliederung in drei Hauptteile:

1) Die medizinische Anthropologie vor der Frage des Todes,
2) Der Beitrag einer theologischen Anthropologie zur Grundlegung einer medizinischen Ethik und
3) Biologische und theologische Anthropologie als gemeinsame Voraussetzung einer medizinischen Ethik.

Vf. hat es sich nicht leicht gemacht, sondern für das theoretische Verständnis in all den erwähnten verschiedenen Fachbereichen die reichhaltige moderne wissenschaftliche Literatur ausgewertet und zusätzlich sich durch medizinische Praktika besonders auf einer Intensivstation und in einer neurochirurgischen Klinik Einblick in die Alltagswirklichkeit seiner Probleme verschafft.

So geht E. von den Tatsachen aus, dem Erleben des Menschen als Objekt und Subjekt der Medizin, für die Krankheit und Tod nicht nur Gegenspieler, sondern Teil des Lebens sind (19 und 23). Er sieht die Unterschiede zwischen dem Sterben der alten und der unvorbereiteten jungen Menschen. Er kennzeichnet die doppelte Aufgabe: durch den Sinn des Lebens auch dem Sterben noch einen Sinn zu verleihen (S. 32) und das Leben menschlich zu beenden (36).

Ausführlich berichtet Vf. über die Erkenntnisse von Frau Dr. Kübler-Ross und ihrem Arbeitskreis und sieht ein Schwergewicht in dem Gewinnen einer echten Hoffnung, die nicht mehr auf ein Gesundwerden zielt (58ff).

Ein trauriges Bild zeichnet E. von der Sterbewirklichkeit in den Krankenhäusern, in denen zahlreiche lärmende technische Geräte die Körperfunktionen überwachen und erleichtern, die psychische und allgemeinmenschliche Hilfe aber dem Sterbenden „nur selten zuteil" wird (68). So wird zwar das Leben verlängert, aber auch das Sterben erschwert, so daß sich immer gebieterischer die Frage nach der W ü r d e d e s M e n s c h e n im aktiven Leben, im Alter und im Sterben erhebt (74).

Wann tritt der Hirntod, wann der Individualtod ein? E. gelangt zu der Antwort: Wenn die Funktion des Gesamthirns irreversibel erloschen ist, dann bedeutet „der Tod ... (den) Verlust der leibseelischen Ganzheit und infolgedessen das Aufhören jeglicher Individualität" (81f u. 107 nach v. Kress).

Sorgfältig unterscheidet Vf. dabei auch begrifflich zwischen dem Bewußtsein als Wahrnehmung und als spezifisch menschliches Selbstbewußtsein einerseits und der Bewußtheit im Sinn der Wachheit und Ansprechbarkeit (93f). Auch endgültiger Bewußtseinsverlust bedeutet noch nicht den Tod der Person, sondern höchstens den der Persönlichkeit (111).

Was aber ist die „Persönlichkeit", was ist der Mensch? E. begründet seine Teilantwort: Der einmalige Wert des Menschen und seines Lebens ergibt sich nicht aus dem Vergleich mit dem Tier, von dem ihn nur relative und quantitative Unterschiede trennen. Nicht empirisch und reduktiv läßt sich das besondere Wesen und der Wert des menschlichen Lebens begründen (122).

Hier sieht der Vf. die Aufgabe einer theologischen Anthropologie, deren Kern in Jesus Christus liegt, dem „wahren Gott für den Menschen und dem wahren Menschen für Gott" (126), dem „Schlüssel zur Erkenntnis des Menschen und der Bedeutung des Todes" (126f). Darum entwickelt der zweite Hauptteil eine „theologische Anthropologie" in der – vielleicht weisen, vielleicht aber auch fragwürdigen – Beschränkung auf Karl Barth.

Zwar läßt sich diese Anthropologie hier nicht aus dem Referat nochmals zusammenfassen, wohl aber sind einige Grundkenntnisse hervorzuheben:

„Der Respekt vor dem Leibe ist Achtung vor der Würde der Person" (166).

„Ehrfurcht vor dem Menschenleben" ist für Barth nicht (wie für A. Schweitzer) ein natürlich-biologisches Gebot (sonst laufen „Tiere in der Ethik herum"), sondern Gebot Gottes (176). Barth sieht nach Thielicke die Sonderstellung des Menschen im Kosmos begründet „nicht dadurch, daß er über dem Tier steht, sondern dadurch, daß er in besonderer Weise unter Gott steht" (179). Erst als „Partner Gottes" erhält der Mensch seinen „einmaligen und unverlierbaren Wert" zugesprochen (180).

So gelangt E. zu einer Haupterkenntnis: „Mein Recht auf Leben endet also da, wo Gott meinem Leben ein Ende setzt und wo ich mein Leben nur auf Kosten des Lebens anderer erhalten kann" (182).

Der Wert des Menschenlebens ist damit „völlig unabhängig ... von dem Nutzen für die anderen". Für den Arzt bedeutet diese Erkenntnis, „daß (die) Erhaltung des biologischen Lebens" kein Maßstab für das Handeln ist (187). (Üblicherweise wird diese Erkenntnis unter dem Begriff der passiven Euthanasie zusammengefaßt.)

Nach Barth ist durch den Kreuzestod Jesu nicht das Ende des irdischen Lebens, wohl aber die Trennung von Gott aufgehoben und darum seine Sinnlosigkeit beseitigt.

Für die Seelsorge bedeutet diese Erkenntnis, daß wir den Patienten angesichts des verbreiteten „blinden Lebenswillens" helfen, seine „Einwilligung in das Sterben" zu geben und die Hoffnung „nicht auf das bloße Fortbestehen der physischen Existenz zu richten" (253).

In dem „Sterbebeistand" sieht E. nicht nur eine „Herausforderung an Pflegepersonal und Ärzte", sondern auch an die Seelsorger; denn der dringend notwendige Sterbebeistand ist nur von einer Gewißtheits-Hoffnung auf das ewige Leben möglich.

In dem dritten Hauptteil sucht Vf. die „biologische Natur des Menschen (als) Voraussetzung (seines) personalen Seins" zu verstehen. Erst die theologische Anthropologie kann dann dem Menschsein seinen Sinn vermitteln, in dem sie ihn mit Gott und dem Mitmenschen in Verbindung bringt. „Die biologische Existenz trägt ihren Sinn und Wert nicht in sich selbst, sondern nur" so weit sie ihm die Würde des Menschseins vermittelt. „Nicht die Erhaltung des Lebens um jeden Preis, sondern nur die Erhaltung der Möglichkeit zum Vollzug der Lebensbestimmung (kann) Sinn ärztlichen Handelns sein" (367/68).

Auf biblischer Grundlage fordert E. darum, „humane Bedingungen zum Sterben zu schaffen" (372).

Angesichts der theologischen Klarheit und der medizinisch wie anthropologischen Sachkunde dieses grundlegenden Werkes verliert der einzige sachliche Einwand seine Bedeutung: die Ausführungen des Vf.s zum Selbstmord (226–233) aus theologischer und philosophischer Sicht tragen der krankhaft aufgehobenen Willensfreiheit in keiner Weise Rechnung.

Das Buch kann als Muster dafür gelten, wie das praktische Handeln auf einer Ethik aufbauen muß, die die gesamte Wirklichkeit des Menschen von den verschiedenen Fachgebieten her erkennt und anerkennt. Für die Sterbe-Ethik liegt ein solches Werk jetzt vor; in anderen Bereichen, besonders der Sexualethik fehlt sie noch.

Berlin Klaus Thomas

Eibach, Ulrich: **Medizin und Menschenwürde.** Ethische Probleme in der Medizin aus christlicher Sicht. – Wuppertal: Theologischer Verlag R. Brockhaus (1976). 584 S. kart.

Das neue, umfassende Werk des Krankenseelsorgers und Sozialethikers E. setzt seine Diss. „Recht auf Leben, Recht auf Sterben" mit einer Besprechung konkreter ethischer Probleme fort.

Schon in der Einleitung begegnet ein Grundbegriff des Werkes: die Grenzen der Medizin sieht er in der Kostenexplosion, bei der die angeblich zu hohen Ärztehonorare und die Werbungskosten für Medikamente zugleich ethische Probleme aufwerfen (S. 11).

Auch die geistigen Hintergründe des medizinisch-technischen Fortschritts haben an deutliche Grenzen geführt: der „Glaube an die Vollendung der Menschheit durch den Menschen selbst", der „Glaube an die Machbarkeit aller Dinge" und der „Glaube an die Wissenschaft" als „herrschende Religion unserer Zeit" haben die zu weit gespannten Hoffnungen enttäuscht (22). Die „Fiktion einer Welt ohne Krankheit und Tod" hat die notwendige Aufgabe verleugnet, „Schmerz, Krankheit und Tod zu akzeptieren" (S. 27). Wenn eine technisierte Medizin nur noch das Leben verlängern will und der Sinn des Lebens auch „in der persönlichen Bewährung angesichts von Krankheit, Alter und Tod" verkannt wird, dann geht „das Menschenwürdige, das Gute und das Humane" verloren (39).

Diese Menschenwürde „gegen den Mißbrauch medizinischer Macht" zu schützen, ist das Ziel der Pflege persönlicher Beziehungen zwischen Arzt und Patient in individueller Diagnose und Behandlung (43). Krankenhausseelsorger wären berufen, die wichtigen und meist nicht berücksichtigten ethischen Fragen des ärztlichen Handelns in „interdisziplinären Besprechungen" zu pflegen – auch mit Studenten (49); denn „die christliche Ethik" und „Vorstellung vom ‚Menschenwürdigen' " deckt sich mit einer allgemeinen Auffassung vom Menschlichen (51).

Was im einzelnen diese Menschenwürde ausmacht, das wird auf den folgenden 300 S. an den Problemen von Tod und Sterben, auf den letzten 200 S. an verschiedenen anderen ethischen Einzelfragen untersucht.

Die Themen und Thesen von E. über die „anthropologischen, allgemein-ethischen und theologischen Aspekte" von Krankheit, Tod und Sterben decken sich dabei so weithin mit dem ersten Buch des Vf.s (s. o.), daß hier nur einige der zusätzlichen Fragen zu erwähnen sind:

Der „Tötung auf Verlangen" sind zwei ausführliche Kapitel (183–264 und 319–339) gewidmet. Weder Mitleid noch scheinbare Sinnlosigkeit des Lebens noch ein „Opfer für andere" rechtfertigen ein Töten mit oder gar ohne das Verlangen des zum Tode Bestimmten oder Gewillten. Freilich ist ein Töten auf Verlangen von dem Verzicht auf nicht mehr sinnvolle, künstlich lebensverlängernde Maßnahmen sorgfältig zu unterscheiden (247–261).

Diesem Problem der Euthanasie wendet sich Vf. in grundsätzlichen Erwägungen über die Lage der verschiedenen Gruppen von Kranken zu: bei den entscheidungsunfähigen und bei den entscheidungsfähigen Sterbenden, bei den sicher bald und den nur vielleicht sterbenden Patienten. Die üblichen Begriffe der aktiven und der passiven Euthanasie genügen dem Vf. nicht zur Unterscheidung; denn er erkennt in der angeblich passiven Euthanasie eine starke geistige Aktivität im verantwortungsbewußten Verzichten auf leidverlängernde Maßnahmen im Gegensatz etwa zu fahrlässig-gleichgültigem Unterlassen von notwendiger Hilfe (261/62).

Solches bewußte Verzichten verursacht nicht den Tod und verfügt nicht eigenmächtig über den Lebenswert eines Menschen, sondern erkennt nur das Walten eines Herrn des Lebens an, der bereits verfügt hat (262). Unter den verschiedenen Kriterien gelangt E. schließlich zu einer genauen Aufgliederung des Euthanasiebegriffes (270), die er geschichtlich und mit dem Randbereich von vermeintlich „lebensunwertem Leben" sowie der ernsten Problematik schwerbehinderter Menschen bespricht (263–301).

So eindeutig und umfassend E. die „absolute Ehrfurcht vor dem Leben" begründet, so sieht er doch auch im Lebensrecht eine „von Gott begrenzte Größe (302). Schon heute ist – wenn auch sehr selten – eine „Extinction" notwendig, falls nämlich komplizierte medizinische Hilfe oder besondere Pflege nicht allen Insassen einer Anstalt zuteil werden kann (307). Der Vf. zitiert sogar einige Theologen, die sich für eine Tötung von Schwerstkranken ausgesprochen haben, weil dadurch eine Organtransplantation und die Lebensrettung eines anderen Menschen möglich würde. Solche Scheinlösungen lehnt er entschieden ab (316).

Auch der Sterbende ist keine „Organbank" (317).

So wenig wir das Recht haben, das Sterben zu beschleunigen, so wenig dürfen wir auch den Eintritt des Todes verhindern (410).

Eibach sieht auch die „Kostenexplosion" im Gesundheitswesen bei den ethischen Entscheidungen mitwirken, wenn schon 1975 ein Bett in der Intensivpflegestation täglich 1000–2000 DM kostete, – ein solcher Aufwand wird auf die Dauer von keiner Gesellschaft zu tragen sein für alle, die solcher Pflege bedürften (411).

Diese Probleme werden besonders deutlich bei der „künstlichen Niere". Sie steht in der Bundesrepublik nur für je einen unter vier Patienten zur Verfügung, deren Leben davon abhängt.

Die Auswahl der Patienten für diese Dialyse ist außerordentlich schwierig und geschieht nicht nach einheitlichen Gesichtspunkten.

Nicht alle Patienten erleben dann das Dialysegerät dankbar als Spender eines neuen Lebens, sondern viele erkennen in ihm einen fesselnden Tyrannen; sie unterziehen sich nicht mehr der Dialyse und begehen auf diese Weise Selbstmord. Die Selbstmordhäufigkeit unter Dialyse-Patienten ist vierzehnmal größer als unter der sonstigen Bevölkerung (465–476).

Schließlich untersucht Eibach die ethischen Probleme der Organtransplantationen, die seit der sensationellen Herzverpflanzung von Dr. Barnard in breiter Öffentlichkeit diskutiert wurden. Mit einer Vielzahl von Gründen zweifelt E. an dem Recht eines Menschen, über den eigenen Körper und seine Organe (oder auch über den eines Angehörigen) vor oder nach dem Tode verfügen zu können: die Menschenwürde läßt nicht zu, daß der Körper „verdinglicht wird und sich als Ware verkauft" (495). Andererseits könnte eine Organspende als Akt der Nächstenliebe angesehen werden (489–498).

Das letzte Kapitel handelt von der Krankenseelsorge auf einer Intensivstation, von ihren Aufgaben und Möglichkeiten auch im Umgang mit den Angehörigen, und kehrt dann noch einmal zu den Grenzen des Rechts auf Leben und Gesundheit in der Industriegesellschaft und zu den „Prioritäten christlicher Diakonie" und damit zu dem Vorbild Jesu Christi in der Krankenseelsorge zurück.

Insgesamt ist dieses zweite, umfangreiche Werk von E. wie das erste getragen von überreicher Sachkenntnis und einer umfangrei-

chen Materialsammlung, die den Eindruck erweckt, als habe in diesem Buch noch alles untergebracht werden müssen, was sich nicht in die klare Gliederung des ersten Buches einfügen ließ.

Mit den beiden Bänden liegt nunmehr ein nahezu erschöpfendes Handbuch theologisch-medizinischer Ethik an den Grenzfragen des Lebens vor. Diese Leistung ist dem Vf. zu danken, auch wenn der zweite Band fragen läßt, warum so viele Themen über das Sterben aus dem ersten Buch wiederholt wurden.

Auch stimmen in dem Einleitungskapitel die sozialkritischen Aussagen über die „Privilegien" der Ärzte, die „an der Krankheit verdienen" (11), sowie die Anteilnahme an den „Opfern der Industrie- und Leistungsgesellschaft (13) den Sachkundigen bedenklich, weil (freilich nur in diesem Kapitel) Sprache und Argumentation einer themenfremden Welt die Sachlichkeit vorübergehend bedrohen.

Besticht der erste Band durch seine Straffheit, so läßt der zweite immer wieder den Wunsch nach Kürzungen aufkommen. Auch würde eine Zusammenfassung der wesentlichen Ergebnisse die Klarheit des Werkes fördern, in dem das begrüßenswerte Streben nach umfassender Information über die verschiedenen Standpunkte den Leser sonst verwirrt und ihn eine einheitliche Linie vermissen läßt.

Kurz: diese medizinische Ethik macht den Ernst und die Verantwortung des ärztlichen Handelns der Gegenwart deutlich, läßt aber einige formale Wünsche offen.

Berlin Klaus Thomas

Auer, Alfons/**Menzel,** Hartmut/**Eser,** Albin: **Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe.** Zum Behandlungsabbruch aus ethischer, medizinischer und rechtlicher Sicht. – Köln, Berlin, Bonn, München: Heymanns (1977). XI, 154 S., kart. DM 29.–

Das Buch enthält die Beiträge eines Moraltheologen (A. Auer), eines Anaesthesisten (H. Menzel) und eines Strafrechtlers (A. Eser).

Der Aufsatz von H. Menzel (Ziel und Grenzen ärztlichen Handelns im Extrembereich menschlicher Existenz) konzentriert sich auf die ethische Problematik der Einleitung und des Abbaus von Behandlungen in der Intensivtherapie.

Da „die Begeisterung über die bedeutsamen intensivtherapeutisch-technischen Erfolge ... in lähmendes Entsetzen" und Verunsicherung vieler Menschen umzuschlagen droht (71f), wird anhand zahlreicher Fallbeispiele nachgewiesen, wie schwer und verantwortungsvoll es für den Intensivmediziner ist, die Indikation zur Intensivbehandlung oder ihrem Abbau zu stellen. Die beigefügten Photographien von Behandlungsverläufen können auch dem Leien einen Eindruck davon vermitteln, wie selbst aussichtslos erscheinende „Fälle" nach mitunter wochenlanger Intensivbehandlung wiederhergestellt werden. Die Frage bleibt freilich, wie die Menschen solche traumatisierenden Ereignisse psychisch verarbeiten. Die Intensivtherapie ist ambivalent, aber einen grundsätzlichen Verzicht auf sie wird niemand mehr ernsthaft erwägen. Es kommt aber darauf an, objektivierbare Kriterien zu finden, nach denen ein Verzicht auf, ein Abbau oder gar Abbruch von Behandlungen vorgenommen werden kann. M. hat solche hilfreichen Kriterien zusammengestellt (72f), ohne eine weitergehende anthropologische und ethische Rechtfertigung für sie zu liefern. Keinen Zweifel läßt M. daran, daß die sogenannte Basistherapie (Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse) immer aufrechterhalten werden muß und also eine Tötung nicht in Frage kommt. Der christliche Ethiker wird diesen Kriterien grundsätzlich zustimmen können (vgl. U. Eibach, Medizin und Menschenwürde. Ethische Probleme der Medizin aus christlicher Sicht, Wuppertal 1976, S. 378ff), jedoch fragen dürfen, ob die soziale Dimension des Menschseins, also auch die Rolle der Angehörigen nicht doch bei den Kriterien mitbedacht werden müßte.

Im Beitrag von A. Eser (Lebenserhaltungspflicht und Behandlungsabbruch aus rechtlicher Sicht) nimmt die Erörterung der Rolle des Willens des Patienten einen breiten Raum ein. E. behandelt den ganzen Problembereich von der Schmerzlinderung mit Lebensverkürzung, Selbsttötung, Sterbenlassen durch Verzicht auf und Abbruch von Behandlungen.

Zwischen Nichtaufnahme und Nichtfortführung einer Behandlung sieht er juristisch keinen erheblichen Unterschied (97f). Auch wenn Gesundheit und Leben keine disponiblen Rechtsgüter sind (106), ist der Wille des Patienten doch immer zu respektieren. Gegen seinen ausdrücklichen Willen (Behandlungsveto) darf er nicht behandelt werden, da er sonst zum Objekt anderer wird (118). Bei Beihilfe zu einem „freiverantwortlichen" (d. h. auch selbst ausgeführten) Suizid sollte der Arzt – obwohl in einer Garantenstellung – straffrei bleiben (92f, 144), ebenso bei einer Lebensverkürzung als Mittel zu Schmerzlinderung, obgleich diese „Sterbens n a c h hilfe" juristisch nicht zu rechtfertigen ist (91f, 144). Nicht genügend erörtert wird die Problematik der Aufklärung, die Voraussetzung der „freiverantwortlichen" Entscheidung des Patienten ist. Wenn – was in der Intensivpflege überwiegend der Fall ist – diese nicht einzuholen ist, spielt der „mutmaßliche Wille" des Patienten, für den das Votum der Angehörigen „allenfalls indizielle Bedeutung" (145) hat, die ausschlaggebende Rolle. Der mutmaßliche Wille fällt mit dem zusammen, was der Patient „vernünftigerweise" nicht wollen kann (115, 145). Spätestens hier sind also Werturteile von Außenstehenden entscheidend, nämlich was sie für zumutbar, menschenwürdig, sinnhaft halten. Der Grund für die ethische und juristische Problematik in der Medizin ist daher nicht allein im medizinischen Fortschritt, sondern auch darin zu suchen, daß die „rein biologisch-quantitative Lebensbetrachtung immer mehr von einer personal-qualitativen verdrängt wird" (142).

So gesehen ist es auch nicht ganz zutreffend, wenn A. Auer in seinem Beitrag (Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen natürlichen Tod) meint, daß die Rolle des Strafrechts erst dort eingreift, „wo ein bestimmtes Verhalten einen nicht mehr hinzunehmenden Grad an Sozialschädlichkeit erreicht" (S. 42), denn wie soll dann verhindert werden, daß Nützlichkeitserwägungen über fundamentale Grundwerte immer mehr bestimmend werden. Daß die Würde und das Lebensrecht des Menschen Gegenstand quantifizierender Erwägungen werden dürften, lehnt Auer ganz entschieden ab, denn es ist unvorstellbar, daß die in der Gottebenbildlichkeit und der Verbundenheit mit Gott dem Menschen gegebene Würde (20, 41) – an der auch die Leiblichkeit voll teilhat (21) – dem Menschen in „seinem körperlichen, seelischen oder geistigen Zerfall entzogen wird" (30, 41), wenn z. B. Freiheit und Kommunikationsfähigkeit verloren gehen. Diese Aussage ist schwerlich auf einen Nenner zu bringen mit der, daß die Würde dem Menschen aufgegeben ist, „und er muß sie solange in Freiheit vollziehen, als ihm menschliches Leben gegeben" ist (16). Die Ungereimtheit dieser Aussagen wird darin ihren Grund haben, daß A. seine Auffassung von der Autonomie des Sittlichen durchhalten will, wonach im „Weltethos", wenigstens, wenn es eine allgemeinverbindliche Ethik zu sein beansprucht, nicht spezifische Inhalte des christlichen Glaubens, sondern nur durch die Vernunft ermittelte allgemeine Überzeugungen normierend und begründend sein können. A. muß aber selbst einräumen, daß die Unverlierbarkeit der Würde und das Lebensrecht auch des schwerst debilen und des bewußtlosen Menschen letztlich philosophisch nicht überzeugend begründet werden kann (vgl. U. Eibach, Medizin und Menschenwürde, S. 56–119). Ähnliches gilt auch für das Problem der Unverfügbarkeit des Lebens. Wenn das „Wesen des Menschen in vernünftiger und freier Selbstverfügung" liegt (22, vgl. 31), Vernunft und Freiheit also Grundlage der Menschenwürde sind, dann muß bei Verlust der Fähigkeiten zu Vernunft und Freiheit auch das Menschsein verloren gehen. Andererseits wird man dann auch kaum überzeugend der Selbstverfügung des Menschen über sein Leben dort eine Grenze setzen können, „wo die menschliche Existenz als ganze infrage gestellt wird" (23), „wo es also um die vom Menschen selbst aktiv angesteuerte und durchgeführte totale Aufhebung der ihm verantwortlich aufgegebenen geschichtlich-irdischen Existenz geht" (32). Daß diese Grenze vielleicht nur theologisch einsichtig gemacht werden kann, räumt A. selbst ein (41). Zu Recht betont er, daß die theologische Aussage von der Unverfügbarkeit des Lebens und des Todes nicht bedeuten kann (22, 42), daß man „den Dingen ihren Lauf läßt" (was übrigens auch K. Barth nicht meinte, wenn er sagte, daß der Tod nur Gottes Sache sei; vgl. dazu U. Eibach, aaO S. 120ff), denn den „natürlichen Tod", der – wie A. betont – ein Postulat feuerbachscher, marxistischer und neomarxistischer Philosophie ist, finden wir faktisch nicht vor. Daher kommt es darauf an, wie der Mensch in den Sterbeprozeß eingreift. Dafür ist die Unterscheidung zwischen Verzicht auf Lebensverlängerung und Tötung ethisch entscheidend. „Ein Leiden, das zu beseitigen wir ethisch und technisch in der Lage sind, können wir nicht als von Gott verfügt betrachten. Wir sollen es in der Tat beseitigen. Der Verzicht auf künstliche Lebensverlängerung gehört zu den ethisch legitimen Mitteln, menschliche Schmerzen zu lindern und abzukürzen. Für den Christen hat solcher Verzicht auf den äußerst möglichen Einsatz technischer Mittel auch einen religiösen Aspekt. Wer ihn im Glauben leistet, anerkennt mit der technischen auch die totale menschliche Ausweglosigkeit und sagt damit Ja zur Kreatürlichkeit. In der aktiven Euthanasie aber werden Art und Zeitpunkt des Todes im eigenmächtigen Zugriff bestimmt. In der Sicht der christ-

lichen Ethik verweigert damit der Mensch die Annahme der Todesverfügung in ihrer konkreten Vermittlungsform" (50).

Das Buch ist ein erfreuliches Beispiel interdisziplinärer Zusammenarbeit, ohne die die anstehenden ethischen Fragen in Wissenschaft und Technik nicht zu klären sind. Vielleicht hätte man sich eine noch bessere Abstimmung der Beiträge aufeinander und in dem moraltheologischen und auch dem juristischen Beitrag eine dem Untertitel entsprechende stärkere Konzentration auf den Behandlungsabbruch gewünscht, denn dann hätten bedrängende Fragen erörtert werden können, wie die, welche Rolle die Angehörigen, ökonomische und personelle Gegebenheiten beim Verzicht auf Lebensverlängerung spielen dürfen (vgl. 43). So ist es nicht nur für den Ethiker, sondern auch für den Mediziner unbefriedigend, daß Begriffe wie „normativ unzumutbar" (145) recht unklar bleiben und daß die „Unmöglichkeit" einer Behandlung vom Juristen doch wieder nicht ethisch gefaßt und nicht allein vom Zustand des Patienten (z. B. seinem Grundleiden), sondern vom Vorhandensein von Mitteln (Personal, Geräten, Finanzen) abhängig gemacht wird (146). Kann es und wie kann es ethisch und rechtlich berechtigt sein, mit dem Nichtvorhandensein bzw. der Nichtbereitstellung von prinzipiell vorhandenen Mitteln zur Lebensverlängerung Menschenleben die Chance zu sinnvollem Leben zu verweigern (z. B. Dialyse; vgl. Eibach, aaO 173ff, 465ff)? Wie verträgt sich das Grundrecht auf Leben und menschenwürdige Betreuung mit den faktischen Gegebenheiten nicht nur in Intensivstationen, sondern auch in psychiatrischen Anstalten und Pflegeheimen?

Bonn Ulrich Eibach

Wer ist doch dieser? Die Frage nach Jesus heute. Hrsg. von Joachim Gnilka. – München: Don Bosco (1976). 104 S. (Theologisches Kontaktstudium Bd 4) kart. DM 14.80

Information über den gegenwärtigen Stand christologischer Forschung und Orientierungshilfe für den Glauben ist das Anliegen dieses Bandes. In den ersten drei Beiträgen (J. Gnilka) ist es vorbildlich durchgeführt. Präzise und verständlich wird über den heutigen Stand der historischen „Rückfrage nach Jesus" informiert. Die historischen und theologischen Kriterien werden referiert, besonderes Gewicht auf die neue Suche nach einer Gesamtschau der historischen Wirklichkeit Jesu gelegt. Eine wirkliche Orientierungshilfe bietet auch das Kapitel über die Auferstehung Jesu (30–40), das die wichtigsten Positionen seit Bultmann referiert, kritisch sichtet und in eine heute verantwortbare Zusammenschau integriert.

Der dogmatische Beitrag (J. Finkenzeller), der den Weg vom ntl Christuskerygma zum Christusdogma der Kirche darstellen soll (41–61), macht m. E. deutlich, daß die Dogmatik in der Methodenfrage heute deutlich hinter der Exegese zurückbleibt. Die folgenden Bemerkungen betreffen daher nicht nur diesen Beitrag, sondern vor allem die methodische Diskrepanz zwischen den hier vorliegenden und anderen vergleichbaren exegetischen und dogmatischen Arbeiten.

Die Exegese versucht heute, sich von einem gewissen Methodenmonismus zu lösen, sie strebt nach Kriterien, die eine gesamtheitliche Schau ermöglichen. Der Beitrag von J. Finkenzeller zeigt m. E., daß hier in der Dogmatik ein Nachholbedarf besteht. Der Vergleich zwischen ntl Kerygma und kirchlicher Christologie wird hier auf eine zu enge Basis gestellt. Während auf der Seite des ntl Kerygmas die ganze Vielfalt und Fülle der ntl Christologien steht (mit allen ihren Ausdrucksformen), wird für die Seite der kirchlichen Christologie nur die Entwicklung der dogmatischen Lehrformeln herangezogen (die im übrigen gutfaßlich referiert wird). Dabei muß notwendigerweise der Eindruck entstehen, daß die kirchliche Christologie eine – wohl notwendige, aber bedauerliche – Verengung der ursprünglichen Fülle darstellt. Dieser Eindruck ist aber irreführend, denn die kirchliche Christologie besteht ebensowenig alleine in den Lehrformeln, wie die ntl Christologie in den Bekenntnisformeln. Methodisch richtiger wäre es daher, als Vergleichsbasis die ganze komplexe Vielfalt christologischer Ausdrucksformen der alten Kirche heranzuziehen: die – implizite wie explizite – Christologie etwa der liturgischen Texte, Riten und Formen, der Taufkatechesen, der homiletischen Literatur, der Hagiographie und nicht zuletzt der faszinierenden Vielgestaltigkeit ikonographischer Ausdrucksformen. Erst eine Zusammenschau dieser Äußerungen (analog zu der von Fr. Mußner für das NT vorgeschlagenen Methode des Querschnittbeweises; vgl. S. 13) würde eine sachgemäße Basis für einen Vergleich des ganzen ntl Christuszeugnisses mit der kirchlichen Christologie erbringen.

Gewiß wäre es ungerecht, eine solche Differenzierung von einem 20seitigen Beitrag zu erwarten. Die Kritik scheint mir nur deshalb berechtigt, weil der vom Vf. gewählte – und weithin übliche – rein dogmengeschichtliche Ansatz auch zu einem verengten Ergebnis führen muß. Eine gesamtheitlichere Sicht der kirchlichen Christologie, die etwa Chalkedon aus der Vielfalt obengenannter Ausdrucksformen heraus zu verstehen sucht, würde wohl auch nicht zu der m. E. unhaltbaren Unterscheidung gelangen, die biblische Christologie als funktional-heilsgeschichtlich, die kirchliche als ontologisch-metaphysisch zu charakterisieren (44–56): diese Begrifflichkeit würde sich schnell als zu undifferenziert erweisen. Schließlich ergäbe sich – und das ist nicht das Unwichtigste – in der Frage der „Neuinterpretation" der christologischen Dogmen eine andere Sicht: Die Brücke zwischen altkirchlicher und heutiger Christologie dürfte nicht mehr allein in der scholastischen Schulchristologie gesucht werden, sondern in der ganzen Breite der christologischen Ausdrucksformen der zwischen uns und Chalkedon liegenden Jahrhunderte christlichen Lebens. Zur kritischen Sichtung dieser breiten Überlieferung hätte die Dogmatik manches von der Exegese zu lernen.

Der letzte Beitrag von H. Fries (bereits veröffentlicht im Bd 72 der „quaestiones disputatae"), liefert ein Beispiel möglicher Erweiterung der Verstehenskriterien heutiger Christologie („Zeitgenössische Grundtypen nichtkirchlicher Jesusdeutung").

Fribourg (CH) Christoph von Schönborn

de Pury, Albert: **Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob.** Genèse 28 et les traditions patriarcales. – Paris: Gabalda 1975. Tome I: p. 1–344, Tome II: p. 345–721. (Études Bibliques) kart. FF 295.–

In meinem Literaturbericht „Patriarchentradition und Patriarchenreligion": Verkündigung und Forschung 19 (1974) 2–22, hatte ich noch bedauert, daß es seit J. Hoftijzer, Die Verheißungen an die drei Erzväter, Leiden 1953, keine eingehendere Untersuchung mehr über die Patriarchenverheißungen gegeben hat. Die Situation hat sich seither schlagartig verändert durch das Erscheinen einer ganzen Reihe von Untersuchungen, die entweder die Patriarchenverheißungen insgesamt oder bestimmte Einzeltexte, die Patriarchenverheißungen enthalten, zum Gegenstand haben. Eine der wichtigsten diesbezüglichen Arbeiten steht hier zur Besprechung an. Diese Arbeit wurde 1972 von der Theol. Fak. der Univ. Neuchâtel als Doktordiss. angenommen. Nach dem Vorwort ist nur Literatur bis 1970 verarbeitet, wenn auch gelegentlich noch spätere in den Literaturangaben verzeichnet ist.

Vf. will in einer breit angelegten Untersuchung Ursprung und Eigenart der ganzen Jakobtradition von der Bet-El-Offenbarung an Jakob in Gen 28 her ergründen und von daher auch die anderen Verheißungstexte von Gen verstehen. Als eigentliches Ziel gibt er im Vorwort an, „d'étudier la promesse patriarcale dans sa relation avec son contexte narratif" (24) und „de retrouver la forme plus ancienne du récit et de découvrir son sens originel" (26). Er teilt die Untersuchung in fünf Hauptteile ein, die selbst wieder in Kapitel untergeteilt sind.

Der erste Hauptteil „Critique littéraire" (29–85) arbeitet die ältesten literarischen Schichten, nämlich die jahwistische und die elohistische, heraus. Weil die Jakoberzählung in J und E aber eng mit der Abrahamerzählung verknüpft ist, werden auch Gen 12 und 13 mit einbezogen. Als Ergebnis ist festzuhalten: Von Gen 28 gehören zu J die Verse 10 (zum Teil). 13–16. 19a, zu E 10 (zum Teil). 11f. 17f. 20–22 (ob 22b, bleibt fraglich), zur Redaktion 19b (45). Komplizierter ist die Situation bei Gen 12f. Hier seien zu unterscheiden a) eine Erzählung von der Wanderung Abrahams eines „auteur hébronite" als Einleitung zu einer Erzählung von der Vision Abrahams in Gen 15: Gen 12, 1.4a.6a.7f; 13,14aαb.15.17f; b) ein Erzähler, der die Geschichte von der Wanderung Abrahams kombiniert mit der Tradition von der Trennung Lots von Abraham (18 u. 19) und der einfügt 12,4aβ; 13,2.5.7a.8–11a.12bβ.13.14aβ; c) J kombiniert nun mit der Episode von dem Aufenthalt Abrahams in Ägypten und fügt ein 12,2f. 9–20; 13,1.3f.16; d) P:12,4b.5; 13,6.11b.12abα. Hier zeige sich, daß das Thema Verheißung des Landes bereits in eine vorjahwistische literarische Schicht gehört, und zwar nicht nur in Gen 12f, sondern auch in Gen 28.

Der zweite Hauptteil „La promesse et l'œuvre du yahviste" (87–204) untersucht die Bedeutung der Verheißung in der Theologie des Jahwisten, ihre Beziehungen zur davidischen Königsideologie und Inhalt und Ziel der Verheißung im Jakob-Zyklus. Folgende Ergebnisse können daraus festgehalten werden: 1) Zwischen der Theologie des Jahwisten und dem Inhalt der Jakob-Verheißungen besteht eine gewisse Spannung. Während es J um die Heilsgüter des Segens und einer großen Nachkommenschaft geht, betreffen die Verheißungen in der Jakobtradition das Land. Der Jahwist will besonders die Dimension der Sünde aufzeigen und betonen, daß der Mensch aus sich nichts vermag, sondern alles der Gnade Gottes verdankt. Zu diesem Zweck hat er die von ihm bereits vorgefundenen Patriarchenerzählungen, in denen die Landverheißung im Mittelpunkt stand, übernommen und überarbeitet. 2) J und der Vf. der Thronnachfolgegeschichte stimmen darin überein, daß sich Israel bzw. David auf kein eigenes Verdienst stützen kann, sondern alles Jahwe verdankt; beide protestieren gegen jeden Triumphalismus und gegen den Optimismus der salomonischen Ära und sind so Vorgänger der Propheten. 3) Die Jakoberzählungen weisen zurück auf eine ältere Stufe der Tradition, in der es den Tradenten um die fundamentalen Bedürfnisse der Halbnomaden ging: Schutz der Sippe und der Herden während der Transhumanz, Rückkehr zu den fruchtbaren Gebieten, Seßhaftwerdung; „la promesse de la terre, telle qu'elle est articulée en Gen 28: 13,15 ... est antérieure au narrateur yahviste" (207).

Im dritten Hauptteil „Promesse et oracle de salut" (209–344) geht Vf. den Beziehungen zwischen den Patriarchenverheißungen und dem Heilsorakel nach und untersucht darum Form, Struktur, Sitz im Leben und Inhalt der Heilsorakel und vergleicht diese mit den Väterverheißungen in Gen 21,17; 12,1.7; 13,14–17; 15; 22,15–18; 26,2–5.24f; 46,2–4; 28,13.15 mit folgenden Ergebnissen: Das Heilsorakel ist nicht eine Vorhersage eines künftigen Geschehens, sondern „une assurance de salut dans le présent, en ce sens quelle apporte la réponse à une détresse actuelle" (336). Dem entsprechen genau die Patriarchenverheißungen in ihrem ältesten Bestand. Dadurch unterscheiden sie sich vom Segen, von der charismatischen Inspiration und vom göttlichen Eid. Von den sonstigen Heilsorakeln unterscheiden sich aber die Väterverheißungen dadurch, daß jene durch einen menschlichen Mittler (Priester, Prophet) verkündet werden, diese aber unmittelbar von Gott an den Patriarchen erfolgen. So etwas gibt es aber auch bei Zusagen der Gottheit an Könige bei anderen Völkern. Solche unmittelbare Heilszusagen Gottes an einen Menschen stellen dann immer die privilegierte Stellung des betreffenden Menschen heraus. Dabei haben die biblischen Erzähler „recouru instinctivement à la forme de l'oracle de salut pour exprimer ces révélations surnaturelles. Les narrateurs nomades de Gen 28 ne pouvaient faire autrement que de donner à la parole de Dieu la forme oraculaire qui leur était devenue familière par leur fréquentation du *māqôm* de Béthel" (344).

Der vierte Teil, bereits im Band II, „Promesse et légende cultuelle" (345–470) geht den Beziehungen zwischen Väterverheißung und Kultlegende nach. Dabei werden folgende Ergebnisse erzielt: J und E interessieren sich gleichgewichtig für das Schicksal Jakobs in Gen 28 und für den Ursprung des „Ortes" in Bet-El. Aber die Ortsätiologie hat nie ohne Verbindung mit dem Schicksal Jakobs bestanden. Verheißung und Gelübde zur Heiligtumsgründung sind konstitutive Elemente der Grunderzählung von Gen 28, die J und E bereits vorgefunden haben. Die Mazzebe ist weder Idol, noch Wohnstätte der Gottheit, sondern Zeuge für das Gelübde Jakobs; *bêt 'elōhîm* ist Terminus techn. für einen „Zeugen-Stein" (pierre-témoin). Die Himmelstreppe und die Engel gehören zur Szenerie der El-Erscheinung. Der Traum Jakobs stammt bereits aus der mündlichen Tradition. Vf. meint bewiesen zu haben, daß die Entdeckung des heiligen Ortes und die Jakob gegebene Verheißung die beiden konstitutiven Elemente schon in der ersten Formulierung der Erzählung waren und Verheißung und *hieros logos* im ganzen Jakob-Zyklus untrennbar zusammengehören.

Der fünfte Hauptteil der Untersuchung „Promesse et Cycle narratif" (471–609) schließlich versucht den Jakobzyklus als geschlossene Einheit in seiner ältesten Gestalt zu analysieren und sein Wachsen bis zum Jahwisten und Elohisten zu erschließen. Dabei stellt sich heraus, daß die Grunderzählung von Gen 28 nie ohne den Zusammenhang im ganzen Jakobzyklus existiert hat, also schon im Hinblick auf die ganze Jakoberzählung formuliert worden ist. Verheißung und Gelübde überschreiten den Horizont von Gen 28. Ein Vergleich mit modernen Beduinenerzählungen und mit den isländischen Sagas zeigt, daß nicht die Einzelsage, sondern größere Erzählungskränze am Anfang der Literatur stehen. Unter den Erzählungszyklen um eine bestimmte Person gibt es zwei verschiedenen Typen: a) der lineare Typus erzählt eine Abfolge von Ereignissen, die führt „à un aboutissement ‚historique' donné", wobei die Bindung der einzelnen Episode an den Erzählfaden recht locker sein kann; b) der zyklische Typus hat „une structure beaucoup plus serrée" und erzählt das Geschehen um einen Heros in einer klar erkennbaren Spannungskurve, die von einem erzwungenen Verlassen der Heimat bzw. des eigenen Clans über allerlei Abenteuer in der Fremde bis zur glücklichen Heimkehr führt. Hier sind die einzelnen Episoden in den Spannungsbogen fest verwoben, so daß „l'unité de base est le cycle lui-même, non les épisodes" (608). Dieser Art ist der Jakob-Zyklus. Allerdings ist in der uns heute vorliegenden Jakob-Israel-Erzählung ein Jakob-Zyklus mit einem selbständigen Israel-Zyklus verwoben. Der Jakob-Zyklus reicht vom Aufbruch Jakobs von Bet-El über Mesopotamien zur Rückkehr nach Bet-El und ist als ganzer „le *hieros logos* de Béthel", der kein anderes Ziel hat, als „d'établir que le dieu de Béthel est à l'origine de la naissance du clan des ‚fils de Jacob' et de montrer comment le *māqôm* de Béthel est devenu le centre cultuel de ce clan" (609). Der Israel-Zyklus ist dagegen von der anderen Art, d. h. ist linear, da er seinen Heros von Mesopotamien nach Sichem führt, wo er seßhaft wird.

In einer „Conclusion générale" (611–614) stellt Vf. seine Ergebnisse noch einmal übersichtlich zusammen und kommt zum Schluß: Die Untersuchung konnte zwar nicht die Historizität Jakobs erweisen, läßt es aber als sehr wahrscheinlich erscheinen, daß es einen Halbnomadenclan gegeben hat, der behauptete, von Jakob abzustammen, und sich als Erbe einer Verheißung verstand, die der Stammvater in Bet-El erhalten hat. Dieser Clan nannte sich „Söhne Jakobs", hatte sein kultisches Zentrum in Bet-El und war im Begriff der Seßhaftwerdung in der Gegend jenes Kultzentrums.

Eine außergewöhnlich umfangreiche Bibliographie (615–671), ein Bibelstellenverzeichnis (673–696), ein Sach-, Namen-, Wort- und Autorenregister bilden den Abschluß des Bandes.

Diese sehr sorgfältige und eingehende Untersuchung vermittelt eine ganz neue Sicht der Jakob-Israel-Erzählungen in Gen. Die Argumentation des Vf. ist überzeugend, seine Schlußfolgerungen sind gut abgesichert. Er bleibt immer vorsichtig in seinem Urteil und kommt doch zu überraschenden Ergebnissen. So ist ganz neu und doch gut begründet die Behauptung, die einzelnen Jakob-Erzählungen seien gar nicht, wie zumeist angenommen, aus einzelnen Lokal- und Kulttraditionen hervorgegangen, sondern seien von vornherein für eine relativ komplizierte und doch in sich geschlossene Geschichte eines ganzen Clanverbandes konzipiert worden. Da bleiben allerdings drei Fragen: 1) Kann man sich vorstellen, daß ein bestimmter einzelner Erzähler von vornherein einen solch komplizierten Zyklus „erfunden" bzw. „erdacht" hat? Hat er dann nicht zumindest doch eine gewisse Anzahl einzelner Erzählstoffe oder Einzelsagen vorgefunden, die er dann freilich in einen großen Zusammenhang einordnen konnte? Wäre ein solches Vorgehen nicht doch wahrscheinlicher und leichter zu erklären? 2) Wenn die Jakob-Geschichte ein geschlossenes Ganzes ist, dann doch wohl auch die Abraham-Geschichte. Hat es also dann auch einen Abraham-Clan um Hebron mit einem ganz ähnlichen Abraham-Zyklus gegeben? Und stand es zumindest ursprünglich einmal ähnlich mit einem Isaak-Zyklus und Isaak-Clan, wovon allerdings vielleicht nur Fragmente erhalten sind? 3) Nun sind aber alle diese drei „Zyklen" zumindest bereits bei J so eng aufeinander bezogen, daß man fragen kann, ob nicht von vorneherein auch die Abraham- und Isaak-Erzählungen nur im Hinblick auf die gesamte Patriarchengeschichte konzipiert sind, dahinter also bereits ein gesamtisraelitisches Interesse steht und somit diejenigen Exegeten recht haben, die in aller letzter Zeit die ganze Patriarchengeschichte für sehr jung halten.

Vf. scheint doch anzunehmen, daß nur die Jakob- und die Israel-Erzählungen alt sind, während die Abraham und Isaak zugeschriebenen Verheißungen nur auf jene beiden Erzväter aus der Jakob-Tradition übertragen wurden, als die Jakobverheißung bereits im Sinn einer Verheißung auf das ganze Gebiet Israels verstanden worden ist. Das scheint dem Rez. aber ein Irrtum zu sein. Denn Gen 13,14f und 26,2–4 sind ebenso wie 28,13.14b.15 eigenständige Verheißungen, die nicht voneinander abhängig sind, wenigstens soweit es um die ursprüngliche Form dieser Verheißungen geht. Es dürfte wohl doch einst selbständige Verheißungstraditionen gegeben haben, die lediglich einem bestimmten Clanverband als Legitimierung ihres Weidelands galten. Diese Verheißungen dürften von Anfang an allerdings auch mit einem bestimmten Ort, der als Offenbarungsstätte galt, verbunden gewesen und also als *hieroi logoi* anzusehen sein.

Die hier besprochene Arbeit wird die Diskussion um die Erzväterverheißungen gewiß neu beleben. Niemand, der das Buch Gen auszulegen hat, darf sie mehr übersehen.

München Josef Scharbert

Gerhardsson, Birger: **Die Anfänge der Evangelientradition.** – Wuppertal: Theol. Verlag Brockhaus (1977). 69 S. (ABCteam Glauben und Denken 919) kart.

Vf. ist Prof. für NT an der Universität Uppsala und hat sich in seinen zwei Werken Memory and Manuscript, Uppsala 1961 (²1964), und Tradition and Transmission in Early Christianity, Lund 1964, als Fachmann für das jüdisch-urchristliche Traditionswesen ausgewiesen. Hier legt er nun vier Vorlesungen, die er im März 1976 im Rahmen eines Ferienseminars für Theologiestudenten in Holzhausen gehalten hatte, der Öffentlichkeit vor. Damit wird der in den oben genannten Werken erarbeitete methodische Ansatz zur Rekonstruktion des Überlieferungsprozesses in den Jahrzehnten zwischen dem Wirken Jesu und der Abfassung der Evangelien vom Vf. erstmalig in deutscher Sprache vorgestellt.

Ausgehend von dem weitverbreiteten Mißverständnis der formgeschichtlichen Forschung, die nachösterliche Gemeindesituation als formgebendes Element der Jesuserzählungen mit dem historischen Entstehungsort der Jesusüberlieferung vor Ostern zu verwechseln, bemüht sich Vf. zunächst um die Nachzeichnung der vorösterlichen Lehrtätigkeit Jesu im Kreis der Jünger und Apostel, die selbst als geschulte Tradenten und Multiplikatoren geprägter Jesusworte verstanden werden. Dabei greift Vf. auf wichtige Elemente des jüdisch-rabbinischen Traditionswesens zurück, die das Zueinander von konstant-fixierten Jesusworten und variablen nachösterlichen Gemeindeschöpfungen neu durchleuchten. Das ganze Verfahren führt zu der These, daß mehr Vertrauen in die historische Zuverlässigkeit und Authentizität der ntl Quellen über Jesus am Platz ist.

Als erstes wird das sprachlich-didaktische Verhältnis Jesu zu seinen engsten Begleitern während seines Erdenlebens dargestellt. Damit schafft sich Vf. einen vorösterlichen soziologischen Funktionsort des Sprechens Jesu, dessen Kontinuität über Ostern hinaus aufgezeigt werden kann, indem die sprachlich-mnemotechnischen Mechanismen des urchristlichen Traditionswillens aufgezeigt werden. Die Frage nach der Entstehung der Evangelientradition ist daher mit der Frage zu verbinden, „wie das jüdische Traditionswesen zu Beginn unserer Zeitrechnung funktionierte und wie jüdische Autoritäten vorgingen, wenn sie autoritative Tradition an ihre Jünger weitergaben" (10). Daher schildert Vf. das torazentrierte Judentum mit dem rabbinischen Lehrer-Jünger-Institut und den Überlieferungstechniken der Rabbinen (Memorieren, Kommentieren, prägnante Kürze, poetische Finessen, Repetieren, melodisches Rezitieren, auch Verschriftlichungen). Bezüglich der Tradition des Urchristentums und bei Paulus warnt Vf. selbst vor verfrühter Parallelisierung mit dem jüdischen Traditionsgebaren: „Aus terminologischen Übereinstimmungen kann man natürlich nicht den Schluß ziehen, daß das Christentum das gleiche Traditionswesen hatte wie die Führer und Lehrer der Juden. Das Urchristentum verhielt sich ja kritisch zum jüdischen Traditionswesen" (22). Wie Paulus die Jesustradition integrierte, geht aus 1 Kor 7,10; 9,14; 1 Thess 4,15 klar hervor; und 1 Kor 11,23; 15,3 legen nahe, daß Paulus auch Texttraditionen übernahm. Der entscheidendste Faktor für die Entstehung der Evangelientradition ist aber die „Konzentrierung auf den einen Lehrer Jesus" (34) gemäß Mt 23,8 „Einer ist euer Lehrer". Treten in der jüdischen Traditionsliteratur unzählige Lehrer auf und nennt der Talmud namentlich ungefähr 2000 Lehrer, so ist die Beschränkung auf den einen Lehrer Jesus im Evangelium ein Konstitutivum des ntl Traditionsprozesses und seiner wachsenden Christologisierung.

Gegen Bultmann verweist Vf. dann mit Schürmann und Fuller auf die deutliche Kontinuität der Jesustradition über die Kluft von Ostern hinaus. Die nachösterliche Hohheitschristologie hat in den Traditionen vom irdischen Jesus ihren genetischen Anhalt. Die Personenkontinuität der „Zwölf" und der Zeugen über Ostern hinaus muß mehr betont werden, als die bisherige Kritik das tat. Es muß sogar mit einer Textüberlieferung der Aussprüche Jesu aus der Zeit des Wirkens Jesu in Galiläa und Jerusalem gerechnet werden (49). Und Vf. betont, „daß von Jesu Unterricht in Meschalim eine ununterbrochene Linie zum methodischen Überliefern der Jesustexte in der Urkirche führt" (54). Der synoptische Stoff geht im Prinzip auf den irdischen Jesus und seine Jünger zurück, sagt Vf. (63).

Der methodische Ansatz beim irdischen Jesus im Rahmen seines soziologischen Jüngermilieus und dessen Sprachvorgängen ist ganz und gar gerechtfertigt. Diesen Ansatz habe ich in meiner Habil.-schrift „Der Traditionsprozeß im Neuen Testament. Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens im Neuen Testament" (Regensburg, masch. WS 1975/76) konsequent ausgebaut und weitergeführt. Hat Vf. in Memory and Manuscript 1961 die Bedeutung der rabbinischen Traditionstechnik für die Verhältnisse um Jesus und seine Jünger sowie im Urchristentum wohl etwas zu überspitzt formuliert, was ihm viel Kritik und Ablehnung einbrachte, so ist die vorliegende Darstellung ausgereifter und wesentlich ausgeglichener und nüchterner, wie manche Selbsteinschränkungen des Vf. zeigen.

Der Hinweis auf das jüdische Traditionswesen kann vieles im ntl Traditionsprozeß erhellen, aber dieser funktionierte nicht in allem exklusiv nach dem Muster des jüdischen Traditionsmodells. Jesus hatte die christliche Gemeinde auch vom Zwang des jüdischen Traditionsgesetzes befreit, so daß christliche Gemeinde zu der Auffassung gelangte, daß der Paraklet vieles sagen wird, was der irdische Jesus nicht oder nicht so gesagt hatte. Die geistesschöpferische-produktive Sprachaktivität urchristlicher Gemeinden steht daher in Spannung zu ihrem Traditionswillen, der nach konstant-fixierter Sprache rief und möglichst wortgetreue Jesuslogien über Ostern hinaus für die Kirche retten wollte. Die Dialektik von sprachlicher Konstanz und Variabilität zur Bewahrung der Identität der Jesusbotschaft läßt sich aber nicht ganz darstellen, wenn man nur auf das jüdisch-rabbinische Traditionsmodell rekurriert. Indes weiß Vf. das am besten.

Diese kurze Darstellung des Vf. ist bestens geeignet, einige durch formgeschichtliche Mißverständnisse populär gewordene falsche Vorstellungen vom ntl Traditionsprozeß wieder zurechtzubiegen und manche durch diese falschen Vorstellungen ausgelösten Unsicherheiten und Verunsicherungen wieder aufzufangen. Vf. erklärt in einer auch für Laien verständlichen Sprache die Voraussetzungen und Wirkweisen des urchristlichen Traditionswillens, die ursprüngliche Absicht, die ipsissima intentio Jesu zu bewahren, ja nach Möglichkeit sogar Jesu Sprüche im Wortlaut zu bewahren. Der Leser gewinnt aus dieser Darstellung mehr Zuversicht, auch heute noch den echten Jesus und seine Lehre aus dem NT vernehmen zu können, und darin liegt ein ganz positiver katechetisch – pastoraler Effekt des Buches. Daher müßte das kleine Buch große Verbreitung bei Studenten und Gemeinden finden, weil es unberechtigte Skepsis gegenüber der Zuverlässigkeit des NT ebenso abbauen hilft wie unberechtigte Vorbehalte gegenüber den kritischen Methoden heutiger Exegese.

Regensburg Paul-Gerd Müller

Michel, Hans-Joachim: **Die Abschiedsrede des Paulus an die Kirche Apg 20,17–38.** Motivgeschichte und theologische Bedeutung. – München: Kösel 1973. 116 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd 35) br. DM 32.–

Die Diss. (Freiburg 1970) analysiert die Milet-Rede Apg 20,17–38 unter starker Beachtung motiv- und gattungsgeschichtlicher Aspekte. Die Rede wird als „ausgesprochenes Musterbeispiel" (70) der Gattung Abschiedsrede bezeichnet, deren literarische Motive an atl. und spätjüdischen Textbeispielen studiert und deren Existenz bis in die ntl. Literatur hinein verfolgt wird. Da literar- und stilkritisch keine Spuren einer Vorlage zu erkennen sind (28–33), nimmt M. Lukas als ursprünglichen Autor der Rede an, der demnach – wie die Verfasser von 2 Tim und 2 Petr sowie der Abschiedsreden des Joh – mit der Formkonvention der Gattung vertraut gewesen sein muß. Die Rede markiert im Aufbau der Apg einen „bestimmten Punkt in der Entwicklung der Kirche: das Abtreten der ersten Generation und das Eintreten der Kirche in die nachapostolische Zeit" (76). Paulus repräsentiert als „Zeuge" neben den Aposteln die apostolische Epoche und schließt sie zugleich ab (79); die nachapostolische Kirche bleibt auf die Zeit der Apostel und Zeugen als den vorbildlichen, richtungsweisenden Abschnitt der Kirchengeschichte verpflichtet; dieser ist in der Figur des Paulus „fast noch greifbar" (81), also mit der Gegenwart des Lukas noch historisch verbunden. Die Kontinuität wird durch das alle Epochen und Räume der Kirchengeschichte verbindende einheitliche Evangelium gewährleistet (83–91). Die kirchlichen Ämter sind als zur Sicherung der wahren apostolischen Lehre berufene Institution gesehen. Ihre Legitimation sieht Lukas (immer noch) primär pneumatisch. Einen Modellfall von Sukzession will Lukas nicht konstruieren (97).

Die Arbeit zieht mit sachverständiger Kritik gegen bestimmte theologische Klischees der Acta-Forschung zu Felde, und zwar primär gegen die Vorbehalte einer von dialektischer Theologie und existentialer Analyse herkommenden Lukas-Kritik (Historierung der Eschatologie, Ekklesialisierung der Paulusfigur u. a.), lehnt sich andererseits in vielen Bereichen mit fahrlässigem Vertrauen an Handbücher und Standardwerke an. Symptomatisch für beides ist, daß das heilsgeschichtliche Epochenschema von Conzelmann im Prinzip (lediglich mit einer Aufwertung der Zeit der Kirche als „Entfaltung" der Jesus-Zeit) übernommen wird (77) bei gegenteiliger Bewertung der Frage der Legitimität der lukanischen Theologie und ihres Verhältnisses zu Paulus („keine Antithesen in den wesentlichen Fragen", 98).

An hermeneutischem Problembewußtsein und fachlichem Urteilsvermögen mangelt es der Arbeit keineswegs, wohl aber wäre eine weitere Überarbeitung erforderlich gewesen (die nicht nur Korrekturversäumnisse behebt). Zwei Hervorhebungen:

1. Die Gattung der Abschiedsrede wird von M. nicht überzeugend nachgewiesen. Die besprochenen Texte werden lediglich aufgrund ähnlicher Motive einander zugeordnet; bei der Bestimmung der Gattungskriterien und der Abgrenzung von anderen Gattungen kommt es zu Zirkelschlüssen (47f, 56). Die Bauform der Gattung wird unter Berufung auf die sich „aus der Natur der Sache" (54) ergebende Reihenfolge, aus der jedoch kein starres Schema resultiere, bestimmt. Das „Grundgerüst" (Vorstellen des Redners – Versammeln der Zuhörer – Mahnungen und Prophezeiungen – Schluß [Abschiedsgesten, Tod]) bezieht sich aber nur mit dem vagen Ausdruck „Mahnungen und Prophezeiungen" auf den Text der Rede als solchen, betrifft also das Bauprinzip der Rede als solcher überhaupt nicht. Die für Apg 20,17–38 vorgeschlagene zweiteilige Gliederung wird im Kapitel „Literarkritik"(!) begründet (26f) – übrigens ohne Berücksichtigung der ebenfalls zweigliedrigen Einteilung bei Dupont – und später nicht mehr diskutiert. Vergleiche mit anderen Exemplaren der Gattung werden unter diesem Aspekt nicht angestellt. Syntaktische Phänomene bleiben bei der Gattungskritik unberücksichtigt.
2. Völlig zu Recht bringt M. die Tatsache, daß Lukas seinen Paulus mit einer förmlichen Abschiedsrede aus der Asia scheiden läßt, mit dem point auf view des Vf.s der Apg in Verbindung: Das Testament des Paulus an die Kirche wird Ephesus zugeordnet, weil für Lukas hier das Zentrum des kirchlichen Lebens liegt, was den Schluß nahelegt, daß Lukas in Kleinasien oder dem östlichen Mittelmeerraum beheimatet ist (75f). Dann aber fragt sich, ob die folgenden Kapitel als Fortsetzungsbericht über die Missionstätigkeit des Paulus zu verstehen sind. Nach M. soll die Rom-Mission als „Krönung der Mission im Erreichen der Grenzen der Erde" Paulus als dem „Heidenmissionar par excellence" vorbehalten werden (75). Damit werden m. E. der wesentliche Gehalt und die abschließende Funktion der Prozeß-Kapitel und der Schluß der Acta mißverstanden.

Münster Karl Löning

Benz, Ernst: **Beschreibung des Christentums.** Eine historische Phänomenologie. – München: Deutscher Taschenbuch Verlag (1975). 320 S. (WR 4156) kart. DM 9.80

Der Marburger Kirchenhistoriker legt hier eine erweiterte Umarbeitung seines Artikels „Christianity" in der Enzyclopaedia Britannica für deutsche Leser vor. Er bestimmt das Wesen des Christentums „in Richtung der kirchengeschichtlichen Reflexion Harnacks und der religionsgeschichtlichen Reflexion Söderbloms" (24), so daß nicht nur ein feststehender Grundbestand des Bekenntnisses oder eine gemeinsame Auffassung von sittlichen Grundsätzen und Lebensordnungen der Kirchen zugrunde gelegt werden, sondern auch letzte und weit verzweigte Auswirkungen christlichen Geistes in Gesellschaft und Kultur zur Darstellung kommen. Man darf wohl sagen, daß Vf. der Auffassung des von ihm beifällig zitierten Kirchenhistorikers Kenneth Scott Latourette zustimmt, „der auch das Phänomen der Säkularisation in seiner Darstellung der modernen Kirchengeschichte im Zeitalter der Revolutionen sorgfältig erforscht hat" (304). Von ihm übernimmt er wohl auch den optimistischen Ausblick, daß sich „heute allenthalben der geschichtlich kaum übersehbare Prozeß einer neuen Rezeption und produktiven Deutung des Christentums aus der Verarbeitung des kulturellen Erbes der einzelnen jungen Kirchen" (305) vollzieht.

In einem ersten Teil „Das Selbstverständnis des Christentums" entfaltet B. eine ganze Palette christlicher Lebensformen, indem er Einheit und Vielfalt, Kontinuität, Verfall und Reform, Provokation und Akkommodation (zu Kulturen) an der Begegnung des Christentums mit geschichtlichen Größen (Judentum, Hellenismus, römischer Staat, Mission, Aufklärung und Säkularisation) kurz skizziert. Kein Wunder, daß ihm dabei neben treffenden Beobachtungen manches nur als fragende (74ff) oder als recht konfuse, durchaus nicht gleichwertige (68ff) Aufzählung gelingt. Seit der Aufklärung sind die wichtigsten Probleme des christlichen Selbstverständnisses die Vernunft als Kriterium des wahren Christentums, die Entfremdung zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften und die Säkularisation.

In den zwei weiteren Teilen werden die Grundgedanken des christlichen Glaubens und die Kirche dargestellt. Vf. bemüht sich darum, vor allem die großen Konfessionen objektiv und sachgerecht zu Wort kommen zu lassen, ohne daß kleinere christliche Gruppen übergangen wären. Auch speziellere Themen wie z. B. Symbolik der liturgischen Gewänder (173), das Kirchenjahr (184ff), Entstehen christlicher Kunst (192ff), Entwicklung der Universitäten (250ff), Exorzismus (253ff), Sklaverei (241ff), Geburtenkontrolle (281f) sind berücksichtigt. Kurz geraten ist der Abschnitt über das Mönchtum (189ff); und gerade angesichts der neueren theologischen Bemühungen ist wohl das Urteil über die Eschatologie: „Die Kirchen haben zum großen Teil keinen Mut mehr, die christliche Lehre vom Leben nach dem Tode aufrechtzuerhalten" (223) kaum zutreffend.

Der letzte Teil unter dem Titel „Die christlichen Kirchen und ihre Umwelt" behandelt die Stellung des Christentums zu bestimmten Kulturbereichen wie Staat, Gesellschaft, Erziehung, Natur, Kultur und nichtchristlichen Religionen. Manche der hier noch angefügten Themen hätte man lieber an ihrem systematischen Platz der innerkirchlichen Darstellung gesehen. So gehörte das Thema über Ehe und Sexualität wohl noch zum christlichen Menschenbild, oder das Thema Kirchenzucht besser zu der Darstellung von Verfassung und Recht der Kirchen.

Aber im ganzen hat man ein recht umfassendes, vielseitiges und sachgerechtes Bild des Christentums in seinen wichtigsten Lebensäußerungen vor sich. Der katholische Leser wird einige kleine Unrichtigkeiten vermerken.

So kann von einer „Vergöttlichung der Gottesmutter" (121) nach katholischem Verständnis nicht gesprochen werden. Auch der analoge Gebrauch der alttestamentlichen Weisheitsaussagen in der Liturgie hat nicht diesen Sinn. Zur Toleranz (162) hat sich die katholische Kirche durch die Deklaration über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae" des II. Vaticanum durchaus zustimmend geäußert. Beim Kampf um eine gerechtere Sozialordnung (240f) hätte man die katholischen Namen Bischof Kettelers oder Adolf Kolpings nicht vergessen dürfen. Benedikt XIV. gehört ins 18. nicht ins 14. Jahrhundert (135) und das Jubeljahr mit seinem Ablaß ist von Bonifaz VIII. (187) eingeführt worden.

Heidelberg Richard Hauser

Moll, Helmut: **Die Lehre von der Eucharistie als Opfer.** Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon. – Köln-Bonn: Peter Hanstein 1975. 208 S. (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, 26). Lw. DM 52.–

Die vorliegende Untersuchung, eine überarbeitete Regensburger Diss., will die auch für die ökumenischen Bemühungen relevante Frage, ob die Eucharistie als Opfer zu verstehen ist, anhand der frühesten Texte in sorgfältiger Prüfung neu erhellen. Der fragmentarische Charakter der Quellen fordert immer wieder neue Interpretationsversuche heraus.

Bei aller Offenheit für traditionelle Kontexte entscheidet sich Vf. mit Recht gegen eine religionsgeschichtliche Deduzierung des eucharistischen Opfergedankens für die Herausstellung der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Opfers Jesu Christi.

Nach einem kritischen Überblick über die Forschungsgeschichte seit der Mitte des 19. Jahrhunderts (J. W. F. Höfling, F. S. Renz, F. Wieland, E. Dorsch, J. Brinktrine, J. de Watteville) und einer vorbereitenden Untersuchung der beiden Wortfelder θυσία und προσφορά und ihrer sprachlichen Varianten in der profanen Gräzität und in der LXX wendet sich Moll im ersten Hauptteil dem wechselseitigen Bezug von Eucharistie und Opfer in den ntl. Schriften zu.

Methodisch richtig geht er vom historischen Befund der Texte, nicht von der ausgebildeten dogmatischen Lehre aus. Dabei zeigt sich, daß sich im NT Aussagen über die Eucharistie als Opfer „fast nur in obliquo" finden; „eine eingehende und zugleich literarisch greifbare Reflexion hat noch nicht eingesetzt" (53). Als Haupttexte werden behandelt die markinisch-mattäischen und die lukanisch-paulinischen Einsetzungsberichte, die Bezeugung der Eucharistie im Hebr (die Moll mit der Mehrzahl der Exegeten anerkennt) und in Joh 6 (wobei V. 51c nicht mehr bildhaft, sondern sakramental verstanden wird).

Setzt in den ntl Schriften die sakrifizielle Deutung der heilbringenden Passion Jesu allmählich ein und bereitet der „in 1 Kor 11,26 anklingende Gedanke, daß in der Eucharistie die Todeshingabe Jesu für uns proklamiert wird ... das Verständnis des Opfercharakters der Eucharistie vor" (190), so erbringt dann der umfangreiche zweite Hauptteil der Untersuchung das erste eigentliche Auftreten der eucharistischen Opfertheologie in der frühesten Patristik.

Im Klemensbrief dominiert jedoch noch atl.-jüdische Theologie, die Eucharistie wird noch nicht eingehender behandelt. Aufgrund der Rückbindung an die jüdische Kultordnung tritt aber doch die anabatische Seite christlichen Opferns hervor, wobei Vergeistigung „das entscheidend Neue des eucharistischen Opfers" ausmacht (85).

In Klem 44,4 wird die Eucharistie deutlich genug als Opfer gekennzeichnet, terminologisch wird wieder auf die LXX zurückgegriffen. „Das eucharistische Opfer der Christen besagt ... den ins Wort gebrachten

Dank, der die eucharistischen Elemente miteinschließt" (90). Die Darbringung der Gaben wird als spezifisch priesterliche Tätigkeit charakterisiert. Noch vernachlässigt ist bei Klemens das katabatische Verständnis der Eucharistie, das das Opfer Christi am Kreuz ins Zentrum rückt.

Bei Ignatius von Antiochien begegnet dann namentlich in Frontstellung gegen die Doketen schon eine weiterentwickelte Theologie der Eucharistie, die Gemeinsamkeiten vor allem mit dem paulinischen Denken erkennen läßt, aber auch ihre eigene Farbe hat.

Für den Opfercharakter der Eucharistie (und für seine Martyriumstheologie) nimmt Vf. treffend den Ausgang von den Aussagen über die Passion und Auferstehung des Herrn. Die reale Gegenwart des Fleisches Christi in der Eucharistie läßt sein Heilswerk erneut Gegenwart werden. Die Eucharistie gilt Ignatius als höchste Manifestation der Einheit der Kirche und zugleich als notwendiges Mittel zur Verwirklichung dieser Einheit. Im Römerbrief kleidet Ignatius das Martyrium „in kultisch-sakrifizielles Vokabular" (97), auch die Eucharistie veranschaulicht das Martyrium (Rm 2,2; 4,2; 7,3; 4,1). Weitere einschlägige Texte sind IEph 5,2f, Tr 7,2, Mg 7,2, Phd 4. Eine bedeutende Rolle spielt bei Ignatius der Begriff θυσιαστήριον, der jedoch noch nicht auf einen materiellen Altar zu beziehen ist, aber bezeugt, wie der Gedanke der kirchlichen Einheit bei ihm wesentlich von der Liturgie geprägt ist: das Bildwort θυσιαστήριον meint die kirchliche Gemeinschaft, „im präziseren Sinne ... die unter dem Bischof versammelte Liturgie feiernde Gemeinde, wobei der sakrifizielle Charakter dieses Tuns hervorgekehrt ist; in paradigmatischer Zuspitzung zielt der Ausdruck auf das Martyrium des Ignatius" (103); immer schwingt bei Ignatius auch „der Gedanke der vorbehaltlosen Hingabe des Menschen an Gott mit, der im Leiden des Gekreuzigten gründet" (192).

Mit anderen sieht der Vf. in der noch ähnlich dem Klemensbrief stark auf atl.-jüdischem Glaubensgut aufruhenden Didache in 10,6 eine Überleitung zur nachfolgenden Eucharistiefeier und in 9,1–10,5 Mahlgebete der vorausgehenden Agape. Did 14 dagegen handelt von der Eucharistie und zwar als Opfer (spezifiziert durch das Brotbrechen und die Danksagung).

Erstmals in den uns greifbaren Quellen wird 14,1f der Begriff θυσία auf das Herrenmahl angewendet; Mal 1,10–14 wird wohl im Gefolge einer bereits geltenden Tradition als prophetische Verheißung der Zuordnung zum eucharistischen Opfer adaptiert. Auch Kap. 15,1f steht noch in Beziehung zur Eucharistiefeier. Worauf es dem Didachisten besonders ankam, war die Mahnung zum Bekenntnis der Sünden und zur Versöhnung, die eine würdige Feier des Sonntagsgottesdienstes, eine θυσία καθαρά garantieren sollten. Wie im Klemensbrief liegt auch in der Didache die Betonung auf der anabatischen Seite des Opfergeschehens.

Wird im sog. Barnabasbrief mit seiner antijüdischen Polemik die Eucharistie auch nicht ausdrücklich behandelt, so erbringen doch Barn 2,4–10 und 7,3ff Gesichtspunkte über den Stellenwert des Opfers im christlichen Kult.

7,3 ist Christus die wahre θυσία Gottes, die den Christen zum neuen Opfer für Gott auffordert. In Barn 7,4f vermutet Moll einen verschlungen angedeuteten Hinweis auf das eucharistische Opfermahl. Die „reichhaltige Verwendung von – auf das Erlösungsopfer Christi bezogenen – atl. Typen und die geradezu ätzende Polemik gegen die atl. Opfer" im Barnabasbrief „können ... indirekt Anhaltspunkte dafür hergeben, in welcher Richtung" die konkrete Gestalt der Eucharistie in dieser Schrift „gesucht werden muß" (193).

Unter den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts ragt Justin auch mit seiner Eucharistielehre heraus.

In 1 Apol 65–67 begegnet, für heidnische Leser bestimmt, eine Darstellung des Ablaufs der Eucharistiefeier. Im Dialog mit dem Juden Tryphon wird Mal 1,10ff auf die Eucharistie als die verheißene θυσία des neuen Bundes bezogen. Andrerseits übernimmt Justin die prophetische Kultkritik und legt klar, daß Gott keiner materiellen Opfer bedarf. Die Richtung des christlichen Kultes dagegen verläuft unter dem Eindruck hellenistischer Philosophie und Mystik und im Disput mit dem Juden „von außen nach innen, im Abweis der nur äußeren Gaben hin zum dankenden Lobpreis des Menschen" (132). Der Opfercharakter der Eucharistie ist damit „schon tangiert und negativ präjudiziert" (ebd.). In Dial 41,1ff erscheint das atl. Opfer des Weizenmehls als Vorbild für die Eucharistie, die in katabatischer Sicht die Wiederaufrichtung des Kreuzopfers ist. In Dial 116,3–117,4 treffen wir auf einen weiteren Text, der unter neuerlichem Bezug auf die maleachische Prophetie Aufschluß über die Grundgehalte christlichen Opferns gibt. Das Eingehen der Gläubigen in das Opfer Christi verwirklicht sich anabatisch „in der Übereignung an Gott, im Dank dafür, daß sie dieser eucharistischen Gaben gewürdigt worden sind ... Gebet und Gabe rücken zusammen" (141). Das Kreuzopfer des Herrn weitet sich auf die Kirche aus, „die sich unter dem Zeichen der eucharistischen Elemente in die Opfergesinnung Christi miteinläßt" (194).

Die antikultischen Texte der übrigen Apologeten des 2./3. Jahrhunderts sind für die Themenstellung des Verfassers nur beschränkt verwendbar; ihre Bedeutung liegt in der Abwehr des paganen und jüdischen Kultes.

Aristides, Apol 1,5 darf nicht irgendwie eucharistisch interpretiert werden.

Die Bittschrift des Athenagoras weist in Kap. 13 mit Hilfe des im frühchristlichen Schrifttum wohlbekannten Arguments von der Bedürfnislosigkeit Gottes die heidnischen Opfer zurück und schließt situationsbezogen einige Wesenselemente christlichen Opferns an; V. 2b ist stärker liturgisch geprägt, doch ob der Text eucharistiebezogen verstanden werden darf, ist umstritten; M. meint, daß hier die Eucharistie implizit angesprochen ist. Jedenfalls werden die beiden Neuprägungen ἀναίμακτος θυσία und λογικὴ λατρεία in der Folgezeit zunehmend explizit eucharistisch interpretiert.

„Die antikultischen Abschnitte im Diognetbrief bekräftigen den Appell der Bedürfnislosigkeit Gottes"; gegenüber Heiden und Juden werden „die äußeren Grenzen" abgesteckt, „jenseits derer das christliche Opfer nicht gesucht werden darf"; doch wird „durch die Aufnahme des christlichen Gottesbildes in eine Richtung gewiesen, die die Kriterien für das christliche Opferverständnis bereitstellt" (153f).

Bei Irenäus sind die Eucharistiekapitel bereits als ansatzhaft geformte Lehre vom Opfer der Kirche im antignostischen Kontext verwoben, aber auch im Blick auf das Judentum geschrieben.

Es handelt sich hauptsächlich um Adv. haer. IV 17f und V 2,2f. Gnostischer Leugnung der gottgewirkten Schöpfung und der Auferstehung des Fleisches wird von Irenäus dessen Heiligung und Vorbereitung für die Auferstehung durch die Teilnahme an Christi Fleisch und Blut gegenübergestellt. Bei Irenäus tritt der Opfergedanke stark hervor, und zwar hinsichtlich seiner katabatischen wie seiner anabatischen Seite. Doch wendet sich der Kirchenvater gegen die gnostische und jüdische Annahme einer Opferbedürftigkeit Gottes; nicht Gott, wir Menschen sind es bedürftig, Gott zu opfern. Den Opfercharakter der Eucharistie begründet Irenäus vor allem aus dem (auf die Opferidee hin zugespitzten) ntl. Einsetzungsbericht und aus der Erfüllung der Verheißung Mal 1,10f. Er steht in engster Berührung mit den von Irenäus betonten materiellen Elementen von Brot und Wein, die jedoch darauf angelegt sind, Fleisch und Blut Christi zu werden. Doch gehört die Sichtbarkeit der materiellen Gaben, die „als Zeichen der Einheit von Gott der Schöpfung und Gott der Erlösung wichtig" sind (194) und deren Darbringung in die Haltung der Dankbarkeit ausdrücklich miteinbezogen wird, schon zum Opfer der Kirche hinzu. Irenäus betont dies gegen die gnostische Abwertung des Materiellen. Aber auch bei ihm ist die Idee des eucharistischen Opfers noch kein „allseitig geschlossenes Gebilde" (196).

Im dritten Hauptteil verfolgt der Vf. die Lehre von der Eucharistie als Opfer in ihrer dogmengeschichtlichen Entwicklung. Der Übergang vom atl zum altkirchlichen Opfer verlief natürlich nicht ungebrochen. Der eucharistische Opfergedanke weist erhebliche Differenzen auf. Die Entfaltung der Lehre erfolgte nicht so kontinuierlich wie Brinktine, Renz und Watteville wollten; sie geschah aber auch nicht als Abfall vom Ursprung wie andere meinten. Das hat seine Gründe in der Auseinandersetzung mit Judentum, Heidentum und Gnostizismus. „Je nach der aktuellen Herausforderung mußte die Antwort abgestimmt werden" (180). Aber auch die Divergenz innerkirchlicher Kräfte in der Theologie brachte sich zur Geltung. Besondere Bedeutung kommt für die Passionstheologie und die von ihr inspirierte eucharistische Opferidee der typologischen Interpretation des AT und den prophetischen Zeugnissen zu. Aufschlußreich ist die terminologische Untersuchung der Begriffe θυσία/sacrificium und προσφορά/oblatio, die vornehmlich das Tun der Kirche ausdrücken. Schließlich liegt bei Irenäus „ein Schnittpunkt vor, in dem vorliegendes Gut gesammelt wird, ein neuer Weg sich anbahnt, der eine fortschreitende Bewegung in sich schließt" (196).

Die Arbeit, die eine erste Entfaltung der eucharistischen Opferidee im behandelten Zeitraum ausweist, untersucht und verwertet ihre Quellen mit großer Gewissenhaftigkeit. Deren reichhaltiger Ertrag konnte im Rahmen dieser Besprechung nicht erschöpfend vorgeführt werden. Der Vf. bezeugt historisches wie spekulatives Können. Daß das Buch angenehm zu lesen ist, verdient weiteres Lob. Fünf Register tragen zur Erschließung des Inhalts bei.

Dagegen vermißt man die „weitgespannte Literaturverwertung", die der Vf. bei J. Brinktrine lobt (36); sein Literaturverzeichnis beschränkt sich auf zwei Seiten. Dies bleibt nicht ganz ohne Folgen. Wie sollten z. B. Kap. 40–44 des Klemensbriefes aufgrund innerer Kriterien für das siebte Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts als Terminus ad quem sprechen? Hätte nicht auch die Aberkios-Inschrift erwähnt werden sollen? Die Behandlung der Opferterminologie bei Irenäus läßt nicht erkennen, daß dieser Kirchenvater griechisch geschrieben hat. Zur gewagten Hypothese von J. Rius-Camps (Las cartas autenticas de Ignacio, el obispo de Siria, in: Revista Catalana de Teologia 2 [1977] 31–149), daß Ignatius nur

vier Briefe verfaßt habe (Rm, Mg, Tr, Eph), konnte der Autor dagegen noch nicht Stellung nehmen.

Augsburg Joseph A. Fischer

Hübner, Reinhard M.: **Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa.** Untersuchungen zum Ursprung der ‚physischen' Erlösungslehre. – Leiden: Brill 1974. XII, 377 S. (Philosophia Patrum. Interpretations of Patristic Texts. Vol. II) Lw. hfl 78.–

Ziel dieser Bonner theol. Diss. ist es, die Einheit der Menschennatur und die alle Menschen umfassende Universalität und Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa zu beschreiben und die Quellen zu bestimmen, auf die Gregors Vorstellungen letztlich zurückgehen. Dieses Thema hat in der Forschung eine lange Geschichte: Fast alle historisch theologischen Arbeiten über Gregor von Nyssa haben die Fragen wenigstens berührt, die der Vf. sich in seiner Untersuchung stellt: Welcher Art ist bei Gregor von Nyssa die Einheit der Menschennatur, die Einheit des Leibes Christi, die Begründung der universalen Erlösung der Menschheit?

In einer umfassenden, einleitenden „Geschichte des Problems" zeigt H., wie durch „eine mehr als hundertjährige Geschichte des Interpretierens und Abschreibens mehr verunklärt als geklärt wurde", wie Gregor seine Worte verstanden wissen wollte. Von Anfang an spielte die platonische Interpretation, mit der man diese Fragen zu beantworten suchte, eine besondere Rolle. Danach beruht „die Einheit der Menschennatur bei Gregor von Nyssa auf der platonischen Ideenlehre, die Einheit des Leibes Christi auf der platonisch interpretierten Einheit der Menschennatur. Die Begründung der universalen Erlösung der Menschheit ist eine metaphysisch untermauerte physische Erlösungslehre." Nachdem A. Ritschl und A. von der Harnack in dieser Richtung den Anstoß gegeben hatten, verfestigte sich die platonische Interpretation bei den Nachfolgern immer mehr und dehnte sich so weit aus, daß man schließlich den Platonismus nicht nur in Gregors Soteriologie, sondern auch in seiner Trinitätstheologie und Anthropologie entdeckte: So sprach man von einem geschlossenen System der Lehre Gregors von Nyssa, das man durch umfassende Untersuchungen (Gronau, Cherniss) zu sichern suchte. Schließlich wurde diese Interpretation des Problems in der katholischen Forschung der dreißiger und vierziger Jahre dieses Jahrhunderts modifiziert und ausgebaut (H. de Lubac, H. U. von Balthasar u. a.) und ihr Einfluß ist heute noch bis in die jüngsten Arbeiten zu spüren.

Vf. kommt zu seiner eigenen Antwort nicht durch die, wie er sagt, „auch heute noch geübte systematische Zusammenschau", die, wie er in der „Geschichte des Problems" gezeigt hat, durch Vorurteile und andere äußere Beeinflussungen mehr zur Verunklärung als zur Klärung der Sache führte. Er stellt vielmehr in den Mittelpunkt seiner Untersuchung Gregors Text, nicht ein kurzes Zitat, das, aus dem Zusammenhang gerissen, nach vielen Richtungen hin interpretiert werden kann, vielmehr fast eine ganze Schrift Gregors, Quando sibi subiecerit, und andere weitumfassende Textabschnitte.

Diese vielen Texte Gregors und der anderen zum Vergleich herangezogenen Autoren, Athanasius, Markell von Ankyra u. a. werden nicht im Original, sondern in deutscher Übersetzung vorgeführt – bestimmt nicht aus dem Grunde, dem Leser die unmittelbare Konfrontation und Auseinandersetzung mit dem griechischen Text abzunehmen. Entscheidend war für H. vielmehr, den Leser an keiner Stelle im Unklaren darüber zu lassen, wie er Gregors Worte versteht, und so leistet diese Übersetzung schon einen wichtigen Beitrag der Interpretation des Textes. Zudem erspart diese Übersetzung dem Leser durchaus nicht die Auseinandersetzung mit dem Text. Das liegt vor allem an dem Stil, in dem sie gehalten ist. H.s Stil läßt sich in seiner Arbeit ganz allgemein durch den Verzicht auf jede Art von Glätte und Eleganz charakterisieren und er mutet durch manche Härte (bes. die häufigen Satzungetüme) dem Leser viel zu. Aber bei den Übersetzungen der griechischen Texte steigert er sich zu solch einer Sprödigkeit, daß die Übersetzung oft den Leser provoziert, den griechischen Text aufzuschlagen, H.s Worte im Original zu überprüfen und zu kontrollieren, und dies ganz im Sinne des Übersetzers, der in seiner Einleitung sagt: „...es sollten die Schwierigkeiten und Härten des Originals nicht geglättet werden, sondern als Ansatzpunkte zur Diskussion erhalten bleiben."

Das Spröde dieser Übersetzungen rührt vor allen Dingen daher, daß der Übersetzer sich selbst in Wortstellung und Konstruktion ganz eng an den griechischen Text hält, was für das Deutsche natürlich manche Härte mit sich bringen muß. H. hat nur dieses eine im Auge, jede Nuance des griechischen Textes – soweit es überhaupt möglich ist – im Deutschen widerspiegeln zu lassen. Aber Gregor liebt einen σφριγῶν λόγος, einen Logos, der überquillt, bis zum Platzen voll ist. Und so drängt Gregor in einen Satz viele über-, unter- und nebengeordnete Gedanken, und die griechische Sprache bietet ihm eine ideale Möglichkeit, vor allem mit ihren Partizipialkonstruktionen, diese vielen Gedanken in einer angemessenen, übersichtlichen und verständlichen Form zum Ausdruck zu bringen. Das Deutsche, das gerade mit den Partizipialkonstruktionen kargt, muß sich da sehr schwer tun. Wir sind gezwungen, diese Partizipialkonstruktionen aufzulösen in Konjunktionalsätze, präpositionale Ausdrücke u. a. Hierbei versucht H. den großen Bogen widerspiegeln zu lassen, – und so kann es sein, daß ein Satz, der im Griechischen nur 2 Nebensätze kennt, in H.s Übersetzung 6 weitgespannte Nebensätze bietet. (So zu beobachten bei der Übersetzung [S. 36] von Quando sibi subiec. [PG 44,1313 C]: „und so wird nach dem Menschen in Christus ..."! Was „wird" erfährt der Leser nach 8 Zeilen Text: „...ein solcher dem Erstling im Augenblick der Parusie unmittelbar folgen".) Hier ist es für den Leser wirklich nicht leicht, die Übersicht zu behalten, den Hauptgedanken und den Hauptsatz über die vielen Nebensätze und Nebengedanken hinweg nicht aus dem Auge zu verlieren. Das durchaus anzuerkennende Prinzip, daß bei der Übersetzung „Schwierigkeiten und Härten des Originals ... als Ansatzpunkt zur Diskussion erhalten bleiben", zeigt so in einigen Fällen das durchaus fragwürdige Ergebnis, daß die Übersetzung im Deutschen Härten und Schwierigkeiten aufwirft, die der griechische Text nicht kennt. (Ein kurzes Beispiel: H. übersetzt S. 39 (Quando sibi subiec. [PG 44 1321 B]): „So also ist ... offenbar geworden, daß die Unterwerfung des Sohnes unter den Vater die sich vollziehende Erkenntnis des Seienden und das Heil aller menschlichen Natur bezeichnet." Hier ist nur schwer zu verstehen, wer die Erkenntnis vollzieht, was mit „des Seienden" gemeint ist. Erst der griechische Text macht eigentlich klar, auf was die Aussage dieses Satzes zielt, daß bei der Unterwerfung des Sohnes die ganze menschliche Natur zur Erkenntnis des Seienden (dessen, der ist) gelangt und zu ihrer Erlösung: οὐκοῦν φανερόν ... γέγονε ... ὅτι πάσης ἀνθρωπίνης φύσεως τὴν γινομένην τοῦ ὄντος ἐπίγνωσίν τε καὶ σωτηρίαν ἡ τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα ὑποταγὴ διασημαίνει.)

Vf. zeigt immer dann eine flüssigere Übersetzung im Deutschen, wenn es bei einem Text um die Aussage mehr im allgemeinen um den großen Zusammenhang geht, – und seine Übersetzung wird wörtlicher, lehnt sich enger an den griechischen Text an, wenn ein Satz für die Untersuchung kritisch und höchst wichtig wird. Hier ein kleines Beispiel für das unterschiedliche Gewicht, das ein Satz bei H.s Übersetzung bekommen kann: Dieselben griechischen Worte, ... ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γεγονώς ..., werden S. 119 recht frei übersetzt, „indem er ... den Menschen gleich wurde", S. 281 kommt es dem Übersetzer genau auf jedes Wort an, soll im Deutschen auch die Konstruktion des griechischen Textes nachgezeichnet werden und so übersetzt er: „indem er im Bilde des Menschen erschien". (Vgl. auch die unterschiedliche Übersetzung von Quando sibi subiec [PG 44 1313 A] auf S. 35 und 42.)

Bei den von Gregor und den Vätern viel gebrauchten und im Deutschen schwer wiederzugebenden Ausdrücken ihrer theologischen Aussage wie οἰκονομία, οὐσία, πλήρωμα, λόγος ... versucht H. meist gar nicht erst die Übersetzung, beläßt sie als termini technici im Text und spricht so von „Ökonomie", „Usia", „Pleroma", „Logos". – Bei manchen wichtigen Ausdrücken und Zusammenhängen, wenn der Übersetzer glaubt, eindringlich dem Leser den Text veranschaulichen zu müssen, setzt er neben seine Übersetzung in Klammern die griechischen Worte. Es handelt sich durchweg um wichtige, im Deutschen oft nur annähernd wiederzugebende Begriffe und Satzzusammenhänge, und manchmal wird das Verständnis einer Übersetzung durch die Beifügung eines griechischen Zitates erleichtert. (Vgl. z. B. die Übersetzung von Ref. Eun. [II 374,10ff Jaeger auf S. 106].) Ärgerlich – weil unnötig – sind die griechischen Ergänzungen in einer Übersetzung auf S. 333: Stark ist die Gesamtheit (σύστημα) des Pleroma (πλήρωμα), klein ist, was sich loslöste und zum Kosmos (κόσμος) wurde." In original griechischen Lettern umzuschreiben, was in lateinischen Buchstaben erscheint, ist nun wirklich nichts anderes, als Eulen nach Athen zu tragen.

Soweit es überhaupt möglich ist, basieren die Übersetzungen auf den kritischen Ausgaben der Texte Gregors und der Väter. Bei dem für die Arbeit gewichtigen Text Quando sibi subiecerit, dessen kritische Ausgabe in den GNO noch aussteht, hat H. sich mit dem Editor in Verbindung gesetzt und so seine Übersetzung auf in der Überlieferung entscheidende Varianten hin absichern können. – Eigenartig ist nur, daß die Übersetzung von Gregors Oratio Catechetica den Mignetext zur Grundlage hat, wo doch Srawleys Ausgabe mit ihrer Berücksichtigung wichtiger Zweige der Überlieferung einen abgesicherten und an vielen Stellen viel besseren Text bietet und m. E. durchaus als eine kritische Ausgabe angesprochen werden kann.

In den von H. ausgewählten Partien unterscheiden sich die Texte beider Ausgaben zwar nur in Kleinigkeiten, so daß praktisch nirgendwo durch den Text die Analyse H.s in Frage gestellt wird. Die Worte aus dem Kap. 16 der Oratio Catechetica, auf die H. so starkes Gewicht legt und die er deswegen neben der Übersetzung ausdrücklich griechisch zitiert (auf S. 156), γενικωτέρῳ τινὶ τρόπῳ, finden sich so nur in der Pariser Edition von 1638, die Migne übernommen hat. Die Srawley zugänglichen Handschriften schreiben λόγῳ statt τρόπῳ und ein Wort voraus οὕτω statt οὗτος, wobei mit οὕτω deutlich das Vergleichbare, mit

γενικωτέρῳ τινὶ λόγῳ stärker das Differenzierte beider in diesem Satz geschilderter Einigungen herausgestellt wird. Bewußt wählt Gregor an dieser Stelle das in seiner Bedeutung nicht ganz mit τρόπῳ zusammenfallende, einen viel weiteren Bedeutungsumfang aufreißende Wort λόγῳ und streicht mit τινι die Schwierigkeit heraus, hier den angemessenen Ausdruck zu nennen, die diese zweite Einigung in ihrer Differenzierung von der ersten exakt beschreiben kann. Wahrscheinlich ist es einem vir doctus zu verdanken, der für die Pariser Edition statt λόγῳ den deutlicheren, präziseren Ausdruck τρόπῳ wählt, den Gregor selbst vielleicht gerade in diesem Zusammenhang zu vermeiden sucht. – Diese Veränderung des Textes liegt auf der gleichen Linie, wie im darauffolgenden Satz die Veränderung des Wortes ἀνθρώπῳ (Srawley: „here used loosely for human nature"), wie es die Handschriften überliefern, in ἀνθρωπίνῳ συγκράματι, wie es im Codex Londiniensis Old Royal 16 D I steht, auf dessen gegenüber der anderen Überlieferung manchmal stark entstellten Text vornehmlich die Pariser Edition und damit Migne basiert. „The inaccuracy of the expression ἀνθρώπῳ has led to the gloss ἀνθρωπίνῳ συγκράματι." (So Srawley zur Stelle [S. 72]).

Natürlich kann man von der vorliegenden Untersuchung nicht fordern, daß die vielen Texte bis in jede Einzelheit hinein kommentiert und analysiert werden. Aber an manchen problematischen Stellen vermißt man einen kurzen Hinweis, besonders dann, wenn sich der Übersetzer von dem überlieferten Text, dem Text der kritischen Ausgabe entfernt.

Hier ein Beispiel: S. 171 übersetzt H. eine Stelle aus Gregors Predigt In diem luminum (GNO IX 223, 22ff). In Z. 18 ist ἵνα von allen Handschriften überliefert. Dieser Finalsatz steht auf einer Stufe mit den anderen durch ἵνα eingeleiteten Finalsätzen Z. 14 und Z. 15, und deswegen klammert der Herausgeber die Worte καὶ μὴ θαυμάσῃς ... περισπούδαστον konsequent als einen aus dem grammatischen Zusammenhang des Satzes herausfallenden Einschub ein. H. läßt mit eben diesen Worten einen neuen Satz beginnen und ordnet ihm den ἵνα-Satz (Z. 18) unter, aber nicht als Finalsatz, sondern als Konsekutivsatz, der ihm wahrscheinlich durch τοσοῦτον (Z. 17) angekündigt zu sein scheint. Vielleicht hat H. mit seiner Auffassung der Stelle sogar recht. Inhaltlich und sachlich erscheint der Zusammenhang glatter und schlüssiger. Aber ohne einen gravierenden Eingriff in den überlieferten Text kann man diese Auffassung nicht halten. – Wie an dieser hätte man auch an manch anderen Stellen, an denen der Verfasser gegenüber dem überlieferten Text eine eigene Textauffassung zeigt, eine kurze Bemerkung erwartet. (Z. B. S. 218 bei der in der Überlieferung höchst problematischen Stelle von De mortuis [GNO IX 21, 22–24]; ähnlich S. 206 zu der recht eigenwilligen Übersetzung von Inscr. Ps. [GNO V 67, 5–6]).

Für die Interpretation der so vorgestellten Texte entscheidend wichtig wird die Frage nach dem, wie H. sagt, „Skopus" eines Textes, einer Schrift. So wird an den wichtigen Stellen immer klargestellt, welche Absicht Gregor bei seinen Ausführungen verfolgte, was Gregor in dem Text beweisen, richtigstellen oder abwehren wollte. Dieses an und für sich selbstverständliche Prinzip jeder Interpretation eines Textes ist für die Untersuchung H.s deswegen so ungemein wichtig geworden, weil die so erarbeiteten Ergebnisse und Erkenntnisse gerade mit den bisher bekannten (oben dargestellten) Meinungen und Ansichten im Widerspruch stehen. Und hier kann H. überzeugend nachweisen, daß die falsche Anschauung nur dadurch entstehen konnte, daß man dieses Prinzip vernachlässigte, daß man Gregors Worte an bestimmten Stellen entweder voreingenommen oder zu isoliert betrachtete, zu absolut nahm, wo sie doch aus dem Kontext heraus zu verstehen sind, daß man sie als eine „von allen historischen Bedingtheiten losgelöste Theologenspekulation" ansah, daß man an der von Gregor „so scharf betonten Intention" vorbeiinterpretierte.

So ist besonders der erste Abschnitt der Untersuchung (71–91) entsprechend durch den Nachweis gekennzeichnet, daß die Texte über die Heiligung des „Leibes der Menschheit" durch ihren „Erstling" Christus, wie H. sagt, „grundsätzlich und sorgfältig" zu trennen sind von den Texten Gregors über die Einheit der menschlichen Natur in De hominis opificio und in den kleinen trinitarischen Schriften, besonders Ex communibus notionibus, weil beider Intention und Zielrichtung nicht identisch sind. (65, 71–91) Jede Vermischung und Verquickung kann nur zu einer Fehleinschätzung der Auffassung Gregors führen.

Alles entscheidend wird dieses Prinzip beim Schwerpunkt der Untersuchung H.s, wenn es geht um die Interpretation von Gregors Ausführungen zu I Cor 15,28: Joh 20,17; Prov 8,22. Die im Kontext mit der Auslegung dieser Stellen immer wieder gebrauchte Formel – Christus ist die ἀπαρχή, die das φύραμα der ganzen Menschheit heiligt – benutzt Gregor, um diese Stellen auf die „mit der menschlichen Natur Christi durch die Homogenität verbundene und geeinte Menschheit" beziehen zu können. Sie ist für ihn eine bildliche, inadäquate Aussage. Das wird an allen Stellen von Gregor herausgestrichen, und er versucht damit „der Konsequenz eines physischen Verständnisses" zu entgehen. Gregor ringt hier, wie Vf. zeigt, mit einem schweren exegetischen Problem: Er versucht die Interpretation der Häretiker (Eunomius, Apolinarius) abzuwehren, in deren Konzept diese Stellen so gut zu passen scheinen. Das ist seine Absicht. – Man hat auch diese Ausführungen Gregors isoliert für sich betrachtet, gar die Darstellung des Erlösungsgeschehens herauslesen wollen. Doch der dabei interpretierte „physische" Erlösungsbegriff stellt sich, wie Hübner überzeugend zeigt, als „ein völlig unbeabsichtigtes Nebenprodukt einer theologischen Abwehrreaktion" dar. (Vgl. die Ausführungen S. 95–142) – Und das gilt für die ganze Traditionskette, die von Irenäus über Hippolyt, Meliton, Alexander von Alexandrien bis zu Markell von Ankyra reicht, an den sich Gregor unmittelbar anschließt.

Bei der eingehenden Untersuchung dieser Traditionskette im 2. Teil (6. Kapitel, 269–324) begnügt sich H. nicht nur damit, die Namen zu nennen, die hier Einfluß auf spätere genommen haben, ihre Texte und Formeln zu analysieren und zu zeigen, wie sie weitergewirkt haben. Es geht ihm auch hier um die letzten Motive, die zugrunde liegende Intention dieser Texte, um den geistesgeschichtlichen Ursprung der „physischen" Erlösungslehre. Und dieses muß als eines der wichtigsten Ergebnisse dieser Arbeit eingeschätzt werden: Die Abwehr der – nun wirklich – physischen Erlösungslehre der Gnostiker hat letztlich diese Formeln und Texte entstehen lassen. „Das gnostische Erlösungsschema der Hinaufführung des gefallenen Menschen, des verlorenen Schafes, durch den Erlöser ist von den Vätern aufgegriffen und orthodox umgeformt worden." Irenäus ist der Punkt, auf den die Traditionskette letztlich hinweist. „Seine Uminterpretation des gnostischen Erlösungsschemas ... ist die Wurzel der sogenannten physischen Erlösungslehre."

Wenn Gregor von der Verbindung zwischen Erlöser und Erlösten spricht, so ist, wie H. (142–159) überzeugend nachweist, keine Spur einer metaphysischen Begründung im Sinne des von Ritschl beschriebenen Platonismus zu erkennen. Der Leib der Menschheit empfängt von seiner ἀπαρχή Christus die δύναμις der Heiligung und diese reicht in dem φύραμα des Leibes bis zu seinem letzten Glied. Nicht platonische, vielmehr stoische Gedanken sind hier in Gregors Interpretation eingeflossen. Man erkennt unschwer das stoische Modell von dem im Weltenleib wirkenden Logos, der alle Teile in συμπνοία, συμπάθεια, συμφνῖα verbindet, ähnlich wie bei der Erlösungslehre des Athanasius. Aber auch hier ist sich Gregor immer der bildlichen, vergleichsweisen Darstellung bewußt geblieben. Und dies gilt auch für Athanasius. Beide, Athanasius und Gregor, bleiben in der Lehre von der Erlösung beim Bild, „verwandeln sie nicht in Metaphysik". (Wieweit die Soteriologie des Athanasius für Gregor Bedeutung gewonnen hat und wieweit stoisches Erbe diese Gedanken durchdrungen hat, die Frage also nach dem philosophiegeschichtlichen Hintergrund dieser Soteriologie, hat H. schwerpunktmäßig und umfassend im 5. Kapitel [232–268] untersucht.)

In diesem Punkte sprechen auch die Texte eine klare Sprache, die die Kirche und das Erlösungsgeschehen in ihr beschreiben: Die Sakramente sind für Gregor keine „physischen Vermittlungsmechanismen des transzendenten Heils". Der Leib Christi wird durch Glaube und Tugend aufgebaut. Fragt man nach den Differenzierungen der Funktionen der Glieder des Leibes, so ergibt sich: Gregor spricht zwar immer wieder von der Vielfalt der Gemeinschaft und von verschiedenen Gliedern und ihren Aufgaben, aber diese werden von ihm „konsequent auf ein Leben in Glaube und Tugend reduziert". (3. Kapitel, 168–198)

In seinem eschatologischen Zustand stellt sich der Leib Christi als der Leib der gesamten geistigen Kreatur dar. Prinzip dieser Einheit ist der Logos in seiner göttlichen Güte und ἀρετή. Ähnlich erklärt Origenes den Leib Christi als den Leib der Geister. – Das ist nicht die einzige Auffassung des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. H. weist gleich einleitend auf die „doppelte im Grunde sich ausschließende Konzeption" hin: Leib Christi als Leib der gesamten Menschheit (eine Konzeption, die Gregor, wie Vf. zeigt, bei Markell von Ankyra vorgefunden hat) und Leib Christi als Leib der gesamten geistigen Kreatur (eine Konzeption, bei der, wie oben gesagt, Gregor auf die Vorstellungen des Origenes zurückgreift). In Gregors Schrift, die ganz dem Problem der kritischen Bibelstelle

I Cor 15,28 gewidmet ist, Quando sibi subiecerit, sind beide Konzeptionen von Gregor dargelegt worden, mit der hier schon deutlichen Betonung, daß das letzte Prinzip der Einheit des Leibes die Gottheit Christi ist und seine Menschheit keine Bedeutung mehr hat (29–54). – Die Analyse der Texte aus den anderen Schriften, in denen Gregor auf den Leib Christi zu sprechen kommt, besonders die aus dem Canticum-Kommentar und der Vita Moysis, verstärken nur diese Betonung: Der Ansatz des Origenes hat sich durchgesetzt. Die auf Markell von Ankyra fußende Gleichsetzung von Menschheit Christi und Menschheit überhaupt spielt keine Rolle mehr (226–230).

Und so stellt sich durchgehend H.s so eingehende Textanalyse mit der dauernden Frage nach Form und Intention der Aussage, nach ihrem Stellenwert im Gesamtzusammenhang als der alles entscheidende Prüfstein dar, der mit so mancher vorherrschenden und vertraut gewordenen Meinung aufräumt, klar einsichtige und abgesicherte Ergebnisse liefert.

Diese Ergebnisse basieren in vieler Hinsicht auf wichtigen Vorarbeiten, die H. deutlich herausstellt und einer kritischen Würdigung unterzieht. Sein Verdienst liegt nicht nur darin, daß er diese Arbeiten und ihre Erkenntnisse für sein Thema hat fruchtbar werden lassen, sondern vor allen Dingen auch darin, daß er den verkannten, von der Forschung ignorierten Thesen und Ergebnissen zum Durchbruch verholfen, nachhaltig und umfassend abgesichert hat.

Wenn man rückblickend auf die unendliche Fülle des Materials schaut, das H. zu seinem Thema vorgefunden hat und daß es zu bearbeiten galt (Gregors Texte und die anderen oben genannten Quellen, dazu die breite Literatur zu diesen Texten, zu diesem Thema), – so kann man nur H.s gleichbleibende Akribie bei der Behandlung einer jeden dieser Quellen bewundern. Einem jeden Hinweis geht H. nach, jede Meinung wird unvoreingenommen geprüft und eingeordnet. Und doch verliert der Leser in der dauernden und intensiven Materialschlacht an keiner Stelle den Überblick über das Ganze. Denn H. weist an vielen Stellen in seinem Werk auf die Gliederung des Ganzen, auf die große Linie hin: Schwerpunktmäßig am Beginn in der Einleitung und am Schluß in der Zusammenfassung, deutlich aber auch bei der Überleitung der Teile und einzelnen Kapitel.

H.s Buch hat in einem wichtigen, alle Aspekte der Theologie Gregors berührenden Themenbereich die nach dem augenblicklichen Stand der Quellenlage mögliche Durchsicht und Klärung erzielt, – und es reiht sich als ein herausragendes Werk unter die in den letzten Jahrzehnten intensiver werdenden Bemühungen um den Kirchenvater Gregor von Nyssa.

Münster Friedhelm Mann

Dahlhaus-Berg, Elisabeth: **Nova antiquitas et antiqua novitas.** Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei Theodulf von Orléans. – Wien: Böhlau 1975. VII, 266 S., 23 Abb. auf 16 Kunstdrucktafeln (Kölner historische Abhandlungen, Bd 23) Ln DM 56.–

Vf.in hat sich zum Ziel gesetzt, die bereits unter König Pippin begonnene und unter Karl d. Gr. dann tatkräftig weitergeführte Reform der Kirche und des allgemeinen Bildungswesens im Spiegel der Werke eines bedeutenden Kirchenmannes der Zeit, nämlich Bischof Theodulfs von Orléans, zu untersuchen. Sie analysiert dazu drei Themenkreise, nämlich Theodulfs Bibeln, dessen Liber de ordine baptismi und endlich Theodulfs Autorschaft an den Libri Carolini. Beim ersten Kap. geht es um die Bedeutung der karolingischen Arbeiten am Bibeltext, woran schon seit längerem Theodulf ein bedeutender Anteil zugeschrieben wird. Im letzten Kap. wird in Anlehnung hauptsächlich an Ann Freeman's Forschungen die Autorschaft Theodulfs an den Libri Carolini, der unter Karl d. Gr. abgefaßten Streitschrift gegen die Ikonoklasten, übernommen und für das Bild des Bischofs ausgewertet. Die Arbeit zeigt in ihrer Fragestellung und Materialbereitung eine Fülle höchst bemerkenswerter Gedanken, angeregt nicht zuletzt durch ein gewandeltes und verbreitertes Fragespektrum heutiger Mediävistik.

Hier sei nun allein das Kap. über die Taufabhandlung eingehender rezensiert. Um es gleich vorwegzuschicken, das dabei erzielte Ergebnis holt nicht den heutigen Stand der Diskussion ein.

Die A. hat sich auf ein Terrain begeben, wo ihr offenbar nicht einmal die grundlegende Literatur vertraut ist, denn wie sonst soll man die Nichterwähnung der derzeit als grundlegend anzusehenden Untersuchungen von A. Stenzel über die Genese des Taufritus und von G. Kretschmar über die Geschichte des Taufgottesdienstes (Leiturgia, Bd 5) erklären? Die Mißverständnisse und Fehldeutungen sind denn auch erheblich.

Der in der Liturgiegeschichte Bewanderte stolpert schon gleich über die Vorstellung der Tauftexte des Gelasianum vetus: Zu diesem über die entsprechenden Stellen des liturgischen Jahreszyklus verteilten Taufordo des Gelasianum vetus trete noch „ein weiterer vollständiger Taufordo unmittelbar vor dem Palmsonntag, Andrieus Ordo XI, der gegenüber den eben genannten Ordines [des Altgelasianum] einen moderneren liturgischen Entwicklungsstand bietet, indem er die vorbereitenden Zeremonien auf wenige Tage zusammendrängt ..." (92f). In Wirklichkeit enthält das Gelasianum einen Taufordo, der mit seinen Einzelakten über die ganze Quadragesima verteilt ist; dazu dann noch eine kürzere Fassung für die Krankentaufe. Daß „ein weiterer vollständiger Taufordo unmittelbar vor dem Palmsonntag, Andrieus Ordo XI," vorhanden sein soll, ist höchst konfus, da der Ordo Romanus XI in seinen Rubriken (denn aus solchen bestehen die Ordines Romani bekanntlich) genauso wie der Taufordo des Gelasianum eine Verteilung über die ganze Quadragesima anzeigt. Ein auch nur flüchtiger Blick in die entsprechenden Editionen hätte, so sollte man meinen, vor dem Niederschreiben des zitierten Satzes bewahren müssen. Das Verhältnis des Taufordo im Gelasianum zum OR XI wird seit den Untersuchungen von A. Chavasse so beurteilt, daß der Ritus des Gelasianum als der ältere Text angesehen wird, während der OR XI zu den dort mitgeteilten Gebetstexten die Rubriken liefert. Beide Quellen also ergänzen einander; das Sakramentar enthält die Gebetstexte, der OR XI die Rubriken.

Gleich der folgende Punkt enthält ebenfalls ein schwerwiegendes Mißverständnis. Es geht um den Taufordo im Anhang des sog. Hadrianum. Zwar weiß die Vf., daß der heute maßgebliche Kenner und Editor des Gregorianum, J. Deshusses, den genannten Anhang Alkuin abgesprochen und stattdessen Benedikt von Aniane zugeschrieben hat. Daß Deshusses seine These aber noch weiter modifiziert und dabei ein „Praehadrianum" postuliert hat, ist der A. wiederum entgangen (vgl. Revue Bénédictine 80, 1970, 213–237). Es wird hingegen behauptet, daß der Taufordo im Supplement des Hadrianum „in seinem Aufbau und in der Ausgestaltung der einzelnen Zeremonien von Alcuin abhängig [ist], der in zwei gleichlautenden Briefen vom Jahre 798 ... Abfolge und Bedeutung der Taufriten erläutert" (94). Damit kein Zweifel bleibt: „Er [Alcuins Taufordo] ist entschieden eine Neubildung im Rückgang auf frühe römische Quellen, wurde aber von Alcuin selbst als der gültige mos Romanorum ausgelegt und vom Hof als römische Norm verbreitet und verbindlich vorgeschrieben" (97). Und endlich noch: „Im Jahre 811/812 richtete er [Karl d. Gr.] eine Umfrage an alle Metropoliten des Reiches, um zu erfahren, wie weit der von Alcuin entworfene und vom Hof durch Aufnahme ins Gregorianum-Hadrianum autorisierte Taufordo bei den Bischöfen und durch diese bei den Klerikern der Bistümer bekannt war und der Sinn seiner liturgischen Texte und Handlungen verstanden wurde" (99).

In Wirklichkeit aber besteht in der liturgischen Forschung längst Klarheit über die Herkunft dieses Taufordo im Hadrianum-Supplement. Es handelt sich, wie man etwa bei E. Bourque nachlesen kann, um einen abgekürzten Ordo für die Kindertaufe, wie er ähnlich in den Gelasiana mixta des 8. Jh.s zu finden ist (vgl. auch Kretschmar, Taufgottesdienst, S. 319f). Alkuins Briefe über die Taufe sind zwar unübersehbar in Anlehnung an die Tauferklärung des Johannes Diaconus aus dem 6. Jh. abgefaßt, stellen aber keineswegs einen Taufordo dar, sondern sind ein Kommentar, der für die Abfolge der Rituselemente nur mit Vorsicht herangezogen werden kann. Die Vf.in hat es denn auch gar nicht erst versucht, die von ihr aus den Alkuinbriefen „erschlossene" Ritusabfolge anhand des Taufordo im Hadrianum-Supplement zu verifizieren. Wenn dann weiter die Beziehungen zu Karls bekannter Taufrundfrage angesprochen werden, so ist damit ein Komplex berührt, der immer noch auf eine gründliche Bearbeitung wartet; die Beziehungen zwischen einem der Alkuinbriefe und dieser Rundfrage sind offensichtlich, aber eben noch nicht befriedigend aufgearbeitet.

Im weiteren hat die Vf.in es dankenswerterweise unternommen, die Schrift- und Väterzitate des Theodulfschen Taufbuches zu verifizieren. Bei Isidor von Sevilla hat sie neben vielen anderen Sätzen auch die von Theodulf angeführte Begründung für die bischöfliche Reservierung der zweiten postbaptismalen Salbung wiedergefunden; entgangen ist ihr aber dabei, daß Isidor selbst hier ein Zitat anführt, nämlich den Brief Papst Innozenz' I. an den Bischof Dezentius von Gubbio (jüngst neu ediert von P. Cabié). Es handelt sich um den für die Herausbildung der abendländischen Firmung als locus classicus anzusprechenden Text. Die „Tiefendimension" des Isidorzitates ist also nicht erkannt.

Auch in der Erfassung der handschriftlichen Überlieferung des Tauftraktates bleiben Desiderate. Die gleichzeitig entstandene Diss. von P. Brommer über die bischöfliche Gesetzgebung Theodulfs

von Orléans (ZRG kanon. Abt. 60 [1974] 119 Nr. 6) verzeichnet 10 weitere Handschriften; auch die Vorarbeit für eine Edition ist also unvollständig.

Selbst bis in Einzelheiten gehen die Mißverständnisse. Karl d. Gr. habe bei seinem Rombesuch 774 die römische Taufliturgie persönlich kennengelernt, denn Papst „Hadrian hatte im Rahmen der Karsamstagsliturgie drei Kandidaten in Karls Anwesenheit getauft" (S. 93 Anm. 8). An der als Beleg ausgewiesenen Stelle im Liber Pontificalis findet sich der Satz: *baptismatis sacramentum antedictus ter beatissimus pontifex celebravit.*

Spätestens seit den bahnbrechenden Forschungen von P. E. Schramm weiß die Mediävistik, was aus liturgiegeschichtlichen Fragestellungen „herauszuholen" ist. Faktisch aber ist im historischen Lehr- und Forschungsbetrieb die Liturgiegeschichte allzu oft ein Buch mit sieben Siegeln geblieben, so daß die aufgezeigten Mängel nicht einmal primär der Autorin anzulasten sind. So bleibt nur zu wünschen, daß in den beiden anderen Kapiteln über Theodulfs Arbeit an der Bibel und an den Libri Carolini – die sich in der Tat fundierter geben – Ersprießlicheres zu lesen ist.

Bochum Arnold Angenendt

Corpus Consuetudinum Monasticarum. Ed. Kassius Hallinger. Tomus VI: Consuetudines Benedictinae variae (Saec. XI – Saec. XIV), publici iuris fecit Giles Constable. – Siegburg: Respublica – Verlag Franz Schmitt 1975. X, 395 S. Ln DM 120.–. Tomus IX: Consuetudines Floriacenses saeculi tertii decimi, ed. D. Anselmus Davril. – Siegburg: Respublica – Verlag Franz Schmitt 1976. LXXXIX, 507 S. Ln DM 195.–

Bd 6 der Edition des Corpus Consuetudinum Monasticarum beinhaltet, wie schon der Titel sagt, eine Reihe verschiedenartiger und zeitlich auseinanderliegender Texte monastischer Consuetudines. Sie stammen aus England, Frankreich, Italien und den Niederlanden, reichen vom 11. bis weit ins 13. Jh. hinein, und betreffen die verschiedensten Felder monastischen Lebens.

Beim ersten Text handelt es sich um ein „Horologium stellare monasticum" aus dem 11. Jh., das von Giles Constable herausgegeben wird. Der Plan dieser astronomischen Uhr sollte in einer Zeit, die noch keine mechanischen Uhren kannte, den Mönchen dazu dienen, die Dauer des Offiziums an den einzelnen Festen anzuzeigen. Der Herkunftsort des Horologium ist nicht genau zu bestimmen. Eine Menge von Hypothesen haben bisher keine befriedigende Lösung gebracht.

Den zweiten Text bilden die „Statuta Petri Venerabilis Abbatis Cluniacensis IX". Sie sind ebenfalls von G. Constable mit Hilfe einiger Mitarbeiter herausgegeben. Die Sammlung entstand um 1146/47, obwohl die einzelnen Statuten unterschiedlichen Zeiten ihre Entstehung verdanken. Abt Peter erwähnt, er habe die Vorschriften von einem Generalkapitel bestätigen lassen. Die Intention der Statuten Peters war es, das monastische Leben Clunys den Erfordernissen der Zeit anzupassen, Reformen durchzuführen. Es scheint jedoch, daß diesen Bemühungen kein großer Erfolg beschieden war. Dennoch sind die Statuta von großem historischem Interesse, denn sie bieten einen guten Einblick in die inneren Zustände Clunys während der Abtszeit Peters. Bei jedem einzelnen Kapitel gibt der Abt nach der Neuregelung nämlich an: Causa instituti huius fuit ... Der Text, der in mehreren Handschriften überliefert ist, wurde in der Bibliotheca Cluniacensis im 17. Jh. und wiederum im Jahre 1965 ediert. Beide Editionen sind jedoch nach dem heutigen Forschungsstand unzulänglich; daher erfolgt eine Neuherausgabe im Rahmen des vorliegenden Unternehmens.

An dritter Stelle folgen die „Consuetudines Affligenienses" aus der Abtei Afflighem in Belgien, bearbeitet von Robert J. Sullivan. Das Kloster Afflighem, im 11. Jh. gegründet, erlangte während des Mittelalters eine starke Ausstrahlungskraft. Seine Mönche gründeten zahlreiche andere Klöster. Die Consuetudines von Afflighem sind in einer einzigen Handschrift in Kremsmünster erhalten. Die Kremsmünsterer Überlieferung läßt sich wohl auf die gemeinsame Gebetsverbrüderung der beiden Klöster zurückführen. Die Gewohnheiten von Afflighem weisen stark auf cluniazensische Bräuche hin, doch sind diese vereinfacht, komprimiert und stark an die spezifischen Umstände in Afflighem angeglichen. Eine gewisse Originalität ist den Consuetudines, deren Verfasser unbekannt ist, nicht abzusprechen.

Es folgen sodann einige Consuetudines aus Montecassino, die dem 13. und 14. Jh. entstammen: 1) Statuta Casinensia saeculi XIII, bearbeitet von T. Leccisotti und C. W. Bynum. Papst Innocenz III. führte in Montecassino eine Visitation durch und gab Anweisungen über Verbesserungen, vor allem was die äbtliche Verwaltung betrifft. Abt und Konvent setzten die Anregungen in Statuten um und erweiterten sie um Vorschriften des monastischen Lebens. In die Consuetudines sind z. T. ältere Traditionen eingeflossen. 2) Constitutiones saeculi XIV incipientis. Am 2. Mai 1322 wurde das Kloster Montecassino zum Bistum erhoben. Die Bischöfe wurden in der Folgezeit jedoch meist nicht aus dem Konvent erwählt; das Bistum diente vielmehr häufig als Pfründe für Kuriale, die am päpstlichen Hof in Avignon tätig waren. Daher reduzierte Urban V. im Jahre 1367 Montecassino wieder auf den Stand einer einfachen Abtei. Die vorliegenden Konstitutionen, die erstmals veröffentlicht werden, stammen aus der Zeit des cassinensischen Episkopates und dürften um 1326/49 abgefaßt worden sein. Als Superior erscheint der Bischof; der Konvent scheint mehr die Form eines Domkapitels angenommen zu haben. So befassen sich die Consuetudines auch nicht mit Fragen der inneren Disziplin des Klosters, sondern beschreiben die Ämter des Klosters und die mit ihnen verbundenen Verpflichtungen. 3) Statuta Abbatis Andreae. Nach der Abschaffung des Bistums und der Wiederherstellung der Abtei wurde ein auswärtiger Mönch zum neuen Abt bestellt, der Kamaldulenserprior Andreas de Faventia vom Kloster St. Matthias in Murano. Dieser erließ im Jahre 1372 die vorliegenden kurzen Statuten.

Als letzte schließen sich im vorliegenden Band die Consuetudines Cestrenses an. Sie stammen aus der St. Werburgh's Abbey in Chester (England). Die Abtei, eine Gründung aus der Zeit Wilhelms des Eroberers, war im 14. Jh., nicht zuletzt infolge einer Pestepidemie, ziemlich heruntergekommen. Vom Kloster St. Albans aus wurde sie mit monastischen Reformimpulsen erneuert. Die Consuetudines, die in einer einzigen Handschrift überliefert sind, entstanden um 1330–1343. Sie befassen sich fast ausschließlich mit liturgischen Gegenständen und klammern verfassungsmäßige und asketische Dinge völlig aus. Der Text entspricht etwa einem modernen „ordo divini officii" und trägt die Züge verschiedener Gewohnheiten anderer monastischer Zentren an sich. Dennoch ist seiner konkreten Ausformung die Originalität nicht abzusprechen. Die Consuetudines Cestrenses erhellen eine Ära des monastischen Lebens und eine liturgische Praxis in England, die bisher nur unvollkommen bekannt waren.

Was die Editionsgrundsätze betrifft, so fällt auf, daß sie bei den einzelnen, von verschiedenen Bearbeitern herausgegebenen Texten dieses Bandes unterschiedlich konzipiert sind. Es ist verständlich, daß die Edition derart heterogener Texte auch eine gewisse Beweglichkeit bedingt, aber es ist dennoch zu fragen, ob nicht eine stärkere Vereinheitlichung wünschenwert wäre.

Im Anhang des Bd werden einige für den Benutzer wichtige Hilfsmittel geboten, nämlich eine Synopse, in der eine Reihe bereits früher edierter Consuetudines-Texte entsprechenden Textabschnitten einer künftigen Edition im CCM an die Seite gestellt sind, ein Repertorium Liturgicum sowie mehrere Indices.

Bd 9 des Corpus Consuetudinum bietet die Consuetudines der französischen Abtei Fleury (St. Benoît – sur Loir) aus dem 13. Jh.

Eine umfangreiche Einleitung führt in die Texte und ihre Überlieferung ein. Die Beschäftigung mit der Überlieferung für die vorliegende Edition hat, so kann der Editor, Dom Davril zu Beginn feststellen, auf die Texte von Fleury neues Licht geworfen. Sie lassen sich nun genauer als früher umschreiben und eingrenzen.

In seiner Floriacensis vetus bibliotheca ..., die im Jahre 1605 erschienen war, hatte Jean Dubois auch die Veteres Consuetudines von Fleury herausgegeben. Davril stellt einen eingehenden Textvergleich zwischen der Edition von Dubois und der Handschrift der Consuetudines: Orléans, Bibliothèque Municipale Ms. 129 her und kommt zu dem Ergebnis, daß es sich bei der Edition Dubois' nur um eine Kompilation aus dem ursprünglichen Text handelt.

Die Gewohnheiten von Fleury sind in einer einzigen Handschrift überliefert, dem bereits erwähnten Codex der Stadtbibliothek von Orléans und dürften zwischen 1215 und 1235 entstanden sein. Bei den Consuetudines handelt es sich um ein liturgisches Ordinarium, wie sie vielfach im 13. Jh. kompiliert wurden, doch geht der Fleuryer Text z. T. etwas über das übliche Ordinarium hinaus, so daß man besser von einer gewissen Mischung aus Ordinarium und Consuetudo spricht, wobei der Charakter des Ordinarium überwiegt.

Die Liturgie des Loire-Klosters ist gekennzeichnet durch eine Ausweitung in Form von Zusatzoffizien. Dabei steht das Ideal des „oportet semper orare" (Lk. 18,1) im Hintergrund. Eine gemessene Feierlichkeit wird entfaltet; täglich wird das Stundengebet gesungen; die Gewänder, die Beleuchtung, alles ist durch große Pracht herausgehoben.

Seiner Herkunft nach, so kann der Hg. feststellen, ist der Ordo von Fleury nicht cluniazensisch. Die Mönche von Fleury haben ihre Eigenart streng gehütet, obwohl sie mehrmals durch cluniazensische Äbte in Fleury mit dem burgundischen Kloster in Berührung gekommen sind.

Die Quelle des vorliegenden Ordo aus dem 13. Jh. ist die Lokaltradition von Fleury, die, bis dahin nicht eigens zusammengestellt, nun kodifiziert wurde. Es gibt eine ganze Reihe ähnlicher Ordines, die in anderen Klöstern um diese Zeit entstanden sind. Die unmittelbaren Quellen, die dem unbekannten Redaktor vorlagen, waren wohl die liturgischen Bücher des Klosters: Antiphonare, Breviere, Sakramentare usw. Die meisten von ihnen sind heute verloren. Die wenigen noch erhaltenen zeigen jedoch, daß der Ordo genau die Formulare der liturgischen Bücher reproduziert.

Sehr ausführlich sucht der Hrsg. den äußeren Rahmen aufzuzeigen, in dem sich die liturgischen Feiern entfaltet haben: Die Kirche, die noch aus der Zeit vor Abfassung des Ordo stammt, wird genau beschrieben, ebenso die Klostergebäude und die Burg, wohin sich zuweilen die im Ordo beschriebenen Prozessionen begaben.

Die Einleitung gibt schließlich Rechenschaft über die angewandten Editionsgrundsätze. Es wird keine zu große Normalisierung der Orthographie vorgenommen. Die Eigenarten des ursprünglichen Textes sind vielmehr weitgehend beibehalten.

Im Apparat werden die liturgischen Texte, soweit das möglich war, aufgrund der überlieferten liturgischen Bücher identifiziert.

Ein Calendarium, ein Repertorium liturgicum, in dem sämtliche vorkommenden liturgischen Texte nach ihren Fundstellen aufgeschlüsselt sind, sowie ein ausführlicher Index schließen sich an die Textedition an.

Auch die beiden vorliegenden Bde des Corpus Consuetudinum Monasticarum machen einen sehr gediegenen Eindruck. Sie geben der Erforschung des mittelalterlichen Mönchtums weitere wichtige Texte in vorzüglicher Edition an die Hand. Für den zügigen Fortgang des Gesamtunternehmens kann man den Bearbeitern und dem Generalherausgeber, Prof. Dr. Kassius Hallinger, nur dankbar sein.

Würzburg Klaus Ganzer

Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee. Hrsg. von Remigius Bäumer. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. VIII, 409 S. (Wege der Forschung, Bd 279) Lw. DM 72.–

Es ist auf das lebhafteste zu begrüßen, daß sich die bestens eingeführte Reihe „Wege der Forschung" nun auch des Konziliarismus angenommen hat. Dieses komplexe und vielschichtige Gebilde ist in den letzten Jahrzehnten stark in das Interesse der theologie- und kirchengeschichtlichen Forschung gerückt. Fragestellung und Lösungsansätze – kurz die Wege der Forschungen bis zur Gegenwart – werden vom Hrsg., einem kompetenten Kenner der Materie, in einem Originalbeitrag nachgezeichnet und gewürdigt.

Für die Auswahl der abgedruckten Aufsätze war der eigentliche Konziliarismus, also die schillernde konziliare Idee des endigenden 14. und beginnenden 15. Jh.s ausschlaggebend. Der Weg der Forschung, der in der Beurteilung dieses Konziliarismus zurückgelegt wurde, wird anhand der Aufsätze von J. Hollnsteiner und A. Franzen deutlich illustriert. Für die sachgemäße Erfassung des das mittelalterliche Kirchenverständnis gar nicht sprengenden Konziliarismus war die Aufdeckung seiner Wurzeln in der Kanonistik von größter Wichtigkeit. Die Beiträge von A. Kneer, B. Tierney sowie die Besprechung von M. Seidlmayer zu Tierney „Foundations of the Conciliar Theory" (1957) führen in diesen Fragekreis ein. Mit dem Konziliarismus von Konstanz und Basel befassen sich die Aufsätze von P. de Vooght und H. Jedin. In den Beiträgen von R. Bäumer und W. Brandmüller geht es um die Problematik der Konstanzer Dekrete. Über die Nachwirkung des konziliaren Gedankens informieren die Aufsätze von O. Engels und R. Bäumer. Der in diesem Abschnitt abgedruckte Beitrag von K. A. Fink befaßt sich sowohl mit Nachwirkung als auch Wesen der konziliaren Idee im späten Mittelalter. Den ebenfalls in diesem Abschnitt eingeordneten Aufsatz von A. Black „Politische Grundgedanken des Konziliarismus und des Papalismus" charakterisiert Hrsg. als nicht repräsentativ, da die Diskussion über die Bedeutung des Konziliarismus für die Entwicklung der frühparlamentarischen Institution noch nicht abgeschlossen ist.

Meines Erachtens nach aber liefert Black der Forschung eine brauchbare Arbeitshypothese, mit der sie einer Lösung der Frage näher kommen könnte, wieso in der zweiten Hälfte des 15. Jhs. der monarchische Gedanke in so auffälliger Weise an Zugkraft gewann.

An Black wird allerdings insofern eine Korrektur anzubringen sein, als Juan de Torquemada doch kein so ausschließlicher Vertreter des monarchischen Prinzips war, wie das Black anzunehmen scheint. Vgl. dazu die inzwischen erschienene Studie von B. Binder, Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada O. P. (Wien 1976).

Hrsg. hebt in seinem Überblick mit Recht das Verdienst von Bliemetzrieder und Seidlmayer hervor, die als erste auf die Verbindung von Kanonistik und Konziliarismus aufmerksam machten. Er kreidet es dem aus der Ullmann-Schule kommenden B. Tierney an, in den eigenen Forschungen darauf keinen Bezug genommen zu haben. Mit Seidlmayer ist Bäumer darum auch der Auffassung, daß das von der Forschung mit Zustimmung und Anerkennung aufgenommene Buch Tierneys in der Sache eigentlich nichts Neues gebracht habe. Das mag im Prinzip richtig sein. Doch liefert erst diese Studie, die sich ihrerseits auf Ergebnisse einer intensiv geführten Erforschung der mittelalterlichen Kanonistik stützen konnte, den überzeugenden Beweis für die These, daß die mittelalterliche Kanonistik eine latent – implizite Auffassung der Superiorität des Konzils über den Papst in sich birgt. Von Tierneys Ergebnissen her erst gelingt es auch richtig, der Hypothese vom nominalistischen Ursprung des Konziliarismus den Garaus zu machen.

Die „Nominalismushypothese" hat auch heute noch Anhänger. Meines Erachtens ließe sich eine Annäherung der Standpunkte erreichen, wenn man das Modell der universitas, mit dem die mittelalterlichen Kanonisten (und in ihrem Soge größtenteils auch die Theologen) arbeiteten, in seinen theoretischen und praktischen Konsequenzen durchdenkt. Über Kirche wird in diesem Falle geschrieben und nachgedacht in der juridisch-weltlichen Kategorie einer Korporation.

Auf S. VIII Z. 4 muß es wohl statt politische Theologie heißen politische Theorie. In der umfangreichen und sorgfältig ausgewählten Bibliographie zum Konziliarismus hätten außer dem angeführten Aufsatz von U. Horst auch dessen früheren wichtigen Beiträge zur Ekklesiologie des 15. und 16. Jh.s Erwähnung finden können.

Wien Isnard W. Frank

Säkularisierung und Säkularisation vor 1800. Hrsg. von Anton Rauscher. – München, Paderborn, Wien: Schöningh (1976). 166 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen) kart. DM 18.–

Daß es in unseren historischen Kenntnissen „blinde Punkte" gibt, ist bekannt. Zu diesen blinden Punkten zählte in der Kirchengeschichte noch bis vor nicht allzu langer Zeit das Geschehen um die Wende des 18. zum 19. und in der ersten Hälfte des 19. Jh.s, das mit dem Begriff der Säkularisation zwar einen Namen, aber keineswegs eine Aufhellung erhalten hat. Die materiellen Aspekte der im Gefolge der französischen Revolution vollzogenen Auflösung der ma. Kirchenstrukturen, die geistigen Grundlagen der Aufklärung, die Folgen für das kirchliche und religiöse Leben, diese Probleme sind nicht neu und eine nicht geringe Literatur zu Detailfragen hat schon seit einiger Zeit mit der Aufarbeitung begonnen. Aber das Geschehen zwischen den großen Revolutionen am Ende des 18. und in der 1. Hälfte des 19. Jh.s bleibt weithin ohne scharfe Konturen. Mit dem wachsenden Interesse an der Geschichte des Katholizismus im 19. Jh. mußte auch die Säkularisation und ihre Vorgeschichte als entscheidend determinierender Vorgang ins Blickfeld rücken. Mit dem Teilaspekt der „Säkularisierung und Säkularisation vor 1800" befaßte sich der Arbeitskreis „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert" auf einer Tagung vom 3.–5. Oktober 1974 in Mönchengladbach. Der vorliegende Band bietet neben einem Vorwort des Hg. 5 Beiträge zum Thema, einen Diskussionsbericht, Teilnehmerverzeichnis und Personenregister. Die verschiedenen Beiträge zeigen überzeugend die Vielschichtigkeit der „Voraussetzungen und Bedingungsfaktoren der Säkularisation von 1803" (7).

Zunächst untersucht Heribert Raab in seinem Beitrag „Geistige Entwicklungen und historische Ereignisse im Vorfeld der Säkularisation" (9–41) in großen Zügen die verschiedenen Säkularisationstendenzen seit dem Ende des 30jährigen Krieges bis zum Ende des 18. Jh.s, wobei vor allem der allgemeine politische Aspekt dieser Bestrebungen vor dem Hintergrund des Ringens um territoriale Veränderungen aufgezeigt wird. „Die Totalsäkularisation von 1803 wird dabei nur als Abschluß permanenter Säkularisationsvorhaben, weniger als Resultat einer kirchenfeindlichen Aufklärung oder als müdes Absterben des stiftischen Deutschland" erkennbar (18). – Einen äußerst interessanten, viel zu wenig beachteten Aspekt des Fragenkreises behandelt der Beitrag von Hans-Wolfgang Strätz: „Wegweiser zur Säkularisation in der kanonistischen Literatur" (43–67), der aufzeigt, daß „Der Säkularisation von 1803 ... in der kanonistischen Literatur der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Wege schon weithin geebnet worden" sind, „also noch bevor die Frage im letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts höchste politische Bedeutung gewann." (67) Weitere Forschungsarbeit wird klären müssen, ob es sich dabei nur um

Gelehrtendisput handelte oder ob die hier gesammelten Argumente auch in den Säkularisationsverhandlungen eine effektive Rolle gespielt haben. – Die von den Umstürzen der Revolution von 1789 in ihren Existenzgrundlagen getroffene französische Kirche war gezwungen, sich mit den durch den säkularisierten Staat aufgeworfenenen Problemen auseinanderzusetzen. Bernhard Plongeron geht in seinem Beitrag: „Das Ringen um eine ‚Theologie der Säkularisation' in Frankreich von 1789 bis 1801" (69–89) diesen Fragen nach und zeigt in interessanter, hin und wieder etwas systematisierender Gegenüberstellung der Positionen konstitutioneller und konservativer Theologen der Revolutionsjahre bzw. liberaler und konservativer Christen der Nachfolgezeit auf: sowohl die Verunsicherung bzw. die Unsicherheit der Haltung der Christen zum säkularisierten Staat als auch die herausfordernde Progressivität bzw. Aggressivität dieses Staates gegenüber der christlichen Religion im Lande. Der Wandel vom Begriff des „Christen-Bürgers" zu dem des „Bürger-Christen" (81) kennzeichnet schlagwortartig die Entwicklung, in der letztlich für eine „Theologie der Säkularisation" kein Raum mehr blieb, nicht bleiben konnte. – Wie weitgespannt der Bogen der im Zusammenhang mit der Säkularisation zu erforschenden Fragen ist, zeigt der Aufsatz von Gerhard Kaiser: „Erscheinungsformen der Säkularisierung der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts" (91–120). Hier interessieren, nach einer gedrängten systematischen Darstellung der Säkularisierungsphänomene in der Literatur besonders die zusammenfassenden Seiten 116–120, in denen die Vereinnahmung christlicher Grundthesen durch eine säkularisierte Welt keineswegs als Ausverkauf, sondern eher als verstecktes, aber sicher erkennbares Zeichen der Präsenz der christlichen Botschaft gedeutet wird. – Der letzte Beitrag von Arno Baruzzi: „Zum Begriff und Problem ‚Säkularisierung'" (121–134) gehörte von seiner Thematik her eigentlich an den Anfang der Beiträge. In subtilen Unterscheidungen geht Vf. dem Begriff der Säkularisierung nach, der als Primärbegriff dem historischen Phänomen der Säkularisation vorangehe (122) und den er unter rechtlich-politischen und kulturkritischen Aspekten analysiert und im Vergleich zur modernen „Fortschritts-Eigentums- und Besitztheorie" ausdeutet. – Der Diskussionsbericht von Günter Baadte (135–158) zeigt einerseits die Fülle von Anregungen, die jeder Beitrag bietet, andererseits aber auch die offenen Fragen, zu denen das Gebotene anregt.

Regensburg Karl Josef Benz

Bantle, Franz Xaver: **Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik.** Eine dogmengeschichtliche Untersuchung für die Zeit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1976; 8. Aufl. 614 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 103) kart. DM 92.–

Das vorliegende Buch, Habilitationsschrift von Salzburg, empfiehlt sich durch 2 Umstände: 1. das aktuelle Thema: die Unfehlbarkeit, und 2. die behandelte Zeit: Übergang von der Aufklärung zur Romantik, ein Gebiet, das bislang noch zu wenig bearbeitet worden ist. Leider hat der Vf. die Arbeit von Philipp Schäfer (Kirche und Vernunft. Die Kirche in der kath. Theologie der Aufklärungszeit. – München 1974) nicht benutzen können (vergl. Vorwort, Anmerkung 1).

Ein wenig glücklicher Umstand sei hier vorweggenommen: die Darstellung ist weitschweifig, was sich besonders daraus ergeben hat, daß die Texte sehr oft zweimal erscheinen: im lateinischen Original und in der deutschen Übersetzung; auch wird fast immer ein Zitat aus dem Original gegeben und keinerlei Zusammenfassung.

Das 1. Kapitel: „Die im deutschen, zumal süddeutschen Sprachraum für das letzte Drittel des 18. Jahrhunderts typische Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit, dargestellt an Hand der Werke der Theologen Petrus Maria Gazzaniga, Engelbert Klüpfel, Simpert Schwarzhueber, Stephan Wiest, Aloys Merz und Johann Evangelist Hochbichler" (23–127) eröffnet etwas unvermittelt die Untersuchung. Der hier verwendete Offenbarungsbegriff ist ungeschichtlich, das heißt also die totale Identität zwischen dem von Gott in die Offenbarung hineingelegten Sinn und der Aussageabsicht der Offenbarungsempfänger. Das bedeutet weiterhin: ein unfehlbares Urteil des obersten Richteramtes der Kirche besagt nicht nur ein unfehlbares Urteil über die Zugehörigkeit der entsprechenden Wahrheit zur göttlichen Offenbarung, sondern zugleich ein unfehlbares Urteil über das Vorhandensein einer solchen Wahrheit im Literalsinn, d. h. der Aussageabsicht der Heiligen Schrift bzw. der alten Tradition, und damit ein unfehlbares Urteil über das Vorhandensein dieser Wahrheit bereits in der Aussageabsicht Jesu und im Bewußtsein der Apostel (84. Weil diese Auffassung wesentlich auch bei der lutherischen Orthodoxie, zumal Johann Gerhard und Georg Calixt, vorhanden war, ergab sich daraus keinerlei Schwierigkeit für die Kontroverstheologie.

Das 2. Kapitel: „Die Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit bei Friedrich Nicolai und in der „Allgemeinen Deutschen Bibliothek" (128–206) bringt die Reaktion darauf von der protestantischen Seite. Ein Dialog ist vorläufig noch nicht zustandegekommen.

Anders aber im 3. Kapitel: „Der Zusammenprall der im 1. Kapitel entfalteten Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit mit dem im 18. Jahrhundert aufgebrochenen geschichtlichen Gedanken in der Kontroverse Klüpfel-Semler" (207–313). Die schriftlich vorgetragene Kontroverse beginnt mit der Rezension, die Klüpfel 1775 in der Zeitschrift „Nova Bibliotheca Ecclesiatica Friburgensis" auf mehr als 12 Seiten erscheinen ließ und welche die „Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam" zum Gegenstand hatte. Johann Salomo Semler (1725–1791) war seit 1753 Theologieprofessor an der Universität Halle und machte sich durch sein Eintreten für die „Neologie" einen Namen. Semler antwortete auf die Rezension in der Schrift: „Ausführliche Erklärung über einige neue theologische Aufgaben, Censuren und Klagen. Seinen Schülern zugeeignet." (1777) später erfolgten noch andere Zeugnisse der Auseinandersetzung.

Klüpfel wendet sich hier gegen alle Einzelpunkte, die ihm im Widerspruch mit der christlichen Lehre zu sein schienen. Semler verteidigt sich hingegen auf seine Weise. Der hauptsächliche Kontroverspunkt, geschichtliche oder ungeschichtliche Auffassung der Offenbarung, ist darin eingeschlossen. Von Semler läßt sich vor allem anführen, daß er den Unterschied zwischen Offenbarung und Theologie klar herausstellt. Außerdem sind bei ihm Spuren der Föderaltheologie im Sinne eines Johann Coccejus zu entdecken, was für die geschichtliche Auffassung des Offenbarungsbegriffes von Wichtigkeit ist. Semler schildert seinen Werdegang selber." Weil nun mit diesen meinen Behauptungen eine große Zerrüttung mancher Hefte und Lehrbücher angerichtet werden müsse, zumal ich auch der Typologie keinen Platz unter der theologischen Wissenschaft ferner einräumen wollte: so war gar natürlich, daß meine Behauptungen gar übel beurteilt und greulich beschrieben wurden; indem dies leichter ist als das verständliche Widerlegen ... Nach und nach tadelte ich endlich die eingerissene Nachlässigkeit, welche für alle eigentlich christlichen Lehrwahrheiten ... fast unzählige dicta classica aus allen Büchern des Alten Testaments zusammenzählet; ich behaupte, daß die christliche Lehre unmittelbar aus den Urkunden des neuen Bundes, und zwar aus den fruchtbarsten und deutlichsten Stellen, bewiesen und dargetan werden solle." (245) Es ergab sich kein eigentlicher Dialog, sondern nur ein Kontroversgespräch mit Urteilen und Verurteilen. „Manche Chance, daß die durch Klüpfel repräsentierte katholische Theologie in der fruchtbaren Auseinandersetzung mit dem in Semler sich meldenden geschichtlichen Denken ihrer Schwäche einsichtig geworden wäre und sich regeneriert hätte, war vertan!" (313).

Ein 4. Kapitel gelangt zum Wesentlichen: „Die im 1. Kapitel vorgetragene Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit in der Krise" (314–526). Zu Wort kommen folgende katholische Theologen: Beda Mayr, Kaspar Ruef, Matthias Dannenmayer, Karl Josef Michaeler, Felix Anton Blau und Benedikt Maria Werkmeister. Aber nicht alle von ihnen vertreten eine genuin katholische Theologie, so besonders in ihrer letzten Entwicklungsphase Blau und Werkmeister. Hier sei die Untersuchung konzentriert auf Beda Mayr, der sowohl mit seiner Schrift: „Der erste Schritt zur künftigen Vereinigung der katholischen und evangelischen Kirche ... gewaget von – fast wird man es nicht glauben, gewaget von einem Mönche: P. F. K. in W", 22 Seiten (1778) als auch in der Schrift „Vertheidigung der katholischen Religion" (1787–1789) dem angestammten Bekenntnis treu blieb. Sein Anliegen ist immer kein theoretisches, sondern das praktische der Wiedervereinigung der getrennten Konfessionen. Während seiner Seelsorgstätigkeit in Mündling hatte er im Umgang „mit mehreren hervorragenden Protestanten der Umgegend, namentlich dem Superintendenden und Fürstlich Wallersteinschen Hofrat Wasser von Harburg" die protestantische Auffassung zur Genüge kennengelernt. Es wurde ihm immer klarer, daß die katholische Unfehlbarkeitslehre in der damals verbreiteten Form das Haupthindernis für eine Wiedervereinigung bildete. Er schlug vor, die Vorlage der Offenbarungswahrheiten einzuschränken und sich mit den „Kirchendogmen" zu begnügen, die also nicht die Autorität des offenbarenden Gottes, sondern nur die der Kirche zum Ursprung hätten. Diese Ansicht wurde sowohl von Protestanten als auch von Katholiken zurückgewiesen, und Bedas ehrliches Bemühen blieb ohne greifbares Ergebnis. Soweit dabei die ungeschichtliche Art der Offenbarung als ungenügend empfunden wird, ist die Auffassung klar, vgl. etwa folgende Stelle: „Es gibt keine neue Lehre, die nicht schon von Christo und den Aposteln wäre vorgetragen, und bisher überall, allezeit, und von allen wäre geglaubt worden" (390). Hingegen bleibt die andere Seite, die geschichtliche Art der Offenbarung, wenig deutlich.

Die übrigen Theologen dieses Kapitels haben kaum etwas Wesentliches zum Verständnis beigetragen. Erst bei Johann Sebastian (von) Drey kommt eine annehmbare Synthese zustande. „Erkenntnis und Überwindung der gravierenden Mängel der im 1. Kapitel vorgetragenen Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit bei Johann Sebastian Drey" (527–573). Die Auffassungen der Vorzeit sind bei ihm verwertet, dazu kommen noch Anregungen seitens der protestantischen Theologie (Semler und Doederlein) und auch der zeitgenössischen Philosophie und Belletristik (Lessing, Novalis, Schelling). Es war die romantische Strömung der damaligen Zeit. Er hat die Überzeugung, „daß sich durch die ganze Geschichte des Menschengeschlechtes ein ewiger Erziehungsplan Gottes hinzieht ... in der Geschichte der Menschen, namentlich

aber in der Geschichte der Religion und der Offenbarung" (544). Seine Auffassung hat Drey schon in dem Dogmatikentwurf aus den Jahren 1815–1817 angedeutet und dann später weiterentwickelt, besonders wenn die Idee des Reiches Gottes als das Grundprinzip der Dogmatik hingestellt wird. An dieser Stelle wäre es wohl angebracht gewesen, die These von Hermann Joseph Brosch (Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule, Essen 1962) aufzugreifen und ihre Wahrheit gegen J. R. Geiselmann herauszustellen. Aber Vf. hat genug geleistet und alles zur Sprache gebracht, was den Unfehlbarkeitsbegriff angeht. In der Kontroverse Brosch-Geiselmann handelt es sich ja nur um die Darstellung des Übernatürlichen.

Damit ist der Schlußstein der ganzen Untersuchung gesetzt. Der Vf. hat das Problem historisch verfolgt und klar dargestellt. Allerdings hätte ein Weiterführen über Drey hinaus das Verständnis sehr erleichtert, obwohl späterhin die scharfe Kontraststellung von Geschichte und Offenbarung kaum noch vorhanden war.

Was die sachliche Problematik betrifft, so möchte der Leser gerne noch weitere Aufschlüsse erhalten. Der geschichtliche Offenbarungskanon kann ja nur wenig helfen bei der Beantwortung. Wenn das kirchliche Lehramt – bei Drey ist die Unfehlbarkeit des Papstes noch nicht eingeschlossen – aktiviert wird, fragt es sich immer noch, wie das Urteil zustande kommt, und eine Entwicklung aus den in der Offenbarung vorliegenden Ansätzen bedarf einer weiteren Klärung.

Frankfurt Johannes Beumer

Von Senestrey Ignatius: **Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil,** hrsg. und kommentiert von Klaus Schatz S. J. – Frankfurt a. M.: Knecht 1977, 162 S. (Frankfurter Theologische Studien, Bd 24) kart. DM 29.–

Die Diskussion über die Unfehlbarkeit des Papstes auf dem Ersten Vatikanischen Konzil ist, wie eine flüchtige Durchsicht der gegenwärtigen kirchenhistoriographischen Literatur belegt, ein immer noch beliebtes Forschungsobjekt. Sicherlich wird die Beschäftigung mit dieser Thematik noch intensiver, provoziert durch die vor kurzem erschienene umfängliche Arbeit von August Bernhard Hasler, Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil, die in der Presse recht gegensätzliche Stellungnahmen gefunden hat. Dabei hat sich die Forschung der vergangenen Jahrzehnte schwerpunktmäßig mit der Minorität beschäftigt. Die Gründe dafür sind unterschiedlich (markantere Persönlichkeiten, qualifiziertere theologische Argumentation, Interesse am Unterlegenen u. a. m.). Kritische Analyse und Darstellung der Komplexität der Argumente und Motive der Infallibilisten in ihren psychologischen, gesellschafts- und kirchenpolitischen Beziehungen kamen darüber zu kurz. Schatz, der innerhalb eines Jahres ein zweites Konzilstagebuch herausgibt, trägt mit vorliegender Edition, die er selbst ausführlich angezeigt hat (ThPh 52, 1977, 157f), nun dazu bei, die theologische Vorstellungswelt der Majorität, ihre Position und Taktik beim Zustandekommen der Unfehlbarkeitsdefinition noch näher kennenzulernen.

Bischof Ignatius von Senestrey war einer der extremsten Verfechter eines exzessiven Unfehlbarkeitsverständnisses, das allerdings nicht in das Papstdogma aufgenommen wurde. Schatz dokumentiert mit der Veröffentlichung des Tagebuchs Senestreys – der Forschung durchaus bekannt, wenngleich eine vollständige, nicht manipulierte Ausgabe bislang fehlte –, die zentrale Rolle, die der Bischof von Regensburg mit Erzbischof Manning von Westminster in jeder entscheidenden Phase auf dem Ersten Vatikanum gespielt hat. Senestreys Aufzeichnungen vermitteln neben relevanten sachlichen Informationen beachtenswerte autobiographische Hinweise. Das Bemühen des Regensburger Bischofs richtete sich während der Konzilsverhandlungen weniger auf den Minoritätsepiskopat als vielmehr darauf, die Einwände von seiten der Unentschlossenen und Ängstlichen in den eigenen Reihen zu entkräften und sie für seine Vorstellung von der päpstlichen Unfehlbarkeit zu gewinnen. Nicht immer hat Senestrey die Zusammenhänge objektiv zutreffend dargestellt, sie vielmehr subjektiv in seinem Verständnis umgedeutet.

Hg., der sich bei der Edition und ihrer mit Anmerkungen versehenen Kommentierung weitgehend auf die Vorarbeiten und die Auswertung des Tagebuches durch Soares Gomes, A infalibilidade do Papa, Sacrificio da inteligência? Nos bastidores do Vaticano I, Porto 1975, stützt (vgl. Vorwort), hat ihr eine ausführliche Einführung (1–30) vorgeschaltet, die einen konzisen Überblick über die Geschichte des Ersten Vatikanums bietet. Innerhalb dieses historischen Rahmens werden im ersten Hauptpunkt die Tagebücher Senestreys, ihre Quellenlage, ihr Schicksal und ihre bisherige Verwendung vorgestellt (4–13). Im zweiten Hauptpunkt legt Schatz das Konzilsbild des Regensburger Bischofs dar und untersucht kritisch die Authentizität des Berichteten (13–30). Zum Konzilsbild des Bischofs, „von bestechender Einfachheit und Geschlossenheit", heißt es bei Schatz: „Im Vordergrund steht die Person Senestreys selbst sowie die des Erzbischofs von Westminster. Senestrey erscheint als ein Kämpfer, der mit politischem Instinkt und unbeirrbarer Sicherheit auf das Ziel hinsteuert, das von Anfang an feststeht, und der dabei beständig gegen zähe Widerstände, nicht allein seitens der Definitionsgegner, sondern auch in den eigenen Reihen und nicht zuletzt in der Konzilsleitung, anzukämpfen hat. Sein Bericht liest sich weitgehend wie der eines römischen Feldherrn" (14). Und über den Aussagewert des Tagebuchs urteilt Schatz: „Diese Grenzen liegen nicht in seiner ‚Subjektivität'. Daß hier eine auch nur halbwegs zutreffende Darstellung der Minorität oder auch nur der gemäßigten Infallibilisten vom Schlage eines Martin oder Dechamps geboten würde, wird niemand erwarten. Diese Subjektivität erhöht vielmehr nur den historischen Wert des Tagebuches als Selbstdarstellung Senestreys und der von ihm vertretenen Richtung" (27).

Der Text des Konzilstagebuchs ist synoptisch angeordnet: Das Original und die veränderte Fassung in der „Collectio Lacensis" sind in Kolumnen auf der linken Buchseite parallel gegenübergestellt, auf der rechten Seite wird die deutsche Übersetzung des lateinischen Originals dargeboten. Im Anhang hat Hrsg. bislang unbekannte Originaldokumente abdrucken lassen, auf die Senestrey in seinem Tagebuch verwies, und die er in einem Ergänzungsband sammelte (141–159). Hier ist vor allem hinzuweisen auf die dogmengeschichtlich interessanten Entwürfe zur Unfehlbarkeitspetition, die von Senestreys Konzilstheologen Maier sowie den Jesuitenpatres Roh und Wilmers stammen (141–147). Ein Register mit den Bischofsbezeichnungen nach Diözesannamen und ein Personenverzeichnis schließen die sorgfältige Edition ab (161f).

Schatz hat mit dieser vollständigen Edition neue Einsichten in die Hintergründe und Zusammenhänge des Konzilsgeschehens sowie in die Genese des Zustandekommens der Infallibilitätsdefinition vermittelt. Besonders wichtig sind die zugänglich gemachten Informationen über die Entstehung der Unfehlbarkeitsadresse Anfang Januar 1870 und über ihren Fortgang, wobei bestimmte Konzilsväter als „Multiplikatoren" gewonnen werden konnten. Die funktionale Bedeutung von P. Liberatore, des Konzilstheologen Mannings, bei dieser Kampagne wird recht deutlich gezeichnet.

Aufgrund vorliegender Dokumente vermag man die Vorgänge auf dem Ersten Vatikanum noch besser als bisher zu erfassen und sachgerechter zu beurteilen.

St. Augustin/Bonn Karl Josef Rivinius

Bilanz der niederländischen Kirche. Eine kritische Würdigung ihrer Theologie und Praxis. Mit Beiträgen von H. Boeracker, Th. A. G. van Eupen, P. Huizing, R. van Kessel, J. F. Lescrauwaet, W. Veldhuis, J. A. van der Ven, A. Scheer und O. Steggink. – (Düsseldorf): Patmos (1976) 291 S. (Patmos-Paperback) Ppb. DM 19.80

Im Jahre 1974 beschloß die niederländische Arbeitsgemeinschaft katholischer Theologen, Bilanz über die bewegte Geschichte der letzten 15 bis 20 Jahre der niederländischen Kirchenprovinz zu ziehen und Theologie und kirchliche Praxis einer kritischen Sichtung zu unterziehen. Dieses Vorhaben fand seine Verwirklichung in Form von neun Beiträgen verschiedener Theologieprofessoren und -dozenten unterschiedlicher Fachrichtungen, die sich alle hervorgetan haben in der kirchlichen Entwicklung Hollands. Die hier rezensierte Edition ist eine Übersetzung der bereits 1974 publizierten holländischen Originalausgabe.

Es wird Bilanz gezogen über die Entwicklungen in der Christologie (W. Veldhuis), in der Moraltheologie (Th. G. van Eupen) und im Kirchenrecht (P. Huizing). Die Ausführungen über die seit dem Konzil eingeführten liturgischen Erneuerungen (A. Scheer) wie die über die geänderten Auffassungen über das Priesteramt (R. van Kessel), über die Katechese (J. A. van der Ven), über das Glaubensleben (Otger Steggink) und das Verhältnis zur Gesellschaft (H. Boeracker) werden abgeschlossen mit einer Analyse der dialogischen Amtsausübung der niederländischen Bischöfe während der sechziger Jahre (J. F. Lescrauwaet).

Über die Hauptaufgabe einer Bilanz und Kritik der neuesten Geschichte der niederländischen Kirche und Theologie hinaus zeigt sich deutlich ein Nebenanliegen der Autoren, vor allem die nach ihrer Meinung positiven Entwicklungen innerhalb der nieder-

ländischen katholischen Kirche hervorzuheben; dies um so mehr, um die durch negative Entwicklungen, die die Vf. als im In- und Ausland nur allzu gut bekannt vermuten, aus dem Lot geratene Waage des Ansehens mittels einer positiven Bilanz wieder ins Gleichgewicht zurückzubringen. So finden die Autoren in einer voraufgegangenen gemeinsamen Beratung folgende Stichworte als brauchbare Charakteristika, die zusammen eine gute Ausgangsbasis für die verschiedenen Beiträge versprächen: pastorale Ausrichtung, Interesse für die menschliche Person, Interesse am gemeinsamen Dialog, gesellschaftliches Engagement, eschatologischer Bezug und Katholizität im Sinne der Unabhängigkeit vom Protestantismus. Es versteht sich, daß dieses zweite Anliegen der Autoren dem ersten einer objektiven Bilanz Abbruch tut. Im Ganzen der Überlegungen schwingt auf dieser Weise unterschwellig ein defensiver Grundton mit, der sich gegen die zwar als vorhanden angenommenen aber nicht näher ausgewiesenen Gegner wendet. Es fällt auf, wie oft die niederländische mentale Eigenart, die auf die Praxis ausgerichtet, nüchtern und allem Ideologischen feind sei, als Erklärung für theologische Entwicklungen und eine gewachsene kirchliche Praxis herangezogen wird. Auf dieser Art und Weise bleiben inhaltliche Einwände theologischer Natur unbeantwortet. Die geringe Fähigkeit zu selbstkritischer Distanz in theologischen Fragen äußert sich auch in manchmal aggressiven Ausfällen gegen konservative Gegner, in gegen Personen getätigte Äußerungen und Seitenhieben gegen Rom. Dieser unsachliche defensive Grundton verhindert die nüchterne Diskussion und vor allem die sachliche Kritik anderer. Eine Vorgehensweise, die sich mehr von der angeblich nüchternen niederländischen Eigenart hätte leiten lassen, hätte sich bzgl. des Inhalts positiver ausgewirkt. Es werden zwar auch negative Seiten der niederländischen Entwicklungen aufgezeigt (z. B. 182f), aber diese Bemerkungen bestätigen eher das erstrebte positive Bild, wobei aber eine Standortbestimmung sowohl bzgl. der Vergangenheit als auch bzgl. einer etwaigen zukünftigen Entwicklung der Kirchenprovinz unterbleibt. Lesenswert – allein schon wegen des Fehlens des defensiven Untertons – sind der Beitrag über die Entwicklung des sozialen Engagements der niederländischen Kirche und der über die Katechese.

Selbstverständlich werden in den verschiedenen Beiträgen, z. B. in denen über Liturgie und Glaubensleben, divergierende Auffassungen festgestellt. So kann man verschiedene Liturgien und religiöse Erfahrungen unterscheiden, von denen eines ‚kirchlich engagierten' oder ‚konservativen' bis zu denen eines ‚pietistischen' oder ‚mystischen', ‚suchenden', ‚agnostischen' oder ‚sozial engagierten' Gläubigen. Eine kritische Befragung dieser Pluriformität und ihrer Grenzen fehlt aber fast ganz. So könnte man z. B. die Frage nach dem bestimmenden Bild der niederländischen Liturgie berechtigterweise stellen, die vom Buch situiert wird innerhalb der Spannbreite des westlich-römischen Gottesdienstes mit örtlich variierten Elementen und einer ‚konservativen' Liturgie, die hauptsächlich geprägt wird vom neuen(!) römischen Missale. Angesichts solcher unleugbarer Pluriformität in den siebziger Jahren ist es bedauerlich, daß die Auswirkungen der nicht zu bestreitenden dialogisch gehandhabten Amtsausübung der Bischöfe in den sechziger Jahren nicht analysiert wurde.

Ist diese Bilanz vollständig? Sicherlich wird die Neugierde bzgl. der niederländischen Kirche nie voll zu befriedigen sein. Dennoch hätten wir gerne eine Bilanz gesehen über Entwicklungen, bei denen die niederländische Kirchenprovinz einen besonderen Beitrag geliefert hat: wir meinen die Mission und das Ordensleben. Leider fehlen solche Überlegungen. Neuralgische Punkte der niederländischen Kirche, wie z. B. die Priesterausbildung, das Verhältnis zur Weltkirche und ihrem Zentrum in Rom, müssen noch ohne Bilanz auskommen, – immer unter der Voraussetzung, daß man über diese Bereiche (noch oder wieder?) Bilanz ziehen kann.

Zusammenfassend: Wenn diese Bilanz die tatsächliche Gestalt und Situation der ‚niederländischen Kirche' etwas weniger selbstsicher dargestellt hätte, wäre ein überzeugungsfähiger und offener Dialog mit kritischen Außenstehenden eher möglich gewesen. Wenn man so sehr besorgt ist um sein Recht, braucht man sich doch gegenüber Anklagen nicht so defensiv zu verhalten: Wer sein Leben retten will, wird es verlieren.

Nunhem Gerard Wilkens

Casper, Bernhard: **Sprache und Theologie.** Eine philosophische Hinführung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1975). 208 S. kart. DM 28.50

Die Sprache ist in der Philosophie der Gegenwart zu einem zentralen Thema geworden. Das hermeneutische Denken, der Versuch Heideggers, die Sprache aus dem „Geschick" des Seins zu denken, die sprachanalytische Philosophie, welche, von den angelsächsischen Ländern ausgehend, in den letzten Jahren auch auf dem europäischen Kontinent ein breites Echo hervorgerufen hat, Habermas Theorie der kommunikativen Kompetenz sowie der Gedanke K. O. Apels Transzendentalphilosophie als Lehre von der Kommunikationsgemeinschaft und somit von der Sprache zu begründen, bezeichnen den weiten Umkreis, in welchem sich heute die philosophischen Auseinandersetzungen um die Sprache bewegen. Diese philosophischen Diskussionen sind auch für die Theologie von höchstem Interesse. Das gilt einmal, weil sich, von den positivistisch ansetzenden Richtungen der sprachanalytischen Denkweise ausgehend, ein neuer Strang der Metaphysik-, Religions- und Theologiekritik herausgebildet hat. Er übertrifft die Kritik Feuerbachs, des Marxismus oder Freuds insofern noch an Radikalität, als er dazu neigt, die Sprache der Metaphysik wie der Theologie als sinnlos und die der Religion zumindest als völlig irrational erscheinen zu lassen. Das gilt zum anderen aber gerade deshalb, weil manche Einsichten der heutigen Sprachphilosophien durchaus in der Lage sind, die Struktur religiösen, philosophischen und theologischen Redens in ihrer Eigenart deutlicher werden und die Struktur dieser „Sprachspiele" klarer hervortreten zu lassen. Damit sind wir bereits in der Mitte der Überlegungen von C. angelangt. Er ist durch seine Arbeiten über Franz Rosenzweig, dem heute fast schon vergessenen großen jüdischen Sprachdenker und Religionsphilosophen, durch seine Auseinandersetzung mit Wittgenstein und der sprachanalytischen Philosophie im angelsächsischen Raum in besonderer Weise disponiert, sowohl die Möglichkeiten des heutigen Denkens über die Sprache in die Theologie einzuführen wie auch die o. a. radikale Kritik sozusagen auf ihrem eigenen Boden zu überwinden. Das vorliegende Buch bedeutet einen wichtigen Schritt in dieser Richtung.

In einem ersten einführenden Teil bietet C. einen Überblick bezüglich einiger historisch wichtig gewordener Ansätze, die menschliche Sprache zu verstehen, um den Ausgangspunkt der eigenen Untersuchung deutlich zu machen: Die Transzendentalität der Sprache. Da eine Untersuchung über Sprache nur mit sprachlichen Mitteln über Sprache nachdenken kann, zeigt sich die Transzendentalität der Sprache, welche immer schon „alle einzelnen Gegenstandsbereiche, die in der Sprache nennbar werden", überstiegen hat „und ihnen allen voraufliegt" (23). Es ist nicht möglich, die Sprache an einem anderen Parameter zu messen, als an sich selbst, weil jeder andere Parameter ebenfalls wieder sprachlich verfaßt sein müßte. Damit will C. aber keineswegs behaupten, daß Wirklichkeit und Sprache identisch seien. Es gilt, das ist ein sich durchhaltender Grundzug des Buches, „über eine Analyse und Kritik der Sprache besser zu erfahren, was es mit der Wirklichkeit selbst denn sei" (12).

Nach einer kurzen Darstellung und Kritik der Abbildtheorie des Wittgensteinschen Traktatus, wobei der Versuch Wittgensteins betont wird, mit der Auflösung des sprechenden Selbst des Menschen auch dessen Lebensprobleme zum Verschwinden zu bringen, wendet sich C. Wittgensteins Sprachspieltheorie zu. Trotz der Fortschritte, die sie über die Abbildtheorie hinaus bringt, bleibt auch in ihr nach der Auffassung von C. die Frage ungeklärt, ob „das Sprachspiel sich selbst" (38) spiele oder der Sprecher bzw. die Sprecher. Auch hat Wittgenstein keine Antwort darauf geben können, wie es möglich ist, daß eine Untersuchung über die Sprachspiele möglich ist, in welcher doch jedes einzelne Sprachspiel überstiegen wird. Hier zeigt sich deutlich die Konsequenz, mit welcher C. seinen transzendentalen Standpunkt durchhält. Im übrigen enthält das Buch wertvolle Hinweise auf eine Seite im Denken Wittgensteins, die in den heute üblichen Interpretationen meist zu kurz kommt: Sein Wissen um die Paradoxie, die existentielle Bedeutsamkeit dessen, was er das „Mystische" nennt, an dem aber für ihn die Sprache in analoger Weise strandet, wie für Kierkegaard das Denken.

Einen wesentlichen Ansatz für die Überwindung eines Denkens, welches bei der Betrachtung der Sprache das Reden des Subjekts vergißt, sieht C. in der im dritten Abschnitt des Buches diskutierten Theorie der Sprachhandlungen bei Austin. Er hat den Unterschied zwischen konstatierenden und performativen Sätzen herausgestellt, in welchem der Sprecher nicht nur feststellt, was ist, sondern neue Wirklichkeit hervorbringt z. B. durch einen Vorschlag, ein Versprechen, einen Befehl usw. In performativen Sätzen geschieht handelnde Sprache. Wo gehandelt wird, kann man aber nicht mehr vom handelnden Subjekt absehen, so daß für die performative Sprache „der ersten Person Singular Präsens Indikativ Aktiv" (45) eine unüberschlagbare Bedeutung zukommt. Das Ich, die Person, handelt, indem sie spricht. C. fügt hieran eine seiner

Grundthesen: Alle Sprache kann auf Sprachhandlungen zurückgeführt werden, denn jeder konstatierende Satz läßt sich in einen solchen von der Form „ich stelle fest" überführen. Von hieraus erscheint für ein Denken, welches bei der Sprache ansetzt, eine Vermittlung zwischen Theorie und Praxis möglich. Daß eine Auffassung von der Sprache, welche sie als Handlung versteht, von hoher theologischer Bedeutung ist, wird uns deutlich, wenn wir uns an die Einheit von göttlichem Wort und Handeln im AT und NT erinnern.

In den folgenden Kapiteln wendet sich C. der Zwischenmenschlichkeit und Gesellschaftlichkeit sowie ihrer geschichtlichen Dimension zu. Die metaphysische Sprachtradition, welche noch in die sprachanalytische Philosophie hineinwirkt, übersieht, daß die Sprache erst zwischen mir und dem anderen Menschen wirklich spricht, so daß sie „grundsätzlich erst in Wort und Antwort" (62) besteht. C. läßt jede Art eines monologischen Transzendentalismus hinter sich, um transzendentales Denken in die zwischenmenschliche Erfahrung zurückzuholen und es mit den Einsichten des sogenannten dialogischen Denkens zur Synthese zu bringen. Das setzt vor allem die Einsicht voraus, daß der andere Sprecher – Hörer, auf den Sprache immer schon zugewandt ist, unserem Verfügen entzogen bleibt und sich in seinem Selbstein von sich her in das Sprachgeschehen einbringen muß. So erst zeigt sich die „totale Redehandlung der totalen Redesituation" (64), welche z. B. Austin in seiner „linguistic phenomenology" untersuchen wollte. Sprache zeigt sich somit unter dem Zeichen des „Semantischen Dreistrahls" (B. Liebrucks). Die „fixierte ... Sprache können wir als ein semantisches Ganzes ... ansehen, welches jedoch nur entschlüsselt werden kann, wenn man sich vor Augen hält, daß es drei Relationen zugleich in sich birgt: Die Relation zu dem Sprecher selbst, die Relation zu dem Hörer selbst und die Relation zu der ‚Sache', über die gesprochen wird" (64f). Das Insistieren auf dem dialogischen Verständnis der Sprache läßt C. aber keineswegs ihre Bedingtheit durch gesellschaftliche Verhältnisse übersehen. Ihre Betrachtung von der zwischenmenschlichen Verständigung her ist zwar notwendig, diese muß aber doch als ein „abstraktes Ideal" (68) angesehen werden, da sich Sprache zunächst unter den Vorzeichen bestimmter, konkreter Arbeits- und Herrschaftsverhältnisse vollzieht, die aber durch Sprache reflektiert, ja überwunden werden können.

Seinem Verhältnis zu Rosenzweig und Heidegger verdankt C. die Entfaltung der Geschichtlichkeit der Sprache, welche zu den Höhepunkten seines Buches gehört. Wir bedürfen, um nur ein einziges Wort sprechen zu können, der Zeit. Dabei wird die mit Uhren meßbare Zeit überstiegen, weil sich geglückte Rede als Ereignis vollzieht, die Freiheit der Beteiligten zur Voraussetzung hat und sich zugleich ihnen „geben" muß, weil das Glücken des Gespräches nicht geplant werden kann. Wichtig ist die Verschränkung der drei Zeitdimensionen in der Sprache. Schon Vorliegendes, Vergangenes wird gegenwärtig und zieht uns ganz in seine Gegenwart hinein und kann, wenn es uns erreicht und uns angeht, neue Möglichkeiten, also Zukunft eröffnen. In all dem geschieht Erfahrung in einem Sinn, der weit über das hinausreicht, was z. B. Kant darunter verstand. Was die oben schon angesprochene zentrale Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit angeht, so gibt Vf. folgende differenzierte Antwort: Sprache will sagen, was wirklich ist, umgekehrt kommt „Wirklichkeit als Wirklichkeit zur Sprache – nur in der Sprache" (85). Performative Sprachhandlungen setzen Wirklichkeit. Da nach C.s These alle Sprache letztlich performativen Charakter hat, könnte man meinen, er wolle einem Sprachidealismus das Wort reden, nach welchem das sprechende Subjekt Wirklichkeit setzt. Damit wäre C. aber mißverstanden. Für ihn muß Sprache sich nämlich „bewähren", nämlich an und in Wirklichkeit. Diese Bewährung geschieht an „materiellen Bedingen" und durch „prinzipielle Kommunikabilität (86), aber so, „daß es Wirkliches zu Sagendes" gibt, welches „vornehmlich und möglicherweise ausschließlich in der Kommunikabilität verifiziert" wird (87). Dem Wirklichen, welches es zu sagen gilt, muß man sich aber aussetzen, es sich etwas angehen und es sich zeigen lassen. Daher kam Wittgenstein zuletzt zu der Überzeugung „Ich will eigentlich sagen, daß ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verläßt." In der Sprache ereignet sich ein ursprüngliches Erschließungsgeschehen. In ihm wurzelt Sprache. In diesem Zusammenhang gewinnen wür C. die sogenannten „signifikanten Tautologien" (z. B. „Angeln ist eben angeln") eine überragende Bedeutung. In ihnen wird der Horizont deutlich, in welchem ein Erschließungsgeschehen gründet, ein Sprachspiel, d. h. letztlich eine in sich und aus sich lebende pragmatische Bedeutungsganzheit, so daß Sprachspiel im Sinne Wittgensteins, Lebenswelt im Sinne Husserls und Entbergungsgeschehen im Sinne Heideggers bei allen Unterschieden in eine gewisse Parallelität einrücken. Weit davon entfernt, sinnlose Aussagen zu sein, repräsentieren signifikante Teutologien die Erscheinung „von Welt, d. h. von einer geordneten Vielfalt, die als eine Totalität aufgeht" (90). In ähnlicher Weise ereignet sich in wissenschaftlichen Theorien eine jeweils neue Erschlossenheit der Wirklichkeit im Ereignis der Sprache, weil eine Theorie einen konstituierenden Horizont für in Basissätzen formulierbare Erfahrung darstellt, wobei freilich ein solcher Verstehenshorizont immer nur der vorläufig letzte ist und überholt werden kann. Das alles besagt: Sprache ist nicht „autonom", sondern gründet im Ereignis der Offenbarung von Wirklichkeit, wobei dieses allerdings gerade „durch die primäre Sprachhandlung allererst gelichtet wird" (92). Erst dieses Zusammenwachsen von Wirklichkeit und Sprache begründet das propositionale Sprechen, in dem wir uns alltäglich naiv bewegen. Nicht Übereinkunft der Redenden, sondern das jeweils neu hereinbrechende Ereignis der Lichtung des Seins in der Sprache begründet den geschichtlichen Wechsel der Verstehenshorizonte. Die in diesem Ereignis begründete „vorgängige und führende Einheit der Rede" (94) können wir ihren Sinn nennen. In ihn ist erschlossen „was sich wirklich sagen läßt", so daß in ihm, als dem in der Sprache sich gebenden Sinn von Sein letztlich „die Kommunikation" gründet (93).

In diesem Sinn wurzelt auch die im 7. Kapitel thematisierte transzendierende Bewegung der Sprache. Auf ihn hin werden die einzelnen Worte und Sätze des jeweiligen Sprachspiels überschritten. Wir vermögen aber auch dieses selbst zu transzendieren, indem wir uns zu ihm kritisch verhalten und in der Lage sind, fremde Sprachspiele zu verstehen. Schließlich überschreitet sich jedes Sprachspiel dadurch, daß es gleichsam in Richtung auf das ideale Sprachspiel einer idealen Kommunikationsgemeinschaft im Sinne Apels unterwegs ist. Es ist uns nirgends gegeben, aber wir sind doch unausweichlich aus dem Wesen der Sprache selbst auf es verwiesen, so daß es für C. zum Thema eschatologischer Hoffnung wird. Hier zeigt sich am stärksten der Einfluß Rosenzweigs auf den Vf. Denn Rosenzweig hat als erster gesehen, daß weltliche Wirklichkeit erst dann zu sich kommt, wenn sie durch die vielen Sprachen der Menschen hindurchgegangen ist, von ihnen allen ihren jeweiligen „Namen" empfangen hat und alle Namen am Ende zueinanderfinden im preisenden Einklang aller Stimmen, die sich im Chorgesang vereinen, ohne ihre eigene Stimme aufzugeben. Im Sinne Rosenzweigs legt C. deshalb einen wesentlichen Akzent auf die transzendierende Bewegung des Übersetzens, in welcher der eine Sinn sich in die Vielheit der Sprachen entfaltet. Im Grunde ist ja schon jedes Gespräch ein Übersetzungsvorgang, welcher auf das je Eigene im Gemeinsamen tendiert, so daß transzendierende Bewegung auf die ideale Eintracht der Sprachen in jedem Gespräch anwesend ist, in welchem die Wirklichkeit vollendet zur Sprache kommen und die darum vollendete Praxis des Menschen bedeuten würde, da ja nach C. in der Sprache der Hiatus zwischen Theorie und Praxis überwunden ist (106).

Wer den heutigen Sprachverfall beobachtet, der von Heidegger bis in seine letzten Äußerungen mit wacher Sorge verfolgt wurde, muß für C.s 8. Kapitel über „Entfremdete Sprache" dankbar sein. Auf entfremdete Sprache stoßen wir überall dort, wo sie Dialogizität verweigert. Das geschieht z. B., wenn Wissenschaftssprachen, die aus methodischen Gründen von der dialogischen Grundsituation der Sprache absehen, ihre eigenen Voraussetzungen nicht mehr in einem kritischen Dialog überprüfen lassen wollen und dann leicht in einem sich abschnürenden Fachjargon versinken. Sprache verweigert sich aber auch, „dem Geschehen ihrer selbst" (114), wenn sie in Formel und Kürzel nur noch auf überschaubare Verfügbarkeit aus ist, dem „punktuellen Herausschwätzen des Neuesten, das man wissen muß, wenn man mitreden will" (117) dient oder in „gezielter und berechneter Wirkung" (118) nicht auf Wahrheit gerichtet ist, wobei die Sprache oft mit Dialogattrappen künstlich aufgeladen wird (z. B. „Ihr Abgeordneter" als Absender eines Briefes, der politische Propaganda zum Inhalt hat). In all dem verweigert Sprache ihren transitiven Sinn, erstarrt zum fixierten Syndrom und hat „weder Vergangenheit noch Zukunft noch auch einen Partner" (120).

Die entfremdete Sprache steht als Herrschaftsinstrument in engster Beziehung zur hintergrundslosen Rede ohne Bedeutungstiefe. Ihr wendet sich Vf. im 9. Kapitel zu. Hintergrundlose Rede gehorcht der Formel a R b: Eine „vollständig definierte Größe a steht in einer eindeutigen Relation zu einer vollständig definierten Größe b. Derartig zustandegekommene Sätze sagen erschöpfend, was sie sagen. Es gibt hinter dem, was sie sagen, nichts mehr zu suchen. Und die Stärke derart zustandegekommener Rede liegt gerade in ihrer Sicherheit. Wissen bedeutet hier Bescheid wissen, Wissen erweist sich als Können. Man kann Bestimmte zu Bestimmten in Relation setzen und Verstehen bedeutet folglich: ‚Eine Technik beherrschen'. Das derart Bestimmte aber ist des Hinterfragens weder bedürftig noch fähig. Insofern ist der logische Atomismus als Postulat der Bestimmtheit des Sinnes in der Tat die innere Voraussetzung derart hintergrundloser Rede" (123f). Denken wir dagegen an die Umgangssprache, so erweist genaueres Hinhören, daß auch die scheinbar klarsten und einfachsten Sätze von einer Bedeutungsschwere beladen und einer Tiefengrammatik bestimmt sind. Wo diese Bedeutungsschwere zum Ausdruck bringt, öffnet sie sich in den von ihr bestimmten Worten selbst. Diese reden dann nicht allegorisch, d. h. über etwas anderes und nicht über das, was sie vordergründig anzeigen, sondern tautegorisch, wie C. im Anschluß an Schelling sagt. Das meint: die Worte sagen eben das, was sie sagen und nichts anderes, aber so, daß die Bedeutungstiefe des Gesagten in der Rede selbst anwesend ist. Vor allem die dichterische Sprache muß in diesem Sinn verstanden werden. In solchen bedeutungsschweren Sprachhandlungen entsprechen wir Menschen einem Bedeutungsvollen, das sich uns zeigt, uns auf sich verweist, indem es uns in Anspruch nimmt. Wir verweisen dann auf etwas, das von sich her zugleich auf uns hinweist. Daher erhält die bedeutungsschwere Rede einen evozierend-appellativen Charakter. Sie gibt uns zu denken, erweckt und stellt uns in eine Entscheidungssitua-

tion. So besitzt sie, wie C. im Anschluß an Ramsey sagt, eine discernment-commitment-Struktur. „Ergreife ich das mir in solcher Rede Aufgehende als ich selbst, so hat meine Antwort den Charakter der Hingabe (commitment). Ich selbst lasse mich auf das, was wesentlich nur ein Selbst sehen kann, ein. Und erst vor dem Hintergrund dieses Phänomens des Ergreifens einer Erschließung durch Hingabe ist auch das Phänomen des Sich-verweigerns des Nicht-verstehen-Wollens denkbar" (137). Immer steht dabei die Bedeutungstiefe von Sprache im Zusammenhang mit der transzendierenden Bewegung der Sprache, welche die einzelnen Worte „in Richtung auf das Sinnganze des einzelnen Sprachspiels" überschreitet, das Sprachspiel als Ganzes „auf das hin, was für Menschen miteinander der Sinn ist, welcher unverkürzt nur auf die „erhoffte und so in der Geschichte immer in Frage stehende Dimension des Einverständnisses aller Sprachen hin" offen ist (138).

C. untersucht sodann verschiedene Sprachspiele bedeutungstiefer Sprache. So zeigt sich in der Sprache der Kunst nicht nur ein Bewahren des Abglanzes „des magischen Zustandes", wo das Wort noch „mit der Schöpfung identisch ist" (G. Eich) und aus dem heraus der Dichter immer nur zu übersetzen vermag, sondern auch eine befreiende Kraft, in der die bloß bestehenden Zustände auf eine mögliche Zukunft hin überschritten werden. Darin spricht der unbedingte Sinn „aber im Modus der positiven Negativität, d. h. so, daß die Dichtung als konkrete, positive Sprachgestalt die Differenz zu dem unbedingten Sinn offenhält. Gerade dieses Offenhalten spricht" (144). Darum ist der Künstler mit der Sprachgestalt, die er hervorbringt auch nie fertig. Darum vermag sie auch eine unabschließbare Rezeptionsgeschichte zu eröffnen. Auch den Umstand, daß das Kunstwerk kein Machwerk ist, sondern sich „gibt" leitet C. von der sprachlichen Anwesenheit des unbedingten Sinns in ihm ab. Das Kunstwerk entsteht für ihn von „Gnaden des unbedingten Sinnes" (145). Dieser unbedingte Sinn zeigt sich auch im ethischen Sprechen, wo er sich als ein solcher zeigt, der alle Menschen einfordert. Von dieser Struktur der Bedeutungstiefe her muß die Transsubjektivität ethischer Sätze verstanden werden. Transzendierende Bewegung, welche von der Bedeutungstiefe bestimmt ist, zeigt sich auch in der philosophischen Sprache. Philosophie übersteigt alles wirklich oder vermeintlich Erkannte, Gute oder Wertvolle auf seinen Grund hin, so daß wir im Philosophieren dazu gelangen, zu wissen, warum wir sagen, was wir sagen. Dabei „eröffnet das philosophische Fragen eine Dimension von unendlicher Tiefe, die der geschichtliche Mensch bis jetzt noch nicht ausgeschritten hat" (150). C. versteht sie mit Heidegger als die ontologische Differenz, als die „Zwiefalt von Sein und Seiendem, diese Zwiefalt jedoch hinsichtlich ihrer Denkwürdigkeit" (Unterwegs zur Sprache, 118). Um dieser Bedeutungstiefe gerecht werden zu können, entfremdet die Philosophie die von ihr verwandten Begriffe ihrem ursprünglichen sprachlichen Zusammenhang und gibt ihnen einen neuen, bedeutungsschweren Sinn. Die Fremdheit der philosophischen gegenüber der Umgangssprache, welche auf manchen Nichtphilosophen abschreckend wirkt, hat nach C. letztlich ihren Grund darin, daß es im Philosophieren um den unbedingten Sinn geht. Auf ihn zielt die begrifflich vermittelte Allgemeinheit philosophischer Begriffe. Weil es um ihn geht, wird aber radikales Philosophieren „immer wieder die Gestalt des Paradoxons annehmen" gemäß der Einsicht Kierkegaards, daß es eine Aufgabe für das menschliche Erkennen ist, „zu verstehen, daß es etwas gibt, was es nicht verstehen kann, und welcher Art dies ist" (155).

Worin besteht nun „die Möglichkeit der Sprache des Glaubens" (165) und der Theologie als der Rede von Gott? Von dieser entscheidenden Frage her hat C.s Buch seinen Titel empfangen. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß er es eine philosophische Hinführung nennt. Das wird verständlich, wenn wir bedenken, daß die philosophische Analyse der Sprache zu zeigen vermag, daß in ihr ein radikales Fragen „der geschichtlichen Vernunft" aufbricht. An ihm zeigt sich, „daß Sprache in einer letzten Wurzel aus einem hoffenden Vorgriff auf die Möglichkeit lebt, einmal schlechthin sagen zu können, ‚wie es ist', und zwar so, daß darin zugleich die Sprechenden miteinander als geschichtliche Freiheiten sich völlig selbst finden und durchsichtig gründen könnten" (156). Nur in einem solchen hoffenden Vorblick ist auch das Maß gesetzt, welches entfremdete Sprache als eine solche erfahren läßt, wobei wir Grund haben anzunehmen, daß jede geschichtliche Sprache insofern entfremdete Sprache ist, als sie hinter den Möglichkeiten, die Sprache von ihrem Wesen her mit sich bringen könnte, zurückbleibt. Darum ist uns jenes Maß „eben nicht anders als im Modus der Sehnsucht gegeben" (157). In jeder ernsthaften Sprachhandlung zeigt sich eine „eigentümliche Antizipation", welche sich ihres Telos allerdings nicht sicher ist. Ja nicht einmal das Ausstehen auf jenes Telos ist sich seiner selbst sicher. Wäre es das nämlich, so müßte es auch schon dessen „worauf es aus ist, ... sicher sein". So eröffnet die Hoffnung, aus der Sprache, wenn sie sich selber recht versteht, immer schon lebt, nur „eine Dimension der Offenheit, die von sich selbst her ... nichts als die reine Leere ist: offen für die Verzweiflung an dem Sinn von Sprache ebenso wie für das Ausschauhalten nach möglichen, geschichtlich-sprachlichen Ereignissen, die jene Hoffnung vielleicht erfüllen würden" (157). Daß es ein Ereignis gibt, in welchem diese Hoffnung gleichsam Fuß fassen kann und einen Grund findet, den sie sich selber nicht geben kann, diesen Grund aber zugleich als einen Anspruch erfährt, eben dies „nennen die jüdische und die christliche Überlieferung Glauben" (158).

Nach dieser Einleitung seines 10. und abschließenden Kapitels, welches zugleich eine zusammengedrängte Kurzformel dessen bietet, was in den übrigen neun Kapiteln erarbeitet wurde, kehrt C. noch einmal zum Begriff der Tiefengrammatik zurück. Sie gibt den Grund der Möglichkeit für ein ganzes Sprachspiel an, in ihr ist der Verstehenshorizont erschlossen, in dem alles, was in diesem Sprachspiel gesagt wird, zur Sprache kommt. In dieser Grammatik erscheint daher die Totalität eines „relativen Unbedingten", so paradox diese Formulierung klingen mag. Dieses relative Unbedingte könnte man auch als den „Gott eines bestimmten Sprachspieles" bezeichnen. Dann muß man sich freilich darüber im klaren sein, daß damit noch nicht von Gott im Sinne der jüdisch-christlichen Glaubenserfahrung die Rede ist. Ein Zugang zu ihr eröffnet sich erst, wenn wir anerkennen, daß wir als Sprechende auf einen Ursprung verwiesen sind, welcher das sprechende Subjekt wie auch die Grammatik jedes einzelnen Sprachspiels überschreitet. Wir vermögen ja die verschiedensten Sprachspiele zu vollziehen, befinden uns in dialogischen Redesituationen und vermögen zu übersetzen. Wir hoffen auf die Erfüllung des Sinnes von Sprache überhaupt. Diese Reflexion zu vollziehen führt aber erst in eine philosophische Theologie, nämlich eine religionsphilosophische und nocht nicht in das Proprium der Sprache des Glaubens. Der Bezug des Menschen zu dem unbedingten Ursprung und unbedingten, allerdings ungewissen, Telos aller Sprache tritt erst dann in ein Verhältnis zu dem Glauben, der uns biblisch bezeugt ist, wenn er einen Bezug zu bestimmten geschichtlichen Ereignissen eingeht. Das heißt für die Sprache: Sie muß zunächst erzählende Sprache sein. Sie erzählt von dem, was sich frei zuträgt. In diesen historischen Ereignissen wird aber der Mensch von dem absoluten Sinn berührt, um den es in der Sprache letztlich immer geht. Dadurch aber, daß sich im zeitlich Zufälligen das Umfassende und Absolute des Sinnes zur Sprache bringt, gerät der sprechende Mensch in eine neue zeitliche Dimension, in die neue Zeit, in die Heilszeit. Die vom Ereignis erzählende Sprache, die als solche eine Vergangenheitsdimension besitzt, ist erfüllt von der Gegenwart des absoluten Sinnes, aber so, daß sie „Zukunft in sich trägt und ... auf Zukunft verweist" (170). Die Sprache des Glaubens ist als erzählende daher zugleich verheißende. Mit dieser Zukünftigkeit des Gegenwärtigen, d. h. der Erschließung eines auch noch Verborgenen hängt die „Rätselhaftigkeit" der Sprache des Glaubens zusammen. Die Sprache des Glaubens kann daher nicht auf Paradoxien verzichten. Sie spricht zuerst und zuletzt immer von Gott als „Deus absconditus, sed non ignotus", wie Franz Rosenzweig in einem noch unveröffentlichten Brief gesagt hat (173). Weil es bei der Sprache des Glaubens um den Sinn geht, welcher der eine Sinn für alle Menschen ist, hat sie nicht nur einen existentiellen, das Selbstsein und die Entscheidung des Menschen anrufenden, sondern auch einen gemeinschaftlich-dialogischen Charakter. Sie ist durch das „Wir" und den Kohortativ des „Lasset uns ..." bestimmt.

Mit der Sprache des Glaubens ist noch nicht das Sprachspiel der Theologie erreicht. C. spricht hier von einem Fundierungsverhältnis: Theologie wurzelt im Glauben, Glaube ohne Theologie ist vielleicht möglich. Theologie ohne Glauben nie. Sieht man allerdings, daß die Vernunft des Menschen „der jeweilige intellektus geschichtlichen Menschseins" (196) ist und die unbedingte Sinnerschließung, welche sich in dem Ereignis vollzieht, das der Glaube zur Sprache bringt, für alle Menschen aller Zeiten von einer letzten Bedeutsamkeit ist, so muß es eine Übersetzung der Heilsbotschaft in den jeweiligen geschichtlichen Verständnishorizont der Menschen hinein geben. Hier liegt die Aufgabe der Theologie, im spezifisch christlichen Sinne „als propositionale umsichtig vernünftige Auslegung des Offenbarungsgeschehens, die gleichwohl in ihrer Wurzel bezeugende Auslegung bleibt" (197).

Unser Versuch, zentrale Gedanken des Buches zusammengedrängt zu vermitteln sowie die Hinweise auf ihren Ort im Kontext der heutigen sprachphilosophischen und religionsphilosophischen Diskussion haben vielleicht den Wert des Buches so deutlich machen können, daß sich jeder empfehlende Hinweis

erübrigt. C. vermeidet durch einen methodischen Pluralismus, in dem transzendentalphilosophisches Denken genauso seinen Platz hat wie phänomenologisches und sprachanalytisches, Einseitigkeiten, welche den Leser so mancher sprachphilosophischer Versuche enttäuscht sein läßt, weil ein großer Aufwand formaler Art zu oft für nichts vertan wird. C. dagegen gelingt eine schöpferische Synthese der verschiedenen Ansätze. Sein Buch muß als eine Fortführung der bedeutenden religionsphilosophischen Ansätze, vor allem bei K. Rahner und B. Welte betrachtet werden, weil es ihm gelingt, die für das Verständnis der Sprache so weiterzuentwickeln, daß der Mensch als Sprechender und in Sprache Handelnder als die Offenheit des Endlichen für das Unendliche (Rahner) erscheint, und zwar so, daß diese Offenheit denselben Ursprung ausmacht, aus dem auch die Sprache stammt, aus dem er sich selbst als ein Hörer – Sprecher empfängt. Zu wünschen ist, daß Vf. sich entschließt, nachdem ihm die religionsphilosophische Grundlegung einer Theologie der Sprache gelungen ist, einen Versuch zu einer solchen selbst vorlegt, auf welche er im Rahmen des vorliegenden Buches am Ende einen kurzen Ausblick eröffnet.

Oberhausen Georg Scherer

Lubich, Chiara: **In Brot und Wein.** – München, Zürich, Wien: Neue Stadt (1977), 87 S., kart. DM 7.20

Mit einem Vorwort von Bischof Stimpfle aus Augsburg versehen, entwickelt das Büchlein aus der Feder der Gründerin der Fokolare-Bewegung einen ebenso theologischen wie aktuellen Ansatz zum Verständnis der Eucharistie: Eine Welt, die immer mehr unter ihrer Zerrissenheit und ihrer Selbstsucht leidet, braucht eine Einheit unter den Menschen, die Christus im Herrenmahl stiftet und spendet. Sowohl die ntl als auch die patristischen Beiträge spiegeln eine hervorragende Quellenkenntnis wider, die in tiefe Gedanken über die eucharistische Einheit mit Christus und den Christen einmünden. Die Lektüre kann uneingeschränkt empfohlen werden.

Köln Helmut Moll

Mühlen, Heribert: **Einübung in die christliche Grunderfahrung.** Unter Mitarbeit von Arnold Bittlinger, Erhard Griese und Manfred Kießig. Erster Teil: Lehre und Zuspruch / Zweiter Teil: Gebet und Erwartung. – Mainz: Matthias Grünewald (1976). 210 S. / 160 S. (Topos-Taschenbücher Bd 40/46) kart. DM 8.80 / 7.80

Die Besonderheit dieser beiden Bücher besteht darin, daß sie in ökumenischer Zusammenarbeit mit evangelischen Theologen verfaßt wurden mit dem Ziel der Erneuerung ihrer jeweiligen Kirche und in der Überzeugung, daß solche Gemeinsamkeit zum Wesen der charismatischen Erneuerung gehört. Die „Einübungen" sind in gemeinschaftlichen Glaubensseminaren entstanden, und zwar mit dem Ziel des „missionarischen Glaubenszeugnisses voreinander und vor der Welt", an erster Stelle in der jeweiligen Gemeinde.

Der erste Teil ist vor allem gedacht für die Hand des Gemeinde- oder Seminarleiters; der zweite Teil enthält tagtägliche Gebetsanregungen für sieben Wochen mit dem Ziel der persönlichen Tauferneuerung und der Annahme und Praktizierung der jeweiligen Geistesgaben. In den ersten drei Wochen geht es dabei um das Verhältnis zu Gott, in den folgenden Wochen um den Dienst am Heil anderer. Die Grundidee ist, daß wir die christliche Anfangserfahrung nachholen müssen, da wir als unmündige Kinder getauft wurden.

Diese christliche Grund- und Anfangserfahrung wird verstanden als ein „passives, erleidendes Erfülltwerden mit Heiligem Geist" (I, 46), als „heilende Anwesenheit Gottes" (I, 63). „Für die charismatische Erneuerung ist es eine Lebensfrage, ob sie sich wirklich vom Geist Gottes so führen läßt, daß die bestehenden traditionellen Kirchen von innen her erneuert werden. Dies aber setzt voraus, daß die normative Anfangserfahrung der Kirche geschichtlich neue Gestalt gewinnt" (I, 144). „Wenn jemand schon vorher an sich erfahren hat, daß Gott ihm bestimmte Geistesgaben geschenkt hat, kann er bei der Geisteserneuerung... auch besonders um eine Intensivierung dieser bestimmten Geistesgaben bitten. Es ist eine verhängnisvolle Einseitigkeit, wenn die ‚Geisttaufe' in den Pfingstkirchen nur mit der Bitte um die Sprachengabe verbunden wird" (ebd.). „Jeder ist aufgerufen, durch sein persönliches Glaubenszeugnis, durch die Veröffentlichung seiner Geisterfahrung, die Geisterfahrung Jesu selbst lebendig zu halten" (I, 99).

Die theologische Fundierung des Ganzen: Mit der Menschwerdung des Sohnes Gottes ist der Ursprung des Heiligen Geistes in die Geschichte eingetreten, und zwar ein für allemal, im Gegensatz zu den atl Propheten. Die Geisterfahrung Jesu geht auf das Heil anderer und macht ihn zum Zeugen für Gott. Die schon vorhandene Gottessohnschaft ist die Voraussetzung für diese Zeugenschaft. Die Kirche ist nicht die Fortdauer der Menschwerdung Jesu, sondern die geschichtliche Fortdauer seiner Geisterfahrung, seiner Charismen. In unserem Jh. wird diese Geisterfahrung nach und nach zu einer sozialen Gotteserfahrung. So wie die Kirche entstanden ist aus der Teilhabe an der Gottes- und Selbsterfahrung Jesu, bleibt diese „Anfangserfahrung bindend für alle Zeiten" (I, 117).

Es geht den Vf.n nicht um eine „neue charismatische Überkirche (Geistkirche), sondern... die eine charismatisch erneuerte Kirche" (I, 121f). Immer aber gilt: „Niemand kann mit absoluter Sicherheit, die jeden Zweifel ausschließt, wissen, ob der Heilige Geist in ihm wirkt" (I, 175). Aber: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung vom Heiligen (von Christus) haben (vgl. 1 Joh 2,20. 27), kann im Glauben nicht irren (Vaticanum II, Konstitution über die Kirche, Art 12,1)." Daher die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft von der Ortskirche an bis hin zu den Diözesen, Konzilien usw. (I, 191f). Jede Rangordnung der Charismen ist undenkbar. Ehe und Ehelosigkeit, Prophetie und Diakonie, Sprachengabe und Kassenverwaltung gelten in gleichem Maße als Charismen (I, 199). Auch die charismatische Grundlage des traditionellen „Amtes" wird in der charismatischen Erneuerung wiederentdeckt als Dienst zur Befreiung, Entfaltung und Koordinierung der Charismen der übrigen Gemeindeglieder (I, 199).

Die hier erstrebte Öffnung auf Gott hin geschieht „in Gebet und erwartendem Glauben". Dies führt Band II praktisch vor. „Die charismatische Erneuerung schärft den Blick für unangemessene Machtansprüche in Kirche und Gesellschaft, aber sie beginnt nicht mit einer Kritik an ihnen. Der Anfang ist vielmehr die Aufgabe der Kritik Gott gegenüber, und erst aus der geistlichen Gabe der Unterscheidung erwächst die notwendige Kritik in Kirche und Gesellschaft. Ihrem innersten Antrieb nach ist die charismatische Erneuerung nicht in erster Linie Reaktion gegen Bestehendes, sondern Aktion auf die Zukunft der Kirche und der Gesellschaft hin" (II, 134).

Beverungen Oda Hagemeyer

Schulz, Hans-Joachim: **Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung.** – Paderborn: Bonifatius-Druckerei (1976). 128 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd 39) Lw. DM 19.80

Die überaus anregende und großes dogmatisches und liturgiegeschichtliches Wissen offenbarende Arbeit versucht „von der eucharistischen Überlieferung und ihrer Wortgestalt her die Grundlage für einen Glaubenskonsens (der getrennten Kirchen) zu gewinnen, die breit genug ist, auch Kircheneinheit zu tragen", wobei betont wird: „Mit der Überlieferung des Herrenmahls und der Urbotschaft von Kreuz und Auferstehung steht und fällt die Christusbotschaft selbst" (25).

Schulz versteht Ökumenismus zu recht nicht im engen Sinn einer Annäherung zwischen katholischen und evangelischen Christen, sondern vor allem im Hinblick auf die Ostkirchen, in denen die Fülle der frühchristlichen Tradition oft stärker zutage tritt als im Westen. Ihm kommt dabei eine vorzügliche Kenntnis der liturgischen Formen und Gebete der Orthodoxie zugute, die man bei römisch-katholischen und protestantischen Theologen heute nicht selten vermißt.

Die Studie geht aus vom Eucharistieverständnis, wie es uns bei Paulus entgegentritt (15ff), und versucht eine Deutung der Beraka-Formeln in der Didache, besonders der eucharistisch verstandenen Brotbitte. In ihr drückt sich „die Fähigkeit der Kirche, im sichtbaren Geschehen der Eucharistie ihr eigenes Lebensgesetz dargestellt zu erblicken", „in einer für die Liturgiegeschichte zukunftsträchtigen Weise" aus (18). Ausführlich wird das Eucharistiegebet in der Apostolischen Überlieferung des Hippolyt besprochen, wobei die Tatsache im Vordergrund steht, daß hier nicht „eigene Theologie" geboten wird, sondern „genuine Überlieferung" (35). Der Vf. spricht vom trinitarischen Aufbau dieser Eucharistia und der Beziehung zum Apostolischen Symbolum.

Die „konsequenteste Weiterentwicklung der frühchristlichen Eucharistia" wird in den beiden Anaphoren des byzantinischen Ritus, der Chrysostomus- und Basiliusanaphora, gesehen (46ff); dabei erblickt Schulz in der Epiklese nicht zuletzt die Bitte um „die volle Zuwendung der Abendmahlswirklichkeit an die Eucharistie feiernde Gemeinde": aus der Teilhabe „am Heiligen" erwächst die Gemeinschaft „der Heiligen" (55).

In einem weiteren Abschnitt geht er auf das „Interpretationsproblem des römischen Kanons und das Zeugnis der alexandrinischen Anaphora" ein, wobei einleitend betont wird, daß jener „schon in seiner Anlage von der einheitlichen Grundstruktur der Typen Hippolyt – byzantinische Anaphora abweicht" (56). Mehr Gemeinsamkeit mit diesen als die spätere Fassung des 5./6. Jh.s weist hingegen der (außerrömische) Canontext in den Sermonen „De sacramentis" aus der Zeit um 400 auf (58).

In der Untersuchung geht es vor allem um den Sinn des *»Quam oblationem«*-Gebets sowie der „Kommunionepiklese" im *»Supplices te rogamus«*, Fragen, die auch von mir in meiner neuen Arbeit „Sakramentarstudien" (Studia patristica et liturgica 7) behandelt werden, wobei ich nachzuweisen versuche, daß der römische Kanon bis ins 5. Jh. eine Geist-Epiklese gekannt hat, bevor man den Einsetzungsworten konsekratorische Kraft zuschrieb. Die in solchen Textuntersuchungen spürbar werdende dogmengeschichtliche Relevanz der Canonentwicklung sollte auch in der gegenwärtigen Liturgiewissenschaft wieder stärkere Beachtung finden.

Im Hinblick auf die Orthodoxie meint Sch.: „Wenngleich in den Fragen der Eucharistielehre keine eigentlichen Glaubensunterschiede zu überwinden sind, so könnte doch die gemeinsame eucharistische Glaubensbasis so verdeutlicht werden, daß sie auch ekklesiologisch tragfähiger wird. Hierzu kann eine Neubesinnung in der Epiklesefrage durchaus beitragen" (77).

„Auf dem Hintergrund der liturgischen Überlieferung" werden in einem weiteren Kapitel „Die Opfer- und danach die Konsekrationsaussagen vor allem des Konzils von Trient" besprochen und dabei betont, daß das Tun der Kirche, wie es in den alten Eucharistiegebeten zum Ausdruck kommt, gegenüber dem Gedanken: Christus „ist der Hohepriester, der sein Opfer, wie er es am Kreuz dargebracht hat, auch in der Messe darbringt" (81), verkürzt erscheint, vor allem die „Darbringung von Brot und Wein als auftragsgemäßes Tun der Gemeinde in der Nachfolge Christi" (82).

Dieser letztere Aspekt nämlich ist es, der ursprünglich in den *»offerimus«*-Aussagen der Anamnese zum Ausdruck kommt, während die Gegenwart des Kreuzesopfers Christi in den *»memores«*-Aussagen des ersten Anamneseteils bekundet wird. Das Tridentinum spricht nun aber gerade im Stil des *„offerimus"* unmittelbar von „Christus, der unblutigerweise durch die Kirche geopfert" wird (79f), wodurch der bekannte reformatorische Protest gegen das liturgische *„offerimus"* (und den Canon insgesamt) um so inhaltsschwerer wird. Ökumenisch belangvoll und konsequenzenreich (77) wäre es deshalb, den liturgischen *„offerimus"*-Aussagen ihren ursprünglichen Sinn (44; 49; 69ff) wiederzugeben.

Eingehend behandelt Sch. auch die heute oft gestellte Frage nach dem Verständnis des kirchlichen Amtes „in seiner Vollmacht, seiner hierarchischen Stufung und seiner Ausübungsstruktur" (87ff), wobei die Notwendigkeit betont wird, „Verhärtungen sekundärer Traditionen zu überwinden und katholischerseits durch die Aussagen des Tridentinums hindurch auf den Boden gemeinsamer Überlieferungen mit orthodoxen und ausgeprägt frühkirchlich und patristisch orientierten Kirchen zu gelangen" (88).

Die gerade heute, wo man versucht wieder zur Einheit in der Kirche zu kommen, so notwendige Studie von Sch. schließt mit folgender Forderung: „Eine entscheidende ökumenische Öffnung ist nur aus diesen ursprünglichen Strukturen der Überlieferung selbst zu erwarten, und so erhalten (gerade auch in der Amtsfrage) die Appelle der orthodoxen und anglikanischen Kirche, sich auf der Basis der gemeinsamen Überlieferung der konfessionell noch ungeteilten Christenheit zu treffen und aus ihrem Erbe die Wiedervereinigung zu verwirklichen, ihr besonderes Gewicht."

Beim Lesen des Buches wird immer wieder deutlich: wahres ökumenisches Bemühen ist auf die Dauer ohne Einbeziehung der Kirchen des Ostens fruchtlos, weil nur durch den ständigen Vergleich mit deren Theologie und Liturgie das zutage tritt, was unverzichtbares Erbe christlicher Überlieferung darstellt.

Regensburg Klaus Gamber

Vavanikunnel, Georg: **Die eucharistische Katechese der Anaphora der Apostel Mar Addai und Mar Mari in der syro-malabarischen Kirche gestern und heute.** – Würzburg: Augustinus Verlag 1976. 186 S. (Das östliche Christentum. Abhandlungen im Auftrag des Ostkirchlichen Instituts der deutschen Augustiner, N. F. Bd 26) kart. DM 25.–

Alle, die an der Geschichte und der Weiterentwicklung der syro-malabarischen Kirche in Indien interessiert sind, möchte ich auf diese deutsche Übersetzung einer in englischer Sprache verfaßten Dissertation (Trier 1971) aufmerksam machen. V. unternimmt den Versuch, aus den katechetischen Kommentaren zur Eucharistiefeier in Vergangenheit und Gegenwart pastorale Grundsätze und praktische Richtlinien zur Belebung des christlichen Lebens in Indien heute herauszuarbeiten. Man hätte auf weiten Strecken mehr kritische Reflexion beim Referieren der Quelleninhalte und bei der Ausarbeitung pastoraler Richtlinien gewünscht. Aber wie sie ist, stellt diese Dissertation einen Beitrag dar, der in eine Richtung weist, die vielleicht von großer Bedeutung für das Überleben und die Entfaltung der urchristlichen Gemeinden in Indien ist.

Die deutsche Übersetzung besorgte Dr. Johannes Madey (Paderborn).

Münster Adel-Theodor Khoury

Fries, Heinrich: **Ökumene statt Konfessionen?** Das Ringen der Kirche um Einheit. – Frankfurt/Main: J. Knecht (1977). 168 S. kart. DM 19.80

Die Verdienste des Münchner Fundamentaltheologen und Ökumenikers Heinrich Fries für die ökumenische Sache sind so bekannt und anerkannt, daß hier nicht im einzelnen die Rede davon sein soll. Diese Verdienste resultieren nicht allein aus früherer Zeit dieses Theologen, aus abgeschlossenen Schaffensperioden sozusagen, sondern dokumentieren sich immer wieder neu, bestätigen sich bis heute in Veröffentlichungen, die die ungebrochene Schaffenskraft des jetzt Fünfundsechzigjährigen hervorbringt.

Dies alles und mehr zeigt sich aufs eindrucksvollste in seinem jüngsten Buch. Der fünf größere Beiträge enthaltende Band macht schon beim flüchtigen Lesen einen Umstand deutlich, der eine mögliche Erklärung für die Tiefe und Breitenwirkung der Arbeiten von F. ist: Hier redet nicht nur der Kenner der „anderen Seite", der „kontroversen Fragen" und der „ökumenischen Theologie" (im engeren Sinne), sondern der Kenner und Vertreter eines der Hauptfächer katholischer Theologie, der Fundamentaltheologie. So bleibt es nie bei oberflächlicher Lagebeschreibung oder enggeführter Analyse, sondern immer ist das theologische Gesamte im Blick, theologische Grundfragen und Grundaussagen, insofern sie den Menschen von heute besonders angehen (und ist das nicht der wesentliche Ansatz heutiger Fundamentaltheologie?). Wenn es richtig ist, daß gerade diese beiden – Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie – nicht nur theologische Einzelfächer, sondern Grundmuster der gesamten Theologie darstellen, dann sind die Arbeiten von F. beispielhafte Durchführung dieser These.

Das Buch ist ein Buch der Hoffnung im Hinblick auf Ökumene, wenn auch die Bezeichnung von „Grenzen" und „Gegenströmungen" nicht fehlt. Das bringt F. im Vorwort zum Ausdruck, und in diesem Sinn deutet er selber den Titel: Die Beiträge möchten dazu beitragen, daß es zu einer christlichen Ökumene kommt, in der die bisherigen Konfessionen nicht beseitigt sind, sondern als Träger legitimer Vielfalt aufgehoben (aufbewahrt) bleiben. Diese Hoffnung, zu der Vf. führen möchte, ist nicht eine Folge ökumenischer Euphorie und Irenik, sondern hat solide Grundlagen in der Theologie, besonders der Ekklesiologie, auch und gerade insofern sie in amtlichen Texten Ausdruck gefunden hat. Wie läßt sich die „große Linie" beschreiben, die sich bei und unter allen Einzelüberlegungen findet? Das Gemeinsame im Glauben der Konfessionen ist Jesus Christus als die endgültige Offenbarung des Vaters im Hl. Geist. Diese christozentrische Deutung der Mitte christlichen Glaubens, wie sie (auch) von katholischer Theologie in den letzten Jahrzehnten klar und eindeutig herausgestellt wurde, ist erste und letzte Grundlage jeder ökumenischen Hoffnung, jeder ökumenischen Aktivität. Daß die geschichtlichen Konkretisierungen des Christlichen stets auf jene Mitte zu hinterfragen sind, bedeutet, daß jene Konkretisierungen relationale Größen sind, Bezugsgrößen – hin auf den „Ursprung", der zugleich Mitte ist. Verschiedene Sprachen bei den Christen, verschiedene Theologien usw. müssen sich immer wieder neu an der Mitte messen lassen. Gerade wenn die Mitte

stets im Blick ist, kann in der Vielfalt, die durch den Fortgang christlicher Geschichte und Tradition bewirkt ist, Einheit bleiben.

Eine konkrete theologische Handhabe, das geschichtlich geformte, katholische Glaubensgut auf die Mitte hin je neu zu deuten, bietet u. a. der Grundsatz des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Hierarchie der Wahrheiten, „durch den Glaubensinhalte nicht so sehr eine Summierung, sondern Akzentuierung und Profilierung bekommen, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens" (122).

Ein theologisches Modell, das bei ökumenischen Bemühungen auf solcher Grundlage als Zielvorstellung dienen könnte, ist das der Würzburger Synode, nach dem die Konfessionen nicht nur wie bisher Träger von getrennten Kirchen sind, sondern Träger einer legitimen Vielfalt der einen Kirche Jesu Christi werden sollen. „Es geht um die Einheit der Kirchen, die Kirchen bleiben und doch eine Kirche werden" (6). In diesem Satz scheint sich mir das theologisch-ökumenische Konzept von F., wie es durch alle Detailüberlegungen hindurch erkennbar ist, zu verdichten.

Es soll aber nicht der Eindruck entstehen, als seien die Details nur Material, das theologische Gerüst zu füllen und haltbar zu machen. Sie sind in sich sehr anregend, machen mitunter nachdenklich. So sind beispielsweise die vielen Beobachtungen zur Wirkung der nichttheologischen (etwa der psychologischen) Faktoren ausgezeichnete Denkanstöße, die um so effektiver sind, als F. eine sehr eingängige Sprache schreibt, oft bereichert durch sehr einprägsame Bilder und Vergleiche.

Eine bestimmte Zielgruppe unter den ökumenisch Interessierten – sollte nicht jeder Christ ökumenisch interessiert sein? – läßt sich für das Buch nicht bezeichnen. Der „Praktiker" (auf allen Ebenen) wird dankbar sein für diese Hilfe, die so viel Hoffnung macht, begründete Hoffnung. Der „Theoretiker" (auf allen Ebenen) wird in dem Buch Gedankengänge und Perspektiven finden, die ihm über seine Fachkenntnisse hinaus viel Neues sagen und erschließen.

Marburg Harald Wagner

Agirrebaltzategi, Paulo: **Configuración eclesial de las culturas.** Hacia una teología de la cultura en la perspectiva del Concilio Vaticano II. – Bilbao: Universidad de Deusto/Mensajero 1976. 364 p. (Publicaciones de la Universidad de Deusto. Teología – Deusto 8) kart.

Zur Vorbereitung seines Entwurfes einer „Theologie der Kulturen in der Perspektive des Zweiten Vatikanums" zeichnet der einem der zwar kleinsten, aber missionarisch fruchtbarsten Kulturräume entstammende baskische Vf. in weiten historischen Perspektiven (27–189) das seit dem apostolischen Zeitalter zentrale missionswissenschaftliche Problem der Akkulturation und Akkommodation, das in jüngster Zeit vor allem unter dem Begriff der „Indigenisation" behandelt wird.

Dieser Einleitungsteil, der etwa die Hälfte des Werkes umfaßt, zerfällt in drei Abschnitte: 1) Kultur und Kulturen (Griechenland, Rom, christianitas, Philosophie der Kultur, Anthropologie der Kultur, Dynamik der Kultur, etc.); 2) Akkulturation und Offenbarung (Genesis 1–11, Israel und die Nationen, Christus und die Kultur): 3) Akkulturation und Mission (Von den Judenchristen zur Christianisierung der Ökumene, Mission und christliches Imperium, das christliche Europa und seine kolonial-missionarische Expansion, die übernationale Kirche und ihre weltweite Sendung: Benedikt XV., Pius XI., Pius XII.). Zur Erstellung dieses geschichtlichen Überblicks hat Vf. zahlreiche bekannte ältere und jüngere Werke aus dem französischen und englischen Sprachraum sowie einige deutsche und italienische Veröffentlichungen ausgewertet.

Im Hauptteil, der sich mit der Kultur in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums befaßt, wird im Anschluß an zwei Vorkapitel (Die Kultur in der vorkonziliaren Theologie, p. 191–202; Neue Perspektiven, p. 202–209) die Entstehungsgeschichte der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" detailfreudig geschildert und schließlich auf die Artikel 53–62, die sich mit der Kultur befassen (De culturae progressu rite promovendo), näher eingegangen.

Dann erst kommt der Vf. zum missionstheologischen Problem der „Inkulturation", und zwar im Anschluß an einen Passus des Art. 44 der Pastoralkonstitution: „Von Beginn ihrer Geschichte an hat sie (die Kirche) gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen, um so das Evangelium sowohl dem Verständnis aller als auch berechtigten Ansprüchen der Gebildeten angemessen zu verkünden. Diese in diesem Sinne angepaßte Verkündigung des geoffenbarten Wortes muß ein Gesetz aller Evangelisation bleiben. Denn so wird in jedem Volk die Fähigkeit, die Botschaft Christi auf eigene Weise auszusagen, entwickelt und zugleich der lebhafte Austausch zwischen der Kirche und den verschiedenen nationalen Kulturen gefördert." Der offizielle Konzilstext verweist an dieser Stelle auf die dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 13.

Über das Verhältnis der Partikularkirchen zu den einheimischen Kulturen innerhalb der Universalkirche handeln zahlreiche Texte des Missionsdekrets „Ad gentes", die, unter Heranziehung verschiedener namhafter Autoren, kommentiert werden.

In seiner „Conclusión" (347–364) ergeht sich der Vf. unter dem Titel „Teología y cultura" lediglich in theoretischen Spekulationen, ohne die Konkretheit der Dritten Welt, die er nie betreten zu haben scheint, auch nur zu tangieren. Der theologischen Neubesinnung in Afrika, Asien und Lateinamerika wird nicht einmal Erwähnung getan und auf keine Literatur dazu verwiesen. Die Literatur in diesem Umkreis, von Kennern der einzelnen kulturellen Großräume und der verschiedenen Kontinente herausgegeben, ist kaum noch überschaubar. Eine „Theologie der Kulturen in der Perspektive des Zweiten Vatikanums" müßte sich damit befassen. Verschiedene Versuche in dieser Richtung wurden schon unternommen. Es sei verwiesen auf die „Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia: Evangelizzazione e Culture" (Roma: Pont. Università Urbaniana, 5–12 ottobre 1975) sowie auf das III. Missiologische Symposium der Facultad de Teología del Norte de España, Burgos: „La actividad misionera ante la indigenización" (Monasterio de Santo Domingo de Silos, 24–28 de agosto de 1977).

Münster Werner Promper

Landau, Peter: **Ius Patronatus.** Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht und der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts. – Köln, Wien: Böhlau 1975. XI, 230 S. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Bd 12) kart. DM 44.–

Der bekannte Inhaber des Lehrstuhls für Historische Kanonistik im Fachbereich Rechtswissenschaft der Universität Regensburg legt hier seine Habilitationsschrift vor, die im Jahre 1968 von der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Bonn angenommen worden ist. Am Beispiel des Patronatsrechts zeigt Vf. auf, wie in der Zeit des klassischen kanonischen Rechts im 12. und 13. Jahrhundert in der Wechselwirkung zwischen päpstlichem Dekretalenrecht und kanonistischer Wissenschaft rechtsschöpferisch ein kirchliches Rechtsinstitut entwickelt wurde, für das sich in älteren Rechtsbildungen des kirchlichen wie des römischen Rechts keine Vorbilder fanden.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist das Dekret Gratians. Vf. stellt fest, daß Gratian entgegen der Annahme von U. Stutz noch nicht die Ablösung des Eigenkirchenrechts durch das neue Rechtsinstitut des Patronats vollzogen hat. Gratian hält am Eigentumsrecht des Stifters einer Kirche fest, gesteht diesem aber nicht mehr das Anstellungsrecht zu, sondern nur das Recht auf Vorsorge und Rat in Angelegenheiten der Kirche, das Recht zur Auswahl des Geistlichen (Präsentation) und das Recht, in einer Notlage aus den Einkünften der Kirche Unterhalt zu beziehen. Damit hat Gratian Elemente bereitgestellt, aus denen sich das Rechtsinstitut des Patronats entwickelt hat. Diese Rechte werden erstmals in den Quaestiones Stuttgardienses als Rechte eines „patronus ecclesiae" und dessen Rechtsstellung als „ius patrocinatus" bezeichnet. Die erste systematische Darstellung des Patronatsrechts und die erstmalige Benennung dieses neuen Rechtsinstituts mit dem terminus technicus „ius patronatus" findet Vf. in der Summa des Rufinus zum Dekret, eine erste Definition des Patronatsrechts, die alle zivilrechtlichen Begriffe und Analogien vermeidet, in der Summa des Johannes Faventinus.

Als Entstehungsgründe für ein Patronatsrecht wurden von den Kanonisten allgemein die Stiftung eines Grundstücks für den Bau einer Kirche, die Erbauung einer Kirche sowie die Ausstattung einer Kirche mit eigenen Mitteln anerkannt. Dagegen blieb es im 12. und 13. Jahrhundert kontrovers, ob ein Patronatsrecht nur vor oder auch noch nach der Konsekration der Kirche erworben werden könne. Auch das päpstliche Dekretalenrecht hatte diese Frage nicht eindeutig geregelt. Die Fähigkeit zum Erwerb eines Patronatsrechts wurde von der herrschenden Lehre nur Christen zugestanden. Juristischen Personen hat die klassische Kanonistik zunächst die Fähigkeit bestritten, das Patronat originär zu erwerben. Die von Huguccio vertretene gegenteilige Lehre setzte sich unter den Dekretisten der Zeit um 1200 durch. Die Einbeziehung der Rechtsverhältnisse der Domkapitel, Stiftskapitel und Klöster zu den ihnen gehörenden Kirchen unter den Begriff des Patronats wurde den Kanonisten durch das neue päpstliche und konziliare Recht der Zeit Alexanders III. nahegelegt.

Nur zögernd haben sich die Kanonisten dazu bekannt, das Patronat als vererbliches Recht anzuerkennen. Ob das Patronat durch Schenkung vom Patron an einen anderen übertragen werden kann, war im Dekretalenrecht und in der kanonistischen Wissenschaft des 12. und 13. Jahrhunderts sehr umstritten. Die Gegensätzlichkeit der Lehrmeinungen war hauptsächlich durch widersprüche Dekretalen bedingt. Der Widerspruch wurde von Raymund von Peñafort bei der Redaktion des Liber Extra beseitigt. In der Folgezeit setzte sich in der Kanonistik die Ansicht durch, daß Schenkungen des Patronats an Laien, nicht aber Schenkungen an kirchliche Korporationen der Zustimmung des Bischofs bedürfen. Bonifaz VIII. machte diese Ansicht zur Grundlage seiner gesetzlichen Regelung. Schließlich setzte sich auch die Lehre der Bologneser Kanonistik durch, daß durch die Schenkung eines Laien eine kirchliche Korporation das Patronatsrecht nur in dem Umfang erwirbt, wie es dem Laien zustand, während ein originär erworbenes sog. geistliches Patronat dem berechtigten Institut ein stärkeres Recht verschaffte, das die Verfügung über Temporalien und Spiritualien an der Kirche einschloß. Den Verkauf von Patronaten hielten um 1200 alle Kanonisten für ungültig. Strittig aber blieb, ob nach einem ungültigen Kaufvertrag das Patronatsrecht dem Verkäufer verbleibt oder erlischt. Die Übertragung eines Patronatsrechtes durch Tausch wurde seit Huguccio allgemein zugestanden, soweit Tauschobjekt auf beiden Seiten eine „res spiritualis" ist. Weder dazu noch zur Vergabe des Patronatsrechts als Lehen hat das päpstliche Dekretalenrecht Stellung genommen. Unter den Kanonisten war im 13. Jahrhundert die Meinung vorherrschend, daß es verboten sei, das Patronatsrecht als Lehen zu vergeben. In Übereinstimmung mit zwei Dekretalen Alexanders III. erkannte die Kanonistisik des 13. Jahrhunderts die Übertragung des Patronatsrechts mit einer Sachgesamtheit allgemein als zulässig an.

Die Frage der Rechtsnatur des Patronats wurde von den Kanonisten des 12. und 13. Jahrhunderts häufig in Verbindung mit der Übertragung des Rechts behandelt. Die Bestimmung des Patronats durch Rufinus als „ius corporale spirituali admixtum" konnte sich zunächst nicht durchsetzen. Im Anschluß an Johannes Faventinus wurde das Patronatsrecht sowohl in der Schule von Bologna wie auch in der französischen und anglo-normannischen Schule als Ausfluß der „gratia" des kirchlichen Gesetzgebers verstanden. Das Dekretalenrecht folgte eindeutig der in der Dekretistik abgelehnten Lehre des Rufinus. Um 1200 wurde in der Kanonistik eine Theorie entwickelt, nach der das Patronat ursprünglich auf einer „dispensatio" beruht habe, inzwischen aber durch gewohnheitsrechtliche Anerkennung zum „ius commune" geworden sei. Nachdem die Definition des Patronats als „ius spirituali annexum" in den Liber Extra Eingang gefunden hatte, wurde diese Kennzeichnung der Rechtsnatur des Patronats auch für das spätere Dekretalenrecht maßgebend und von der Kanonistik allgemein akzeptiert.

In der Kennzeichnung der Rechte des Patrons ist in der kanonistischen Doktrin schon frühzeitig ein bemerkenswertes Maß an Übereinstimmung erreicht worden: Sorgerecht für die Kirche, Recht zur Präsentation des Geistlichen, Recht auf Unterhalt aus dem Vermögen der Kirche, wenn der Patron sich in Not befindet. Ein darüber hinausgehendes Recht des Patrons auf Abgaben ließen die Kanonisten nur in sehr engem Rahmen gelten. In Übereinstimmung mit dem Dekretalenrecht findet sich bereits am Ende des 12. Jahrhunderts die allgemeine Auffassung der Kanonistik, daß der Bischof den vom Patron präsentierten Geistlichen einsetzen muß, wenn dieser geeignet ist. Nach dem Dekretalenrecht kann der Laienpatron mehrere Kandidaten nacheinander präsentieren (ius variandi). Wenn alle geeignet sind, kann der Bischof frei entscheiden, wem er das Benefizium überträgt. Wenn dagegen kirchliche Kollegien oder Kleriker als Patron mehrere präsentieren, muß der zuerst Präsentierte eingesetzt werden. Nach Tancred, der diesen Begriff wahrscheinlich aus der französischen Kanonistenschule übernommen hat, erlangt der rechtmäßig Präsentierte ein Recht auf das Benefizium (ius ad rem). In der Festlegung der Präsentationsfrist hat Bonifaz VIII. die Lehre der Kanonistik um die Mitte des 13. Jahrhunderts übernommen. Die Festlegung auf „Viermonatsfrist für geistliche Patrone" bzw. „Sechsmonatsfrist für weltiche Patrone" (173) ist ein offensichtliches Versehen des Vf. und gegenseitig auszutauschen. Das Mitwirkungsrecht des Patrons bei der Stellenbesetzung an Kollegiatskirchen wurde durch das Dekretalenrecht der Päpste Clemens III. und Gregor IX. unabhängig und im Gegensatz zur zeitgenössischen kanonistischen Wissenschaft geregelt. Die Kanonisten erkannten dieses Dekretalenrecht grundsätzlich als maßgebend an, gestanden aber auch zu, daß es durch gegenteilige Gewohnheit außer Kraft gesetzt werde. Auch in der Frage der Ausübung des Patronats durch einen unrechtmäßigen Besitzer und während eines Rechtsstreites lassen sich päpstliches Dekretalenrecht und kanonistische Wissenschaft schwer auf einen Nenner bringen.

Am Beispiel der Auseinandersetzungen über die Möglichkeit des Verlustes des Patronatsrechts kommt Vf. schließlich zu dem Ergebnis: „Aus einer auf gratia und dispensatio beruhenden Befugnis, die nur zugunsten der Kirche auszuüben war, hatte sich nunmehr ein Rechtsinstiturt entwickelt, dessen Ausübung und Übertragung durch Normen des Dekretalenrechts und eine in vielen Fragen eindeutige communis opinio der kanonistischen Lehre zu einem festen Bestandteil des ius commune der Kirche geworden war" (213).

Das Interesse des Vf. ist eindeutig auf die systematische Darstellung des Rechtsinstituts des Patronats und im Zusammenhang damit auf die wechselseitige Beeinflussung des päpstlichen Dekretalenrechts und der kanonistischen Wissenschaft gerichtet. Unter beiden Gesichtspunkten ist die Arbeit des Vf. als hervorragend gelungenes Werk zu bezeichnen. Die klare und übersichtliche Gliederung, die gekonnte Darstellungsweise sowie die angefügten Register erschließen einen leichten Zugang. Angesichts der Zielsetzung ist es nicht störend, sondern eher wohltuend, daß die gelegentlichen, durchwegs sorgfältig begründeten literarhistorischen Bemerkungen etwas in den Hintergrund treten. Es ist daher auch nicht als Mangel zu empfinden, daß literarhistorische Ergebnisse von Neuerscheinungen seit Abschluß der Arbeit (1967) nicht mehr eingearbeitet worden sind. Dem Vf. ist für einen wertvollen Beitrag zur Erforschung des kirchlichen Rechts und der kirchlichen Rechtswissenschaft zu danken.

Regensburg Matthäus Kaiser

Lexikon der Ethik. Hrsg. von Otfried Höffe in Zusammenarbeit mit Maximilian Forschner, Alfred Schöpf und Wilhelm Vossenkuhl. – München: C. H. Beck (1977). 287 S. (Beck'sche Schwarze Reihe Bd 152). Ppb. DM 14.80

Dieses kleine Lexikon in Taschenbuchformat anzukündigen, ist eine erfreuliche Sache. Gerade in einer Zeit, in der immer mehr offenbar wird, daß mit bloßem „Machen" (facere) oder Gestalten, mit bloßer Zuständereform nicht auszukommen ist, daß es dabei entscheidend auf den menschendienlichen Einsatz der Freiheit (agere) und somit Gesinnungsreform ankommt, ist ein solches Lexikon sicher begrüßenswert, das über die Kernprobleme der Ethik und darüber hinaus über Nachbargebiete, wie z. B. die sittlich-politische und medizinisch-ethische, in einer wissenschaftlich solide begründeten Kurz-Form orientiert. In die philosophischen Überlegungen sind ergänzend eingebaut Erkenntnisse moderner Humanwissenschaften, aber unter Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung der Probleme und ihrer heutigen oft so unterschiedlichen Behandlung. Wenn Ethik „normative Anthropologie" ist, weil der Mensch in Freiheit sein und immer mehr werden soll, was er ist, dann sind wertvoll die Stichwörter wie z. B. „Mensch", „Normen", „Gott" (als Urheber absolut verpflichtender Normen), „Methode" und „Geschichte" der Ethik, vor allem auch „christlichen Ethik", „theologischen Ethik", „Moraltheologie". Auch neueste Probleme werden behandelt, wie z. B. „Kommunikation", „konstruktive Ethik", „kritischer Rationalismus", „marxistische Ethik", „Metaethik", „Naturrecht", „Sozialisation", „Strukturalismus", „Systhemtheorie", „Wirtschaftsethik" usw. Jedem Stichwort ist beigefügt ein zwar kleines, aber brauchbares Literaturverzeichnis, und am Ende des Büchleins werden die wichtigsten „Quellen der Ethik" genannt. Ein sehr empfehlenswertes Buch für alle, besonders für Studenten und Lehrer, aber auch für Politiker und Theologen.

Es wäre aber unsachlich, wo soviel Sonne angepriesen wird, nicht auch auf die Schatten hinzuweisen. Hier nur dieses: Es gibt zahllose theoretische und praktische Ethiken, die, obwohl Ethiken, weil nicht theonom begründet, die den ethischen Normen eigenen absolute Geltung nicht begründen können. Ohne Rückgriff auf Gott, der als absoluter Herr des Menschen diesen allein auch absolut verpflichten kann, gibt es keine vollgültige Ethik. Auch hinsichtlich der Unauflöslichkeit der Ehe sind ernste Irrtümer bei H. festzustellen. Das gleiche gilt von der Lehre vom Naturrecht.

Bochum Gustav Ermecke

Ruf, Ambrosius Karl: **Grundkurs Moraltheologie.** II. Gewissen und Entscheidung. – (Freiburg): Herder (1977). 168 S. kart.-lam. DM 17.80

In Theol. Rev. 1976 Nr. 3, Sp. 235, hat der Rezensent Bd. I dieses Grundkursus Moraltheologie (1975) besprochen oder besser kurz vorgestellt. Vf. führt sein mit großer methodisch-analytischer Meisterschaft und handfester Aktualisierung verfaßtes Werk hiermit fort, indem er nach der Frage von Bd. I: „Was soll ich tun?" nunmehr fragt: „Was kann ich tun?". Mit diesem Bd. II „ist die Fundamentalmoral abgeschlossen; beide Bände zusammen behandeln die Grundlagen, von denen aus die konkreten und aktuellen ethischen Fragen, wie sie sich heute den Menschen stellen, im Sinne der christlichen Ethik beantwortet werden können" (Vorwort). In

8 „Modellen" bearbeitet Vf. sein Thema, und er tut es mit großem methodischem Geschick unter Zuhilfenahme von vielen schematischen Darstellungen, um dadurch die notwendigerweise sehr allgemeinen und abstrakten Darlegungen zu erläutern.

Hierzu sei kritisch gesagt: 1. Vf. analysiert die Grundlagen der Moral bis hin zu ihrer „Atomisierung", so daß es dem von ihm angezielten Leserkreis schwer sein dürfte, das Ganze in seinen Teilen und diese im Ganzen der katholischen Moraltheologie als kirchlicher Glaubenswissenschaft zu erfassen. Allerdings ist von diesem Verständnis katholischer Moraltheologie kaum etwas bei R. zu erkennen. Das kirchliche Lehramt, dessen Wahrheit für die katholische Moral als wissenschaftliche Forschung und Lehre und für die verbindliche Lebenspraxis vor allen anderen Erwägungen, z. B. philosophischer oder humanwissenschaftlicher Art, verbindlich ist, wird bei R. kaum erwähnt.

Seine Ausführungen sind vor allem philosophischer Natur mit gelegentlichen Hinweisen auf biblische Aussagen und Hinweisen auf die Gnadentheologie. Da aber Philosophie die Interpretation der Wirklichkeit vom Menschen her auf den Menschen hin ist, bringt Vf. in seinen Aussagen über das Urgewissen und die Klugheit („Situationsgewissen") solide in der Tradition fundierende Aussagen. Daß aber die Grundlage aller Theonomie die Theomorphie ist, wird zu schwach entfaltet, und daß die Christonomie in der Christomorphie gründet, wird kaum berührt. So hängen seine kritischen Aussagen gegenüber der bisherigen Moraltheologie, getragen von einer Aversion gegen die „traditionelle Moraltheologie", weithin in der Luft; denn sie ist schon bei B. Häring und Mausbach-Ermecke in ihrer biblischen und theologisch spekulativen Methode (die relevanten Aussagen der christlichen Philosophie in sich aufnehmend) längst über jene Phase früherer Formen von Moraltheologie, gegen die sich R. vor allem wendet, herausgewachsen.

Wenn Ethik normative Anthropologie ist, dann gehört einfach die Norm, hier die sittliche Norm oder das sittliche Gebot oder das sittliche Gesetz – das alles richtig verstanden! –, auch in die vom Vf. mit Recht aus personalistischen Gründen entwickelte „Verantwortungsethik".

Der Kampf des Vf.s gegen Legalismus, Kasuistik, ungeschichtliche Statik usw., die er der bisherigen Moral vorwirft, betrifft in keiner Weise die eben genannten neueren Formen moraltheologischen Denkens. Die auch vom Vf. bekämpfte alte Methode abzulehnen, ist zwar heute große Mode, aber es geschieht gewöhnlich mit unzureichenden Gründen und durch leere Behauptungen, und an die Stelle begrifflicher Klarheit und grundsätzlicher Wahrheit tritt die Verwirrung.

Die moraltheologische und -praktische Diagnose des Menschen und seines Ethos unter seinem ihm von Gott eingesenkten Imperativ „Sei, der du bist, werde, der du sein kannst", wird unter einem weithin funktionalistischen Seinsbegriff des Menschen und durch einen vagen Handlungsbegriff des Menschen und damit unter Absehen oder Minimalisierung der sittlich verbindlichen Wesensordnung in Natur und Übernatur vor allem durch Moraltherapie ersetzt. Das zeigen z. B. auch die Ausführungen von R. über die heute von gewissen Seiten völlig mißverstandene oder ideologisch umgedeutete Lehre von den „Handlungen mit doppelter Wirkung" (150f) oder von „Erfahrung und induktive Methode" (155ff).

Die Einbeziehung der „Kirche als Gottesvolk" mit seinem „Glaubenssinn", wie er im Vat. II betont wird und heute von vielen, das Lehramt relativierend oder gar vergleichgültigend herausgestellt wird, dieser Glaubenssinn steht nach dem Konzil (!) unter der Leitung des Lehramtes der Kirche, was leider viele heute nicht beachten wollen. An vielen Stellen schlägt ein Hominismus – wie er heute von Vertretern autonomer Moralen nahegelegt wird –, sicher aber ein Humanismus durch. Man kann R. nur fragen, was er denn an die Stelle des von ihm vermeintlich widerlegten alten Systems der Moraltheologie, wie sie die oben genannten neueren Autoren erfolgreich fortgebildet haben, setzen will. In seinem Lehrbuch sind das zwar viele Trümmer des vermeintlich veralteten Alten, aber es sind wenige neue moraltheologisch überzeugende Aufbauten oder Neubauten zu erkennen.

2. Das an sich begrüßenswerte Bemühen von R., schematisch die abstrakten Gedanken darzustellen, dürfte wohl doch nicht ganz gelungen sein. Die meisten Schemata sind einfach zu kompliziert und damit verlieren sie ihren eigentlichen pädagogischen Wert.

Als Leserkreis, das müssen wir gegenüber unserer Besprechung von Bd. I einschränkend sagen, könnte angesichts der vielen Fragezeichen und ungelösten neu aufgegebenen Probleme bei R. nur ein wissenschaftliches Seminar für Studierende der Moraltheologie sein.

Die Inhaltsübersicht: In 8 „Denkmodelle" versucht R. den Inhalt seines Buches vorzulegen: „I. Das Zielmodell: Handeln als Verwirklichung des Guten" (20–34); „II. Freiheitsmodell: Handeln als Wahlmöglichkeit" (36–51); „III. Intentionsmodell: Handeln als Gesinnung" (54–67); „IV. Tatmodell: Handeln als äußere Tat" (70–84); „V. Das Grundentscheidungsmodell: Handeln aus dem Urgewissen" (86–102); „VI. Das Situationsentscheidungsmodell: Handeln aus dem Situationsgewissen" (104–119); „VII. Das Sündenmodell: Handeln als Verfehlung des Zieles" (122–137); „VIII. Das Verantwortungsmodell: Handeln als Ausdruck der Liebe" (140–158). Eine „Zusammenfassung" (160–163) beschließt das Buch mit einem Verzeichnis der von R. vorgeschlagenen „Literatur" (164–168), das in seiner Auswahl für den Kenner der Materie höchst interessant und aufschlußreich ist. Leider fehlt ein Inhaltsverzeichnis.

Angesichts der heute in der katholischen Moraltheologie herrschenden Verwirrung der (zum größten Teil mit unklaren Begriffen und Prinzipien arbeitenden) neueren Moraltheologie verdient ganz sicher das Werk von R. kritische Beachtung und sollte als Diskussionsgrundlage seine Dienste tun.

Bochum Gustav Ermecke

Griffel, Anton: **Der Mensch – Wesen ohne Verantwortung?** – Regensburg: Habbel (1975). 270 S. kart. DM 19.80

Das Buch ist die Arbeit eines tapferen Juristen. Angesichts der Überschwemmung unserer Öffentlichkeit mit „zum Teil verworrenen und verwirrenden... Gedanken" über menschliche Schuld und Verantwortung – herausgegriffen wird eine vor einigen Jahren an deutsche Richter versandte Broschüre von Manfred Danner über die Determiniertheit des Wollens (9) – und der oft wiederholten Behauptung, „Freiheit und Verantwortung seien wissenschaftlich widerlegt" (10), behandelt er mit erstaunlichem, dem Juristen Ehre machendem Scharfsinn die Frage nach „der menschlichen Willensfreiheit und der Verantwortlichkeit des Menschen im besonderen" (10).

Vf. redet aus Erfahrung, wenn er feststellt, daß „der theoretische Streit um Willensfreiheit und Verantwortlichkeit des Menschen ... in letzter Zeit wieder in steigendem Maße aktuell geworden" ist, „allerdings ganz überwiegend nur für einen Teilbereich, nämlich die strafrechtliche Verantwortlichkeit" (13). Er spricht von der „anklägerischen Härte", mit der das Recht der „Gesellschaft" zur Anklage gegen Rechtsbrecher bekämpft wird (15). Zitiert wird Arno Plack, der die ganze Last der Entwicklung von Aggression (daß diese Vokabel für das Böse gebraucht wird, „bezeugt nach Walter Schulz den Versuch der Umwandlung ethischer Fragen in wissenschaftliche [naturwissenschaftliche] Probleme" [152]) unserer „Gesellschaft" aufbürdet (149).

Was der Leser zu erwarten hat, umschreibt Vf. selbst folgendermaßen: Keine Prüfung der Frage, „ob sich ein echtes Strafrecht in irgendeinem Sinn rechtfertigen läßt", keine Stellungnahme „zu den unbestreitbaren Einflüssen von Anlage und Umwelt auf das Maß der Verantwortlichkeit", vielmehr grundsätzliche Erörterungen, „ob es überhaupt echte Verantwortung gibt oder zwingende Determination" (11).

Für die Methode, die Vf. in seinem Werk befolgt, ist seine Stellungnahme wichtig, daß die Erscheinungen der in mehreren übereinandergelagerten „Schichten" (sc. des Unlebendigen, des Lebendigen, des Bewußtseins, des Geistes, des Ethos) sich darbietenden Wirklichkeit des Menschen (im Sinne von Nicolai Hartmann) „weitgehend nur mit je besonderen Denk- und Ausdrucksformen erfaßt werden können" (54f), und daß den inneren Erlebnissen des Sollens und des Bewußtseins der inneren Freiheit gegenüber dem Sollensaufruf Beweiskraft zuerkannt wird (138 gegenüber Vaihinger; 161; 164f; 183; 185; 193).

Ausschlaggebend für die Beurteilung des Werkes ist ferner die Art der Argumentation des Vf.s. Die Verteidiger der Freiheit und Verantwortung gehen zum großen Teil von ganz besonderen philosophischen oder religiösen Voraussetzungen aus. „Demgegenüber soll hier der Versuch gemacht werden, nur Phänomene und Überlegungen zugrundezulegen, die allgemein anerkannt werden können" (10). Die Denkansätze, die in die Transzendenz hineinführen, werden nur angedeutet (u. a. 43; 47).

Bei der Lektüre des Buches meint man über weite Strecken irgendwie „scholastische" Formen der Darstellung wiederzufinden; Positionen und eine Überfülle von Gegenpositionen werden vor dem Leser ausgebreitet. Bei der Fülle des verarbeiteten Materials können Meinungen und Gegenmeinungen ihrem Inhalt nach auch nicht im entferntesten adäquat wiedergegeben werden. (Das gilt insbesondere für den Schluß der Arbeit etwa von S. 192 an.) Dafür sei der Grundtenor der Ausführungen des Vf. skizzenhaft nachgezeichnet.

Wenn von Höherentwicklung des Menschen gesprochen wird, so betrifft sie jene nur bei ihm anzutreffenden Erscheinungen, die unter dem Begriff des „Geistigen" erfaßt werden (14).

Die Verneiner von Freiheit und Verantwortung kommen mit einer Fülle von Stellungnahmen zu Wort. Ihren Meinungen, die sich u. a. beziehen auf philosophische, insbesondere erkenntnistheoretische Probleme und wissenschaftliches Erkennen, auf Fragen der Kausalität, der Biologie einschließlich der Entstehung des Lebens und der Evolutionstheorie, der Anthropologie sowie der Hirnforschung und Kybernetik, endlich der Ethik mit den Phänomenen des Sollens, der Aggression und des Wollens, wobei auch Verhaltensforschung, Kybernetik und Ethik sowie philosophische Leib-Seele-Theorien in den Blick genommen werden, setzt Vf. seine eigenen Stellungnahmen entgegen. Dabei legt er den Finger auf ungelöste Probleme und offene Fragen (vgl. etwa 28; 29; 33ff; 40; 46ff; 52ff; 68f; 72ff, insbes. 75; 76ff; 91; 93; 95f; 110; 114; 116f; 118; 132; 139; 149; 183), auf eklatante Widersprüche in den Stellungnahmen der Vertreter eines „glatten Determinismus" (vgl. etwa 90ff, insbes. 95f; 100ff; 124; 135; 139; 190f; 196ff; 199; 205ff; 215ff; 231ff;) – eine erregende Lektüre, die Pascals Satz bestätigt: „Der Mensch ist sich selbst der erstaunlichste Gegenstand der Natur" (179).

Wir können die spezifisch menschlichen Phänomene (bewußtes Denken, rationale Sprache, Icherlebnis, Selbstreflexion, Werten, Sollenserlebnis, Entscheiden) „in keiner Weise mit Begriffen der Chemie oder Physik darstellen", „sondern nur in völlig eigener, auf unseren inneren Erlebnissen beruhender Sprache" (76; vgl. auch 163; 181ff).

Als Ergebnis des Für und Wider in der Frage, ob der Mensch bestimmt sei von Kausalität und Determination, stellt Vf. die „autonome Entscheidung der entschlußfähigen und eigenmachtbefähigten Person (des „Ich": 189) heraus (58; 133), sodann ihre Spontaneität (58; 123; 209), ihre Selbstbetätigung im Akt des Wählens und des Wollens (59; 201), das Vf. als auf die Zukunft gerichtete Aktivität, als „durch nichts vorbestimmten schöpferischen Neuanfang" charakterisiert (190), ihr von klar bewußten Bewegungen auf bestimmte Ziele hin beherrschtes (finales: 209) Verhalten, wobei sie ihre Ziele und Mittel auch unter dem Gesichtspunkt von Gut und Böse, Recht und Unrecht bestimmt (62; 200; vgl. auch die eindrucksvolle Schilderung auf S. 150ff), ihre „Fähigkeit zur Sinnschau" und „die Annahme der Herausforderung zur Sinnentscheidung" (211), die Möglichkeit der Charaktergestaltung als Fundament jeder Selbst- und Fremderziehung (197), die Würde des Menschen (253) mit Einschluß seiner Fähigkeit zum Schuldbewußtsein (206) und zur Reue (132; 193) sowie seiner Verantwortlichkeit für die Nichterfüllung eines Sollensauftrags (211ff).

Die Neigungen vieler „terribles généralisateurs" zu „reduktionistischen Tendenzen", die darauf ausgehen, „die in ihrer Besonderheit nicht voll durchleuteten Komplexe, insbesondere menschliche Phänomene, auf Sachverhalte einfacherer Art zurückzuführen", werden zurückgewiesen (68).

Es ist nicht zu verschweigen, daß die Lektüre des Buches stellenweise schwierig ist. Vf. weist selbst auf die Schwierigkeiten hin, die sich aus der Auseinandersetzung mit einer „fast unübersehbaren Literatur" auf den von ihm berührten Gebieten (s. o.) bei der erforderlichen Begrenzung des Umfangs seiner Arbeit ergeben. „Starke Zusammendrängungen und Vereinfachungen" (10) waren unumgänglich. Diese mitunter außerordentlich stark zusammengedrängt dargebotenen Meinungen von Autoren erschweren ihr Verständnis (u. a. 219 oben).

An der vom Vf. getroffenen Auswahl aus der „fast unübersehbaren Literatur" (10) wird und kann man keine Kritik üben. Der Behaviorismus in seiner ursprünglichen Form wird heute kaum mehr vertreten.

Das Urteil über dieses mit Akribie geschriebene Buch wird an den behandelten Gegenständen und den Verstandesmitteln für ihre geistige Durchdringung ansetzen müssen, wobei sich die fundamentale Frage ergibt, ob das Werk dem Elend und den tiefsten Nöten der Gegenwart in vollem Umfang wehrt. Rez. will auf keinen Fall seine Nützlichkeit und seine Verdienste in Abrede stellen. Es beschäftigt sich mit den Phänomenen der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit, die aufs engste mit dem weltanschaulichen Gebiet verbunden sind. Deshalb sind die Konsequenzen zu bedenken. Sämtliche Erkenntnisse von weltanschaulicher Tragweite gehören zum Bereich der nicht-absoluten Gewißheit und fordern vom Menschen eine Stellungnahme, eine Entscheidung. Diese Probleme hat Vf. in den Blick genommen (29f; 35; 37; 122; 138; 252). Jedoch hat Rez. den Eindruck, daß die hiermit verbundenen Fragen nach der objektiven Beweiskraft vernünftiger Argumente und im Zusammenhang damit die verwickelten Probleme, die mit dem Begriff „menschliche Vernunft" und ihrem rechten Gebrauch gegeben sind, mitunter nicht mit der nötigen Klarheit angegangen wurden. Wie wäre sonst der Satz zu erklären, daß es „keine z w i n g e n d e wissenschaftliche Antwort auf die Frage nach Freiheit und Verantwortlichkeit" gibt (252)?

Rez. bedauert es, daß Claude Bruaire, Die Aufgabe, Gott zu denken, Freiburg etc. 1973, vom Vf. nicht ausgewertet wurde. Dieses Werk hätte einerseits dazu beigetragen, die um den Begriff „menschliche Vernunft" und ihre schillernden Bedeutungen sich rankenden Fragen („bloße Vernunft" als getarnter „Rationalismus", „Wissenschaftlichkeit", „Technologie" im Gegensatz zur „uneingeschränkten", „nicht verkürzten" Vernunft [vgl. ebd. 26ff; 57; 106; 181]) schärfer ins Auge zu fassen. Andererseits hätte Bruaire, dessen Buch um die Idee der Freiheit kreist, nämlich um Gott, gedacht als absolute Freiheit, näherhin als Selbstbestimmung Gottes durch sich selbst in souveräner, unbedingter Entscheidung für die Begegnung mit den Menschen, und um die zu dieser absoluten Freiheit relative des Menschen als eines „Verfügten" und „Verfügenden", dem Vf. im Rahmen der von ihm behandelten Fragen Anregungen geben können und neue, weittragende Perspektiven eröffnet.

Des Vf. Versuch zielt auf Überlegungen, die „allgemein anerkannt werden können" (10). Seine Grundintention drückt sich in den Worten aus, daß „so wenig wie möglich von einem besonderen Standpunkt aus Philosophie und Metaphysik betrieben werden" soll, wobei er einräumt, „daß sie unvermeidlich mit einfließen muß", „wie sehr ‚Philosophie' tatsächlich alles ‚wissenschaftliche' Denken mit durchdringt" (38), daß „volle Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft nicht möglich" ist (29). Nimmt man diese Worte in ihrem vollen Gewicht, stehen sie in Spannung zu der am Schluß geäußerten „Absicht" seiner Arbeit, wonach sich diese beschränkt auf die „rationalen, von keinen besonderen Voraussetzungen ausgehenden und daher für jedermann gültigen Erwägungen" (252).

Rebus sic stantibus darf – und muß – ferner gefragt werden, ob die Beobachtung, daß in der Gegenwart „der Glaube an Gott und die Unsterblichkeit nicht mehr allgemein lebendig ist" (19), „daß die Zahl der Menschen, die nicht an ein Fortleben nach dem Tode glauben, vielleicht schon recht erheblich geworden" ist (136), gewissermaßen „das Gesetz des Handelns" (im vorliegenden Fall die obengenannte Argumentationsweise in den grundlegenden Fragen des Sollens, der Willensfreiheit und Verantwortlichkeit und damit der Würde des Menschen) bestimmen soll und darf, zumal da Vf. der „künftige(n) Wissenschaft" nicht mehr die Stellung einer „Heilsbotschaft des Zeitalters" einräumt (36) und leise andeutet, daß die Entscheidung („Erkenntnisentscheidung": 252) für die Verantwortlichkeit des Menschen in dem Glauben an Gott und Unsterblichkeit fundiert ist (19). Rez. bezweifelt, ob in den genannten Fragen „eine für alle zu bejahende Entscheidung unabhängig von diesem Glauben (sc. dem Glauben an Gott und die Unsterblichkeit: 19) gefunden werden kann (19). Vf. nährt selbst diesen Zweifel, wenn er als den bestimmenden, zur Sinnerfüllung auch im harten Schicksal leitenden Mittelpunkt unseres Lebens den inneren Anruf zur Tat und zu eigener Gestaltung, zum Wagnis im Erkennen und Handeln betrachtet – auch angesichts der oft als bedrückendes Schicksal empfundenen Grenzen unserer körperlichen und geistigen Möglichkeiten, der Unzulänglichkeit unserer Erkenntnis, der zeitlichen Begrenztheit unserer erkennbaren Existenz, der äußeren Umstände unseres Lebens und aller Gefährdung und Unsicherheit, unmittelbar darauf aber schreibt: „Gewiß gibt es im Einzelfall unrettbar schweres Schicksal" (247). Solches als „unrettbar schwer" bezeichnetes Schicksal kann alle weltimmanente „Tat", alles „Wagnis im Handeln" zur Illusion machen. Aber gerade an diesem Hinweis entzünden sich weitere Fragen, die sich auf das Sinnverständnis von Leid und Schmerz und daraus resultierende spezifische Wertvorstellungen und Sollensforderungen, die sich an den vom „unrettbar schweren Schicksal" Gezeichneten und seine Mitmenschen richten, ferner auf die Würde des Menschen beziehen, Fragen, die nur vom Transzendenten her einen vernünftigen Sinn erhalten.

Alles hängt sonach an den die Entscheidung fundierenden Grundauffassungen (an dem „besonderen Standpunkt" im Blick auf Philosophie und Metaphysik: 38), an der Zurückweisung und Entlarvung des „szientistischen Rationalismus" als Verkürzung der Vernunft und Weg in Unfreiheit und Atheismus, an der Bejahung der „rationalen Metaphysik", die Vf. übrigens kurz (37) erwähnt (vgl. hierzu auch Cl. Bruaire, a.a.O. 42; 36; 95ff) und an der Bereitschaft, „die Vernunft (zu) beglaubigen, ihren Sinn (zu) bezeugen, ihr Recht (zu) erklären" (ebd. 182).

Sollte es sich nicht lohnen, für die Entscheidung für Gott und Unsterblichkeit sich einzusetzen – auch literarisch, so daß Kommunikation verwirklicht wird, auf die der Mensch angewiesen bleibt – auch im weltanschaulich-religiösen Bereich? Warum soll

denn die „sinnvolle Erkenntnisentscheidung" für Freiheit und Verantwortlichkeit „der einzelne" – gewissermaßen privat, „im stillen Kämmerlein", für sich selbst – „vertiefen in einem umfassenden weltanschaulichen Denken" (252)? Widerspricht das nicht bis zu einem gewissen Grad der Sozialnatur des Menschen?

Wird aber nicht andererseits diese „Vertiefung" zumindest gefährdet durch das verwunderliche Vorgehen des Vf., der im Zusammenhang mit der – nur kurz – erwähnten Problematik einer Sinnbejahung für die als „durch den Tod endgültig vernichtet(e)", als „heillos vergänglich angesehen(e)" menschliche Existenz ein Zitat Voltaires anführt („Sei gerecht, wohltätig . . . ! Woher du kommst, wohin du gehst, verzichte es zu wissen, geh' auf dein Ende zu, ohne Furcht und ohne Hoffnung!") und diese Äußerung als „männliche(s) Wort" apostrophiert (137)? Über den „Szientismus" ist oben bereits das Nötige gesagt worden. (Die Erörterung über die religiös-weltanschauliche Einstellung Voltaires wird ausgeklammert.) Gegen Voltaires Zitat sei das Wort des längst verstorbenen Professors für Philosophie Ludwig Baur von der „intellektuellen Mannhaftigkeit" gesetzt, die es aufzubieten gelte gegen Skepsis, Zweifel und Scheu vor weittragenden Lebensentscheidungen; denn diese Haltungen haben im letzten und tiefsten wenig mit „Mannhaftigkeit" zu tun! Von hier führt eine direkte Linie zu Cl. Bruaire und seiner Forderung, „den Mut der Vernunft zu bezeugen" (a.a.O. 182).

Wäre nicht das vom Vf. nur kurz berührte Problem des Verhältnisses von Ethik und Religion (136ff) – in diesem Zusammenhang steht das obengenannte Zitat – einer tieferen gedanklichen Durchdringung wert gewesen? Cl. Bruaire z. B. zeigt erregende Perspektiven auf, die eine Ethik, ein „Humanismus" aufreißen, welche die metaphysischen Grundlagen zerstören (a.a.O. 46ff). In diesen Perspektiven fordert der Satz des Vf., „die Frage nach Gott und die Frage nach der Unsterblichkeit" könnten „für die Gemeinschaft offen gelassen werden" (19), zu entschiedener Überprüfung heraus.

Freiburg i. Br. Alfred Krömer

Daiber, Karl-Fritz: **Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft.** Kritik und Erneuerung der Kirche als Aufgabe. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1977). 263 S. (Gesellschaft und Theologie. Abteilung Praxis und Kirche Nr. 23). kart. DM 27.50

Vf. empfiehlt, beim Lesen mit dem letzten Kapitel anzufangen: „Überlegungen zur Praxis kirchlicher Gemeinden". Thema ist dort die ererbte „Volkskirche", behutsam werden Pro und Contra abgewogen. Es fällt auf, daß die „Wiederentdeckung" der gemeindlich substrukturierten Volkskirche in der evangelischen Praktischen Theologie unvermindert weitergeht. Das Herz des Vf.s schlägt nämlich zweifellos für eine, wenn auch gründlich reformierte Volkskirche. – Damit ist auch schon das Grundanliegen der Praktischen Theologie angegeben, deren Grundriß D. hier vorlegt: Reform und Erneuerung der Kirche. Dies ist auch der Untertitel der Arbeit.

Im einzelnen verfolgt Vf. die Grundlegung einer Reformwissenschaft für die Kirche in mehreren Schritten. Zunächst wird die Wissenschaftlichkeit einer solchen theologischen Disziplin bedacht, ihr Verhältnis zu den Sozialwissenschaften sowie zu den übrigen theologischen Disziplinen, zumal der Predigttheorie sowie der Kirchentheorie der systematischen Theologie. Das Kernstück ist die Darstellung der Praktischen Theologie als „Handlungswissenschaft". Dieser gehe es „wesentlich darum, bestehende Praxis zu überprüfen und unter den gegenwärtigen Bedingungen so zu erneuern, daß diese das zugesagte Heil exemplarsich verdeutlichen kann" (89). Diese Aufgabe erfüllt sie, indem sie handlungsrelevante Theorien entwickelt: zur Begründung von Handlungszielen für Praxisfelder in Gemeinden und Kirche; und dies mit mittlerem Geltungsbereich; wobei sie kritisch und empirisch orientiert zumal eine Bewertung der kirchlichen Praxis vornimmt. Im letzten Punkt findet sich der spezifische theologische Charakter dieser Handlungswissenschaft. Neben methodischen Aspekten (Begriffe, Theorien, Hypothesen) kommen exemplarisch einige Handlungsabläufe zur Sprache: Feldstudien, Planspiele, Gesprächsanalysen, Predigtentwurf.

Das vorliegende Buch bringt, zumal dem katholischen Pastoraltheologen, einen interessanten Einblick in die Entwicklung und den Problemstand der Praktischen Theologie im evangelischen Raum. Dabei fällt auf, daß es gegenüber der Barthschen Tradition eine erstaunliche Offenheit gegenüber Humanwissenschaften gibt. Darin liegen implizit-theologische Vorentscheidungen von noch unvorhersehbarer Tragweite. Das Gespräch mit den gleichfalls sich rasch entwickelnden katholischen Ansätzen wird durch derartige theologische Veränderungen eher begünstigt, was ja nicht zuletzt durch wachsende Kooperation der Praktischen Theologen aus dem evangelischen und katholischen Raum in den letzten Jahren erhärtet wird. Zum anderen ist anzunehmen, daß D. (wie andere humanwissenschaftlich orientierte evangelische praktische Theologen) wegen ihrer Offenheit zu humanwissenschaftlichen Erkenntnissen auch innerevangelisch attackiert werden. In solchen Diskussionen können sich der Vf. und seine Kollegen sicherlich darauf berufen, daß die Vermittlung von humanwissenschaftlichen Erkenntnissen und theologischen Anstrengungen zur besseren Erkenntnis ein und desselben Menschen in seiner konkreten Lebenssituation führt, die ja zugleich immer auch seine Heils- und Unheilssituation ist und damit Kairos für das pastorale Tun der Kirchen. Umgekehrt ist bei der Lektüre des vorliegenden Werkes auch zu spüren, daß sicher der Vf. der Begrenztheit seines „handlungswissenschaftlichen" Ansatzes bewußt ist, genauer, er weiß, daß es neben seinem Ansatz noch eine Reihe anderer sinnvoller Ansätze für praktisch-theologische Theorien und Hypothesen gibt. Das von ihm stark befürwortete Eintreten für „Projektgruppen" ist ein Hinweis darauf, daß er selbst für eine Ergänzung seines Ansatzes durch andere bereits vorfindbare Versuche plädiert.

Passau Paul M. Zulehner

Harsch, Helmut: **Hilfe für Alkoholiker und andere Drogenabhängige.** Mit einem Vorwort von Lothar Schmidt. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1976). 234 S. (Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche Nr. 21) kart. DM 24.–

Hier legt ein Theologieprofessor als Pastoralpsychologe ein Werk vor, das nicht nur Fachleuten, sondern auch Laienhelfern und den Kranken selbst Kenntnisse und Wege zur praktischen Hilfe vermitteln will.

Der erste Teil will zum Verständnis der Drogenabhängigkeit und ihrer Auswirkungen beitragen (auch Alkohol hat als Droge allein in der Bundesrepublik rd. 1,2 Millionen Menschen in krankhafte Abhängigkeit geführt).

Vf. klärt zunächst die wichtigsten Begriffe der Alkoholabhängigkeit und zeichnet dann die einzelnen Phasen sowie die Verhaltensänderungen, die sie auslösen. Der Alkoholkranke verzerrt die Wahrnehmung seiner Situation, die er rationalisiert, verleugnet, verharmlost und für die er die Menschen seiner Umgebung verantwortlich macht, bis er schließlich das Gedächtnis verliert und sich über die Vergangenheit euphorisch täuscht (29–44).

H. sieht die Drogenabhängigkeit (immer!) sich auf die Familie auswirken, die anfangs das Problem ebenso wie der Kranke verleugnet, dann Versprechungen fordert und Vorwürfe erhebt, bei fortschreitender Abhängigkeit den trinkenden Ehemann aus seiner führenden Stellung in der Familie verdrängt oder gar eine Scheidungsklage gegen ihn anstrengt. Schließlich sucht sich die Frau meist durch eine neue Berufstätigkeit von dem Mann unabhängig zu machen oder aber den Genesenen wieder in seine früheren Rollen und Rechte einzusetzen (46/47).

Vergleichbare Stufen beeinträchtigen auch das Arbeitsverhalten, die quantitative und qualitative Leistungsfähigkeit im Beruf, bis schließlich Arbeitsversäumnis, Verlust des Führerscheins, Trinken am Arbeitsplatz und Krankenhausaufenthalte eine Entlassung erzwingen (52/53).

In der Krise aber, in der Einsicht in das Verhängnis der fortschreitenden chronischen Krankheit, sieht H. die Chance für eine „gezielte Intervention", also ein Eingreifen des Helfers. Die Beispiele für das Vorgehen für die Therapiezentren und -kliniken entnimmt H. dem Schrifttum und offenbar auch Erfahrungen aus den USA, doch nennt er auch im Anhang die relativ wenigen deutschen Therapiestätten.

In einer „Sechs-Wochen-Therapie" mit Drogenberatern, Psychologen und einem Pfarrer wechseln Vorträge, Gruppentherapie, Einzelgespräche, Literaturstudium, aber auch Testuntersuchungen und Fragebogenbeantwortung in einem planvollen Ablauf. Die Familie wird in diesen Therapieplan einbezogen, und nach der Entlassung übernimmt eine Gruppe der „Anonymen Alkoholiker" die Nachbetreuung (64–79), deren bekannte „zwölf Schritte" im vollen Wortlaut das Vorgehen erläutern.

Im zweiten Hauptteil folgt H. diesen „zwölf Schritten zur Wiederherstellung", die bei den „Anonymen Alkoholikern" schon einer Million früherer Abhängiger zur Nüchternheit verholfen haben.

Mit Hilfe von Fragebogen und von dem einfachen Persönlichkeitsschema der Transaktionsanalyse mit seiner Einteilung in Eltern-Ich, Erwachsenen-Ich und Kindheits-Ich will der Verfasser zum Eingestehen der eigenen Ohnmacht verhelfen (Schritt 1, 83–98).

Den „Glauben, daß eine Macht, größer als wir selbst, uns unsere geistige Gesundheit wiedergeben kann", führt H. zu der Erkenntnis, daß nur der Glaube an Gott den Abhängigen retten kann und ihn zu der Einsicht führt, die Berne in seiner Transaktionsanalyse formuliert: „Ich bin nicht o. k." (Schritt 2, 99–119).

Der dritte Schritt betont „den Entschluß, unseren Willen und unser Leben der Sorge Gottes – wie wir ihn verstanden – anzuvertrauen" und sieht den Abhängigen in dem dreifachen Spannungsfeld zwischen Kontrolle und Kontrollverlust, Allmacht und Ohnmacht sowie Freiheit und Abhängigkeit. Theologisch sieht der Verfasser „Drogenabhängigkeit als Ausdruck des Unglaubens und des Mißtrauens gegen Gott" und damit in der „Erlösung" auch die Freiheit von der „Macht der Sünde" (128–130).

Der vierte Schritt (138–143) regt an zu einer „gründlichen und furchtlosen Inventur in unserem Inneren". In einem Leitfaden soll der Abhängige seine negativen Verhaltensweisen erkennen mit ihren Auswirkungen auf Familie, Beruf, sonstige Umwelt und die eigene Person und das neue Leben prüfen und Tag für Tag verwirklichen.

Der fünfte Schritt (144–149) fordert auf, die eigenen Fehler „unverhüllt" und „Gott, uns selbst und einem anderen Menschen gegenüber" einzugestehen und diesen Schritt möglichst im christlichen Sinn als Beichte vor einem Pfarrer zu verstehen.

Wesentlich kürzer werden die folgenden sieben Schritte der „neugewonnenen Nüchternheit" und ihrer Bewährung im Alltag besprochen (150–162).

Der dritte Hauptteil bespricht die Rolle und die Aufgaben der „Hilfsagenturen", also der Familie, der Arbeitgeber und Kollegen. Den Ärzten wird dabei die Aufgabe der Information, der Fortbildung, der Zusammenarbeit mit Hilfsorganisationen, der Überwesiung in eine Therapiestätte, der ambulanten Behandlung mit Medikamenten, der Nachsorge und der Mitarbeit in Selbsthilfe- und „Initiativgruppen" zuerkannt (165–180).

Das letzte Kapitel geht ausführlich den Möglichkeiten der Hilfe für Abhängige durch den Pfarrer nach, der sich und die Gemeinde informieren kann und sollte, der einen Arbeitskreis für Abhängige ins Leben rufen kann (und ihnen alkoholfreies Abendmahl reichen sollte). Pfarrer können Abhängigkeit besonders früh erkennen, sich der Familien annehmen, mit Selbsthilfegruppen zusammenarbeiten und eigene Gruppen zur Therapie und Nachsorge gründen. Pfarrer können auch vorbeugend in der Drogenberatung tätig werden, die Probleme im Religions- und Konfirmandenunterricht behandeln und in dem therapeutischen Dienst der Kliniken mitarbeiten (181–198).

Das Buch selbst bietet dabei ein Beispiel für eine kundige Information in einem für Alkoholkranke besonders wichtigen Gebiet, der Laienselbsthilfe durch die Anonymen Alkoholiker, deren überragende Verdienste niemand bestreiten kann. Durch seinen Optimismus ermutigt das Buch, praktische Maßnahmen gegen die verheerende Volksseuche des Alkoholismus zu ergreifen, und es nennt dem einzelnen Betroffenen wie den Helfern dazu konkrete Maßnahmen.

Diesen Vorzügen des Buches stehen freilich auch kritische Fragen gegenüber: Haben nicht die „Anonymen Alkoholiker" deutlich einen Weg zurückgelegt von der christlich-pietistischen Haltung der Oxford-Gruppenbewegung Frank Buchmanns zu einer verschwommenen allgemeinreligiösen Haltung, in der jeder die Begriffe „Gott" und „Höhere Macht" ganz im eigenen Sinne auslegen darf? Handelt dann im Sinne dieser „Anonymen Alkoholiker", wer ihre Schritte wieder biblisch-christlich verstehen will? Lassen sich Alkohol- und Drogenabhängigkeit ohne weitere Erklärung gleichsetzen? Sind nicht – besonders durch die Arbeiten von Kielholz – grundsätzliche Unterschiede in der Abhängigkeit zwischen dem „Babiturat-Alkoholtyp", dem „Mophintyp", dem „Kokaintyp", dem „Marihuana- und Halluzinogentyp" und dem „Amphitamintyp" sowie der jeweiligen Therapie dieser Abhängigkeitsarten herausgearbeitet worden? Vielleicht sollte sich unter dieser Frage der Titel des Buches auf die Alkoholabhängigen beschränken.

Darf wirklich die recht vereinfachende Aussage Bernes „Ich bin nicht o. k." s weitgehend mit christlicher Sündenerkenntnis gleichgesetzt werden?

Wenn schließlich der Vf. grundsätzlich und immer die Abhängigkeit als „primäre Erkrankung" sieht (54), den Arzt in dem „therapeutischen Team" (68) nicht erwähnt und ihm nur eine Art überweisender Hilfsfunktion zuerkennt (175–180), dann werden damit entscheidende psychische und körperliche Ursachen für den Alkoholismus, besonders depressive und neurotische Erkrankungen, nicht gesehen und die vielfältigen, oft entscheidenden ärztlichen Behandlungsmöglichkeiten gegen die Grunderkrankungen, aber auch die Therapie durch Autogenes Training und Hypnose nicht einmal genannt.

Auch wird der aufmerksame Leser die in einem Teufelskreis sich verstärkenden Beziehungen zwischen Sexual- und Liebeskonflikten einerseits und Alkoholabhängigkeit andererseits vermissen.

Insgesamt also könnte schon eine Änderung des Buchtitels fast alle Einwände entkräften: würde er lauten: „Hilfe für Alkoholiker durch die a. A.-Bewegung und durch Seelsorge", so blieben nur wenige Wünsche offen: Außer den Gemeinsamkeiten dieser beiden Wege würden wir gerne noch einige Abschnitte über die spezifisch christliche Ermutigung für den Alkoholkranken und einen über die Grenzen dieser besonders schweren und oft vergeblichen Arbeit hinzugefügt sehen. Dann könnten wir auch dem Vorwort und dem einleitenden Wunsch von Prof. Dr. L. Schmidt nur zustimmen: hier können Informationen und Beispiele einen wichtigen Beitrag leisten zur Überwindung des Alkoholismus.

Berlin Klaus Thomas

Thomas, Klaus: **Konzentration für geistige Arbeit und Lebensgestaltung.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1976. 177 S. (Herderbücherei Bd 580) kart. DM 6.90

Vf. ist Theologe und Mediziner, war längere Zeit Studenten- und Klinikpfarrer und wirkt jetzt als Psychotherapeut in führenden Positionen. Er ist überzeugt, „daß die Jahrhunderte bis zur Gegenwart eine einseitige ‚kopflastige' Theologie zum Schaden der Kirchen und ihrer Gläubigen versäumt" hat, „nach dem Wesen und Wert, den Bedürfnissen, Gesetzen und Erlebnisweisen der menschlichen Seele zu fragen", so daß die „Religionspsychologie schmählich vernachlässigt" wurde und manch einer wähnen mußte, „die Wege der Sammlung und der Innerlichkeit seien den östlichen Religionen vorbehalten", und die reichen Schätze der christlichen Mystik blieben fast unbekannt. In Wirklichkeit treten alle Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten zwischen den Religionen „zurück hinter der personhaften Einzigartigkeit des christlichen Glaubens" (156). „Christozentrische Konzentration heißt...: Jesus als Höchstwert und Maßstab in den Mittelpunkt des Glaubens, Denkens und Lebens stellen" (157). Dabei „reicht über alle Konzentration von Gedanken und Sinnen hinaus... die des Willens und vor allem der Affekte" (157). „Charakterbildende Konzentration heißt also sich innerlich ausrichten auf das Wesen und das Vorbild Jesu Christi" (160). „Konzentration beim Lesen und Auslegen der Bibel heißt... sie so zu verstehen, wie sie gemeint ist, nämlich: als höchst wichtige und zentrale Botschaft von Gott für den einzelnen Menschen" (162). Solche Konzentration ist Ursache und Folge echten Gebetes (167) und echter Meditation (169). Und „je intensiver wir die Aufmerksamkeit, die Gedanken und Sinne auf den absoluten Höchstwert, auf Gott, richten, um so stärker wirkt von diesem zentralen Lebensinhalt die Konzentration zurück in alle Bereiche der Tätigkeit" (170). Diese Denkweise des Vf. wird nachhaltig bestätigt etwa durch das Alterswerk von Gerhard v. Rad, Weisheit in Israel (1970), das eindringlich darlegt, daß es auch für das Israel des Alten Bundes nur eine Erfahrungswelt gab, in der sich Vernunft- und Glaubenserkenntnis nicht voneinander schieden und in der das Erkennen erst durch den Glauben freigesetzt wird. Das ist kein „philosophischer Infantilismus", sondern „eine eigene bedeutsame Leistung" des alten Gottesvolkes, aus der wir Heutige uns eine Lehre ziehen sollten (vgl. ebd. 98). Vf. hat nicht Unrecht mit der in seinem gesamten Lebenswerk konsequent eingehaltenen Forderung der Einsicht in die Bedeutung des Seelenlebens und seiner rechten Erkenntnis.

Beverungen Oda Hagemeyer

Sudbrack, Josef: **Herausgefordert zur Meditation.** Christliche Erfahrung im Gespräch mit dem Osten. – (Freiburg, Basel, Wien): Herder (1977). 176 S. (Herderbücherei Bd 611) kart. DM 6.90

Vf. legt unter Verwertung einer (fast überwältigend umfangreichen) Fülle von Textmaterial und Äußerungen von Fachgelehrten dar, daß der Christ von der östlichen Meditationspraxis nur

dann etwas lernen kann, wenn er das eigene christliche Erbe genügend kennt. Darum stellt Vf. zunächst das Wesen der christlichen Meditation heraus: Christliche Meditation bedeutet immer Begegnung mit dem menschgewordenen Gott Christus Jesus, und zwar als „personale Liebe" (d. h. genauer: als Kreuzesliebe) (74), die sich einübt in menschlicher Begegnung, in der Erfahrung des menschlichen Du, ja, „in der Sensibilität um die Alltäglichkeiten", die um uns herum sind (51). Echte Meditation und Aktion der Liebe zu Gott und zum Nächsten müssen eine Einheit bilden. – Ohne das Wort ist Meditation nicht möglich; denn d a s Wort, d e r Archetyp des Menschen ist Christus, das fleischgewordene Wort (57), und zwar nicht etwa (wie im Osten) unter Ausschaltung der Zukunftsdimension, sondern gerade in Erwartung zukünftiger Vollendung (69). Wovon der Zen-Buddhismus befreien will, die Gegenständlichkeit, die Konkretheit und Menschlichkeit, das gehört zum Wesensinhalt christlicher Meditation. Der Christ kann und darf „nicht umspringen von der Rationalität des Wortes in die Irrationalität des Schweigens oder der vermeintlichen Wirklichkeit", sondern er muß „eindringen in den personalen Sinn des Wortes, das gesprochen ist von dem, der die Mitte der Wirklichkeit ist, vom lebendigen Gott" (129).

Mit Recht weist Vf. auf die Gotteserfahrung der frühchristlichen Liturgie hin, die keine Unterscheidung zwischen Liturgie und Meditation kannte. „Frühchristliche Liturgie weckt das Bedauern über die von vielen zum Prinzip erhobene Trennung zwischen Liturgie und Meditation. Oder warum trennen so viele Klöster ihren ‚Meditationsraum' von der Kapelle, ihre ‚Meditationszeit' vom Chorgebet?" (158).

Zusammenfassend: Christliche Mystik ist Erfahrung, ist eingegossene Beschauung, während die Erfahrung der Zen-Mystik ausschließlich in der menschlichen Natur begründet wird.

Es ist wichtig, daß diese Unterscheidungen angesichts des heutigen Meditationstrends immer neu herausgestellt werden.

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

Lotz, Johannes B.: **Eure Freude wird groß sein.** Die acht Seligpreisungen als Weg in die Tiefe. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977). 112 S. kart. DM 10.80

Eine bewußt meditativ gehaltene Abhandlung unter Auswertung der Ergebnisse der Exegese, spez. von Walter Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus (Theol. Handkommentar zum Neuen Testament, I. Bd, Berlin 1968). Die Darlegungen gehen zurück auf Exerzitien und Meditationskurse des Vf. Der Berg der Seligpreisungen entspricht dem Berg Sinai; auf dem Berg in Galiläa werden die Grundhaltungen des Gottesvolkes des Neuen Bundes verkündet. Die Seligpreisungen sind ein Weg in die Tiefe, zum Wesentlichen, mit dem Ziel eines zuinnerst erfüllten frohen Lebens in Gott. „Der Weg in die Tiefe, den die vier Seligpreisungen der G o t t e s l i e b e vor uns aufbauen, wird von den Seligpreisungen der M e n s c h e n l i e b e nicht unterbrochen oder gar wieder zur Oberfläche zurückgewandt, sondern überaus wirksam weitergeführt. Ob nämlich einer gegenüber Gott wahrhaft in die Tiefe gelangt ist, hat er an den Menschen zu bewähren, indem er ihnen von der Tiefe her begegnet und sie in die Tiefe mit hineinnimmt . . ." (106).

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

Die Heiligen. Alle Biographien zum Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet. Hrsg. von Peter M a n n s. – Mainz: Grünewald (1975). XIV, 608 S. mit 15 ganzseitigen Bildtafeln. Ln DM 38.–

Im Jahre 1966 gab der Mainzer Kirchenhistoriker P. Manns mit einer großen Anzahl von Mitarbeitern ein zweibändiges Werk „Die Heiligen in ihrer Zeit" heraus. Neun Jahre später erscheint nun das Werk in einer einbändigen Ausgabe unter dem schlichten Titel „Die Heiligen" im gleichen Verlag. Der Hrsg. hat sich nicht nur mit einer Streichung begnügt, sondern das Werk unter einen neuen Gesichtspunkt gestellt: „Alle Biographien zum Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet." Dadurch hat das Buch viel für den einfachen deutschen Leser gewonnen. Natürlich sind die einzelnen Biographien im Umfang von nur drei Seiten auch in der Neuausgabe immer noch allzu kurz und von unterschiedlichem Wert, je nach dem Standpunkt des Vf. Aber aufs Ganze gesehen hat das Buch durch die von M. vollzogene Straffung viel gewonnen. Das Werk verfolgt keine kritischen Tendenzen, die auch bei einem Volksbuch völlig fehl am Platze wären. Es ist ein ausgesprochenes Erbauungsbuch von gutem Niveau. Erfreulicherweise schreckte Hrsg. nicht davor zurück, die legendären Heiligen, wie Christophorus, Cäcilia, Barbara usw., die in der ersten Auflage bei Seite gelassen wurden, wieder in das Buch aufzunehmen. Sie verdienen in einem hagiographischen Werk auch durchaus erwähnt zu werden. Überhaupt enthält das Buch viel Wissenswertes. Es ist M. hoch anzurechnen, daß er in einer Zeit, da die Hagiographie stiefmütterlich behandelt wird, sich dieser Umarbeitung unterzogen hat, damit die Heiligen nicht gänzlich aus dem Gedächtnis der Christen verschwinden, was nur eine Verarmung bedeuten würde.

D ä n i k o n W a l t e r N i g g

Keilbach, Wilhelm: **Religion und Religionen.** Gedanken zu ihrer Grundlegung. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1976. 247 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, N. F. Heft 35) kart. DM 32.–

Man muß dem Vf. dankbar sein, daß er sich doch entschlossen hat, aus der langen Reihe seiner Aufsätze und Beiträge, einige religionsphilosophische Arbeiten auszuwählen und zum Nachdruck freizugeben. Nun findet der Leser sonst verstreute Artikel gesammelt und in ihrem ursprünglichen unveränderten Text. Die verschiedenen Beiträge sind nicht chronologisch geordnet. Der aufmerksame Leser wird schnell feststellen, wie Vf. immer wieder Fragen aufgriff, die über das Aktualitätsinteresse hinaus, von grundlegender Bedeutung waren und sind für die Entwicklung einer wissenschaftlich begründeten, methodologisch sauberen und zugleich offenen und auf das religiöse Leben selbst bezogenen Religionsphilosophie. Es seien in diesem Zusammenhang nur einige Titel besonders erwähnt: „Das gottgewollte und gottgeborgene Lebensganze. Erörterungen zum Begriff der Religion" (1939), S. 9–21; „Religion und Religionen als philosophische Frage" (1970), S. 40–48; „Transzendenz, Archetypus, Mysterium" (1960), S. 121–138; „Religion – ohne Gott?" (1975), S. 230–238. Aus dem letztgenannten Artikel (S. 238) möchte ich den letzten Satz zitieren, der die Intention und den Standpunkt des Vf. deutlich macht und dem Leser die Richtung weist: „R e l i g i o n ohne Gott ist ein entstellter Sinn, ist keine Religion. Und eine W e l t ohne Gott ist zum Verzweifeln traurig!"

M ü n s t e r A d e l - T h e o d o r K h o u r y

Trutwin, Werner: **Licht vom Licht.** Religionen in unserer Welt. – Düsseldorf: Patmos 1976. 336 S., mit Abbildungen Ln.

Christlichen Lesern, die eine solide Einführung in die großen nichtchristlichen Weltreligionen (Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus) suchen, sei dieses schöne Buch sehr empfohlen. Die Aufmachung ist vorzüglich, die vielen Abbildungen (das Bild des Korans S. 116–117 ist leider seitenverkehrt gedruckt), der Text ansprechend. Die Informationen sind nicht vollständig, sie umfassen nicht alle interessanten Aspekte der hier behandelten Religionen – das wollen sie auch gar nicht, und das wäre im abgesteckten Rahmen kaum möglich – aber sie sind zuverlässig und im großen und ganzen ausreichend; sie behandeln wirklich die Grundzüge und die wichtigen und beachtenden Punkte der jeweils dargestellten Religion. Somit eröffnet sich dem aufmerksamen Leser der Zugang zur Mitte dieser Religion, aus der heraus sie erst verstanden werden kann und um die herum sich all die einzelnen Angaben zu einem Ganzen zusammenfügen.

Gut ausgewählte Zitate aus den religiösen Quellen, prächtige Bilder und eine didaktisch wirksame Aufteilung des Textes veranschaulichen die Ebenen und die Etappen der Darstellung und erleichtern das Verständnis der einzelnen Gedankengänge.

Der christliche Leser wird aber nicht mit der jeweiligen, ihm doch im ganzen fremden Religion ohne weitere Hilfen konfrontiert. Vf. bemüht sich im Zusammenhang mit jeder der hier behandelten Religionen, ihre Berührungspunkte mit dem Christentum zu erörtern. Am Ende des Buches widmet er dem Thema „das Christentum und die Religionen" eigene abschließende Bemerkungen. Anmerkungen und Literaturverzeichnis schließen das Buch. Auf S. 334, Anm. 2, steht Anneliese für Annemarie Schimmel (der richtige Name kommt in der Anm. 11, S. 334 und auch S. 336 vor). S. 336 Sp. 2 statt Zachner muß es Zaehner heißen.

Unter den zahlreichen Einführungen in die Weltreligionen, die ich kenne, ist diese, wenn nicht in jedem Punkt die beste, dann wenigstens und mit Sicherheit die schönste.

Münster Adel-Theodor Khoury

Tworuschka, Udo: **Die Einsamkeit.** Eine religionsphänomenologische Untersuchung. – Bonn: Röhrscheid 1974. 391 S. (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte. NF 9) kart. DM 48.–

In dieser Diss. bemüht sich Vf. zunächst einmal, den Begriff der Einsamkeit näher und differenzierter zu bestimmen, und zwar als Angst-Sehnsucht angesichts der Unheil-Heil-Situation des Menschen, als Allein-heit und endlich als Abgeschiedenheit. Dann untersucht er unter Anwendung der phänomenologischen Arbeitsweise die verschiedenen Erscheinungsformen und Dimensionen der Einsamkeit sowohl im Bereich der Universalreligionen wie in dem der Volksreligionen. So kommen zur Sprache die Strukturen der Einsamkeit in ihren vertikalen Formen in den Universalreligionen im Bereich der Mystik und des prophetischen Erlebnisses, und auch in ihren horizontalen Formen als Erscheinung im Erlebnis des homo religiosus, vor allem in der Gestalt des Meisters, des Propheten und des Mystikers. Die Einsamkeit wird im Bereich der Volksreligion vor allem als Verlassenheit zumal der Toten untersucht.

Die Allein-heit wird als episodische Allein-heit vor allem bei Religionsstiftern (Zarathustra, Mani, Muḥammad, Mose, Jesus, Buddha, Joseph Smith usw.) und Schamanen, und bei Initiationsriten angesehen. Sie wird auch als sporadische Allein-heit betrachtet und entsprechend untersucht.

Was die Abgeschiedenheit betrifft, so wird sie vor allem bei Einsiedlern und Mönchs- bzw. mönchsähnlichen Gemeinschaften betrachtet.

Diese interessante Untersuchung wird durch zwei Kapitel fortgeführt, die sich mit der Einsamkeit des Numinosen und dem einsamen Ort befassen.

Ein Literatur-, ein Personen- und Autoren-, endlich ein Sachverzeichnis schließen die Untersuchung.

Die vorliegende Arbeit ist gut dokumentiert und mit Sorgfalt und Scharfsinn geführt. Ähnliche gute Einzelstudien über Zentralthemen des religiösen Phänomens sind notwendig und sehr erwünscht. Vielleicht schenkt uns der Autor selbst weitere Untersuchungen dieser Qualität.

Münster Adel-Theodor Khoury

Von Vorurteilen zum Verständnis. Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog. Hrsg. v. Franz v. Hammerstein. – Frankfurt: Lehmbeck (1976). 165 S. kart. DM 15.–

In der Einleitung berichtet Hg. instruktiv, wie es in den letzten dreißig Jahren im Hinblick auf den jüdisch-christlichen Dialog vom Gegen- und Nebeneinander allmählich zum Miteinander bis hin zum Jahre 1976 gekommen ist. Anschließend werden dann jüdisch-christliche Beiträge zu diesem Dialog gebracht, wie sie auf verschiedenen Treffen vorgelegt worden sind. Besonders interessant ist der ausführliche Bericht über eine Konsultation, die 1974 zwischen Lukas Vischer und einigen jüdischen und christlichen Theologen in Jerusalem stattgefunden hat und zwar über die dreifache Thematik: Die Beziehungen zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, Die Verheißung des Landes (bekanntlich ein sehr brisanter Stoff), Gerechtigkeit (hier ging es besonders auch um das schwierige Problem: Staat Israel/Palästinenser). Ein Anhang I bringt neue Literatur zum jüdisch-christlichen Dialog; ein Anhang II „Die siebzehn Fragen" des ÖRK, die sich speziell auf Probleme beziehen, die mit der Entstehung des Staates Israel in theologischer und politischer Hinsicht sich ergeben; ein Anhang III bietet die Erklärung von Ph. Potter zur Zionismus-Resolution der Vereinten Nationen. So liegt mit diesem Buch eine wichtige Dokumentation vor, die jeder studieren sollte, der mit dem jüdisch-christlichen Dialog befaßt ist.

Regensburg Franz Mußner

Schoen, Ulrich: **Determination und Freiheit im arabischen Denken heute.** Eine christliche Reflexion im Gespräch mit Naturwissenschaften und Islam. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 256 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd 33) kart. DM 46.–

10 Jahre lang hat Sch. als Naturwissenschaftler im arabischen Westen, in Nordafrika, gearbeitet. Er hat diese Zeit nicht nur genutzt, um europäisches Wissen zu vermitteln, sondern ließ sich auch seinerseits von vielem ansprechen, was die arabische Welt bewegt. Seine guten Arabischkenntnisse ermöglichten es ihm, dem europäischen Christen, sich auf eine Auseinandersetzung einzulassen. Infolge dieser Lebensgeschichte gewinnt für ihn das Verhältnis von Naturwissenschaft, Islam und Christentum zentrale Bedeutung, und was liegt näher, als dies anhand des klassischen Streites um Determination und Freiheit zu bestimmen?

Die vorliegende Arbeit, 1972 abgeschlossen und von der ev.-theol. Fak. der Univ. Heidelberg als Diss. (26) angenommen, versucht diese „christliche Reflexion im Gespräch mit Naturwissenschaften und Islam" (Untertitel) zu entfalten, wobei der Stil des Autors nur selten Konzessionen an den Leser macht.

Sch. sieht im Begriff der „Komplementarität", wie ihn Niels Bohr in die moderne Physik eingeführt hat (45), die Chance, das alte Gegensatzpaar von Determination und Freiheit zu überwinden; ja er glaubt, eine so verstandene Komplementarität sei „keine dem arabischen Denken fremde Ausdrucksform. Denn es kennt von Hause aus den Umgang mit Gegensatz-Paaren. Diese Art zu denken wurde jedoch vom griechischen Ideal der Überschaubarkeit weitgehend verdrängt." (220) Der Autor verweist dazu auf das Begriffspaar fanā' – baqā' (62) und auf L. Gardet (64f), einen detaillierten Beweis für diese Aussage liefert er nicht. Dem Titel des Buches treu, verzichtet er übrigens auch sonst weitgehend auf historische Exkurse. Lediglich einmal (73f) kommt er z. B. auf die klassische Debatte über Determination und Freiheit zu sprechen, die bekanntlich jahrhundertelang ein Zentralthema der islamischen Theologie war; dabei bezeichnet er Watts diesbezügliche Forschungen m. E. zu undifferenziert als „falsch".

Zentraler Teil der Buches ist zweifellos Kapitel 2 (66ff). Sch. lenkt dabei erfreulicherweise die Aufmerksamkeit des Lesers, der jedenfalls dieses Kapitel sicher mit großem Gewinn liest, auf die Tatsache, daß das „arabische Denken" nicht nur ein islamisches, sondern auch ein christliches (68ff; 164ff) und teilweise ein jüdisches (67f) ist. Auch die Palästina-Frage (77ff), der sog. „qalaq" der arabischen Intellektuellen (81ff), der arabische Nationalismus (87ff) und der arabische Marxismus (98ff) kommen zu Wort. Vielleicht hätte S. 103 ein zusätzlicher Hinweis auf das Assoziationsfeld von „ištirākīya" = „Sozialismus" im Sinne des VIII. Stammes von šarika, der „in Teilhaberschaft treten", „zusammenarbeiten", „mitwirken" usw. bedeutet, bewirkt, daß man leichter versteht, weshalb manche Araber für „ištirākīya" schwärmen, aber offenbar etwas anderes als „Sozialismus" im osteurpäischen Sinne meinen.

Wie bei allen Abhandlungen über das zeitgenössische Denken werden sicherlich auch angesichts des erwähnten 2. Kapitels Kritiker hier fragen, inwieweit die zitierten Autoren und die angesprochenen Problemkreise wirklich für die Kennzeichnung des arabischen Denkens „heute" relevant sind und ob nicht besser andere mit mehr Recht und größerer Bedeutung für die Zukunft zitiert werden sollten. Der nach Abschluß von Sch.'s Arbeit offen zutage getretene Konflikt im Libanon, die kurz davor entwickelte Befreiungstheologie des Beiruter Erzbischofs Haddād und die Entwicklungen in Syrien und Ägypten scheinen dies zumindest teilweise nahezulegen. Dennoch sollte man bei der Sichtung und Bewertung der geistigen Strömungen der Gegenwart jedem Autor eine subjektive und deshalb bisweilen auch fragwürdige Auswahl zugestehen; dies gilt natürlich erst recht für Prognosen (z. B. 191f). Ihre Richtigkeit läßt sich erst in Zukunft entscheiden.

Bedauerlich ist, daß gerade S. 27 bei der Transskription der arabischen Buchstaben dā und ḍād die diakritischen Punkte vergessen wurden, so daß die im Text verwandte Umschrift in diesem Punkt für Nichtfachleute unklar bleibt.

Insgesamt darf man den Wunsch wiederholen, mit dem Fritz Steppat sein Vorwort abschließt: „Möge die kenntnis- und gedankenreiche, methodisch hochinteressante Arbeit Ulrich Schoens die Aufmerksamkeit finden, die sie verdient und deren sie bedarf, um für den Dialog zwischen Christen und Muslimen, Europäern und Arabern fruchtbar zu werden!" (7)

Hannover Peter Antes

Waldenfels, Hans: **Absolutes Nichts.** Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum. Mit einem Geleitwort von Keiji Nishitani. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 222 S. kart. DM 45.–

In ihrer Art ist diese Habilitationsschrift (Universität Würzburg) ein Musterbeispiel für eine gelungene klassische Behandlung eines bedeutenden Themas mit abschließenden Betrachtungen, die eine Verlängerung des Themas darstellen und neue Horizonte eröffnen.

Vf. sagt genau, was er in seinem Buch bezweckt und wie er vorzugehen gedenkt und auch tatsächlich vorgeht: „Im Mittelpunkt steht das ‚Nichts'-Verständnis, wie es sich in immer deutlicherer Gestalt in der Philosophie des noch lebenden japanischen Philosophen K. Nishitani entfaltet hat und bei seinen Freunden und Schülern, die wie er dem Zen-Buddhismus nahestehen, heute abzeichnet" (Kyōto-Schule) (10). Es geht um „einen Ansatz, der in einer modernen, von Säkularisation und Wissenschaftlichkeit, Atheismus und Nihilismus gezeichneten Zeit diskussionsfähig und existentiell vollziehbar bleibt" (11). Der praktische Zweck dieser Darstellung ist, zu zeigen, „daß das Gespräch über ähnliche Fragen, wie sie die heutige Diskussion der Kyōto-Schule beseelt, auch seine westlich-christlichen Parallelen kennt" (11).

In einem ersten Kap. (13–64) wird anhand ausgiebiger Zitate (das ist übrigens ein augenscheinliches Merkmal des ganzen Buches) aus den Quellen, den Darstellungen des Buddhismus oder aus japanischen Kommentaren (so daß der V. seine Gesprächspartner und sein eigentliches Thema nie aus dem Auge verliert) der Begriff des „absoluten Nichts" erläutert, vom Buddha her über die Mittelweg-Schule des Nāgārjuna (Mahāyāna) bis zum japanischen Zen-Buddhismus. Diese schnelle Übersicht führt in das Gedankensystem des Nishida Kitarō (1870–1945) ein und eröffnet somit einen Zugang zum philosophischen Denken Nishitanis.

Das 2. Kap. über „Keiji Nishitani und die Philosophie der Leere" (65–154) ist das Kernstück der vorliegenden Arbeit. Dem Leser kommen die japanischen Sprachkenntnisse des Vf. zugute. Denn dieser bemüht sich, aus dem im deutschsprachigen Raum in weiten Teilen unbekannten Werk Nishitanis ausgiebig zu zitieren, so daß der Leser den Weg des japanischen Philosophen durch dessen eigene Aussagen besser mit verfolgen kann. Vf. verfolgt mit umsichtiger Geduld, zielstrebiger Methode und sicherem Griff den Weg Nishitanis. Er skizziert seinen philosophischen Ausgangspunkt, der zwar von westlichen Philosophen wie Nietzsche, Dostojewski, Emerson, Carlyle und von der christlichen Tradition (Bibel, Franz von Assisi) beeinflußt wurde (vgl. 67) und bei der Beschreibung der Situation der modernen Welt (Herrschaft der Wissenschaften, Prozeß der Selbstfindung des Menschen) ansetzt, in der Interpretation dieser Situation jedoch der buddhistischen Tradition treu bleibt, indem er sie als Leiden, „Zweifel und Verzweiflung, die sich existentiell-leibhaft vollziehen" (87) bezeichnet. „Der ‚große Zweifel' wird im Menschen ausgelöst durch die großen negativen Realitäten des Lebens, von der Erfahrung der Nichtigkeit und des Todes" (87).

Von dieser ersten Interpretation ausgehend, in der schon die allgemeine Leere bzw. das Nichts initial erfahren wird, wird über das Verhältnis von Sein und Nichts, Ich/Du und Nichts (Person und Nichts, Interpersonalität, Gott und Mensch) reflektiert. Dann wird nach der Einschätzung von Welt, Geschichte und Mensch und der Bejahung ihrer Positivität in der Folge der Feststellung der Leere und der Erfahrung des Nichts gefragt. Denn es geht im Endeffekt für Nishitani darum, das Nichts zu erleben bzw. zu erfahren, und zwar nicht als einfache Leere, sondern als „ihrer selbst entleerte Leere", d. h. nicht nur als eine Verneinung, sondern zugleich als absolute Bejahung, als absolute Wahrheit und Wirklichkeit, die „Worten und Gedanken nicht mehr zugänglich ist" (157), so daß die Identitätsfindung von Welt, Mensch und Geschichte erst durch die radikale Verneinung erfolgt.

Das dritte Kap.: „Bausteine zum Gespräch" (155–207) will keine abschließenden Urteile wagen. „Wir müssen uns vielmehr damit begnügen, einige Bausteine ... zum Gespräch bereitzustellen" (157). Die Fragen, die hier zur Sprache kommen und den oft im japanischen Denken vernachlässigten katholischen Standpunkt verdeutlichen, beziehen sich auf das Verhältnis von Sprache und Grenzerfahrung, von philosophischer Reflexion und Mystik, von affirmativer und negativer Theologie; auf das „Verhältnis (im Hinblick auf die Gottesfrage) von Sein und Nichts, Sein, Nichts und Realität, Sein, Nichts, Realität und Gott ... Es fragt sich, wie ernst die Frage nach Gott in der Philosophie der Leere bislang tatsächlich gestellt worden ist" (158). Die Frage ist sehr berechtigt, denn das Nichts, wie vorhin gesagt, ist nicht nur eine Negation, sondern auch eine Affirmation, und das absolute Nichts wird als das absolute Transzendente verstanden: „Sunyata ist", so schreibt der Japaner M. Abe „nicht das Nichts, aus dem Gott alles geschaffen hat, sondern das Nichts, aus dem Gott selbst hervorging. Sunyata ist der wahre Grund des Selbst und darin der Grund von allem, auf das wir bezogen sind" (zitiert 114). Endlich wird nach der Stellung der japanischen Philosophie zu Jesus in seiner historischen Gestalt gefragt.

In diesem letzten Kapitel wirbt Vf. bei den japanischen Philosophen um ein besseres Verständnis der christlichen Theologie, indem er Parallelen zwischen den Positionen moderner Theologen und den Überlegungen der Japaner aufzeigt. Der Beitrag dieses Kapitels besteht auch darin, eine Öffnung des Christentums auf das geistige und geistliche Denken des Fernen Ostens zu befürworten, damit das Antlitz Christi im Christentum ein wenig mehr und ein wenig deutlicher seine universale Gestalt annimmt. Nur sagt Vf. nicht genügend, in welchen Punkten das Christentum von der japanischen Philosophie lernen und was er konkret übernehmen könnte. Er sagt nicht deutlich, in welche Richtung die Öffnung zum fernöstlichen Denken gehen soll, oder, besser formuliert, wie sich dieses Gespräch im christlichen Verständnis und in der christlichen Theologie auswirken soll. Und er zeigt nicht an konkreten Beispielen, zu welchen genauen Konsequenzen dieser Dialog führt oder führen kann.

Wie sie ist, bildet diese Schrift einen bedeutenden Beitrag nicht nur für die Religionswissenschaft und die Missionswissenschaft, sondern auch für die theologische Reflexion überhaupt.

Münster Adel-Theodor Khoury

Hemleben, Johannes: **Jenseits,** Ideen der Menschheit über das Leben nach dem Tode vom ägyptischen Totenbuch bis zur Anthroposophie Rudolf Steiners. – (Reinbeck): Rowohlt (1975). 287 S. geb. DM 28.–

Vf. hat ein unbestreitbares Talent, Themen anzufassen und sie in einem angenehm lesbaren Stil darzustellen. Dies macht das vorliegende Buch zu einer interessanten Lektüre, empfehlenswert für aufmerksame und kritische Leser. Der Autor bemüht sich zwar, wissenschaftlich fundierte Ergebnisse wiederzugeben, aber seine Darlegungen sind keine wissenschaftlichen Abhandlungen, es fehlen die Nuancen und die Differenzierungen, die bei streng wissenschaftlichen Untersuchungen erforderlich wären. Der kritische Sinn des Lesers ist auch deswegen gefordert, weil die religionsgeschichtlichen Hintergründe bei der Auslegung der Texte nicht immer oder nicht genügend berücksichtigt werden, so daß manchmal Akzentverschiebung in der Interpretation des Quellenmaterials möglich wird. Der Untertitel des Buches lautet: Ideen der Menschheit über das Leben nach dem Tode ..., obwohl eine Auswahl getroffen wurde, in der die ägyptische, griechische, lateinische, biblische, christliche, und vor allem die theosophische Gedankenwelt zur Sprache kommen. Alle anderen Kulturen und Traditionen werden, wenn überhaupt, dann äußerst knapp erwähnt. Der rote Faden, der das Interesse des Vf. zu bestimmen scheint und dieser heterogenen Sammlung eine gewisse Einheit verleiht, ist die Betonung der Beziehung zwischen Diesseits und Jenseits, nicht im Sinne der Kontinuität vom Leib und Geist oder der Bestimmung des Jenseits durch das diesseitige Tun des Menschen, sondern im Sinne des Einbruchs des Jenseits ins Diesseits, des Geistes in die Materie, der Wiederverkörperung und der Wiedergeburt.

Ob diese Ausrichtung der richtige Weg dahin, die Menschen unserer Zeit zu bewegen, ihr Leben „sub specie aeternitatis" (210) zu führen?

Münster Adel-Theodor Khoury

Thomas, Klaus: **Träume – selbst verstehen.** Wie sie entstehen, was sie bedeuten, warum sie heilen. Geschichte und Wissenschaft. Psychologie und Praxis von den Träumen. – Stuttgart: Thieme (2. erweiterte Auflage) 1976. VI, 202 S., kart. DM 13.80

„Der Traum ist ein Angebot Gottes an uns" (176). Nach Vf. hat das religiöse Traumverständnis heute „längst noch nicht wieder die seelsorgerliche Weisheit und Tiefe der Bibel erreicht" (176). Vf. weist die religiöse Bedeutung vieler Träume an zahlreichen Beispielen auf. „Nach der Sexualität dürfte kein weiterer Bereich so stark innerer Verdrängung, Kontrolle und Zensur ausgesetzt sein wie der der Religion. Deshalb lohnt ... auch die Frage nach dem verborgenen religiösen Sinn" mancher Träume (185). Man darf „das aufrichtige religiöse Fragen" vieler Träume nicht überhören (191).

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church. Ed. by Elizabeth A. Livingstone. – Oxf, Lo, NY: Oxford Univ. Press 1977. VI, 570 p.

Homenaje a Fray Justo **Perez** de **Urbel.** Vol. I. II. – Silos: Abadía de Silos 1976–1977. 653 p.; 731 p. = Studia Silensia III/IV.

Homenaje al P. Lope **Cillesuelo García** O.S.A. – Valladolid: Estudio Agustiniano 1977. 1034 p. = Estudio Agustiniano XII.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Polzin, Robert M.: Biblical structuralism. Method and subjectivity in the study of ancient texts. – Phil: Fortress Pr.; Missoula/Montana: Scholars Pr. (1977). VII, 216 p.; $ 5.95.

Biblische Theologie heute. Einführung, Beispiele, Kontroversen. Von Klaus Hacker [u. a.] – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) (1977). 124 S. = Biblisch-Theologische Studien I.

Schenker, Adrian: Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testaments. Begegnung zwischen den beiden Testamenten – eine bibeltheologische Skizze. – (Frb/S:) Verl. Schweizer. Kath. Bibelwerk 1977. 158 S. = Biblische Beiträge XIII; kart. DM 18,–.

Festorazzi, Franco – Rinaldo Fabris: Modelli interpretativi della salvezza nella Bibbia. – RBibl XXV, 1977, 245–246; p. 246–267: Festorazzi, Franco: Modelli interpretativi della salvezza nell' A. T.; p. 268–296: Fabris, Rinaldo: Modelli interpretativi della salvezza nel N.T.

2. Altes Testament

Canon and authority. Essays in Old Testament religion and theology. Ed. bz George W. Coats and Burke O. Long. With contributions by Peter R. Ackroyd [e.a.] – Phil: Fortress Pr. (1977). XVI, 190 p.; $ 14.95. [cont.:] p. 3–20: Long, Burke O.: Prophetic authority as social reality; p. 21–41: Sanders, James A.: Hermeneutics in true and false prophecy; p. 42–55: Clements, Ronald E.: Patterns in the prophetic canon; p. 56–70: Tucker, Gene M.: Prophetic superscriptions and the growth of a canon; p. 71–87: Ackroyd, Peter R.: A judgment narrative between Kings and Chronicles? An approach to **Amos 7:9–17**; p. 91–109: Coats, George W.: The King's loyal opposition: Obedience and authority in **Exodus 32–34**; p. 110–131: Hanson, Paul D.: The theological significance of contradiction within the Book of the Covenant; p. 132–147: Towner, Wayne Sibley: The renewed authority of Old Testament wisdom for contemporary faith; p. 148–162: Anderson, Bernhard W.: A stylistic study of the Priestly Creation Story; p. 163–175: Knierim, Rolf P.: "I will not cause it to return" in **Amos 1** and **2.**

Gese, Hartmut: Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge. – Mchn: Kaiser 1977. 239 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXVIII; kart. DM 32,50.

Houtman, C.: What did Jacob see in his dream at Bethel? Some remarks on **Genesis XXVIII 10–22.** – VT XXVII, 1977, 337–351; p. 352–360: Loewenstamm, Samuel E.: **Exodus XXI 22–25.**

Mittmann, Siegfried: **Ri 1,16f.** und das Siedlungsgebiet der kenitischen Sippe Hobab. – ZDPV XCIII, 1977, 213–235; S. 236–246: Stoebe, Hans Joachim: David und der Ammoniterkrieg.

Schmitt, Armin: Die Totenerweckung in **1 Kön. XVII 17–24.** Eine form- und gattungskritische Untersuchung. – VT XXVII, 1977, 454–474; S. 434–453: Nordheim, Eckhard von: König und Tempel. Der Hintergrund des Tempelverbotes in **2 Samuel VII.**

Willis, John T.: The genre of **Isaiah 5:1–7.** – JBL XCVI, 1977, 337–362; p. 363–369: Rice, Gene: The interpretation of Isaiah **7:15–17.**

Keel, Othmar: Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in **Jes 6, Ez 1** und **10** und **Sach 4.** Mit einem Beitrag von A. Gutbub über die vier Winde in Ägypten. – Stu: Verl. Kathol. Bibelwerk (1977). 410 S., 257 Abb. im Text, S. 354–358 = 5 Taf. = Stuttgarter Bibelstudien LXXXIV/LXXXV; kart. DM 34,–.

Diedrich, Friedrich: Die Anspielungen auf die Jakob-Tradition in **Hosea 12,1–13,3.** Ein literaturwissenschaftlicher Beitrag zur Exegese früher Prophetentexte. – (Wü:) Echter-Verl. (1977). 548 S. = Forschung zur Bibel XXVII; kart. DM 48,– [Diss., Bochum]

Irsigler, Hubert: Gottesgericht und Jahwetag. Die Komposition **Zef.** 1, 1–2, 3, untersucht auf der Grundlage der Literarkritik des Zefanjabuches. – St. Ottilien: Eos-Verl. 1977. XV, 521 S. = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich Kath. Theologie = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament III; kart. DM 48,– [Diss., München]

Couroyer, B., OP: Le «glaive» de Béhemoth: **Job, XL, 19–20.** – RB LXXXIV, 1977, 59–79; p. 80–93: Goldingay, John E.: **Proverbs V** and **IX.**

Hasslberger, Bernhard: Hoffnung in der Bedrängnis. Eine formkritische Untersuchung zu **Dan 8** und **10–12.** – St. Ottilien: Eos Verl. 1977. XIV, 451 S. = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich Kath. Theologie = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament IV; kart. DM 45,– [Diss., München]

Nickelsburg, George W. E.: The apocalyptic message of **1 Enoch 92–105.** – CBQ XXXIX, 1977, 309–328.

Preuß, Horst Dietrich: **Deuterojesaja.** Eine Einführung in seine Botschaft. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (d. Erziehungsvereins) (1976). 121 S.; kart. DM 16,50.

Meyer, Ivo: **Jeremia** und die falschen Propheten. – Frb/S: Universitätsverl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 155 S. = Orbis biblicus et orientalis XIII. [Diss., Regensburg]

Magonet, Jonathan: Form and meaning. Studies in literary techniques in the Book of **Jonah.** – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 169 p. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie II; sfr 30,– [Diss., Heidelberg]

Baumgartner, Joseph M.: Studies in **Qumran** law. – Lei: Brill 1977. XV, 209 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXIV; hfl 64,–.

Lowy, S.: The principles of Samaritan Bible exegesis. – Lei: Brill 1977. XIV, 544 p. = Studia post-biblica XXVIII; hfl 148,–.

Dietrich, Walter: Wort und Wahrheit. Studien zur Interpretation alttestamentlicher Texte. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) (1976). 67 S.; kart. DM 8,80.

Wood, Leon J.: The **Holy Spirit** in the Old Testament. – GrR/Mich.: Zondervan (1976). 160 p. = Contemporary evangelical perspectives.

Boecker, Hans Jochen: **Recht** und **Gesetz** im Alten Testament und im Alten Orient. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) (1977). 206 S. = Neukirchener Studienbücher X; kart. DM 84,-.

Schüpphaus, Joachim: Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts. – Lei: Brill 1977. XII, 163 S. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums VII; hfl 64,–.

Carroll, R. P.: Rebellion and dissent in ancient Israelite society. – ZAW LXXXIX, 1977, 176–204.

Otto, Eckart Erwägungen zu den Prolegomena einer Theologie des Alten Testaments. – Kairos N. F. XIX, 1977, 53–72.

Otto, Eckart: Die »synthetische Lebensauffassung« in der frühköniglichen Novellistik Israels. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie. – ZThK LXXII, 1977, 371–400; S. 401–415: Seybold, Klaus: Die anthropologischen Beiträge aus Jesaja 2.

Viganò, Lorenzo: Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-ovest. – R: Biblical Institute Pr. 1976. XVI, 247 p. = Biblica et orientalia XXXI; Lire 8700.

3. Neues Testament

Goma Civit, Isidro: El Evangelio según San **Mateo.** Vol. I. II. – Madr: Ed. Marova 1976. XXXII, 774 p.; XXIII, 784 p. = Comentario al Nuevo Testamento III/1.2 = Colectanea San Paciano XXII, 1.2.

Magaß, Walter: Die Kirche und ihre Legimitation ‹Mt **9,9–13**›. – Linguistica biblica XLI/XLII, 1977, 5–20.

Burgess, Joseph A.: A history of exegesis of Matthew **16:17–19** from 1781 to 1965. – Ann Arbor/Mich.: Erward Brothers 1976. VII, 268 p. [Diss., Basel]

Pesch, Rudolf: Das Markusevangelium. II: Kommentar zu Kap. **8,27–16,20.** – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. XVI, 575 S. = Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament II, 2; Lw. DM 120,–.

Burgos Nuñez, Miguel de: La salvación como "Gratia Dei". Interpretación eclesiológica de **Marcos 10, 23–27.** – CTom, A. LXVIII = T. CIV, 1977, 513–556.

Theissen, G.: „Wir haben alles verlassen" ‹MC. **X 28**›. Nachfolge und soziale Entwurzelung in der jüdisch-palästinischen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts n. Ch. – NovT XIX, 1977, 161–196; S. 197–208: Kempthorne, Renatus: The Marcan text of Jesus' answer to the high priest ‹Mark **XIV 62**›.

Schnider, Franz: Die verlorenen Söhne. Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu **Lk 15.** – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 105 S. = Orbis biblicus et orientalis XVII; Lw. DM 24,– [Habil.-Schrift, Regensburg]

Bruners, Wilhelm: Die Reinigung der zehn Aussätzigen und die Heilung des Samariters, Lk **17, 11–19.** Ein Beitrag zur lukanischen Interpretation der Reinigung von Aussätzigen. – (Stu:) Verl. Kathol. Bibelwerk (1977). 431 S., 2 Anlagen = Forschung zur Bibel XXIII; kart. DM 54,– [Diss., Wien]

Keck, Fridolin: Die öffentliche Abschiedsrede Jesu in Lk **20,45–21,36.** Eine redaktions- und motivgeschichtliche Untersuchung. – (Stu:) Verl. Kathol. Bibelwerk (1976). 353 S. = Forschung zur Bibel XXV; kart. DM 46,– [Diss., Freiburg/B]

Rodríguez, Eliseo, OP: Israel en la historia de la salvación, segun **Rom 11, 25–32.** – CTom, A. LXIX = T. CV, 1978, 3–35.

Orr, William F. – James Arthur Walther: **I Corinthians.** A new translation. Introduction with a study of the life of Paul, notes and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1976. XV, 391 p = The Anchor Bible XXXII; $ 9,–.

Lloyd-Jones, D. M.: The Christian warfare. An exposition of **Ephesians 6:10 to 13.** – GrR/Mich.: Baker Book House (1976). 373 p.

Roloff, Jürgen: Neues Testament. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1977. 284 S. = Neukirchener Arbeitsbücher; kart. DM 28,–.

Bühner, Jan-Adolf: Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- u. religionsgeschichtl. Grundlagen d. johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtl. Entwicklung. – Tü: Mohr 1977. VIII, 486 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 2; kart. DM 59,– [Diss., Tübingen]

Richter, Georg: Studien zum Johannesevangelium. Hrsg. von Josef Hainz. – Rgb: Pustet 1977. IX, 458 S. = Biblische Untersuchungen XIII; kart. DM 74,–.

La Potterie, Ignace de: La vérité dans Saint Jean. I: Le Christ et

la vérité. L'Ésprit et la vérité. II: Le croyant et la vérité. – R: Biblical Institute Pr. 1977. XXIX, 1128 p. = Analecta biblica LXXIII/LXXIV; Lire 32 000.

Miranda, Juan Peter: Die Sendung Jesu im vierten Evangelium. Religions- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den Sendungsformeln. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk (1977). 107 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXXVII; kart. DM 15,80.

Braun, F. M., OP: La réduction du pluriel au singulier dans l'Évangile et la première lettre de Jean. – NTSt XXIV, 1, 1977, 40–67.

O'Brien, Peter Thomas: Introductory thanksgivings in the letters of Paul. – Lei: Brill 1977. XII, 309 p. = Novum Testamentum. Suppl. XLIX; hfl 76,–.

Meyer, Regina Pacis ‹Maria›: Kirche und Mission im **Epheser**brief. – Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk (1977). 85 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXXV; kart. DM 15,80 [Diss., Münster. Teildr.]

Lindemann, Andreas: Zum Abfassungszweck des zweiten **Thessalonicher**briefes. – ZNW LXVIII, 1977, 35–47.

Collins, John J.: Pseudonymity, historical reviews and the genre of the Revelation of John. – CBQ XXXIX, 1977, 329–343; p. 344–366: Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Composition and structure of the Revelation of John; p. 367–381: Collins, Adela Yarbro: The history-of-religions approach to apocalypticism and the "Angel of the Waters" ‹Rev 16:4–7›.

Osten-Sacken, Peter von der: Das paulinische Verständnis des Gesetzes im Spannungsfeld von Eschatologie und Geschichte. Erläuterungen zum Evangelium als Faktor von theologischem Antijudaismus. – EvTh XXXVII, 1977, 549–587.

Müller, Ulrich B.: Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu. – ZThK LXXIV, 1977, 416–448.

Müller, Mogens: Über den Ausdruck «Menschensohn» in den Evangelien. – StTh XXXI, 1977, 65–82; S. 83–136: Pedersen, Sigfred: Die Kanonfrage als historisches und theologisches Problem; S. 137–145: Leivestad, Ragnar: Enthalten die Segenssprüche 1 Q Sb eine Segnung des Hohenpriesters der messianischen Zeit?

Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament. Hrsg. von Karl Kertelge. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1976). 233 S. = Quaestiones disputatae LXXIV; kart. DM 34,–; [enth.:] S. 13–50: Gnilka, Joachim: Wie urteilte Jesus über seinen Tod?; S. 51–113: Vögtle, Anton: Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu; S. 114–136: Kertelge, Karl: Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus; S. 137–187: Pesch, Rudolf: Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis; S. 188–204: Beutler, Johannes: Die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Johannesevangelium nach Joh 13,1–20; S. 205–230: Schnackenburg, Rudolf (mit Teilbeträgen von Otto Knoch und Wilhelm Breuning): Ist der Gedanke des Sühnetodes Jesu der einzige Zugang zum Verständnis unserer Erlösung durch Jesus Christus?

Theissen, Gerd: Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. – Mchn: Kaiser (1977). 111 S. = Theologische Existenz heute CXCIV; kart. DM 11,50.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Taeubler, Eugen: Aufsätze zur Problematik **jüdischer** Geschichtsschreibung **1908–1950**. Hrsg. v. S. Stern-Taeubler. – Tü: Mohr 1977. XXIV, 63 S.; kart. DM 24,–.

Gardet, Louis: Science de l'histoire et philosophie de l'histoire. – RThom, A. LXXXV = T. LXXVII, 1977, 447–454.

Lavalette, Henri de: Qu'est-ce que la théologie romaine? – LumVie XXVI, 1977, 98–106.

Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands u. d. Schweiz. Bd. IV, 1: Bistümer **Passau** u. **Regensburg**. Bearb. von Christ. E. Ineichen-Eder. – Mchn: Beck 1977. XV, 595 S.; DM 183,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Kirche und Staat auf Distanz. Historische u. aktuelle Perspektiven. Hrsg. v. Georg Denzler. – Mchn: Kösel 1977. 260 S.; kart. DM 28,–.

Christie-Murray, David: A history of **heresey**. – Lo: New English Library 1976. VIII, 243 p.; £ 6,–.

Carra de Vaux, Bruno: Les images de la papauté au cours des siècles. – LumVie XXVI, 1977, 37–69.

Kühner, Hans: Imperium der Päpste. Kirchengeschichte, Weltgeschichte, Zeitgeschichte. Von Petrus bis heute. – Zü, Stu: Classen 1977. 400 S.; kart. DM 32,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Klauser, Theodor: Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengesch. u. christl. Archäologie. Hrsg. v. Ernst Dassmann. – Mstr: Aschendorff 1977. VI, 421 S., 23 Bl., Ill. = Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg.-Bd III; Lw. DM 120,–.

Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike. Hrsg. von Norbert Brox. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1977. VI, 342 S. = Wege der Forschung CDLXXXIV; Lw. DM 68,–.

Williamson, H. G. M.: The historical value of **Josephus'** Jewish Antiquities XI. 297–301. – JThSt N.S. XXVIII, 1977, 49–66.

Kötting, Bernhard: Die Stellung des Konfessors in der Alten Kirche. – JAC XIX, 1976, Mstr 1977, 7–23; S. 24–44: Oster, Richard: The Ephesian Artemis as an opponent of early Christianity; S. 45–81: Chappuzeau, Gertrud: Die Auslegung des Hohenliedes durch Hippolyt von Rom; S. 82–108: Halporn, James W.: Saint Augustine sermon 104 and the Epulae Venerales ‹with plate 1›; S. 109–119: Opelt, Ilona: Die Szenerie bei Sedulius; S. 120–138: Colpe, Carsten: Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi V; S. 139–156: Engemann, Josef: Auf die Parusie Christi hinweisende Darstellungen in der frühchristlichen Kunst (mit Textabb. 1 u. Taf. 2/9); S. 157–172: Engemann, Josef: Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen der frühchristlichen Kunst: Gab es im 4. Jh. anthropomorphe Trinitätsbilder? (mit Textabb. 2 u. Taf. 10/20); S. 173–198: Eckhart, Lothar: »Die große Traube Christus«. Ein römerzeitliches Grabrelief aus dem nördlichen Wienerwald (mit Textabb. 3/6 u. Taf. 21/22).

Zañartu, Sergio: El concepto de ΖΩΗ en **Ignacio** de **Antioquia**. – Madr: EAPSA 1977. 294 p. = Estudios VII; pes 500,–.

Nilson, Jon: To whom is **Justin's** dialogue with Trypho adressed? – ThSt XXVIII, 1977, 538–546.

Schwaiger, Georg: Die **Honorius**frage. – ZKG LXXXVIII, 1977, 85–97.

Lassiat, P(aul) – Henri Lassiat: Dieu veut-il des hommes libres? La catéchèse de l'Église des Martyrs d'après **Irénée** de **Lyon**. – (P:) Mame (1976). 126 p.; F 25,–.

Nautin, Pierre: **Origène.** Sa vie et son œuvre. – P: Beauchesne 1977. 474 p. = Christianisme antique I; F 240,–.

Quacquarelli, Antonio: Note sugli edifici di culto prima di Costantino. – Vetera christianorum XIV, 1977, 239–251 (2 fig); p. 253–272: Anglada, Angel: Le corruttele del membro «Aquarum in penitis ignibus fuerit» alla luce della metafora della febbre ‹Paciano, Paen. 11,5›; p. 273–280: Bonamente, Giorgio: «Fideicommissum» e trasmissione del potere nel «De obitu Theodosii» di **Ambrogio**; p. 281–290: Ferrua, Antonio: Sul battistero di S. Costanza; p. 291–299: Ricci, Maria Lisa: Precisazioni intorno alla fonte di Sant' Ambrogio, De Virg. 18,115; p. 301–330: Simonetti, Manlio: Note sul commento di **Cirillo** d'**Alessandria** ai Profeti minori.

Süssenbach, Uwe: Christuskult und kaiserliche Baupolitik bei Konstantin. Die Anfänge der christlichen Verknüpfung kaiserlicher Repräsentation am Beispiel der Kirchenstiftungen Konstantins. Grundlagen. – Bonn: Bouvier 1977. 187 S. = Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft CCXLI; kart. DM 38,– [Diss., Bonn]

Drake, H. A.: In praise of Constantine. A historical study and new tradition of **Eusebius'** tricennial orations. – Berk, Los Angeles, Lo: University of California Pr. (1976). XIV, 191 p. = University of California. Publications: Classical studies XV; $ 8,25.

Klein, Richard: **Constantius II.** und die christliche Kirche. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1977. XVII, 321 S. = Impulse der Forschung XXVI; kart. DM 64,–.

Ladaria, Luis F.: El Espiritu Santo en San **Hilario** de **Poitiers**. – Madr: EAPSA 1977. 359 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia Commillas. Serie I. Estudios 8. Teologia 1,5; pes 750,–.

Gregor von **Nyssa** und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18.–23. September 1972. Hrsg. von Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger, Uta Schramm. – Lei: Brill 1976. XVI, 308 S.; hfl 74,–; [cont.:] p. 3–18: Daniélou, Jean: Grégoire de Nysse et la philosophie; p. 21–39: Dörrie, Heinrich: Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik; p. 43–57: Escribano-Alberca, Ignacio: Die spätantike Entdeckung des inneren Menschen und deren Integration durch Gregor; p. 61–78: Cavarnos, John P.: The relation of body and soul in the thought of Gregory of Nyssa; p. 79–82: Iványka, Endre von: Eine Frage zu „De infantibus qui praemature abripiuntur" ‹PG 46, 161–192›; p. 85–103: Kannengiesser, Charles: Logique et idées motrices dans le recours biblique selon Grégoire de Nysse; p. 107–127: Stead, G. Christopher: Ontology and terminology in Gregory of Nyssa; p. 128–155: Balás, David L.: Eternity and time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium; p. 159–192: Alexandre, Monique: L'exégèse de Gen. 1, 1–2a dans l'In Hexaemeron de Grégoire de Nysse: deux approches du problème de la matière; p. 195–239: Ritter, Adolf Martin: Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift „Über das Leben des Mose"; p. 243–258: Verghese, T. Paul: Διάστημα and διάστασις in Gregory of Nyssa. Introduction to a concept and the posing of a problem; p. 261–272: Ibáñez, Javier & Fernando Mendoza: Naturaleza de la εὐσέβεια en Gregorio de Nisa.

Dattrino, Lorenzo: Il De Trinitate **Pseudoatanasiano**. – R: Institutum Patristicum "Augustinianum" 1976. 132 p. = Studia Ephemeridis "Augustinianum" XII.

Rusch, William G.: The later Latin Fathers. – Lo: Duckworth 1977. IX, 214 p. = Studies in theology.

Anton, Hans H.: Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike und päpstliche Herrschaftsinterpretation im **5. Jh.** – ZKG LXXXVIII, 1977, 38–84.

Bumiller, Dieter: **Augustinus.** Skizze eines neuen Christentums aus Elementen seiner Philosophie. – Stu: Urachhaus 1977. 88 S.; DM 12,–.

Capánaga, Victorino: San Agustín y el lulismo. – Augustinus XXI, 1976, 3–15; p. 17–35: Oliver, Antonio: El agustinismo político en Ramón Llull; p. 37–58: Rodríguez Díez, José: La inmortalidad del alma en san Agustín y Ramón Llull; p. 59–80: Trías Mercant, S.: Raíces agustinianas en la filosofía del lenguaje de R. Llull.

Macqueen, D. J.: John **Cassian** on grace and free will. With particular reference to Institutio XII and Collatio XII. – RThAM XLIV, 1977, 5–28.

Cyrillus Alexandrinus. Hrsg. v. Bernd M. Weischer. Bd III: Der Dialog „Daß Christus einer ist" des Kyrillos von Alexandrien. – Wiesb: Steiner 1977. 251 S. = Äthiopische Forschungen II; DM 102,–.

Podskalsky, Gerhard: Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen ‹Daniel 2 u. 7› und dem tausendjährigen Friedensreiche ‹Apok 20›. Ein motivgeschichtl. Untersuchung. – Mchn: Fink 1977. 126 S. = Münchner Universitätsschriften IX; kart. DM 44,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Vignaux, Paul: De Saint **Anselme** a **Luther**. – P: Vrin 1976. III, 491 p. = Études de philosophie médiévale. Hors série.

850 Jahre Kollegiatstift zu den Heiligen Johannes Baptist und Johannes Evangelist in **Regensburg**: **1127–1977**. Hrsg. v. Paul Mai. – Mchn/Zü: Schnell u. Steiner 1977. 239 S., 91 Ill.; kart. DM 30,–.

Deér, Josef: **Byzanz** und das abendländische Herrschertum. Ausgew. Aufsätze. – Sigmaringen: Thorbecke 1977. 584 S., 56 S., Abb. = Vorträge u. Forschungen XXI; geb. DM 98,–.

Die niederdeutsche **Bischofschronik** bis **1553**. Hrsg. v. F. Runge. – Osn: Wenner 1977. LXII, 381 S. = Osnabrücker Geschichtsquellen II; kart. DM 114,–.

5. Mittelalter

Schmidt, Heinrich: Über Christianisierung und gesellschaftliches Verhalten in **Sachsen** und **Friesland**. – Niedersächs. Jahrbuch für Landesgeschichte XLIX, 1977, 1–44; S. 45–66: Pitz, Ernst: Religiöse Bewegungen im mittelalterlichen Niedersachsen; S. 67–84: Jan, Helmut von: Bürger, Kirche und Bischof im mittelalterlichen **Hildesheim**; S. 85–86: Engfer, Hermann: Die Wahlkapitulationen der Bischöfe und des Domkapitels in Hildesheim.

Corpus inscriptionum medii aevi Helvetiae. Die frühchristlichen und mittelalterlichen Inschriften der Schweiz. Hrsg. v. Carl Pfaff. Bd I: Die Inschriften des Kantons **Wallis** bis **1300** von Christoph Jörg. – Frb/S: Universitätsverlag 1977. 192 S., 105 Abb. = Scrinium Friburgense. Sonderbd I; geb. sfr 120,–.

Die Gründungsurkunden der **Reichenau**. Hrsg. v. J. Heidrich. – Sigmaringen: Thorbecke 1977. 88 S., 2 faks. Urkunden = Vorträge u. Forschungen XXIV; geb. DM 36,–.

Weis, Adolf: Die langobardische Königsbasilika von **Brescia**. Wandlungen von Kult und Kunst nach der Rombelagerung von **756**. – Sigmaringen: Thorbecke 1977. 52 S., 23 Tafeln; br. DM 20,–.

McKitterick, Rosamond: The Frankish Church and the Carolingian reforms, **789–895**. – Lo: Royal Historical Society 1977. XXI, 236 p.

Hartmann, Wilfried: Das Konzil von **Worms 868**. Überlieferung und Bedeutung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 140 S. = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse. Folge III, 105; brosch. DM 42,–.

Schieffer, Rudolf: Die Entstehung von **Domkapiteln** in Deutschland. – Bo: Röhrscheid 1976. 309 S. = Bonner historische Forschungen XLIII; DM 78,– [Diss., Bonn]

Sedulius, Scottus: In Donati Artem Maiorem. In Donati Artem Minorem – In Priscianum – In Eutychem. Edidit Bengt Löfstedt. – Turnh: Brepols 1977. XV, 480 p.; XXXVI, 154 p. = Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis XL B/C = Grammatici Hibernici Carolini Aevi III 1.2.

Körner, Theodor: Iuramentum und frühe Friedensbewegung ‹10.–12. Jh.›. – B: Schweitzer 1977. XXII, 138 S. = Münchener Universitätsschriften: Jur. Fak. = Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung XXVI; kart. DM 60,– [Diss., München]

Schmitz, Karl J.: Die mittelalterliche Stadt als Bild und Abbild. – ThGl LXVII, 1977, 277–290.

Hüls, Rudolf: Kardinäle, Klerus und Kirchen **Roms**: **1049–1130**. – Tü: Niemeyer 1977. XLVIII, 289 S., graph. Darst., Kt. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XLVIII. [Diss., Göttingen]

Seibrich, Wolfgang: Die Entwicklung der Pfarrorganisation im linksrheinischen Erzbistum Mainz. Das Archidiakonat St. **Martin** in **Bingen**, das Landkapitel **Sobernheim** u. **Kirn** im Archidiakonat des Dompropstes. – Mz: Ges. f. Mittelrhein. Kirchengesch. 1977. XXIII, 336 S. = Quellen u. Abhandlungen zur mittelrhein. Kirchengeschichte XXIX; kart. DM 54,–. [Diss., Trier]

Krimm-Beumann, Jutta: Der Traktat „De investitura episcoporum" von 1109. – DA XXXIII, 1977, 37–83.

Das Erzbistum Salzburg. I: Die Zisterzienserabtei **Raitenhaslach**. Bearb. v. Edgar Krausen. – B/NY: de Gruyter 1977. XII, 523 S. = Germania Sacra N.F. XI; DM 156,–.

Schwineköper, Berent: Königtum und Städte bis zum Ende des **Investiturstreits**. Die Politik der Ottonen u. Salier gegenüber den werdenden Städten im östlichen Sachsen u. in Nordthüringen. – Sigmaringen: Thorbecke 1977. 168 S. mit Karten = Vorträge u. Forschungen XI. Sonderbd.; Lw. DM 45,–.

Altermatt, Alberich: Christus pro nobis. Die Christologie **Bernhards** von **Clairvaux** in den «Sermones per annum». – ACist XXXIII, 1977, 3–176.

Torrell, Jean-P.: L'église dans l'œuvre et la vie de **Pierre** le **Vénérable**. – RThom, A. LXXXV = T. LXXVII, 1977, 357–392.

Evans, G. R.: Studium discendi: **Otloh** of **St. Emmeram** and the seven liberal arts. – RThAM XLIV, 1977, 29–54; p. 55–100: Macken, R.: Les corrections d'**Henri** de **Gand** à sa Somme; p. 101–126: Neste, R. J. van: A reappraisal of the supposed skepticism of **John** of **Mirecourt**; p. 127–149: Glorieux, P.: Les années d'études de **Pierre d'Ailly**.

Treppo, Mario del – Alfonso Leone: Amalfi medioevale. – Nap: Giannini 1977. XII, 340 p. = Biblioteca di studi kleridionali V.

Schwinges, Rainer Christoph: Kreuzzugsideologie und Toleranz: Studien zu **Wilhelm von Tyrus**. – Stu: Hiersemann 1977. VI, 329 S. = Monographien zur Geschichte des Mitelalters XV; DM 145,– [Diss., Gießen]

Hoye, William J.: Sünde und Gottesliebe nach **Thomas** von **Aquin**. – Miscellanea Mediaevalia. XI: Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. u. XIII. Jh. über ihr Wirken in der Heilsgeschichte, B/NY 1977, 208–234.

Häring, Nikolaus M.: Die **Zwettler Summe**. Einleitung und Text. – Mstr: Aschendorff (1977). 221 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N. F. XV; kart. DM 58,–.

Colliva, Paolo: Il cardinale **Albornoz**. Lo stato della chiesa. Le "Constitutiones Aegidianae" ‹1353–1357›, con in appendice Il testo volgare delle costituzione di Fano dal ms. Vat. Lat. 3939. – Bol: Publicaciones del Real Colegio de Espana 1977. XXIV, 795 p. = Studia Albornotiana XXXII.

Picciafuocco, Umberto: S[an] Giacomo della Marca ‹1393–1476›. Uomo di cultura – Apostolo – Operatore Sociale – Taumaturgo del sec. XV. – Monteprandone: Santuario di S. Giacomo, Convento "S. Maria delle Grazie" 1976. XXII, 275 p., 37 tav.; Lire 6200.

Principe, Walter H.: Questiones concerning Christ from the first half of the **thirteenth** century. I: Questiones from the Bibliothèque Nationale, Paris. – Mediaeval studies XXXIX, 1977, 1–59.

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

Kelley, C. F.: Meister **Eckhart** on divine knowledge. – NH/Lo: Yale University Press 1977. XV, 285 p.; £ 13,35.

Maier, Anneliese: Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts. III. Hrsg. von Agostino Paravicini Bagliani. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1977. X, 650 p. = Storia e Letteratura CXXXVIII; Lire 22 000.

Schüssler, Hermann: Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter. – Wiesb: Steiner Verl. 1977. 312 S. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz LXXXVI. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 74,–.

Spitzer, Shlomoh: Das Wiener Judentum bis zur Vertreibung im Jahre **1421**. – Kairos N. F. XIX, 1977, 134–145.

6. Gesamte Neuzeit

Prien, Hans-Jürgen: Die Geschichte des Christentums in **Lateinamerika**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 1302 S., 7 Abb., 2 Karten im Text, 1 Faltkarte; Lw. DM 158,–.

Séguy, Jean: Les Assemblées Anabaptistes-Mennonites de France. – P, La Haye: Mouton (1977). 904 p. = Société, mouvements sociaux et idéologies I, 17.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Hamm, Bernd: Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation. – ZThK LXXIV, 1977, 464–497.

Wicks, Jared: Thomism between Renaissance and Reformation: The case of **Cajetan**. – ARG LXVIII, 1977, 9–32; p. 32–55: Halkin, Léon-E.: La mariologie d'Érasme; p. 56–111: Oberman, Heiko A.: Reformation: Epoche oder Episode; p. 111–132: Oakley, Francis: Conciliarism in the sixteenth century: Jacques Almain again; p. 133–157: Heller, Henry: Famine, revolt and heresy at Meaux: 1521–1525; p. 158–172; Müller, Gerhard: Duldung des deutschen Luthertums? Erwägungen Kardinal Lorenzo Campeggios vom September 1530.

Jacob **Murers** Weißenauer Chronik des Bauernkrieges von **1525**. I: Faksimile. II: Kommentar u. Text. Hrsg. von Günther Franz. – Sigmaringen: Thorbecke 1977. 64 S., 4 Abb., 2 Karten; Lw. DM 350,–.

Kunst, Hermann: Evangelischer Glaube und politische Verantwortung. Martin Luther als politischer Berater seiner Landesherren und seine Teilnahme an den Fragen des öffentlichen Lebens. – Stu: Evangel. Verlagswerk (1976). 402 S.; Lw. DM 32,–.

Sucher, Curt B.: Luthers Stellung zu den Juden. Eine Interpretation aus germanist. Sicht. – Nieuwkoop: de Graaf 1977. XII, 316 S. = Bibliotheca humanistica et reformatorica XXIII; Lw. hfl 85,–.

Beer, Theobald: Lohn und Verdienst bei Luther. – MThZ XXVIII, 1977, 258–284.

Calvinus Theologicus. Die Referate des Congrès Européen de Recherches Calviniennes – European Congress on Calvin Research – Europäischen Kongresses für Calvinforschung vom 16. bis 19. September 1974 in Amsterdam, hrsg. von W. H. Neuser. – (Neuk-Vluyn): Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1976). X, 157 S.; kart. DM 25,–; [enth.:] S. 3–16: Locher, G. W.: Reformation als Beharrung und Fortschritt (Festvortrag). Ein Votum Calvins gegen Ende des 20. Jahrhunderts; S. 17–37: Neuser, W. H.: Theologie des Wortes – Schrift, Verheißung und Evangelium bei Calvin; S. 39–69: Ganoczy, A.: Calvin als paulinischer Theologe. Ein Forschungsansatz zur Hermeneutik Calvins; S. 71–84: Nauta, D.: Stand der Calvinforschung; S. 85–111: Van't Spijker, W.: Prädestination bei Bucer und Calvin. Ihre gegenseitige Beeinflussung und Abhängigkeit; S. 113–129: Eßer, H. H.: Hat Calvin eine „leise modalisierende Trinitätslehre"?; S. 131–148: Boisset, J.: Justification et sanctification chez Calvin.

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

Packull, Werner O.: Mysticism and the early South German-Austrian Anabaptist Movement 1525–1531. – Scottdale, Pennsylvania-Kitchener, Ontario: Herald Pr. 1977. 252 p. = Studies in Anabaptist and Mennonite history XIX; $ 12,95.

Pfug, Julius: Correspondance. III: **1548–1553**. Éd. par J. V. Pollet. – Lei: Brill 1977. VI, 860 p., 16 pl., 20 gr.; hfl 200,–.

Denis, Philippe: La prophétie dans les Églises de la Reform au XVIe siècle. – RHE LXXII, 1977, 289–316.

Kelley, Henry A.: The matrimonial trials of **Henry VIII**. – Stanford: Stanford University Press 1976. 333 p.

Ecclesiastical administration in medieval **England**. The Anglo-Saxons to the Reformation. By Robert E. Rodes. – Notre Dame:

Univ. of Notre Dame Pr. 1977. XVI, 287 p.

Brandenburg, Albert: Die Zukunft des Martin **Luther**. Martin Luther, Evangelium und die Katholizität. Eine These. – Mstr: Aschendorff; Kas: Stauda 1977. VIII, 83 S.; kart. DM 16,–.

Schwarz Lausten, Martin: Religion og politik. Studier i Christian IIIs forthold til det tyske rige i tiden 1544–1559. Mit einer Zusfassung in deutscher Sprache. – København: Akademisk Forlag, Universitetsforlaget 1977. 374 p. = Kirkehistoriske Studier; Dkr 118,–.

8. Neuere Zeit

Gericke, Wolfgang: Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik der **brandenburg**ischen Herrscher bis zur **Preußischen Union 1540–1815**. – Blf: Luther-Verl. 1977. 260 S. = Unio und Confessio VI; kart. DM 40,–.

Garbe, Brigitte: Reformmaßnahmen und Formen der katholischen Erneuerung in der Erzdiözese Köln ‹1555–1648›. – JKGV XLVI, 1976, 136–177.

Urkundenregesten zur Geschichte des **Juliusspitals** in **Würzburg 1576–1849** ‹Regesta Herbipolensia VI› Bearb. von Hermann Hoffmann. – Wü: Schöningh 1976. XXXI, 434 S., 1 Taf., Abb. = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XXIX; Pb. DM 98,–.

Dolinar, France M.: Das Jesuitenkolleg in **Laibach** und die Residenz Pleterje **1597–1704**. – Ljubljana: Theol. Fak. Laibach 1977. 243 S. = Pont. Universitas Gregoriana. [Diss., Rom]

Peter, Franz: Franz von **Sonnenberg**. Ritter, Komtur, Reichsfürst u. Großprior von Deutschland im Malteserorden, **1608–1682**. – Frb/S: Universitätsverlag 1977. 278 S., 4 Fotos, 2 Falztafeln = Historische Schriften der Universität Freiburg Schweiz IV; kart. sfr 35,–.

Schimböck, Maximilian: Siard **Worath**, Abt von **Schlägl ‹1616, 1701, 1721›**. Ein Beitrag zur Geschichte des Stiftes Schlägl in Oberösterreich. – Linz: Oberösterreichischer Landesverlag 1977. XX, 236 S., 1 Ill. = Schlägler Schriften IV; Lw. DM 28,–.

Schneider, Hans: Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie. Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart. – B, NY: Gruyter 1976. VIII, 378 S., 2 Beih. = Arbeiten zur Kirchengeschichte XLVII.

Hammerstein, Notker: Aufklärung und katholisches Reich. Untersuchungen zur Universitätsreform und Politik katholischer Territorien des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation im 18. Jahrhundert. – B: Duncker & Humblot (1977). 276 S. = Historische Forschungen XII; kart. DM 78,–.

Saugnieux, Joël: Les **Jansénistes** et le renouveau de la prédication dans l'**Espagñe** de la seconde moitié du **XVIII**e siècle. – Lyon: Pr. Universitaires de Lyon (1976). 447 p.; F 130,–.

Peschke, Erhard: Bekehrung und Reform. Ansatz und Wurzeln der Theologie August Hermann **Francke**s. – Blf: Luther-Verlag 1977. 149 S. = Archiv für Geschichte des Pietismus XV; kart. DM 50,–.

Thomas **More** and the U.S.A., which in 1776 renounced foreign domination and proclaimed liberty throughout all the land. To the memory of Frank Sullivan. – (Angers: Association Amici Thomae Mori) 1976. 156 p. = Moreana n° LI.

Zwischen Polemik und Irenik. Untersuchungen zum Verhältnis der Konfessionen im späten **18.** und frühen **19. Jahrhundert**. Hrsg. v. Georg Schwaiger. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1977. 147 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts XXXI; kart. DM 32,–; [enth.:] S. 11–28: Hegel, Eduard: Zum Verhältnis der Konfessionen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts; S. 29–47: Schäfer, Philipp: Die Einheit der Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit; S. 48–57: Graßl, Hans: Katholische Unionsprojekte des 18. Jahrhunderts und ihre Folgen; S. 58–67: Lindt, Andreas: Zum Verhältnis der Konfessionen in der Schweiz im 18. Jahrhundert; S. 68–101: Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: „Polarisierung". Von der Begegnung der Konfessionen zur Profilierung des kirchlich-politischen Gegensatzes ‹1785–1830›; S. 102–123: Rief, Josef: Christliche Kirche und christliche Kirchenparteien. Die Konfessionen im System Johann Sebastian **Dreys**; S. 125–147: Steck, Karl Gerhard: Kommerz und Konfession. Zum Programm des Sulzbacher Verlegers Johann Esajas (von) **Seidel** 1758–1827.

Gerest, Claude: Le pape au **XIX**e **siècle**. Histoire d'une inflation. – LumVie XXVI, 1977, 70–86.

Ibrahim, Hannā – Vincenze Poggi: Il monastero di Mar Zakkay e il Dialogo del Vat. Sir. 173. – OChP XLIII, 1977, 161–178.

Das Erzbistum **Freiburg 1827–1977**. Hrsg. vom Erzbischöflichen Ordinariat. Mit Textbeiträgen von Arnold Amann [u.a.]. – Frb/B: Herder (1977). 254 S., zahlreiche farbige und einfarbige Abb. im Text.

Petersen, Teddy: **Kierkegaard**s polemiske debut. Artikler 1834–36 i historik sammenhaeng. – Odense: Univ. Forl. 1977. 181 p. = Odense University studies in Scandinavien languages and literatures IX.

Courth, Franz: Das Wesen des Christentums in der liberalen Theologie: dargest. am Werk Fr. **Schleiermacher**s, F. Chr. **Baurs** u. A. **Ritschl**s. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1977. XXXIII, 502 S. = Theologie im Übergang III; kart. sfr 92,– [Diss., München]

Brandmüller, Walter: Damals geschehen, heute diskutiert: Das 1. Vatikanische Konzil **1869/70**. Kath. Kirche u. Arbeiterschaft im **19. Jh.** – St. Ottilien: EOS-Verl. 1977. 92 S.; kart. DM 6,80.

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freih. von: Sämtliche Werke und Briefe. I, 4: Schriften, Aufsätze und Reden 1871–1877. Bearb. von Erwin Iserloh und Christoph Stoll. – Mz: v. Hase und Koehler 1977. XI, 725 S.; Lw. DM 88,–.

Rivinius, Karl J.: Ketteler und die katholische Sozialbewegung im **19.** Jahrhundert. – ThGl LXVII, 1977, 309–331.

Hasler, August Bernhard: **Pius IX.** ‹1846–1878›, Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie. Halbband I–II. – Stu: Hiersemann 1977. XII, 627 S. = Päpste und Papsttum XII, 1. 2.; Lw. DM 300,–.

Wilson, John E.: Gott, Mensch und Welt bei Franz **Overbeck**. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1977. 162 S., Ill. = Baseler u. Berner Studien zur historischen u. systematischen Theologie XXX; kart. sfr 30.

Aubert, Roger: Henri **Bremond** et la crise moderniste. Lumières nouvelles. – RHE LXXII, 1977, 332–348.

Neuner, Peter: Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von **Hügel**s Grundlegung der Theologie. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1977. 362 S. = Münchener Universitätsschriften = Beiträge zur ökumenischen Theologie XV; kart. DM 46,– [Diss., München]

9. Neueste Zeit

Klauser, Theodor: Henri **Leclercq 1859–1945**. Vom Audodidakten zum Kompilator großen Stils. – Mstr: Aschendorff 1977. 166 S. u. 11 Abb. = Jahrbuch für Antike u. Christentum. Ergänzungsbd V.

Scholder, Klaus: Die Kirchen und das Dritte Reich. Band I: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen. 1918–1934. – (Ffm, B, Wien: Ullstein) Propyläen Verl. (1977). IX, 897 S., 40 Tafeln; Lw. DM 48,–.

Prolingheuer, Hans: Der Fall Karl **Barth, 1934–1935**. Chronographie einer Vertreibung. – (Neuk-Vluyn): Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1977). XXIII, 410 S., 1 Abb. im Text; DM 48,–.

Bendiscioli, Mario: Germania religiosa nel Terzo Reich. Conflitti religiosi e culturali nella Germania Nazista. Seconda edizione riveduta e aumentata. Dalla testimonianza ‹1933–1945› alla storiografia ‹1946–1976›. – (Bresc:) Morcelliana (1977). 434 p.; Lire 15 000.

Baumgärtner, Raimund: Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred **Rosenberg**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1977). XXXII, 275 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 22; kart. DM 68,–.

Hudal, C. Alois: Römische Tagebücher. Lebensbeichte eines alten Bischofs. – Graz, Stu: Stocker (1976). 324 S.; Lw. DM 39,80.

Antonetti, Nicola: L'ideologia della sinistra Cristiana. I cattolici tra Chiesa e communismo ‹1937–1945›. – (Mil:) Angeli (1976). 112 p.

Patterson, Bob E.: Reinhold **Niebuhr**. – Waco, Texas: Word Books (1977). 163 p. = Makers of the modern theological mind.

Jürgensen, Kurt: Die Stunde der Kirche. Die Evang.-Luther. Landeskirche **Schleswig-Holsteins** in den ersten Jahren nach dem 2. Weltkrieg. – Neumünster: Wachholtz 1976. 474 S. = Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte I, 25; Lw. DM 48,– [Habil.-Schrift, Kiel]

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

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Corbon, Jean: L'Église des Arabes. – P: Ed. du Cerf 1977. 248 p.

Hopf, Friedrich Wilh.: Die Missionspredigt bei Hermann **Bezzel** ‹1861–1917›. – Erl: Ev.-Luth. Mission 1977. 122 S. = Erlanger TB XLII; DM 8,–.

Missionen i Linköpings stift. Biträdesmissionssällskapets verksamhet 1841–1875. – Sto: AB Tryckmans 1977. 112 p. = Studia Missionalia Upsaliensia XXVIII; skr 20,–.

Bertetto, D.: Maria Ausiliatrice e le missioni. – R: LAS 1977. 364 p.; Lire 5000.

De Renedo, B. T.: Hélder **Câmara** segno di contraddizione. – Assisi: Citadella 1977. 282 p.; Lire 3500.

Lutherische Gemeinschaft im Kontext Afrika. VI. Vollversammlung des Luth. Weltbundes in **Daressalam 1977**. Hrsg. v. Jürgen Jeziorowski. – Hbg: Luth. Verlagshaus 1977. 128 S. = Zur Sache – Kirchliche Aspekte heute XI; DM 9,80.

Missionsgeschehen August 1976 – August 1977. – Internationaler Fides-Dienst 1977, 421–430.

Befreiende Theologie. Hrsg. v. Karl Rahner [u. a.]. Mit Beiträgen von Leonardo Boff OFM, Juan Carlos Scannone SJ [u. a.] – Stu: Kohlhammer 1977. 176 S. = Urban-TB 627; DM 14,–.

Church and liberation. – Missionalia (Pretoria) V, August 1977, 3–117.

Colombo, Domenico, PIME: Quale missionario per le nuove chiese? – Mondo e Missione CVI, 1977, 433–460.

Di Giorgi, Sante: La vocazione missionaria nel Nuovo Testamento. – ED XXX, 1977, 165–190.

Spada, Domenico: Salvezza universale e «Religioni» nel pensiero di S. Tommaso. – ED XXX, 1977, 191–240.

Catequese para a América Latina. – SEDOC. Serviço de Documentação (Petrópolis, Brasil) IX, 1976/77, 1217–1262.

Cazzaniga, Pino, PIME: Quale catechesi in Giappone? – Mondo e Missione CVI, 1977, 505–527.

Hoerschelmann, Werner: Christliche **Gurus**. Darstellung von Selbstverständnis und Funktion indigenen Christseins durch unabhängige, charismatisch geführte Gruppen in Südindien. – Bern/Ffm: Lang 1977. 589 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XII; DM 115,–.

Salat, Mary, MM: A Christian community in rural **Tanzania**. – AfrER XIX, 1977, 130–142.

Singleton, Michael: Muslims, missionaries, and the Millenium in Upcountry Tanzania. – Cultures et développement (Louvain-la-Neuve) IX, 1977, 247–314.

Sorge, Bartholomäus, SJ: Einsatz der Ordensleute für die Gerechtigkeit und die Verkündigung des Evangeliums in der heutigen Welt. – OK XVIII, 1977, 273–288.

Pallier, Antoine, MEP: L'Église locale en **Malaisie**. – Echos de la Rue du Bac (Paris) 1977, 101–105. 136–140. 169–176.

Bloch-Hoell, Nils E.: Misjonskontinentet Latin-Amerika. – Norsk Tidsskrift for Misjon (Oslo) XXXI, 1977, 129–144. 219–233.

Corea: una Iglesia solidaria con su pueblo. – Misiones extranjeras (Madrid) XXIV, 1977, 469–487.

Mina, G. P.: In Africa con amore. – Bol: EMI 1977. 235 p.; Lire 2500.

Piñera, Bernardino / F. Montes: La Iglesia en **Chile** hoy. – Santiago, Chile: Ed. Mundo 1977. 66 p.

Shim, Steve Sangkwon: Korean Immigrant Churches today in Southern California. – San Francisco: Publishers of Ethnic Studies Eterovich/Reed 1977. 83 p.

Boshoff, C.W.H.: Christianity and the Afrikaner. An analysis of Christian nationalism. – Journal of Theology for Southern Africa (Cape Town Rondebosch) N. 20, Sept. 1977, 3–14.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Studies of **Chinese** religion. A comprehensive and classified bibliography of publications in English, Frensh, and German through 1970. Compiled by Laurence G. Thompson. – Cap Encino, Cal.: Dickenson (1976). XLV, 190 p.; $ 12,95.

Terrin, Aldo Natale: Teologia e scienza delle religioni in Rudolf **Otto**. – Studia Patavina XXIV, 1977, 311–333.

Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Ägypten. Griechenland. Altes Testament. Neues Testament. G. Bornkamm ... Hrsg. von H. Tellenbach. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1976. 164 S.; DM 19,80.

Sprockhoff, Joachim Friedrich: Samnyāsa: Quellenstudien zur Askese im Hinduismus. I: Untersuchungen über die Samnyāsa-Upaniṣads – [Marb:] Deutsche Morgenländische Ges.; Wiesb: Steiner [in Komm.] 1977. XV, 384 S. = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLII, 1; kart. DM 42,– [Habil.-Schrift, Kiel]

Reat, Noble Ross: Karma and rebirth in the Upaniṣads and Buddhism. – Numen XXIV, 1977, 163–185.

Kapp, Dieter B.: Ein Menschenschöpfungsmythos der **Mundas** u. seine Parallelen. – (Marb:) Deutsche Morgenländische Gesellschaft; Wiesb: Steiner [in Komm.] 1977. 67 S. = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLIII, 2.

Falk, Nancy: To gaze on the sacred traces. – HistRel XVI, 4, 1977, 281–293; p. 294–328: Girardot, N. J.: Myth and meaning in the Tao Te Ching: Chapters 25 and 42; p. 329–350: Hiltebeitel, Alf: Nahuṣa in the skies: A human king of heaven; p. 351–362: Lincoln, Bruce: Treatment of hair and fingernails among the Indo-Europeans; p. 363–373: Ray, Benjamin: Sacred space and royal shrines in Buganda; p. 374–389: Reynolds, Frank E.: The several bodies of the Buddha: Reflections on a neglected aspect of Theravada tradition; p. 390–406: Strong, John S.: Gandhakuṭī: The perfumed chamber of the Buddha; p. 407–423: Waida, Manabu: Symbolisms of the moon and the waters of immortality.

Gonda, Jan: The ritual Sūtras. – Wiesb: Harrassowitz 1977. S. 465–684 = A history of Indian literature. Vol. I: Veda and Upanishads. Fasc. 2; kart. DM 98,–.

Nowotny, Karl A.: Der indianische Ritualismus. – Köln: Nowotny; [Bonn: Habelt in Komm.] 1976. 161 S., graph. Darst. = Dokumente der Geistesgeschichte IV.

Collins-Clinton, Jacquelyn: A late antique shrine of Liber Pater at Cosa. – Lei: Brill 1977. X, 99 p., 9 text. fig., 27 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LXIV.

Vermaseren, M. J.: Corpus cultus **Cybelae Attidisque** ‹CCC A›. III: **Italia-Latium.** – Lei: Brill 1977. XXVIII, 198 p., 10 fig., 302 ill. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain L; hfl 290,–.

González Valles, Jesús, OP: Una visión del infierno en la escatología budista-japonesa. – Studium XVII, 1977, 431–451.

VI. Religionsphilosphie

Jendorff, Bernhard: Der Logosbegriff. Seine philosophische Grundlegung bei Heraklit von Ephesos und seine theologische Indienstnahme durch Johannes den Evangelisten. – Ffm: Lang; Bern: Lang 1976. 106 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 19; kart. DM 36,– [Diss., Frankfurt/M]

Enders, Heinz W.: Die „quinque viae" des **Thomas Aquinas** und das Argument aus **Anselms** Proslogion. Eine beziehungstheoretische Analyse. – WiWei XL, 1977, 158–188.

Grunewald, Heidemarie: Die Religionsphilosophie des **Nicolaus Cusanus** und die Konzeption einer Religionsphilosophie bei Giordano **Bruno.** 2., verb. Aufl. – Hild: Gerstenberg 1977. 255 S. = Studia irenica XIII; DM 20,–.

Reardon, Bernard M. G.: **Hegel's** philosophy of religion. – NY: Barnes & Noble (1977). XVII, 147 p.; $ 20,–.

Malantschuk, Gregor: Die Begriffe Immanenz und Transzendenz bei Sören **Kierkegaard.** – NZSTh XIX, 1977, 224–246.

Lauret, Bernard: Schulderfahrung und Gottesfrage bei **Nietzsche** und **Freud.** – Mchn: Kaiser 1977. 479 S. = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich Evangelische Theologie = Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie I; kart. DM 62,– [Diss., München]

Bouillard, Henri: Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric **Weil.** – Archives de philosophie XL, 1977, 543–621.

Marini, Mario: La relazione interpersonale e l'incontro con Dio in Maurice **Nédoncelle.** Seconda edizione. – (Bresc:) Morcelliana (1977). 155 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma = Ricerche di scienze teologiche. Serie minore III; Lire 3800.

Cottier, Georges M.-M., OP: Les fondements de l'indifférence en philosophie de la religion. – RThom, A. LXXXV = T. LXXVII, 1977, 393–426.

Oide, Satoshi: Die Finsternis im scholastischen Gottesbeweis. – Alte Fragen und neue Wege des Denkens. Festschrift für Josef Stallmach, Bonn 1977, 23–29; S. 30–38: Bucher, Alexius: Neuplatonische Logosphilosophie und ontologische Differenz; S. 39–46: Weber, Ludwig: Gott-verborgener als das Sein; S. 47–57: Hoye, William J.: Die philosophische Grundlage der Glaubenstheologie.

Arranz, Marceliano: La actividad creadora de la causa trascendente. – Homenaje al Lope Cilleruelo García, O.S.A. = Estudio Agustiniano XII, 1977, 465–492; p. 493–509: Casado, Fidel: El apriorismo del conocimiento en Sto. **Tomás** de **Aquino**; p. 511–540: Flórez, Ramiro: La religión como configuración dialéctica del espíritu absoluto de **Hegel**; p. 541–569: Garrido Sanz, Alfonso: Autonomía o heteronomía. La solución de Paul **Tillich.**

Critiques of God. Ed. by Peter Angeles. – Buffalo: Prometheus Books (1976). XVII, 368 p.

Corvez, Maurice: Aspects modernes du problème de Dieu. – P: Téqui (1977). 155 p.; F 27,–.

VII. Fundamentaltheologie

Gherardini, Brunero: „Theologia Crucis" ed evoluzione della riforma. Dal Pietismo alla "Religionsgeschichtliche Schule". – Divinitas XXI, 1977, 297–356.

Stirnimann, Heinrich: Fundamentaltheologie im frühen 18. Jahrhundert? – FZPhTh XXIV, 1977, 460–476.

Hennelly, Alfred T., SJ: Theological method: The southern exposure. – ThSt XXXVIII, 1977, 709–735.

Seckler, Max: Theologie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft. Versuch einer Abgrenzung. – ThQ CLVII, 1977, 163–176; S. 177–188: Schaeffler, Richard: Zur Wissenschaftstheorie der Theologie. Ein Beitrag zur Beantwortung der „Quaestio iuris"; S. 255–264: Wagner, Harald: Theologie und Wirklichkeitserfahrung.

Dunphy, Jocelyn: Paul **Tillich** et le symbole religieux. Préface de Paul Ricœur. – P: Delarge 1977. 271 p. = Encyclopédie Universitaire.

Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1977). XII, 224 S.; kart. DM 29,–.

Schöpfer, Hans: Theologie der Gesellschaft. Interdisziplinäre Grundlagenbibliographie zur Einführung in die befreiungs- und politheologische Problematik 1960–1975. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1977). 652 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XI; sfr 88,–.

Manno, A. Giacomo, OFM: Semantica della teologia razionale. – StudFranc LXXIV, 1977, 169–199.

Gabus, Jean-Paul: Critique du discours théologique. – Neuch, P: Delachaux et Niestlé (1977). 349 p. = Bibliothèque théologique; F 120.

Platzer, Franz: Geschichte, Heilsgeschichte, Hermeneutik. Gotteserfahrung in geschichtsloser Zeit. – Ffm: Lang; Bern: Lang 1976. X, 320 S. = Regensburger Studien zur Theologie IV; sfr 52,– [Diss., Regensburg]

Veken, J. Van der: Dieu et la réalité. Introduction à la «Process Theology». – RTL VIII, 1977, 423–447.

Döring, Heinrich: Abwesenheit Gottes. Fragen und Antworten heutiger Theologie. – Pad: Verl. Bonifacius-Dr. (1977). 446 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XL; Lw. DM 62,–.

Eicher, Peter: **Offenbarung.** Prinzip neuzeitlicher Theologie. – Mchn: Kösel-Verl. (1977). 600 S.; kart. DM 48,–.

Wacker, Peter: Der dialektische Mythos. Fragmentarische Dokumentation zur Hermeneutik des trinitarischen Denkmodells. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 109 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 17; sfr 20,–.

Sabourin, Leopold: The divine **miracles** discussed and defended. – R: Officium Libri Catholici (1977). 276 p.; Lire 6000.

Clercq, J. de – E. Henau: De sociale gestalte van de **kerk** in de toekomst. – TTh XVII, 1977, 333–352; p. 352: Summary: The social form of the Church in the future.

VIII. Dogmatik

Scheffczyk, Leo: Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie. – Eins: Johannes-Verl. (1977). 527 S. = Sammlung Horizonte. N.F. XI; Lw. DM 59,–.

Kasper, Walter: Dogmatik als Wissenschaft. Versuch einer Neubegründung. – ThQ CLVII, 1977, 189–203.

Torres Queiruga, Andres: Constitución y evolución del **dogma.** La teoría de Amor Ruibal y su aportación. – Santiago de Compostela: (Ed. "El Eco Franciscano") (1977). XVI, 509 p. = Compostellanum XXI, 1976.

Blaser, Klauspeter: Vorstoß zur **Pneumatologie.** – Zü: Theol. Verl. 1977. 62 S. = Theologische Studien CXXI; geh. DM 12,–.

Duquoc, Christian: Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire. – P: Éd. du Cerf 1977. 152 p.; F 29,–.

Bourassa, François: L'**Esprit Saint,** «communion» du Père et du Fils. – EglTh XXIX, 1977, 251–281.

Elorduy, Eleuterio: El **pecado original.** Estudio de su proyección en la historia. – Madr: Ed. Católica 1977. LXIV, 695 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCLXXXIX; pes 550,–.

McDermott, Brian O., SJ: The theology of original sin: Recent developments. – ThSt XXXVIII, 1977, 478–512.

Müller, Gerhard: Die **Rechtfertigungslehre.** Geschichte und Probleme. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 128 S. = Studienbücher Theologie. Kirchen- und Dogmengeschichte.

Margerie, Bertrand de: Les charismes donnés à l'Eglise par l'Esprit-Saint, don de Dieu. – Divinitas XXI, 1977, 357–382.
Horvath, Tibor: A structural understanding of the **magisterium** of the church. – EglTh XXIX, 1977, 283–311.
Plathow, Michael: **Successio Apostolica.** Das dogmatische Gespräch über die apostolische Sukzession nach dem Ämtermemorandum der ökumenischen Universitätsinstitute. – KuD XXIV, 1978, 53–76.
Schnell, Ursula: Das Verhältnis von **Amt** und **Gemeinde** im neueren Katholizismus. – B, NY: de Gruyter 1977. VIII, 330 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXIX; Lw. DM 98,– [Diss., Heidelberg]
Margerie, Bertrand de, SJ: **Sacrements** et développement intégral. – P: Téqui (1977). 196 p.; F 33,–.
Villalón, José R.: Sacraments dans l'esprit. Existence humaine et théologie sacramentelle. – P: Beauchesne (1977). 444 p. = Théologie historique XLIII; F 114,–.
Gonzales Faus, José Ignacio: Jesús y los demonios. Introducción cristológica a la lucha por la justicia. – EE LII, 1977, 487–519; p. 521–554: Codina, Victor: Dimensión social del bautismo; p. 555–590: Castillo, José M.: Donde no hay justicia no hay eucaristía.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Brunner, Peter: Bemühungen um die einigende Wahrheit. Aufsätze. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 291 S.; DM 24,–.
Sharot, Stephen: **Judaism.** A sociology. – NY: Holmes & Meier (1976). 224 p.; $ 13,50.
Patai, Raphael: The Jewish mind. – NY: Scribner's (1977). XI, 624 p.; $ 14,95.
Döpmann, Hans-Dieter: Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart. – Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlaus Nachf.; (B: Union Verlag) (1977). 372 S.
Christenson, Larry: The **charismatic** renewal among **Lutherans.** A pastoral and theological perspective. Publ. by Lutheran Charismatic Renewal Services. – Minneapolis, Minnesota: Bethany Fellowship (1976). 160 p.; $ 2,95.
Panciera, Mario: Il rinnovamento **carismatico** in **Italia.** – Bologna: Ed. Dehoniane (1977). 360 p. = Oggi e domani; Lire 4800.
Hallencreutz, Carl F.: Dialogue and community. Ecumenical issues in inter-religious relationships. – Upps: Swedish Institute of Missionary Research; Geneva: World Council of Churches (1977). 109 p. = Studia missionalia Upsaliensia XXXI; sfr 8,90.
Miguez Bonino, José: Theologie im Kontext der Befreiung (Doing theology in a revolutionary situation, dt.) – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 158 S. = Theologie der Ökumene XV; kart. DM 24,–.
Richardson, Neville: The World Council of Churches and race relations: 1960 to 1969. – Ffm: Lang; Bern: Lang 1977. 78 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums IX; sfr 24,–.
Brunelli, Aristide: Appunti di storia del movimento ecumenico. – Oikoumenikon XVII, 1977, 647–666.
Redigonda, L. A.: Note storiche di ecumenismo. – Sacra doctrina LXXXIV, 1977, 257–317.
Wolfinger, Franz: Die Rezeption theologischer Einsichten und ihre theologische und ökumenische Bedeutung: von der Einsicht zur Verwirklichung. – Catholica XXXI, 1977, 202–223.
Schmidt-Clausen, Kurt: Die Rezeption ökumenischer Konsenstexte durch die Kirchen. Erwägungen zu künftigen Aufgaben der ökumenischen Bewegung. – OekRu XXVII, 1978, 1–13; S. 14–21: Wolfinger, Franz: Rezeption – ein Zentralbegriff der ökumenischen Diskussion oder des Glaubensvollzugs? Ein Vergleich zweier Veröffentlichungen; S. 22–35: Schütte, Heinz: Anerkennung der CA als katholisch? Auf dem Weg einer luth.-kath. Ökumene; S. 36–47: Pfnür, Vinzenz: Ökumene auf Kosten Martin Luthers?
Tillard, J. M. R.: La primauté romaine: «... jamais pour éroder les structures des Églises locales» ‹Déclaration anglicane catholique, Venise 1976›. – Irénikon L, 1977, 291–324; p. 325: Summary.
Frei, Walter: Gedanken zur Stigmatisation des Heiligen Franz von Assisi. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Kirchen des Ostens und Westens. – IKZ LXVII, 1977, 129–139.

X. Moraltheologie

Dedek, John F.: Moral absolutes in the predecessors of St. **Thomas**. – ThSt XXXVIII, 1977, 654–680.
Ferrari, Mario Valentino: La disputa su virtú e felicità e l'eudemonismo estetico di Tommaso d'Aquino. – Rivista di teologia morale VIII, 1976, 627–653.
Becker, Jürgen: Emmanuel **Levinas**. Anstöße für eine Moraltheologie unserer Zeit. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1977). 143 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 96.
Böckle, Franz: Fundamentalmoral. – Mchn: Kösel-Verl. (1977). 340 S.; kart. DM 26,–.
Drane, James F.: Religion and ethics. – NY, Ramsey, Tor: Paulist Press (1976). X, 107 p. = Deus books; $ 1,95.
Dyck, Arthur J.: On human care. An introduction to the ethics. – Nashv: Abingdon (1977). 189 p.; $ 4,95.
Hilpert, Konrad: Die theologische Ethik und der Autonomie-Anspruch. – MThZ XXVIII, 1977, 329–366.
Ernst, Wilhelm: Zur Begründung christlicher Sittlichkeit. – Studia moralia XIV, 1976, 9–46.
Rotter, Hans: Christliches Handeln. Seine Begründung und Eigenart. – Graz, Wien, Köln: Styria (1977). 180 S.; DM 24,–.
Galli, Alberto, OP: Morale interessata e morale disinteressata. Il valore dei motivi interessati nell'attività morale. – Sacra doctrina LXXXIV, 1977, 5–115; p. 117–147: Amato, Carmelo: La dottrina tomistica del bene.
Green, Ronald Michael: Population growth and justice: An examination of moral issues raised by rapid **population growth.** – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1976). VI, 278 p. = Harvard dissertations in religion V; $ 6,–.
Guindon, André: The sexual language. An essay on moral theology. – Ott: The Univ. of Ottawa Pr. 1976. 476 p.
La dichiarazione sull'etica sessuale. Interpretazioni teologiche e prospettive pastorali. A cura di Chino Biscontin [e.a.]. – (Bresc:) Queriniana (1976). 194 p. = Collana „Mosaico"; Lire 3900.
Rohrbach, Wilfrid: Humane Sexualität. Analyse der Problemzusammenhänge in der theologischen Sexualethik als Grundlage für sexualethische Entscheidungen. – (Neuk-Vlyun:) Neukirchener Verlag (d. Erziehungsvereins) (1976). 198 S.; kart. DM 26,–.
Cottier, Georges, OP: La sexualité et le péché. – Nova et vetera LII, 1977, 241–268; p. 269–287: Pinckaers, S., OP: La théologie morale à l'époque moderne.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Simon, Monique: Plaire à Dieu selon les Règles de S. Basile. – CollCist XXXIX, 1977, 239–249; p. 250–272: Vogüé, Adalbert de: Pour comprendre **Cassien.** Un survol des *Conférences.*
Wortley, John: The passion of saint **Crescentius** ‹BHG 2087›. – AnBoll XCV, 1977, 241–246; p. 247–253: Halkin, François: Passion inédite de sainte Basilisse de Nicomédie; p. 254: Halkin, Fr.: Une petite litanie grecque; p. 255–260: Gaiffier, Baudouin de: La passion de saint **Therenus** ‹BHL 8129›.
Evans, Gillian R.: Interior homo: Two great monastic scholars on the soul: St. **Anselm** and **Ailred** of **Rievaulx.** – StMon XIX, 1977, 57–73; p. 75–92: Sheldon-Williams, I. P.: **Eriugena** and Cîteaux.
Quaglia, Armando: Studi su Fioretti di S. **Francesco.** – Falconara M. ‹Ancona›: Ed. Francescane 1977. 111 p.; Lire 2500.
Meersseman, Gilles Gerard: Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo. In collab. con Gian Piero Pacini. I.–III. – R: Herder 1977. XXIII, 1401 p. = Italia sacra XXIV–XXVI; Lire 78 000.
Seuse, Heinrich: Horologium Sapientiae. Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer. Hrsg. von Pius Künzle. – Frb/S: Universitätsverlag 1977. XXIV, 692 S. = Spicilegium Friburgense XXIII; sfr 96,–.
Gaudreau, Marie M.: Mysticism and image in St. **John** of the **Cross.** – Bern: Lang; Ffm: Lang 1976. 256 S. = Europäische Hochschulschriften XXII, 66; sfr 35,–.
Bar, Catherine de: Fondation de Rouen. [Par] Catherine de Bar, Fondatrice des Bénédictines du Saint Sacrement, **1614–1698.** – Rouen: Bénédictines du Saint Sacrement 1977. 397 p.
Furse, Margaret Lewis: Mysticism: Window on a world view. – Nashv: Abingdon (1977). 220 p.; $ 5,95.
Boracco, Pier Luigi: Il problema della spiritualità Cristiana. Nell' itinerario di una rivista ‹Vita Cristiana – Rivista di Ascetica e Mistica›. – Mil: Istituto Propaganda Libr. (1977). 448 p. = Fede e cultura. Testi; Lire 8000.
Haughton, Rosemary: Feminine spirituality. Reflections on the mysteries of the Rosary. – NY, Ramsey/N.J., Toronto: Paulist Pr. (1976). IX, 93 p.; $ 1,95.
Müller-Elmau, Bernhard: Kräfte aus der Stille. Die Transzendentale Meditation. – Düs, Wien: Econ Verl. (1977). 160 S.
Baumer, Iso: **Wallfahrt** als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1977. 128 S. = Europäische Hochschulschriften XIX, 12; sfr 23,–.
Mir, Victor Codina: Estructura iniciática de los **Ejercicios.** – Manresa XLIX, 1977, 291–307; p. 309–327: Goenaga, José Antonio: Ejercicios, liturgia y crítica teológica.
Boros, Ladislaus: Aus der Hoffnung leben. Zukunftserwartung in christlichem Dasein. – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1977). 121 S. = Herderbücherei DCVII; kart. DM 4,90.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Osuna Fernandez-Largo, Antonio: Las infundadas expresiones formalistas del derecho natural clásico. – CTom, A. LXVIII = T. CIV, 1977, 591–619.
Marquardt, Manfred: Praxis und Prinzipien der Sozialethik John **Wesleys**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 176 S. = Kirche und Konfession XXI; kart. DM 34,– [Diss., Kiel]
Hayden, Dolores: Seven American utopias. The architecture of Communitarian Socialism, **1790–1975.** – Cambridge/Mass., Lo: The MIT Press (1976). IX, 401 p.; $ 16,95.
Baumgartner, Alois: Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der **Weimar**er Republik. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1977. 188 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; kart. DM 19,80 [Diss., München]
Dannemann, Ulrich: Theologie und Politik im Denken Karl **Barth**s. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1977). 274 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt. Systematische Beiträge XXII; kart. DM 32,– [Diss., Bochum]
Mockenhaupt, Hubert: Wege und Wirken des geistlichen Sozialpolitikers Heinrich **Brauns**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1977. 308 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen.
Mura, Virgilo: Cattolici e Liberali nell'età Giolittiana. Il dibattito

sulla tolleranza. – (Bari:) De Donato (1976). 270 p. = Temi e problemi; Lire 4000.

Huber, Wolfgang – Heinz Eduard Tödt: **Menschenrechte.** Perspektiven einer menschlichen Welt. – Stu, B: Kreuz Verl. (1977). 241 S.

Lorenzen, Thorwald: Die theologische Basis der **Religionsfreiheit.** – ThZ XXXIII, 1977, 226–242.

Horak, Josip: Church, state, and religious freedom in **Yugoslavia:** An ideological and constitutional study. – Journal of Church and State XIX, 1977, 279–300.

Steeman, Theodore M.: Atheism as religious crisis phenomenon. A reflection on the nature of the problem. – SocComp XXIV, 1977, 311–321; p. 323–338: Willaime, Jean-Paul: La relègation superstructurelle des références culturelles. Essai sur le champ religieux dans les sociétés capitalistes post-industrielles; p. 339–346: Campbell, Colin: Analysing the rejection of religion; p. 347–382: Ladrière, Paul: L'athéisme à Vatican II. De la condamnation du communisme à la négociation avec l'humanisme athée; p. 383–405: Guizzardi, Gustavo: Sécularisation et idéologie ecclésiale. Hypothèse de travail.

Gellard, Jacques: Pouvoirs et stratégies dans l'administration d'un diocèse. – RSR LXV, 1977, 505–542; p. 545–555: Bondolfi, Alberto – Gianangelo Palo: Sociologie de la connaissance et méthodologie théologique. Pour une rencontre critique; p. 557–566: Guerrand, Roger-Henri: Histoire et sociologie. Positions et contrepositions polémiques; p. 567–578: Audinet, Jacques: Action, confession, raison; p. 589–612: Lavalette, Henri de: Repères conflictuels. Du champ de la théologie à celui de la sociologie.

Dumas, André: Théologiques politiques et vie de l'église. – (Lyon:) Chalet (1977). 204 p. = Unité chrétienne. Koinonia.

Gouley, Bernard: Les catholiques français aujourd'hui. Survol d'un peuple. – (P:) Fayard (1977). 404 p.; F 49,–.

XIII. Kirchenrecht

McCormick, Michael: An unknown seventh-century manuscript of the Lex romana Visigothorum. – Bulletin of medieval canon law N.S. VI, 1976, 1–13; p. 15–27: Noonan, John T., Jr.: Was Gratian approved at Ferentino?; p. 29–45: Fransen, Gérard: Les Quaestiones Neapolitanae; p. 47–54: Fraher, Richard M.: Alanus Angelicus and the Summa 'Induent sancti'; p. 55–63: Vodola, Elisabeth: Legal precision in the decretist period: A note on the development of the glosses on 'de consecratione' with reference to the meaning of 'cautio sufficiens'.

Zeyen, Rainer: Die theologische Disputation des Johannes de **Pollacio** zur kirchlichen Verfassung. – Ffm: Lang; Bern: Lang 1976. 216 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 64; sfr 36,– [Diss., Bochum]

Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Begründet von Emil Sehling. XV: Württemberg. Teil 1: Grafschaft Hohenlohe. Bearb. von Gunther Franz. – Tü: Mohr 1977. XII, 712 S., 2 Ktn., 1 Taf.; Lw. DM 235,–.

Pilati, Giovanni: Chiesa e stato nell'epoca moderna. Profilo dello sviluppo della teoria attraverso le fonti e la bibliografia. – R: Coletti 1977. 450 p. = Studi Tomistici VI = Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica; Lire 10 000.

Corral, Carlos: El régimen de la Iglesia en España sin Concordato ni convenios: Análisis y valoración. – MCom XXXV, 1977, 5–37; p. 39–75: Mostaza, Antonio: Régimen de confesionalidad y de laicidad o separación: valoración y perspectivas; p. 77–151: Arza, Antonio: Derecho patrimonial y Concordato; p. 153–171: Díaz Moreno, José M.: Matrimonio canónico y civil: previsible regulación en ambos ordenamientos; p. 173–208: Santos, José Luis: Centros docentes de la Iglesia en la evolución española; p. 209–225: Baena del Alcázar, Mariano: Iglesia y comunidades eclesiales frente a la administración del Estado.

Corecco, Eugenio: »Ordinatio rationis« oder »ordinatio fidei«? Anmerkungen zur Definition des kanonischen Gesetzes. – Internationale kath. Zeitschrift «Communio» VI, 1977, 481–495; S. 496–506: Fürst, Gerold: Vom Wesen des Kirchenrechts; S. 507–514: Dombois, Hans: Ökumenisches Kirchenrecht; S. 524–539: Schmitz, Heribert: Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung im verfassungsrechtlichen Bereich.

Julián Rey, Rafael: El obispo diocesano en la genesis de la "Lumen Gentium". Aspectos jurídicos de sun función pastoral. – Pampl: Ed. Universidad de Navarra 1977. 222 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 775,–.

Echeverría, Lamberto de: La Visita "ad limina". Comentario al Decreto de 29 de junio de 1975. – REDC XXXII, 1976, 359–419.

Villar, Andrés: La prueba documental pública en las causas **matrimoniales.** – Pampl: Ed. Universidad de Navarra 1977. 249 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 650,–.

Sanson, Robert J.: A preliminary investigation for marriage annulments? – Studia Canonica XI, 1977, 37–66; p. 67–84: Hudson, Edward J.: Index of selected rotal decisions, 1967–1975; p. 85–113: Zurowski, Marian, SJ: Le développement de la notion canonique de la célébration conditionnelle du mariage; p. 115–144: Hite, Jordan, TOR: The discipline and dismissal of religious as seen by the secular courts of Canada; p. 145–172: Vennes, Gaston: De la capacité et de l'incapacité «relative» dans les causes de mariage; p. 153–166: Peter, Val J.: Problems of agency and moral responsibility: A practical proposal.

Zirkel, Adam: Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus? – Mz: Matthias-Grünewald Verl. (1977). 64 S.; kart. DM 9,80.

Pérez de Heredia y Valle, Ignacio: Die **Befangenheit** des Richters im kanonischen Recht. Die Entwicklung der Einrede der Befangenheit und der Amtsenthaltung des Richters vom Dekretalenrecht bis zum Codex Iuris Canonici. – St. Ottilien: Eos Verl. 1977. XXIV, 231 S. = Münchener theologische Studien III, 37; kart. DM 44,– [Diss., München]

Stein, Albert: Zur Entwicklung der deutschen evangelischen Kirchenrechtswissenschaft 1961–1975. Versuch einer Bestandsaufnahme. – ZevKR XXII, 1977, 6–25.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Prophetische Diakonie. Impulse und Modelle für eine zukunftsorientierte Pastoral. Hrsg. von Helmut Erharter, Alfred Kirchmayr [u. a.]. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1977). 348 S.; kart. DM 38,–.

Gemeinden im Bildungsprozeß. Konzepte und Modelle kirchlicher **Erwachsenenbildung.** Hrsg. von Hans-Gernot Jung in Verb. mit Hans Bolewski, Horst Schwebel und Rainer Volp unter Mitarb. von Hans R. Blankestijn [u.a.]. – (Mchn:) Kaiser (1977). 201 S., 8 Taf.; DM 19,80.

Kürzdörfer, Klaus: Kirche und Erwachsenenbildung. Modelle und Grundprobleme im evangelischen Raum. – Bad Heilbrunn/Obb.: Klinkhardt 1976. 290 S. = Würzburger Arbeiten zur Erziehungswissenschaft; kart. DM 18,–.

Bäumler, Christof: Unterwegs zu einer Praxistheorie. Gesammelte Aufsätze zur kirchlichen **Jugendarbeit 1963–1977.** – (Mchn:) Kaiser (1977). 281 S.; kart. DM 32,–.

Steinkamp, Hermann: Jugendarbeit als soziales Lernen. Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Zum Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Mit einem Nachwort von Christof Bäumler. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1977). 125 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche XXVII; kart. DM 18,50.

Affolderbach, Martin: Kirchliche Jugendarbeit im Wandel. Analysen zur Bibelfrömmigkeit. Mit einem Nachwort von Hermann Steinkamp. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1977). 273 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche XXVI.

Oates, Wayne E.: Krise, Trennung, Trauer. Ein Leitfaden pastoraler Fürsorge und Beratung (Pastoral care and counseling in grief and separation, dt.). Mit e. Nachw. von Friedrich-Wilhelm Lindemann. – (Mchn:) Kaiser (1977). 104 S. = ganz praktisch – anleitungen; DM 11,80.

Fischer, Helmut: Trauung aktuell. Analysen, Erwägungen und Impulse zum kirchlichen Handeln bei der Eheschließung. – (Mchn:) Claudius-Verl. (1976). 186 S.; kart. DM 9,80.

Wynn, J. C.: Christian education for liberation and other upsetting ideas. – Nashv: Abingdon (1977). 111 p.; $ 3,95.

Barbotin, E. – G. Chaintraine, Catéchèse et culture. – P: Lethielleux; Namur: Culture et Vérité (1977). 159 p. = Collection "Le Sycomore"; F 24,–.

Stachel, Günter: Die „unerledigte Hermeneutik". Bibelunterricht als Auslegung der Schrift unter heutigen Menschen. – Religionspädagogische Beiträge I, 1978, 24–58.

Nipkow, Karl-Ernst: Erziehung und Unterricht als Erschließung von Sinn. Zum Gespräch zwischen Erziehungswissenschaft und Religionspädagogik in der Gegenwart. – EvE XXIX, 1977, 398–413: S. 414–429: Schmidt, Günter R.: Legitimation, Kommunikation, Emanzipation, Moralität. Zu den Werttendenzen gegenwärtiger Pädagogik; S. 430–444: Roth, Leo: Empirische Forschungsmethoden der Erziehungswissenschaft.

Läpple, Alfred: Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel. Bd IV: Das Neue Testament II. – Mchn: Don Bosco Verl. (1977). 299 S.; kart. DM 29,80.

Meyer zu Utrup, Klaus: Die Bibel im Unterricht: Wege zur Vergegenwärtigung. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1977. 194 S.; Ill., graph. Darst., Noten; kart. DM 28,–.

Lähnemann, Johannes: Nichtchristliche Religionen im Unterricht. Beiträge zu einer theologischen Didaktik der Weltreligionen. Schwerpunkt: Islam. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 184 S. = Handbücherei für den Religionsunterricht XXI; kart. DM 28,–.

Thema Weltreligionen. Ein Diskussions- und Arbeitsbuch für Religionspädagogen und Religionswissenschaftler. Hrsg. von Udo Tworuschka und Dietrich Zilleßen. – Ffm, B, Mchn: Diesterweg; Mchn: Kösel (1977). 224 S.; kart. DM 26,80.

Müller, Folkert: **Meditation** im Unterricht. Überlegungen und Anleitungen für den Unterricht mit Schülern der Sekundarstufen I und II und Konfirmation. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 120 S. = Analysen und Projekte zum Religionsunterricht XI; kart. DM 15,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Clerck, Paul de: La 'prière universelle' dans les liturgies latines anciennes. Témoignages patristiques et textes liturgiques. – Mstr: Aschendorff 1977. XX, 343 p., 2 Taf. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXII; kart. DM 98,–.

Le **Saint-Esprit** dans la liturgie. Conférences Saint-Serge, XVIe Semaine d'Études Liturgiques. Paris, 1–4 Juillet 1969. – R: Ed. Liturgiche 1977. 181 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia VIII; Lire 5000; [cont.:] p. 13–27: Andronikof, Constantin: Y a-t-il une pneumatologie dans les fêtes fixes de la liturgie byzantine?; p. 29–38: Bobrinskoy, Boris: Quelques réflexions sur la pneumatologie du culte; p. 39–54: Bracança, Joaquim O.: L'Esprit Saint dans l'euchologie médiévale; p. 55–64: Dalmais, I. H., OP: L'Esprit Saint et le mystère du salut dans les épiclèses eucharistiques syriennes; p. 65–70: Daniélou, J.: Onction et baptême chez Grégoire de Nysse; p. 71–86: Dubarle, A. M., OP: L'Esprit Saint

et la liturgie d'après l'Ecriture Sainte; p. 87–103: Fiala, Virgil E, OSB: L'imposition des mains comme signe de la communication de l'Esprit Saint dans les rites latins; p. 105–119: Meinhold, Peter: Les bases pneumatologiques de l'Office luthérien; p. 121–140: Neunheuser, Burkhard, OSB: Taufe im Geist. Der Heilige Geist in den Riten der Taufliturgie; p. 141–148: Palachkovsky, V.: Les «Pneumatica» des antiphones graduelles; p. 149–164: Renoux, Athanase: L'Office de la génuflexion dans la tradition arménienne; p. 165–181: Webb, Douglas: La doctrine du Saint-Esprit dans la liturgie eucharistique d'après les théologiens anglais des 17e et 18e siècles.

Paternoster, Mauro, CSS: La testimonianza delle Costituzioni Ecclesiastiche sul gesto dell'imposizione delle mani per il conferimento del ministero. – ELit XCI, 1977, 203–234.332–349.

Arranz, M., SJ: Les prières presbytérales de la Tritoekti de l'ancien euchologe byzantin. – OChP XLIII, 1977, 70–93.335–354; p. 355–378: Taft, Robert, SJ: How liturgies grow: The evolution of the Byzantine "Divine liturgy".

Grosdidier de Matons, José: **Romanos** le **Mélode** et les origines de la poésie religieuse à Byzance. Préface de Paul Lemerle. – P: Beauchesne (1977). XIX, 338 p. = Beauchesne religions; F 120,–.

Concelebratio eucharistica ritu Hispanico Veteri seu Mozarabio. Habita in antiquiore Ecclesia cathedrali salmanticensi, qua absolutus est V Congressus internationalis Iuris canonici Medii Aevi die 25 septembris 1976. – Salm: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto San Raimundo de Peñafort 1976. 89 p.

Janini, José: Inventario de la colección de fragmentos de la Biblioteca episcopal de **Vic**. – AST XLVIII, 1975, Barc 1977, 3–30.

Scheer, A. H. D., MSC: Aux origines de la fête de l'**Annonciation**. – QL LXVIII, 1977, 97–169.

Rowell, Geoffrey: The liturgy of Christian burial. An introductory survey of the historical development of Christian burial rites. – (Lo:) Alcuin Club/SPCK (1977). IX, 137 p. = Alcuin Club Collections LIX.

Donner, Rainer: Jacob **Wimpfelings** Bemühungen um die Verbesserung der liturgischen Texte. – Mz: Selbstverl. der Gesellschaft f. mittelrheinische Kirchengeschichte 1976. XVIII, 117 S. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XXVI; DM 32,–.

Nocent, Adrien: La célébration eucharistique avant et après Saint Pie V. – P: Beauchesne (1977). 92 p. = Le point théologique XXIII.

Arx, Walter von: Das Hochgebet für die Kirche in der **Schweiz**. – ZSKG LXXI, 1977, 279–293; S. 200–253: Huot, François: Le «Summarium» des Bréviaires sédunois.

Scherding, Pierre: Le culte chrétien. – RHPhRel LVII, 1977, 53–64.

White, James F.: Christian worship in transition. – Nashv: Abingdon (1976). 160 p.; $ 6,75.

Gottesdienst und öffentliche Meinung. Kommentare und Untersuchungen zur Gottesdienstumfrage der VELKD. Hrsg. von Manfred Seitz und Lutz Mohaupt. – Stu: Calwer; Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 240 S.; kart. DM 28,–.

Reifenberg, Hermann: Gottesdienst als wesentlicher Grundvollzug christlichen Lebens und seine Konsequenzen für Kirche und Theologie. – MThZ XXVIII, 1977, 241–257.

Gorius, Alain – Marc Thomas: Liturgies d'un peuple. Vie et prière d'une paroisse. – P: Mame 1977. 279 p.

Baumgartner, Jakob: Meßreform in die Tiefe. Zu den neuesten französischen Liturgieerlassen. – HlD XXXI, 1977, 41–55.

A la recherche de prières eucharistiques pour notre temps [par] Robert Gantoy [e. a.]. – (P:) Le Centurion (1976). 190 p. = Vivante liturgie. Publications de Saint-Andrée XC.

La penitenza. Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo rito della riconciliazione. (Collaboratori di questo volume: Andrea Fontana [e. a.] – Leumann ‹Torino›: Elle Di Ci (1976). 511 p. = Quaderni di Rivista liturgica. N. S. III.

Vavanikunnel, Georg: Die eucharistische Katechese der Anaphore der Apostel Mar Addai und Mar Mari in der syro-malabarischen Kirche gestern und heute. – Wü: Augustinus Verl. 1976. 186 S. = Das östliche Christentum N. F. XXVI; kart. DM 25,–.

Schultze, Bernhard, SJ: Die dreifache Herabkunft des Heiligen Geistes in den östlichen Hochgebeten. – OstkSt XXVI, 1977, 105–143.

Hameline, Jean-Yves: Le son de l'histoire. Chant et musique dans la restauration catholique. – MD CXXXI, 1977, 5–47; p. 49–62: Scouarnec, Michel: Un itinéraire musical; p. 65–95: Schalz, Nicolas: Du sacré à l'esthétique?; p. 121–157: Cheyronnaud, Jacques: Variations sur le thème «Chant religieux populaire»; p. 159–199: Hameline, Daniel: Idéologies et pratiques de la musique liturgique. Le Congrès de l'U.F.F.M.S.; p. 200–206: Deyrieux, Sébastian: Eléments de bibliographie sur la musique.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Universität Bochum, Abt. für kath. Theologie, Buscheystr., 4630 Bochum-Querenburg; Prof. DDr. Peter Antes, Bismarckstr. 2, 3000 Hannover; Dr. Karl Josef Benz, Universität Regensburg, Mittlere und Neue Kirchengeschichte, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Johannes Beumer SJ, Sentmaringer Weg 55, 4400 Münster; Dr. Ulrich Eibach, Helenenstr. 42, 5300 Bonn-Beuel; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Joseph A. Fischer, Schwedenweg 7, 8900 Augsburg; Dr. Isnard W. Frank OP, Postgasse 4, A-1010 Wien 1; DDr. Klaus Gamber, Postfach 240, 8400 Regensburg 1; Prof. Dr. Klaus Ganzer, St.-Benedikt-Str. 6, 8700 Würzburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Richard Hauser, Merianstr. 2, 6900 Heidelberg 1; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Minoritenweg 6, 8411 Sinzing; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; DDr. Alfred Krömer, Talstr. 31, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Karl Löning, Jupiterweg 22, 4400 Münster; Friedhelm Mann, Forschungsvorhaben Gregor von Nyssa, Universität Münster, Ludgeristr. 114, 4400 Münster; Dr. Helmut Moll, Klettenberggürtel 65, 5000 Köln 41; Prof. Dr. Paul-Gerd Müller, Heyendahllaan 82, NL-6464 EP Kerkrade; Prof. Dr. Franz Mußner, Schützenheimweg 27, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Walter Nigg, Im Rain, CH-8114 Dänikon; Dr. Manfred Probst SAC, Postfach 230, 5414 Vallendar; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Dr. Karl Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Str. 30, 5205 St. Augustin 1; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Georg Scherer, Liebknechtstr. 13, 4200 Oberhausen; Dr. Christoph von Schönborn OP, 1 Place G. Python, CH-1700 Fribourg; DDr. Klaus Thomas DD, Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Dr. Harald Wagner, Kath.-theol. Seminar der Universität, Deutschhauserstr. 19, 3550 Marburg; Dr. Gerard Wilkens SJ, Elisabethsdreef 1, NL-5435 Nunhem-Haden; DDr. Paul M. Zulehner, Domplatz 5, 8390 Passau.

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

Abonnementspreis im Inland incl. 6% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1978 – Printed in Germany

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

Schriftleitung: 44 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 0040–568X

Beiträge zur ökumenischen Theologie

Herausgegeben von Heinrich Fries

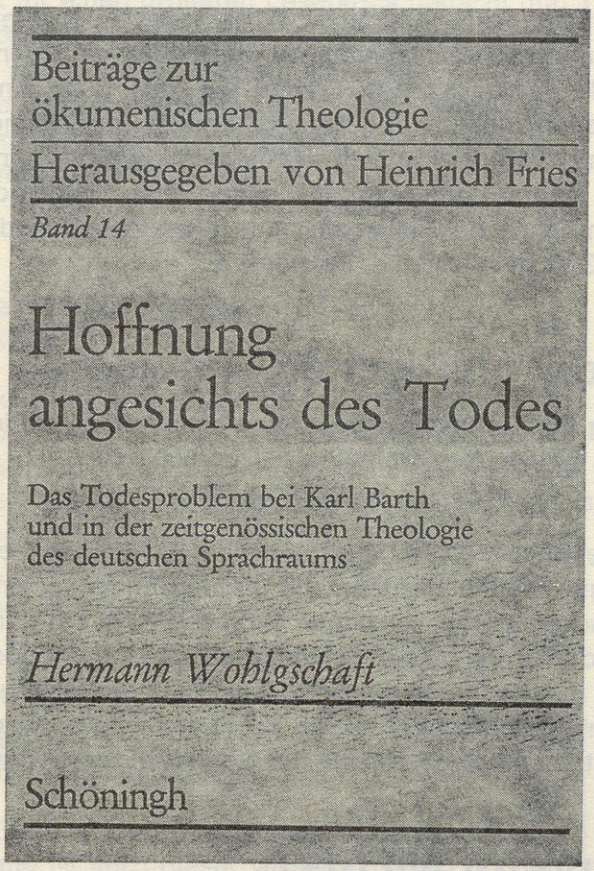
Band 14

Hoffnung angesichts des Todes

Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums.

Von Hermann Wohlgeschaft

1977. 361 Seiten, kart. DM 46,—. Best.-Nr. 70764



Band 15

Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung

Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie.

Von Peter Neuner

1977. 362 Seiten, kart. DM 46,—. Best.-Nr. 70765

Band 16

Die eine Kirche und die vielen Kirchen

Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler.

Von Harald Wagner

1977. 334 Seiten, kart. DM 68,—. Best.-Nr. 70766

Band 17

„Welt" und „Entweltlichung" in der Theologie Rudolf Bultmanns

Zum Zusammenhang von Welt- und Heilsverständnis.

Von Bernhard Dieckmann

1977. 285 Seiten, kart. DM 38,—. Best.-Nr. 70767

Band 18

Frömmigkeit und Wissenschaft

Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm.

Von Karl-Ernst Apfelbacher

1978. ca. 280 Seiten, kart. ca. DM 44,—. Best.-Nr. 70768

Fordern Sie unseren ausführlichen Prospekt der gesamten Reihe an.

Schöningh

Postfach 2540, 4790 Paderborn

Benziger

Theologie, Soziologie **1/78**

Jürgen Redhardt

Wie religiös sind die Deutschen?

Das psychologische Profil des Glaubens in der Bundesrepublik

118 S., mit Tab. und Ill., br. 16,80 (26 133)

Die Diskussion um das „Wie" und „Was" der Religion in der Bundesrepublik Deutschland nimmt ständig zu. Woran glauben die Deutschen eigentlich? Und mit welcher Intensität, mit welchem Engagement?
Auf solche, viele verunsichernde Fragen will das Buch Antworten geben, die von jedem, der an der geistig-kulturellen Entwicklung seiner Zeit Anteil nimmt, auch auf Anhieb verstanden werden können. Als Ausgangspunkt dienen dem Autor die empirischen Untersuchungen der letzten zehn Jahre zur Religiosität und Kirchlichkeit in der BRD (W. Harenberg, G. Schmidtchen, K. Forster u. a.).

Arnulf Seifart

Der Gott der politischen Theologie Neu

Die Entwicklung der Gottesdiskussion vom kämpfenden Nationalgott bis zur christlich motivierten Strategie des Guerillakrieges

Ca. 400 S., br., ca. 36,80 (22 087) (Ausl. Ende Mai)

Das vorliegende Buch will die verschiedenen Richtungen der „Politischen Theologie" darstellen, sie nach ihren Grundlagen und möglichen ideologischen Voraussetzungen befragen. Um zu klären, wie weit in einer solchen Theologie der christliche Gottesbegriff noch anzutreffen ist, zeigt der Verfasser die Entwicklung der Gottesfrage innerhalb der gesamten Dogmengeschichte auf. Damit stellt dieses Buch zugleich eine Art Theologiegeschichte der Gottesdiskussion dar.

Klaus Rohmann

Vollendung im Nichts?

Eine Dokumentation der amerikanischen „Gott-ist-tot-Theologie"

460 S., br. 39,– (22 086)

Die „Gott-ist-tot-Theologie" machte Ende der 60er Jahre Schlagzeilen. Ihre Vertreter waren vor allem in Amerika zu Hause. Diese Studie stellt eine ausführliche Dokumentation der amerikanischen „Gott-ist-tot-Theologie" dar, setzt sich mit den wichtigsten Vertretern dieser Bewegung kritisch auseinander und hebt deren Bedeutung für die heutige theologische Forschung heraus.



Raymund Kottje /
Bernd Moeller (Hg.)

Ökumenische Kirchengeschichte

Bd. I: Alte Kirchen und Ostkirchen

2. Aufl. 309 S. Pp. DM 36,–

In Gemeinschaft mit Chr. Kaiser Verlag

Das Buch ist für einen größeren Leserkreis gedacht und dürfte ihn sicherlich auch ansprechen. Angesichts des für viele kaum noch überschaubaren Materials wird hier Kirchen- und Theologiegeschichte in einer Weise dargestellt, die gerade dem Nichtfachmann zur Orientierung und Weiterarbeit verhilft.

Deutsches Pfarrerblatt

Bd. II: Mittelalter und Reformation
484 S. Pp. DM 49,–

Der Band bietet vor allem für weitere Leserkreise einen Überblick über das kirchengeschichtliche Geschehen in dem in Frage kommenden Zeitraum. Daß sich bei der Bewertung der historischen Ereignisse die Forscher der verschiedenen Konfessionen schon so weit nahegekommen sind, ist ein erfreuliches Zeichen aufrichtiger wissenschaftlicher Bemühungen.

Theologische Revue

Bd. III: Neuzeit
400 + 16 S. mit beigelegter Zeittafel, Pp. DM 49,–

Mit diesem Band ist das Werk vollständig. Wie die zwei anderen Bände ist auch dieser wissenschaftlich fundiert und doch wieder leicht lesbar. Ausgehend von der Geschichte der europäischen Kirchen in der frühen Neuzeit (1648–1803) wird das 19. Jahrhundert behandelt (bis 1914) und weiter die Entwicklung vom ersten Weltkrieg bis zur Gegenwart. Mit einem Abschnitt über die ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert schließt der Band ab.

Katholisches Sonntagsblatt

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Beuroner Kommunionandenken

Bronzekreuze nach Vorlagen von E. Weinert, F. Crone und E. Seeger

Batik-Wandbehänge nach Vorlagen von K. T. Beißel und A. Lauber

Bildtafeln und Kunstblätter mit originalgetreuen Reproduktionen alter und zeitgenössischer Kunstwerke: Ikonen, Alte Meister, Email- und Keramikarbeiten

Für: Erstkommunion, Firmung, Konfirmation, Schulentlassung und andere Geschenkanlässe

Glückwunschkarten

und Kunstkarten für: Ostern und Pfingsten, für Erstkommunion, Geburtstage, Hochzeiten, Primizen, Jubiläen

Beuroner Meditationskarten
mit Bildbetrachtungen zu mittelalterlichen und modernen Kunstwerken; 6seitiges Textblatt und Briefhülle, einzeln versandfertig, als Doppelkarte DM 1,80, als Noblessekarte DM 2,20

Andachtsbildchen

Bewährt in millionenfachen Auflagen als Osterbildchen, als Erinnerung an Firmung, Primiz, Jubiläum, als Andenken an Verstorbene

Auf Wunsch mit Eindruck von persönlichen Texten und Gebeten

Oster- und Kunstkartenprospekte senden wir Ihnen gerne zu.

Klosterbuchhandlung
7792 Beuron, Postfach 614

Neuerscheinungen

Allan A. Boesak

Unschuld, die schuldig macht

Eine sozialethische Studie über Schwarze Macht und Schwarze Theologie

224 Seiten, Br., 19,80 DM

Best.-Nr. 31088-8

Kurt Marti / Robert Mächler

"Der Mensch ist nicht für das Christentum da"

Ein Streitgespräch über Gott und die Welt zwischen einem Christen und einem Agnostiker

124 Seiten, Br., 9,80 DM

Best.-Nr. 31089-0

sepp schelz

sekundenzeiger

Ein Lesebuch aus Zeitungsberichten

192 Seiten, englische Broschur, 25,80 DM

Best.-Nr. 31090-6

Schriftenreihe ZUR SACHE – Heft 11

Lutherische Gemeinschaft im Kontext Afrika

VI. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam 1977

Herausgegeben von Jürgen Jeziorowski unter Mitarbeit von Günther Gaßmann, Hans-Wolfgang Heßler, Gerhard Thomas, Heinz Eduard Tödt

128 Seiten, Br., 9,80 DM
Best.-Nr. 33411-0

Schriftenreihe ZUR SACHE – Heft 12/13

Volkskirche — Kirche der Zukunft?

Leitlinien der Augsburgischen Konfession für das Kirchenverständnis heute

Herausgegeben von Wenzel Lohff und Lutz Mohaupt
Referate und Thesen von Jürgen Becker, Wilfried Joest, Wenzel Lohff, Hans Philipp Meyer, Hans-Martin Müller, Albrecht Peters, Trutz Rendtorff, Henning Graf Reventlow, Manfred Roensch, Dietrich Rössler

220 Seiten, Br., 12,80 DM
Best.-Nr. 33412-1

reihe gottesdienst – heft 11

PERIKOPEN

Gestalt und Wandel des gottesdienstlichen Bibelgebrauchs (Lese- und Predigttextordnung) Im Auftrag der Lutherischen Liturgischen Konferenz

Herausgegeben von Herwarth von Schade und Frieder Schulz
ca. 200 Seiten, Br., ca. 19,80 DM

Best.-Nr. 33211-2

LUTHERISCHES VERLAGSHAUS HAMBURG

LVH

frommann-holzboog

Johann Georg Walch
Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten außer der Evangelisch-Lutherischen Kirche

Faksimile-Neudruck der Ausgabe Jena 1733—36 (Band 1: 3. Auflage).

5 Bände. Zusammen ca. 5400 Seiten. Leinen. Subskriptionspreis bis 31. 3. 1978 je Band DM 138.—; späterer Preis DM 158.—. ISBN 3 7728 0288 5

Band 1 und 2 — Lieferbar
Band 3 — Herbst 1978

Johann Georg Walch
Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirchen

Faksimile-Neudruck der Ausgabe Jena 1733—39 (Band 1—2: 2. Auflage).

5 Bände. Zusammen ca. 5750 Seiten. Leinen. Subskriptionspreis bis 31. 3. 1978 je Band DM 138.—; späterer Preis je Band DM 158.—. ISBN 3 7728 0287 7

Band 1 und 2 — Lieferbar
Band 3 — Herbst 1978

Beide Werke zusammen bilden noch immer das reichhaltigste historische Handbuch theologischer und kirchlicher Polemik mit besonderer Berücksichtigung der Auseinandersetzungen im 17. und ersten Drittel des 18. Jhdts. Das erste Werk dokumentiert bibliographisch und referiert breit die Streitigkeiten der Lutheraner mit Altkirchlichen, Reformierten, Socinianern, Schwärmern, Quäkern usw., also den ‚äußeren' Kontrahenten; die Bewegungen innerhalb der lutherischen Kirchen behandelt das ebenso angelegte zweite Werk, das damit auch einen Schlüssel zu den Pietismus-Quellen bietet. — Das Gewicht der Kontroverstheologie in der neuzeitlichen Bildungsgeschichte hebt die Auskunft der Bände weit über das bloß Theologische hinaus.

Roberto Busa
Index Thomisticus

Sancti Thomae Aquinatis Operum Omnium Indices et Concordantiae, in quibus verborum omnium et singulorum formae et lemmata cum suis frequentiis et contextibus variis modis referuntur.

Zunächst erscheinen folgende in sich geschlossene Hauptabteilungen (Näheres Sonderprospekt): Introductio Indices distributionis, Concordantia prima operum S. Thomae, insgesamt 32 Bände. Halbleder. Preis pro Band DM 370.—. Nur der Band Introductio wird einzeln abgeben.

Introductio — In Vorbereitung
Sectio I Indices, Vol. 1—8 — Lieferbar
Sectio II Concordantia Prima. Vol. 1—23 — Lieferbar

Vulgata-Konkordanz
Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta vulgatam versionem critice editam quas digessit Bonifatius Fischer OSB

5 Bände. 2884 S. Leinen. Nur geschlossen lieferbar. Subskriptionspreis bis 31. 3. 1978 pro Band DM 330.—; späterer Preis pro Band DM 400.—. Lieferbar

Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog GmbH & Co
Postfach 500460 D-7000 Stuttgart 50 (Bad Cannstatt)

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

(Die Bände erscheinen gemeinsam mit dem Universitätsverlag Freiburg, Schweiz)

11 Karl Jaros

Sichem

Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24
279 S. mit 193 Abb., Leinen DM 56,–

Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie über Jos 24 ist heute besonders aktuell, da eine Ergänzung zu den Ausführungen L. Perlitts notwendig ist und auch die klassische Lösung der „Amphiktyonie" immer mehr fragwürdig geworden ist. Die Anwendung der „strukturalen Methode" wird hier bewußt ausgeklammert, da diese Methode nur an geschichtlichen Texten erprobt wurde, nicht jedoch an paränetischen Texten.

Aus dem Inhalt: I. Archäologische Dokumentation über Sichem und Umgebung / II. Sichem im Alten Testament / III. Sichem in außerbiblischen Texten: Ägyptische Texte / Sichem in der Amarnazeit / Ein israelitisches Zeugnis / Josephus / IV. Zusammenschau, Weiterführung und Interpretation der bisherigen Ergebnisse / V. Jos 24, 1–28: Kurzer Überblick über die literarkritisch-formgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Arbeit an Jos 24 / Der Versuch L. Perlitts

12 Walter Bühlmann

Vom rechten Reden und Schweigen

Studien zu Proverbien 10–31
371 Seiten, Leinen DM 56,–

Ziel dieser Arbeit ist es, die Proverbien über die positive Rede zu untersuchen und vor allem festzustellen, was unter der rechten Rede zu verstehen ist, d. h. welche Kriterien entscheidend sind, daß einer seine Rede richtig benutzt. Muß also etwas objektiv wahr sein, daß es von den Weisheitslehrern als gute Rede taxiert wird, oder sind andere Voraussetzungen ebenso wichtig? Die Untersuchung zeigt, wie vielfältig die Kriterien der rechten Rede sind.
Neben den Ergebnissen in Bezug auf die rechte Rede führt die Arbeit auch zu einigen grundsätzlichen Einsichten zur Proverbienexegese.

Aus dem Inhalt: I. Von der kostbaren Schönheit der richtigen Rede / II. Vom Freimut und von der Zuverlässigkeit der richtigen Rede / III. Von der klugen Zurückhaltung im Reden / IV. Vom richtigen Schweigen / V. Vom Reden zur rechten Zeit / VI. Von der heilbringenden Kraft der richtigen Rede / VII. Von der Macht und Ohnmacht der Zunge

13 Ivo Meyer

Jeremia und die falschen Propheten

155 Seiten, Leinen DM 28,–

Jeremia steht in prophetischen Traditionen. Vor allem Hosea hat ihn geprägt. Er entdeckt die Unfähigkeit der Propheten, die unter den Gegnern seiner Botschaft auftreten. Er deckt ihre moralische Minderwertigkeit auf und bestreitet in einem Gotteswort ihre Legitimation.

14 Othmar Keel

Vögel als Boten

Studien zu Ps 68, 12–14, Koh 10,20 und aus dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten
Mit einem Beitrag von Urs Winter.
164 S. mit 44 Abb., Leinen DM 32,–

Aus dem Inhalt: Freudenbotinnen und Taubenflügel in Ps 68, 12–14 / Die Taube der fernen Götter in Ps 56,1 und die Göttin mit der Taube in der vorderasiatischen Ikonographie (Urs Winter) / Raabe und Taube als Orientierungshilfen in Gen 8, 6–12 und sonst im Orient / Die Vögel in Koh 10,20 / Vögel als Boten in Ägypten

15 Marie-Louise Gubler

Die frühesten Deutungen des Todes Jesu

Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung
439 Seiten, Leinen DM 56,–

Aus dem Inhalt: Der Tod Jesu als gewaltsames Prophetengeschick / Die Passion Jesu als Leiden des Gerechten / Soteriologische Deutungen des Todes Jesu / Das Isaakopfer (Aqeda) als Motiv zur Deutung des Todes Jesu? / Die theologische Bedeutung der frühen Interpretationen des Todes Jesu im Neuen Testament

16 Jean Zumstein

La Condition du Croyant dans l'Evangile selon Matthieu

467 Seiten, Leinen DM 58,–

Dieses Werk will einen Gesamtüberblick über die Theologie des Matthäus-Evangeliums bieten. Der Verfasser visiert die Thematik von einem ganz originellen Gesichtspunkt aus an: Auf Grund einer streng wissenschaftlichen Exegese der gut dokumentierten Kerntexte des ersten Evangeliums zeigt der Verfasser auf, wie Matthäus die Anforderungen des Christentums für seine Kirche ausgelegt hat.

17 Franz Schnider

Die verlorenen Söhne

Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lukas 15
105 Seiten, Leinen DM 24,–

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 1976 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Habilitationsschrift angenommen.

Aus dem Inhalt: Einführung, Die Aufgabenstellung / Die methodologische Situation der Gleichnisforschung / Das methodische Vorgehen / Die synchrone Analyse / Die diachrone Analyse / Schlußbemerkungen

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Alfred Jäger

Gott. Nochmals Martin Heidegger

1978. X, 514 Seiten. Leinen DM 128.–

Es ist still geworden um Martin Heidegger. Philosophische wie theologische Gespräche gehen seit mehreren Jahren in andere Richtung. Nicht Sein und Zeit, sondern Gesellschaft und ihre Zukunft, nicht der Sinn des Seins, sondern Sinnfrage und Gottesfrage bilden Brennpunkte der heutigen Auseinandersetzung.

Dieser Situation stellt Jäger die These entgegen: Nochmals Martin Heidegger. Die Stille um Heidegger wird von innen her aufgebrochen. Ausführlich wird gezeigt, wie nahe die heutige Frage nach Sinn und Gott Heideggers lebenslangem Fragen nach Sein steht. Eine neue, umfassende Auseinandersetzung mit Heidegger ist zumindest von den Themen der Theologie her keine bloße Beliebigkeit. Heideggers Bedeutung für Theologie heute bildet darum die umfassende Frage dieser Studie. Zehn abschließende Thesen zeugen von der möglichen, nachhaltigen Wirkung Heideggers auf heutiges theologisches Denken.

Abgestützt sind diese weiterweisenden Schlußthesen auf eine breite, eingehende Durcharbeitung von Heideggers Werken. Jäger bespricht Heidegger nicht von außen, sondern durchdenkt ihn von innen her. Verstanden wird Heidegger nicht aus den bisher verfügbaren Texten, sondern aus dem Ungedachten und Unerledigten dieser Texte. Es ist insbesondere Heideggers Schelling-Kommentar aus den entscheidenden Jahren 1936–43, der erstmals mittels einer Mikro-Analyse kritisch untersucht wird und der neue, wesentliche Einblicke erlaubt. Das neuartige Verständnis von Heideggers ganzem Denkweg bewährt sich insbesondere in der vertieften Einsicht in Heideggers Kehre. Von Schellings und Hegels Denken her werden zentrale Gedanken Heideggers plötzlich greifbar und verstehbar, doch auch kritisch befragbar. Die klare, eingängige Sprache macht diese Studie zu einer sinnvollen Einleitung in Heideggers Denkweg.



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Anton Antweiler

Mensch–sein ohne Religion?

Wodurch gibt es Religion?
Wozu gibt es Religion?
Was überhaupt ist Religion?
Haben die vielen Religionen etwas gemeinsam?
Sind sie verschiedene Formen der einen Religion?

Eine Antwort auf diese Fragen sucht der Religionswissenschaftler Prof. Dr. Anton Antweiler zu geben. Der Autor (der die Religionen des Ostens und des Westens studiert hat und sie kennt) will den gemeinsamen Kern der Religionen aufspüren, klar und umfassend darstellen und danach fragen, ob nicht Religion in einer Weise aufgefaßt werden kann, welche die Unterschiede übergreift oder unterbaut. Es geht ihm darum, herauszufinden, ob Religion unlösbar zum Menschen gehört, zu jedem einzelnen und damit allen gemeinsam.

In klarer, zupackender Sprache, die nicht mit Hilfe von Fremdwörtern und komplizierten Sätzen Gelehrsamkeit vortäuschen und Überlegenheit dartun will, erhellt Antweiler diese Fragen nach dem Ursprung und dem Wesen der Religion.

Anton Antweiler: Mensch-sein ohne Religion?
112 Seiten, Pappband mit Schutzumschlag 19,80 DM

Aschendorff
Münster

Die Zukunft des Martin Luther

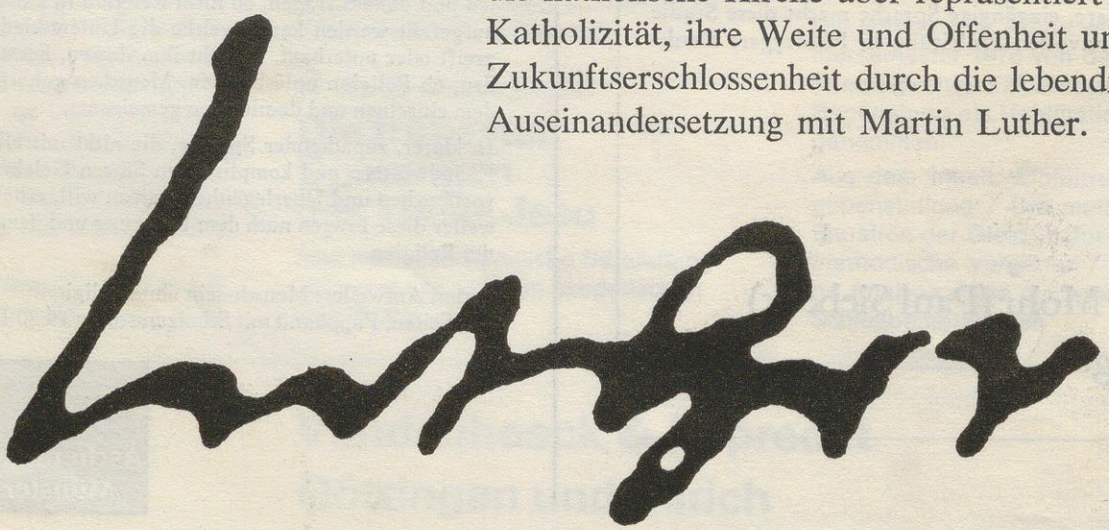
Luther Evangelium und die Katholizität

Eine These von Albert Brandenburg

92 Seiten
kart. 16,– DM

Aschendorff Münster
Stauda-Verlag Kassel

In diesem Buch wird der Nachweis versucht, daß die umstrittenste, vielleicht aber doch fruchtbarste Gestalt unserer Geschichte mit unfaßbaren Impulsen und Anregungen in der Christenheit weiterlebt. Das Erstaunliche ist, daß dies vor allem geschieht in der Kirche, aus der er schied, oder von der er geschieden wurde, in der katholischen Kirche. Sie ist, was manche ängstigt und schreckt, in eine ungeheure Erprobung ihrer Existenz und Wesenheit hineingezogen. Wir glauben aber, sie erneuert sich tatsächlich zu großen missionarischen Aufgaben in den nächsten Jahrhunderten.
Luther wird gesehen mit der katholischen Kirche, oder besser noch gesagt: in der gegenwärtigen katholischen Kirche als Anreger, Kraft einer heilsamen Beunruhigung und letztlich eines tiefgründigen Fragens nach Gott, Jesus Christus in der Kirche.
Die Antwort des Buches lautet:
Luthers Theologie kommt in ihren wesentlich positiven Elementen in der katholischen Kirche zur letzten Erfüllung, Ausfüllung und Eigentlichkeit, die katholische Kirche aber repräsentiert ihre Katholizität, ihre Weite und Offenheit und Zukunftserschlossenheit durch die lebendige Auseinandersetzung mit Martin Luther.



476 F Bur T

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 66,–**

Nummer 2 **1978** **74. Jahrgang**

„Die Kirche und das Dritte Reich" . . . . . Spalte 89

K. Scholder: Die Kirchen und das Dritte Reich (U. v. Hehl)
R. Morsey: Der Untergang des politischen Katholizismus (E. Iserloh)
A. C. Hudal: Römische Tagebücher (J. Lenzenweger)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 99
G. Agrell: Work, Toil and Sustenance (J. B. Bauer)
J. Tigcheler: Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique (E. Mühlenberg)
Didyme l'Aveugle. Band 1. Hrsg. von P. Nautin (E. Mühlenberg)
R. Petraglio: Lingua latina e mentalità nella Passio Sanctae Perpetuae (The. Baumeister)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 106
Studia Patristica. Vol. XIV, 3. Hrsg. von E. A. Livingstone (H. Crouzel)
K. Bommes: Weizen Gottes (J. A. Fischer)
K. Albert: Meister Eckharts These vom Sein (B. Weiß)
Expositionis D. Thomae Aquinatis in Libros Aristotelis De Generatione et Corruptione. Continuatio per Thomam de Sutona. Hrsg. von F. E. Kelley (L. Ott)
H. Smolinsky: Domenico de'Domenichi und seine Schrift „De potestate pape et termino eius" (R. Bäumer)
W. Schwab: Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther (H. Fagerberg)
Bernard de Lavinheta: Explanatio compendiosaque applicatio Artis Raymundi Lulli. Hrsg. von E.-W. Platzeck (R. Brummer)
V. Petri: Ricerche sull'Edition Princeps degli Atti Greci del Concilio di Firenze (W. Brandmüller)
P. Neuner: Religion zwischen Kirche und Mystik (N. Trippen)
Akten der Fuldaer Bischofskonferenz. Bd I. Bearb. von E. Gatz (N. Trippen)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 121
H.-J. Jaschke: Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche (R. Tremblay)
K. Stadel: Buße in Aufklärung und Gegenwart (H. Vorgrimler)
W. Heizmann: Kants Kritik spekulativer Theologie (K.-H. Weger)
M. Kehl: Kirche als Institution (H.-J. Jaschke)
S. Wiedenhofer: Politische Theologie (J. Herten)
Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica. Hrsg. von G. Alberigo und F. Magistretti (H. Müller)
J. Galot: Dieu souffre-t-il? (A. Ganoczy)
L. Scheffczyk: Katholische Glaubenswelt (W. Beinert)

Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 137
F. Hübner: Volkskirche im Feuer ökumenischer Kritik (H.-J. Urban)
M. de Sardes: Le patriacart oecuménique dans l'église orthodoxe (W. de Vries)

Moraltheologie . . . . . Sp. 139
A. Greely: Erotische Kultur (K. Thomas)
B. Schneider: Kirche als Familie (G. Ermecke)
D. Mieth: Epik und Ethik (E. Ribbat)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 143
K. Thomas: Selbstanlyse (O. Hagemeyer)
J. Ratzinger / K. Lehmann: Mit der Kirche leben (O. Hagemeyer)
Gemeinde im Herrenmahl. Hrsg. von Th. Maas-Ewerd und K. Richter (W. Averbeck)
Ch. Bäumler / G. Birk / J. Kleemann / G. Schmaltz / D. Stoller: Methoden der empirischen Sozialforschung in der Praktischen Theologie (P. M. Zulehner)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 148
A. Zirkel: „Executio potestatis" (M. Kaiser)
K. Walf: Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler (M. Kaiser)

Philosophie . . . . . Sp. 153
H. Holz: Thomas von Aquin und die Philosophie (F. Inciarte)
L. Adler: Ludwig Wittgenstein (B. Thum)
B. Uhl: Die Idee des christlichen Sozialismus in Deutschland 1945–1947 (A. Rauscher)
H. Rademaker: Die Weltsichtweisen des Menschen (A. Krömer)

Spiritualität . . . . . Sp. 159
H. Spaemann: Die Strickleiter (O. Hagemeyer)
H. U. von Balthasar: Der dreifache Kranz (O. Hagemeyer)
K. Rahner: Erfahrung des Geistes (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 161

Die Kirche und das Dritte Reich

Scholder, Klaus: **Die Kirchen und das Dritte Reich.** Bd 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934. – Frankfurt/M., Berlin, Wien: Propyläen (1977). IX, 899 S. Ln DM 48.–

Wie die Zeit des Dritten Reiches überhaupt, so gehört auch die nationalsozialistische Kirchenpolitik zu den am gründlichsten erforschten Gebieten der Zeitgeschichte. Die einschlägigen Publikationen erfreuen sich zwar schon seit Jahren nicht mehr der verdienten Aufmerksamkeit, doch verfügen wir inzwischen über eine hinreichend große Kenntnis der Fakten und Zusammenhänge. Sie hat der lautstark geführten öffentlichen Diskussion der frühen sechziger Jahre noch weithin gefehlt.

Nicht ohne Grund war die bisherige Forschung nahezu ausschließlich konfessionell orientiert: Die Kirchen hatten während der NS-Herrschaft kaum Berührung miteinander, und auch die Forschungslage zwang zur Konzentration. Dennoch hat eine konfessionsübergreifende Sicht manchen Vorzug: Einerseits läßt sie die kirchenpolitischen Ziele des Nationalsozialismus klarer hervortreten, andererseits kann auch die je eigene Reaktion der Kirchen nur im Vergleich erschlossen und beurteilt werden.

Eine Bilanz des heutigen Forschungsstandes zieht nun Klaus Scholder mit dem ehrgeizigen Versuch einer Gesamtdarstellung. Sein Werk „Die Kirchen und das Dritte Reich" ist auf zwei Bände angelegt, wovon der erste inzwischen erschienen ist. Er erfüllt zwar kaum den Anspruch des Klappentextes, die „erste integrale (!) Gesamtdarstellung" überhaupt zu sein, doch sind die Geschehnisse bisher nicht so ausführlich behandelt worden. Sch. hat sich für eine breit angelegte und chronologisch gegliederte Erzählung entschieden und damit für die der Sache wohl angemessene Darstellungsform. Es kommt hinzu, daß er ein größeres Publikum ansprechen will. Darauf deutet schon der für wissenschaftliche Werke höchst ungewöhnliche Werbeaufwand von Verlag und Autor.

Auch die Anlage des Buches verrät den angesprochenen Leserkreis: Die knappe Einleitung gibt keinerlei Information über den Forschungsverlauf; die nachgestellten Anmerkungen müssen erst umständlich nachgeschlagen werden; Kolumnentitel fehlen, und das Register erschließt nur Personen. Dies alles erleichtert nicht eben die wissenschaftliche Benutzung, muß den interessierten

13. JUN. 1978 ZTD

Laien aber nicht unbedingt stören. Der Leser wird sich eher am Umfang des Buches stoßen, das mit 750 Textseiten und mehr als 2500 Anmerkungen ein hohes Maß an Geduld verlangt.

Allerdings bleibt festzustellen, daß die Stoffmasse souverän gegliedert ist und daß die schriftstellerischen Fähigkeiten des Autors nur selten Ermüdung aufkommen lassen. So gehören etwa die „Stimmungs"-Bilder vom nationalen Begeisterungsrausch nach der Machtergreifung, vom Werben Hitlers um die Gunst der Kirchen und der hierdurch erzielten Verwirrung, aber auch die Kapitel über die Entstehung der politischen Theologie im Protestantismus oder über die Haltung der Kirchen zur „Judenfrage" zum Besten und Farbigsten, was darüber geschrieben worden ist. Gelegentliche stilistische Ausrutscher („... wenn der Reichspräsident bei der Stange blieb." S. 287) oder eine nicht selten überstrapazierte Urteilsfreudigkeit („Für die Kurie war dies keine Frage des Prinzips, sondern lediglich des politischen Geschäfts." S. 186) müssen daher irritieren.

Bedauerlich ist jedoch die konfessionelle Unausgewogenheit. Von den 25 Kapiteln des ersten Bandes, der neben der Vorgeschichte nur die Zeit bis zur Jahreswende 1933/34 umfaßt, behandeln fünf die katholische Kirche; vierzehn Kapitel beschäftigen sich mit dem Protestantismus, zwei mit der Frühphase nationalsozialistischer Kirchenpolitik und vier mit beiden Konfessionen gemeinsam, wobei auch hier die evangelische Seite im Vordergrund steht. Die der Arbeit zugrundeliegende Quellenbasis ist ebenfalls ungleichgewichtig. Das Quellenverzeichnis enthält (neben staatlichen und privaten) ausschließlich evangelisch-kirchliche Archive, während Sch. sich für die katholische Seite allein auf gedruckt vorliegende Publikationen stützt, die natürlich nicht vollständig sind. Gewiß hätte „ein zusätzliches Quellenstudium in den katholischen Archiven eine zeitlich kaum absehbare weitere Belastung bedeutet" (S. VII f), wie Sch. zu seiner Entschuldigung anführt. Doch wäre es dann nicht besser gewesen, sich auf die Darstellung des evangelischen Kirchenkampfes zu beschränken? Besser auch deshalb, weil die im katholischen Teil herangezogenen gedruckten Quellen nur 1933 reich fließen und ihr Mangel im Anschlußband noch spürbarer werden muß?

Nun ist dem Autor zuzugeben, daß die Geschichte der 28 evangelischen Landeskirchen komplexer verlaufen ist als im vergleichsweise geschlossenen Raum des Katholizismus. Es trifft auch zu, „daß insgesamt auf evangelischer Seite ungleich mehr an Chaos, Verwirrung und deshalb auch Neubesinnung vorgefallen ist als auf katholischer Seite" (S. VIII) – und von daher die Darstellung ausführlicher sein muß.

Das Argument verliert aber an Gewicht, wenn Sch.s detailreicher Breite im evangelischen Teil eine nicht knappe, sondern verkürzende Darstellung der katholischen Seite entspricht, die zu zahlreichen anfechtbaren Urteilen führt. Schon die Überschriften („Kirche, Kurie und Konkordate 1919–1929" und „Konkordatspolitik und Lateranverträge 1930–1933") im 1. Teil des Bandes erwekken den Eindruck, als habe sich die Sorge des Katholizismus im Abschluß von Konkordaten erschöpft. So erfahren wir einiges von den Konkordatsabsichten des Vatikans (Bayern; Preußen; Baden; gescheitertes Reichskonkordat) und insbesondere seines Nuntius Eugenio Pacelli, um so weniger dafür von den Stellungnahmen der deutschen Bischöfe zu Verfassung und Parlamentarismus, von ihrer Reaktion auf die Herausforderung durch Liberalismus, Sozialismus und Kommunismus, von Initiativen der Kirche in der Sozial- und Kulturpolitik; wir hören nichts von den Phänomenen des Rechts- und Linkskatholizismus in der Weimarer Zeit, nichts vom Verhältnis des Episkopats zu den katholischen Parteien und gar nichts von dem nach 1919 neu aufgeblühten katholischen Vereinsleben, das sich ja nach 1933 als eines der am heftigsten umkämpften Bollwerke der Kirche erwies.

Der Blick des Vf.s ist zu ausschließlich auf Rom fixiert; hier vermutet Sch. die Fernsteuerungszentrale des deutschen Katholizismus. Gerade im engen Zusammenspiel von Pacelli und Kaas, dem zur grauen Eminenz hochstilisierten Zentrumsvorsitzenden, sieht er den Einfluß des Vatikans auf die deutsche Politik gesichert: Wo Pacelli durch kuriale Einseitigkeit zum ausschließlichen Verfechter konkordatärer Absicherungen geworden sei, müsse den Kanonisten Kaas die Aussicht auf eine rechtliche Sicherung der kirchlichen Belange gereizt haben. Beide hätten seit Februar 1929, spätestens aber seit Herbst 1932 das Laterankonkordat zwischen dem Hl. Stuhl und dem faschistischen Italien als Vorbild betrachtet. Ihre Konkordatsbereitschaft habe sich mit entsprechenden Absichten Hitlers getroffen, der in einem Zeitungsartikel vom 22. Februar 1929 die Lösung der römischen Frage als Beweis für die Vereinbarkeit faschistischer und kirchlicher Interessen hingestellt hatte. Sch. schließt daraus auf Hitlers kirchenpolitische Konzeption: daß der Katholizismus nur durch eine „lateranähnliche" Abmachung für den Nationalsozialismus gewonnen werden könne, (während der Protestantismus 1933 durch Errichtung einer Reichskirche in den NS-Staat habe eingebunden werden sollen). Für Sch. ist jedenfalls durch die vermeintliche Interessenkongruenz von Vatikan und Hitler das Konkordatsprojekt von Anfang an diskreditiert: „Kirchenpolitisch ... gewiß kaum zu vermeiden. Moralisch jedoch ... umstritten ..." (523).

Wie stark er der Faszination seines Deutungsschemas erliegt – das im übrigen, wie aber kaum erwähnt wird, auf seine Schülerin Siegele-Wenschkewitz zurückgeht –, zeigt die Schilderung der eigentlichen Konkordatsverhandlungen im Frühjahr 1933. Die gleichsam unheilige Konkordatsallianz Pacelli–Kaas–Hitler vor Augen, gibt Vf. sich nicht mit dem Quellenbefund zufrieden, wonach Vizekanzler von Papen Anfang April 1933 dem Vatikan Verhandlungen über ein Reichskonkordat angeboten hat. Er glaubt konkrete Pläne schon unmittelbar nach der Märzwahl ansetzen zu können: bei Hitler mit Blick auf die Ausschaltung des Zentrums, bei Kaas aus der Erkenntnis, daß die Rechte der Kirche im nationalsozialistischen Deutschland nicht mehr über die katholischen Parteien zu sichern seien. Mit anderen Worten: dem Konkordatsabschluß sei eben doch ein „Kuhhandel" mit Hitler über das Ende des politischen Katholizismus voraufgegangen. Insofern habe der Kanzler bedenkenlos jene berühmten Zusicherungen in der Reichstagserklärung vom 23. März geben können, da er sich insgeheim im Einverständnis mit dem Vatikan gewußt habe. Der Preis für den Abschluß des Konkordats sei das Zentrum gewesen, das von der Kurie fallengelassen wurde, nachdem es dem Ermächtigungsgesetz zugestimmt hatte.

Die alte und nie bewiesene Behauptung eines Kausalzusammenhangs Reichskonkordat-Ermächtigungsgesetz und die Parole vom Konkordatsabschluß als einem „Dolchstoß in den Rücken der Zentrumspartei" (K. D. Bracher) sind hier wieder aufgegriffen, ohne daß Sch. den schlüssigen Beleg liefern könnte. Weder die Schritte des Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes bei Hindenburg und Frick noch Kaas' (von Sch. überschätzter) Aufsatz „Der Konkordatstyp des faschistischen Italien" noch Brünings in diesem Punkt fragwürdige Erinnerungen können beweisen, daß die Preisgabe des Zentrums bereits bei Akzeptierung von Hitlers Verhandlungsangebot beschlossene Sache gewesen sei. Gerade in der von Hitler so vehement geforderten Frage einer Entpolitisierung des katholischen Klerus gab Rom ja erst nach, als das Ende des Zentrums voraussehbar war. Auch für die Zustimmung der 72 Zentrumsabgeordneten zum Ermächtigungsgesetz hat das Reichskonkordat nach Ausweis der Fraktionsprotokolle keine Rolle gespielt. Dennoch scheint Vf. in seiner eigenwilligen Interpretation eine zentrale Aussage zu erblikken, wie er noch vor Erscheinen des Buches durch Vorabdruck der fraglichen Passagen in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung unterstrich. Eigene Zweifel überspielt er mit vorsichtigen Formulierungen [„Hält man sich die ganze Situation vor Augen, so spricht alles für die Glaubwürdigkeit dieser Darstellung" (S. 310); „Es ist undenkbar, daß ..." (313); „mit größter Wahrscheinlichkeit" (314); „Gleichwohl wird nicht zu leugnen sein" (314)], meint aber, das entsprechende Kapitel mit dem apodiktischen Urteil „Die Kapitulation des Katholizismus" überschreiben zu müssen, problematisch schon deshalb, weil Inhalt und Überschrift nicht übereinstimmen. Auch die vom Autor in diesem Zusammenhang diskutierte Zurücknahme der bischöflichen Warnungen vor dem Nationalsozialismus vom 28. März 1933 hob die weltanschaulichen Bedenken nicht auf. Sie zog nur die Konsequenz aus der Tatsache, daß eine lehramtlich verurteilte Bewegung zur legalen staatlichen Obrigkeit geworden war und – zumal nach Hitlers Zusicherungen vom 23. März – den staatsbürgerlichen Gehorsam fordern konnte.

Da Sch. zu ausschließlich auf Vatikan und Reichskonkordat konzentriert ist und auch dem Episkopat keine Hauptrolle einräumt, verliert er kaum ein Wort über die jeweils besondere Situation des Katholizismus im Westen, Süden und Osten Deutschlands. Das unterschiedliche Vorgehen der NS-Dienststellen oder

Staatsorgane führte bei den Katholiken zu ebenso unterschiedlichen Antworten auf den nationalsozialistischen Totalitätsanspruch. Selbst unter Verzicht auf ungedrucktes Material hätte der vorhandenen wichtigen (und keineswegs vollständig erfaßten) Literatur um ein Vielfaches mehr an Plastizität entnommen werden können. Hierzu nur wenige Beispiele: Wir hören nichts von der überraschenden Gestapo-Aktion vom 1. Juli 1933 gegen führende katholische Verbandszentralen, die die Unterzeichnung des Konkordats ebenso zu gefährden wie dessen Notwendigkeit zu beweisen schien. Ohne deren Kenntnis bleibt die von Sch. (511 unten) zitierte Hitler-Erklärung unverständlich. Der optimistische Tenor des gemeinsamen Hirtenbriefs vom 3. Juni 1933 wird zwar herausgestellt, dessen Warnungen aber heruntergespielt. Sie führten immerhin dazu, daß Exemplare des Hirtenbriefs vereinzelt wegen staatsfeindlichen Inhalts beschlagnahmt wurden. Die (gedruckt vorliegende) „Warnung vor Volksverrätern" der westdeutschen Gauleiter Florian und Grohé, die im November 1933 für erhebliches Aufsehen sorgte, bleibt unerwähnt. Wir erfahren praktisch nichts von der – wenn auch nur geistesgeschichtlich bedeutsamen – Reichstheologie in katholischen Adels- und Akademikerkreisen. Das Papensche Eingliederungskonzept, das die Überführung der katholischen Jugendorganisationen in die HJ vorsah, wird nur in seinem relativ positiven Eindruck auf Erzbischof Gröber gesehen, nicht aber in seiner kategorischen Ablehnung durch andere Bischöfe. Gerade hier erwies sich als außerordentlich hilfreich, was Vf. andernorts nicht müde zu kritisieren wird: daß nämlich Rom die Verhandlungen an sich zog und schon von daher evtl. Meinungsdifferenzen im Episkopat nicht ausbrechen konnten.

Mit Hitlers angeblicher Äußerung – „Bismarck sei Protestant gewesen und habe deshalb seinen Kulturkampf nicht mit der nötigen Sachkenntnis führen können, er selbst aber verstehe als Katholik die Sache besser" (482) –, sucht Sch. die These zu untermauern, daß Hitler durch das Reichskonkordat den Katholizismus an die Leine gelegt habe. Damit ist mehr über die Konkordatsaversionen des Autors gesagt, als daß zur historischen Aufhellung beigetragen würde. Weder Papst noch Bischöfe noch Priester noch Gläubige haben sich durch das Reichskonkordat davon abhalten lassen, zu reden, „wenn das Gewissen zu reden befahl"; umgekehrt ist auch das oft mißdeutete „Schweigen" der Amtskirche nicht primär aus Rücksicht auf das Konkordat erfolgt, sondern hat andere, meist pastorale Gründe. Wenn Vf. zur Stützung seiner Ansicht Ludwig Wolker zitiert, der im Herbst 1933 für die katholische Jugend von der rückhaltlosen Anerkennung des nationalsozialistischen Staates gesprochen habe, so übersieht er den Zusammenhang, in dem Wolkers Äußerungen gefallen sind: Vor dem Hintergrund notorischer Verdächtigungen und Zurücksetzungen der katholischen Jugend mußte immer wieder die Berechtigung dieses Vorgehens bestritten werden, und angesichts steigenden Drucks zum Eintritt in die nationalsozialistischen Organisationen war ständig an das „gute Recht" der katholischen Jugend zu erinnern. Was eben Hitler von Bismarck unterschied, um das oben zitierte Wort nochmals aufzugreifen, war weniger die Konfession als seine von Anfang an vorhandene Bedenkenlosigkeit, sich über geltende Verträge hinwegzusetzen.

Angesichts solcher Verkürzungen ist daran zu erinnern, worin die eigentliche Aussagekraft einer synoptischen Darstellung liegt: In der Konturierung der kirchenpolitischen Ziele des Nationalsozialismus und im Vergleich des jeweiligen Reagierens beider Kirchen auf die nationalsozialistische Herausforderung. In der Tat arbeitet Scholder einleuchtend folgende Grundprinzipien Hitlerscher Kirchenpolitik heraus: „1. alle Einflüsse der Kirchen auf die Politik zu unterbinden; 2. einen Kulturkampf, das hieß die offene Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat, zu vermeiden; 3. die beiden Konfessionen strikt paritätisch zu behandeln" (388). Ob und inwieweit sich dieses Konzept im Zuge der weiteren Entwicklung geändert hat, wird eine Diskussion von Bd 2 erweisen, der als „in Vorbereitung" angekündigt ist. Für 1933 ist jedoch einzuwenden, wie von Grund auf verschieden Hitlers kirchenpolitische Entscheidung auf den verschiedenen politischen Ebenen und angesichts ständiger Rivalitäten zwischen Partei- und Staatsorganen „interpretiert" werden konnte; man denke hier nur an den „sinngemäßen" Konkordatsvollzug in Bayern, woneben es andernorts weit ruhiger blieb. Auch wenn eine zur Abstraktion gezwungene Gesamtdarstellung nur schwer die von Bistum zu Bistum oder Landeskirche zu Landeskirche wechselnden Verhältnisse gleichmäßig berücksichtigen kann, sollte doch auf den Versuch nicht verzichtet werden.

Ein Vergleich des Verhaltens beider Konfessionen leidet nicht nur an der schon bemängelten Ungleichgewichtigkeit, sondern auch an der nur lose nebeneinander laufenden Darstellung. Eine Verbindung gelingt noch am ehesten, wo der Autor die Wahlergebnisse der letzten Weimarer Jahre unter konfessionell-soziologischen Gesichtspunkten betrachtet. Daß die NSDAP in den Wahlen von 1930–1933 ihre größten Erfolge in evangelischen Wahlkreisen erzielte, „während ihre Ergebnisse in mehrheitlich katholischen Wahlkreisen in der Regel weit unter dem Reichsdurchschnitt lagen" (161), konstatiert er mit Recht. Er verweist zur Erklärung auf die bekannte Tatsache, daß der Protestantismus über keine eigene „Weltanschauungspartei" verfügte und daher eine stärkere Stimmensplitterung hinnehmen mußte. Diese Beobachtung erklärt allerdings nicht, warum sich das Zentrum trotz ständigen Stimmenschwunds bis zur Märzwahl 1933 behaupten konnte, warum also, anders ausgedrückt, selbst in der national überhitzten Spätphase der Weimarer Republik noch so viele Katholiken das als „Systempartei" verketzerte Zentrum wählten.

Dieser relativen Konstanz in der politischen Willensbekundung entsprach ja auf evangelischer Seite eine ebenso ausgeprägte Meinungsschwankung, bis die Jahre nach 1928 das Pendel eindeutig nach rechts schlagen ließen. Überspitzt hat der verstorbene langjährige Bundestagsabgeordnete August Dresbach, selbst Protestant, einmal formuliert: „Wenn im Jahre 1910 ein Dorf, eine Stadt, eine Landschaft, besonders schwarz-weiß-rot war, dann war sie im Zweifelsfalle evangelisch. Wenn diese Bezirke im Jahre 1919 besonders rot waren, dann waren sie im Zweifelsfalle evangelisch. Wenn sie im Jahre 1924 wieder mal schwarzweiß-rot (deutschnational) waren, dann waren sie im Zweifelsfalle evangelisch. Wenn diese Bezirke schon etwa im Jahre 1928 anfingen, leicht braun zu werden und im Jahre 1933 mit Einschluß des Herrn Pastors vollkommen braun wurden, dann waren sie im Zweifelsfalle evangelisch."

Gewiß kann diese Bemerkung nicht unbesehen auf die evangelischen Verhältnisse schlechthin übertragen werden, immerhin aber findet die darin zum Ausdruck kommende Unsicherheit eine merkwürdige Parallele in der sogenannten politischen Theologie des Protestantismus. Ihre ausführliche Schilderung gehört zu den interessantesten, freilich auch bedrückendsten Teilen des Buches. Sch. definiert diese politische Theologie als die „Antwort des deutschen Protestantismus auf die völkische Bewegung", nicht seine einzige, „aber... seine erste und für einige Zeit seine wichtigste" (133); sie habe ebenso sehr den „hohe(n) sittliche(n) Anspruch" (128) wie die „überwältigende (politische) Ahnungslosigkeit" (132) ihrer Vertreter dokumentiert. Daß sie sich im Einzelfall sogar zur Verteidigung des politischen Mordes (Potempa) bereitfinden konnte, läßt gerade heute besonders aufhorchen.

Insofern ist es durchaus erklärbar, daß weite Teile des Protestantismus, die nach dem Zusammenbruch des Kaiserreiches „aus Not und Überzeugung national" waren (124), sich von den Parolen der völkischen Rechten angezogen fühlten. Gerade Bewegungen wie der Nationalsozialismus versprachen das traumatisch empfundene nationale Vakuum auszufüllen (Adolf Grabowsky) und schienen dem Protestantismus eine weltanschauliche Bindung zu bieten, die er „in den bestehenden Weltanschauungsparteien KPD, SPD und Zentrum" nicht finden konnte (162). So war es kein Zufall, daß die NSDAP als Partei der Jugend und damit der Zukunft gerade unter evangelischen Studenten besonders erfolgreich war. Etwa 90 Prozent der evangelischen norddeutschen Theologiestudenten, wird berichtet, seien mit dem Parteiabzeichen in den Kollegs erschienen (165), auch dies nach Meinung des Vf.s ein Zeichen dafür, „wie leicht die Kirche durch die politische Theologie zu verführen war, wenn diese sich mit der politischen Macht und der politischen Mode verband" (569).

Das wurde auf verhängnisvolle Weise deutlich, als sich nach Hitlers Machtantritt zeigte, wie tief die Partei in den Protestantismus hineinwirken konnte. Symptomatisch hierfür sind der Aufstieg der Deutschen Christen und ihre großen Anfangserfolge. Die Stichworte Kirchenreform, Kampf um den Reichsbischof, Gründung der Reichskirche, Einführung des Arierparagraphen und

Pfarrer-Notbund geben nur einen unvollkommenen Eindruck vom Ausmaß des Chaos und der Verwirrung, in das Hitler den Protestantismus gestürzt hatte. Wo auf katholischer Seite äußere Bollwerke der Kirche verteidigt wurden, – 1933 vor allem das Verbandswesen –, ging im Protestantismus der Riß durch die Kirchen selbst. Als sich schließlich gegen Ende 1933 Bekennende Kirche und (von der Partei dann im Stich gelassene) geschwächte Reichskirche gegenüberstanden, war zwar der Kampf noch nicht entschieden, doch waren die Fronten geklärt. Überdies begannen die radikalen Elemente der Deutschen Christen die Kirche zu verlassen, um sich der Deutschen Glaubensbewegung anzuschließen, die mit Neuheidentum alles, mit Christentum nichts mehr zu tun hatte.

Der Weg des Protestantismus in diesem an Aufregungen reichen Jahr ist nicht zuletzt deshalb mit besonderer Ausführlichkeit geschildert, weil ihm nach Meinung Sch.s eine gewisse Gegenwartsbezogenheit zukommt: „Wenn die Geschichte dieser Zeit für die evangelische Kirche eine Warnung enthält", schreibt er im Vorwort, „dann liegt sie allenfalls im politischen Enthusiasmus, der allerdings damals wie heute in der evangelischen Theologie und Kirche seine begeisterten Anhänger findet" (S. VIII f). Ob hieraus die vom Vf. erhofften Konsequenzen gezogen werden, bleibt abzuwarten. Dem Leser wäre dies jedenfalls erleichtert worden, wenn er nicht häufig in einer Detailfülle zu versinken drohte. Gerade die sich auf verschiedenen Ebenen überkreuzenden Ereignisse, die nach der Machtergreifung den deutschen Protestantismus aufrüttelten, wären durch stärkere Konzentrierung noch deutlicher geworden.

Als Wegmarkierung zeigt sich auch in den „evangelischen" Abschnitten die betonte Urteilsfreudigkeit Sch.s. Sie will nicht beschönigen, wenn „Blindheit und Lüge, Arroganz, Dummheit und Opportunismus" in einem „geistlichen Gewand steckten" (S. IX), will allerdings auch nicht verurteilen um des Verurteilens willen. Dennoch wird manches seiner Urteile auf Widerspruch stoßen, manche seiner Akzentuierungen könnte auch anders gesetzt werden. Das bleibt bei einem Werk dieses Umfangs nicht aus.

Wer abschließend Bilanz zieht, muß eine große historiographische Leistung anerkennen, die dem Wunsch nach lesbaren Darstellungen größerer geschichtlicher Zusammenhänge in bemerkenswerter Weise entgegenkommt. Das kann aber über inhaltliche Schwächen nicht hinwegtäuschen. Vor allem im „katholischen" Teil liegen sachliche Mängel, die auf ungleichgewichtiger Behandlung und einem offenbar vorgegebenen Interpretationsschema beruhen. Die auch an anderen Orten schon vorgebrachte Kritik sollte den Autor zum Überdenken veranlassen. In der vorliegenden Form jedenfalls läßt Sch.s Buch den Wunsch nach einer eigenen Darstellung des katholischen Kirchenkampfes laut werden, so wie sie zur Zeit für die evangelische Seite von Kurt Meier geleistet wird.

Bonn Ulrich von Hehl

Morsey, Rudolf: **Der Untergang des politischen Katholizismus.** Die Zentrumspartei zwischen christlichem Selbstverständnis und „Nationaler Erhebung" 1932/33. – Stuttgart, Zürich: Belser (1977). 279 S. Ln DM 32.–

In dem 1960 erschienenen Sammelwerk „Das Ende der Parteien 1933" hat Rudolf Morsey das Ende der deutschen Zentrumspartei behandelt. Das vorliegende Buch ist eine Neufassung, die dank einer Fülle neuer Quellen und Forschungsergebnisse nicht nur viele Lücken schließt, sondern auch manche früheren Urteile korrigiert oder besser begründet und strittige Fragen einer Lösung zuführen kann.

Die Darstellung ist bis ins Einzelne aus gedruckten und ungedruckten Quellen belegt. Deren kritischer Vergleich gibt u. a. die Möglichkeit, selbst die Schilderung der Vorgänge in den Memoiren und späteren Briefen Heinrich Brünings richtigzustellen. Neben dem Ex-Reichskanzler treten als Einzelpersönlichkeiten der Parteivorsitzende Ludwig Kaas und in der letzten Phase der Abgeordnete Albert Hackelsberger hervor, dieser als „treibende Kraft für eine rasche Selbstauflösung" des Zentrums.

Kaas erscheint als verantwortungsscheu und wegen seiner schwachen Gesundheit vielfach als nur beschränkt handlungsfähig; dazu machten sich bei ihm zunehmend Anzeichen der Resignation bemerkbar. Durch seine Abwesenheit unmittelbar nach der Verabschiedung des Ermächtigungsgesetzes und auf immer nach dem 7. April 1933 hat er die Partei führerlos gelassen und sich dadurch in den Augen vieler „politisch und moralisch" disqualifiziert. „Kaas mußte als klerikaler Sündenbock und Verkörperung des politischen Katholizismus für jene Unentschiedenheit büßen, mit der er zu lange im Spannungsfeld zwischen Kirche und Politik agiert hatte" (20).

Seine brüske Ablehnung der Regierung v. Papen bewertet M. als „Trotzreaktion" und verhängnisvollen politischen Fehler. Das von ihm seit dem Herbst 1932 propagierte Konzept der „nationalen Sammlung", das zeitweise zu Bemühungen um eine Koalition mit der NSDAP führte, nahm dem Zentrum in den ersten Monaten der Regierung Hitler die Handlungsfreiheit. Nach M. wurde das Zentrum zum „Gefangenen des Zähmungskonzepts" – d. h. der Hoffnung, in der Regierungsverantwortung würde Hitler zur Rechtsstaatlichkeit und Verfassungstreue finden – und „der eigenen Sammlungsparole" (144).

Die Auffassung, das Zentrum habe sich für die Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz lediglich durch kulturpolitische Zusicherungen gewinnen lassen, weist Vf. als falsch zurück. Diese bezogen sich auch auf allgemein politische Fragen, wie die Stellung des Reichspräsidenten, das Weiterbestehen der Länder, die Unabsetzbarkeit der Richter u. a. Auch wird erwiesen, daß zwischen Ermächtigungsgesetz wie der Auflösung des Zentrums und dem Konkordat kein Zusammenhang bestand, wenn auch das Verhalten Kaas' seit dem 23. 3. „in ein Zwielicht gerückt" bleibt (138).

„Das von den Machthabern erzwungene Verschwinden des Zentrums am 5. Juli 1933 und die 3 Tage später erfolgte Paraphierung des Reichskondordats bildeten Meilensteine auf dem Wege der nationalsozialistischen Machtbefestigung" (207). Zwischen beiden Ereignissen besteht dennoch kein Zusammenhang, wie Vf. gegen den Anschein und entsprechende Legenden zu zeigen vermag.

Im Rückblick erscheint die vom Vf. mehrfach festgestellte „Fehleinschätzung der Gefährlichkeit und Zielsetzungen der Nationalsozialisten" (191; 205; 210; 213) auf seiten der Zentrumspolitiker unverständlich, wenn man die „Grenzen des Erfahrungshorizonts" bei ihnen nicht berücksichtigt. Dabei gehörte vor allen wieder Kaas „zu denen, die die Zeichen der Zeit nicht erkannten und weiterhin an die Möglichkeit einer Mitarbeit im ‚neuen Deutschland' glaubten" und „sich an den vermeintlichen Jahrhunderterfolg des Reichskonkordats-Abschlusses" klammerten (213).

Das Ermächtigungsgesetz in Preußen, genauer das „Gesetz zur Behebung der Not von Volk und Land" wurde im Landtag nicht am 18. Juni (185), sondern am 18. Mai 1933 angenommen. Als Datum des letzten Gespräches Brünings mit Hitler ist S. 186 der 30. 5. 1933 angegeben, S. 187 dagegen richtig der 31. 5.

Die ebenso spannende wie nüchterne und überaus gut belegte Studie dient der Versachlichung und ist zugleich eine eindringliche Warnung.

Münster Erwin Iserloh

Hudal, Alois C.: **Römische Tagebücher.** Lebensbeichte eines alten Bischofs. – Graz, Stuttgart: Stocker (1976). 324 S. Ln DM 39.80

Mehr als sechs Jahre nach der Niederschrift des Geleitwortes von Weihbischof Jakob Weinbacher, Wien, und eine Woche nach dem am 6. August 1976 eingetretenen Tode des letzten Salzburger Fürsterzbischofs Dr. Andreas Rohracher (s. zum Verständnis S. 302f) erschienen die vorliegenden Memoiren. In zehn Kapiteln erzählt Titularbischof Dr. Alois Hudal, gewesener Rektor der deutschen Nationalstiftung Sta. Ma. dell' Anima in Rom, aus seinem Leben, das er zum Großteil in der Ewigen Stadt verbracht hat.

Im Februar 1923 wurde er zum Rektor-Koadjutor mit dem Rechte der Nachfolge ernannt. In einem „Idealismus ohne Grenzen" und „unbändigem Tatendrang" kam er in der Anima an. Er wollte „nicht umsonst als Österreicher und als Deutscher nach Rom gerufen sein" (26f).

Seine Ernennung hatte er nach eigener Auffassung dem Kardinalprotektor Raphael Merry del Val zu verdanken. Dieser war mit Nachdruck dafür eingetreten, einen Mann österreichischer Staatsangehörigkeit zu berufen. Der frühere Kardinal-Staatssekretär war wohl durch den damaligen österreichischen Gesandten in Rom, Ludwig Freiherrn von Pastor, darin bestärkt worden. Darum galt der erste Besuch des 38jährigen dem angesehenen Gelehrten. Der Papsthistoriker sagte zu ihm u. a.: „Verlassen können Sie sich hier allerdings nur auf Wenige, wenn es um Versprechen und Worthalten geht. Der Italiener ist stark Levantiner und diesbezüglich von der Moral des Ostens beeinflußt.

Ausländer, vor allem Ordensleute, sind sehr erwünscht, wenn sie unbeachtet in stiller Zurückgezogenheit arbeiten. Die oberste Leitung ist italienisch und war es immer seit der Reformation. Manchen Kurialisten fehlt auch das geschichtliche Denken und ein Sich-Hineinfühlen in die Gedankengänge anderer Nationen. Sie beherrschen aber vorzüglich das theologische System und besonders das Kirchenrecht" (33).

Von Kardinal Andreas Frühwirth, dem Hudal ebenso wie Pastor römische Gesinnung im besten Sinne des Wortes bescheinigt, war er noch stärker beeindruckt, weil der Dominikaner „mehr deutsch dachte und fühlte, als der österreichische Gesandte" (37).

Frühwirth gegenüber fiel Franz Ehrle, der deutsche Kurienkardinal aus dem Jesuitenorden, bedeutend ab. Huldvoll lächelnd ließ er Hudal zum Ringkuß zu, aber sein Blick gefiel H. nicht. Ehrle schätzte Österreich nicht hoch ein und hatte kein großes Verständnis für die nationalen Belange der Südtiroler. „Er war Römer geworden, der delikaten Fragen und Problemen auf Umwegen auszuweichen suchte" (38f). Bei dieser Gesinnung ist es verständlich, daß der Kardinal sogar einmal meinte, Hudal sollte „in geschickter, diplomatischer Weise auf Pastor einwirken, damit er seine wissenschaftlichen Arbeiten einstellen möge" (35).

Sehr bald bahnte sich jedoch ein gutes Verhältnis Hudals zur deutschen Botschaft und zur bayerischen Gesandtschaft an. Es gingen wichtige geheime Gutachten für das Berliner Auswärtige Amt durch seine Hand, und er war immer bestrebt, im Sinne einer gesamtdeutschen Haltung tätig zu sein (37f).

Im Laufe der Zeit lernte er außerdem, Bedeutung und Beschränkung der päpstlichen Hochschulen in Rom zu durchschauen. Er wußte, warum auf dem Gebiet der Bibelwissenschaften „seit Jahrzehnten nichts Großes, neue Wege Weisendes" mehr geschrieben wurde (91).

Sehr bald wandte er sich aber Fragen kirchlicher Politik zu. Er wurde zu den Vorarbeiten für das österreichische Konkordat von 1933/34 herangezogen (76), nachdem ihm Kardinal Theodor Innitzer von Wien zuvor schon die Würde eines Titularbischofs von Ela (zum Trost?) verschafft hatte. Sein Bemühen galt fortan immer mehr dem Versuch, „die positiv aufbauenden Kräfte des Nationalsozialismus" zu stärken.

Die Haltung der meisten Bischöfe erschien ihm wie ein Anachronismus. Er hatte aber auch kein Verständnis für den protestantischen Theologen Dietrich Bonhoeffer (er schreibt ihn Bonhoefer und der Verlag verbesserte auf Bohnhoffer, s. S. 80). Wohl aber zitierte er beifällig Äußerungen von Kardinal Michael Faulhaber und Abt Ildefons Herwegen nach der Machtübernahme in Deutschland (z. B. S. 107 und 221). Nach dem Abschluß des Reichskonkordates kam ihm der Gedanke zur Abfassung seines Buches „Die [geistigen] Grundlagen des Nationalsozialismus" (108), das 1937 im Johannes Gunther-Verlag, Leipzig-Wien, in 5 Auflagen erschienen ist.

Er berichtete schon im Jahre 1934 über dieses Vorhaben Papst Pius XI. in einer Privataudienz und meinte, der Nationalsozialismus habe, wenn religiös geläutert, eine providentielle Aufgabe in Europa zu erfüllen gegenüber dem Vordringen des Nihilismus aus dem Osten; denn der nationale Gedanke ist gut und ebenso der soziale. Der Papst unterbrach ihn: „Da haben Sie den ersten Fehler gemacht. Von Geist kann man in dieser Bewegung nicht sprechen. Sie ist ein massiver Materialismus" (118). Es war übrigens Hudals letzte Audienz bei diesem Ppast trotz wiederholter späterer Ansuchen (126). Das Buch, für welches Innitzer im nachhinein das „Nihil obstat" gegeben hatte, lehnte der Papst ab, äußerte aber, daß er an der guten Absicht des Vf.s nicht zweifle (134).

Für Österreichs Eigenstaatlichkeit hatte Hudal immer wenig Verständnis (227). Er hat immer für den Sieg Deutschlands gebetet und in diesem Sinne gepredigt (209). Bezeichnend ist, daß er die ihm vom damaligen Substituten im Staatssekretariat, Giovanni Montini, angebotene humanitäre Betreuungstätigkeit der Juden für Rom ablehnte, weil in der Anima zu oft „deutsche Persönlichkeiten aller Richtungen" verkehrten (200f). Wohl aber fand er sich bereit, im Jahre 1945 die Gründung eines karitativen Hilfskomitees für Österreich in die Hand zu nehmen. Der amerikanische Polizeikommissär ermächtigte ihn sogar, Ausweiskarten zu unterfertigen, und er gab sie großzügig aus (229)!

Aufschlußreich, ja, man muß sagen, zum Teil eindrucksvoll, sind die Kapitel über die Welt- und Ordensgeistlichkeit und die „Armen Brüder". Er offenbart darin eine Großzügigkeit, die sicher manchem imponieren wird. Er reichte sogar eine Denkschrift an den Papst ein, in der er für die Gründung eines internationalen sozialen Fürsorgewerkes für den Klerus (100–106) eintrat. Dabei merkte er an, daß die Ehelosigkeit der Weltpriester „mit dem Urchristentum nichts zu tun" habe (100).

Die zwar von Wiederholungen nicht freie Darstellung ist zweifellos – besonders für Leser, die das römische Parkett etwas kennengelernt haben – an manchen Stellen außerordentlich aufschlußreich, so daß sie, selbst 13 Jahre nach dem Tode seines Vf.s, und 21 Jahre nach dem Ende des Tausendjährigen Reiches, einige Neuigkeiten zu bieten weiß. Es werden aber sicher zu viele Personenkenntnisse vorausgesetzt, so daß der Verlag wohl beraten gewesen wäre, wenn er nicht nur für die deutsche Übersetzung italienischer Texte, sondern auch für entsprechende biographische Angaben Sorge getragen hätte. Daß Klemens XIV. das eine Mal mit Klemens IV. (32) und das andere Mal mit Klemens XIII. (35) verwechselt wird, hätte rechtzeitig entdeckt werden können. Ebenso die unrichtige Namenswiedergabe für den Erzbischof Fischer von Köln (Hudal nennt ihn Fleischer, S. 66) und den Erzbischof Gaysruck von Mailand (54).

Bezeichnend für den kritischen Sinn des Vf.s ist folgendes: Trotz nicht besonders großer Zuneigung für die Jesuiten merkte er an, daß ihm das Urteil, das der Papst in der Aufhebungsbulle ausgesprochen hat, zu hart sei. Er meldete auch Bedenken gegenüber Quellenveröffentlichungen des Vatikans zur Zeitgeschichte an.

Schlecht zu sprechen ist er auf seinen Grazer Kirchengeschichtslehrer Anton Weiß (nicht zu verwechseln mit Johann Weiß, dessen berühmtem Vorgänger!), der ihm nicht nur Savonarola in einer unangenehme Vorgänge beschönigenden Art dargestellt hatte.

Die vorliegenden Memoiren werfen aber natürlich ebenso die Frage auf, ob der Vf. gegen sich selbst kritisch genug war, die Beweggründe seiner eigenen Handlungen, um nicht Irrungen zu sagen, objektiv einzuschätzen.

Die heute im Verwaltungsarchiv verwahrten Akten aus dem ehemaligen Archiv des Unterrichtsministeriums in Wien, sein Personalakt im Dekanatsarchiv der Theologischen Fakultät Graz, sowie der Schriftverkehr mit der steiermärkischen Landesregierung im steiermärkischen Landesarchiv, und sehr wertvolle persönliche Mitteilungen aus dem Bekanntenkreis von Hudal geben uns die Möglichkeit, einige Vorgänge deutlicher zu beleuchten:

Zunächst einmal seine Einstellung zur Wissenschaft. Als junger Dr. theol. wurde er 1911 zu einem dreijährigen Aufenthalt an die Anima nach Rom geschickt. Er widmete sich dem Studium der thomistischen Philosophie und arbeitete unter Anleitung des Rektors am Bibelinstitut an der Habilitationsschrift über die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches. Tatsächlich erhielt er am 1. Oktober 1914 die venia docendi, schon am 5. Dezember 1919 die Ernennung zum a. o. Prof. für die Exegese des AT an der Universität Graz. Gleich nach seiner Bestellung zum Rektor-Koadjutor an der Anima in Rom, ließ er sich beurlauben. Im darauffolgenden Semester wurde er sogar noch zum o. Professor befördert. Obwohl Hudal seine Lehrtätigkeit in Graz niemals mehr aufnahm, bezog er dann weiterhin sein Gehalt und blockierte damit die ordnungsgemäße Wahrnehmung des Fachgebietes Altes Testament an der Theologischen Fakultät in Graz. Innerlich hat sich Hudal immer mehr von seinem Fach entfernt. Als im Herbst 1930 Joseph Ziegler aus Würzburg, der bekannte em. Professor für alttestamentliche Bibelwissenschaften, an die Anima zum Studium des Alten Testaments kam, wollte Hudal ihn schon beim Antrittsbesuch überreden, er sollte doch lieber Kirchenrecht studieren, das sei ein Fach, welches viel größere Aussichten für kirchliche Karriere biete.

Hudal wurde „ohne sein Zutun über Intervention von Eminenz Piffl und des Ministeriums für Inneres" an die Anima geschickt. Diese Berufung erfolgte „aus kirchenpolitischen Erwägungen, die für sämtliche Diözesen Österreichs und die Wiener Regierung ... von weittragender Bedeutung sind" (Or. Brief Hudals vom 19. September 1924). Das Unterrichtsministerium fand es für richtig, gegen die von Hudal selbst erbetene Erteilung von Studienurlaub für drei Semester (Ansuchen v. 10. März 1923) keine Bedenken einzulegen, „weil die Ernennung sogar vom Standpunkt des österreichischen Prestiges sehr zu begrüßen ist".

Als dann seitens des Finanzministeriums gegen eine Bestellung zum o. Prof. wegen der damals eingeleiteten Sparmaßnahmen Bedenken erhoben wurden, schaltete sich die Kultussektion des Unterrichtsministeriums vehement ein: Prof. Hudal habe durch die sofortige Übernahme des Amtes ein erhebliches Opfer im Interesse Österreichs gebracht.

Würde Hudal nicht zum Ordinarius ernannt und dadurch verbittert seine Funktion in Rom zurücklegen, wäre dies für Österreich ein erheblicher Schaden (Or. Stellungnahme vom 28. September 1923). Daraufhin gab der damalige Finanzminister Viktor Kienböck am 9. November 1923 seine Zustimmung zur Ernennung.

Nach Ablauf der zunächst genehmigten drei Semester machte sich die Grazer Fakultät trotz schon erteilter Verlängerung des Urlaubs pflichtgemäß Gedanken wegen der Versorgung der Lehrkanzel für das Alte Testament. Eine offenbar die Mehrheit besitzende Gruppe um die beiden Germaniker Johannes Ude und Anton Michelitsch dachte an eine Bestellung des Privatdozenten Friedrich Nötscher aus Würzburg, weil das System der bisherigen „Inzucht" durchbrochen werden müsse (Or. Brief Udes ohne Datum, im Ministerium eingetroffen am 31. August 1925). Die Gruppe um Johann Haring stemmte sich mit einer Intrige über das Ordinariat gegen diese Pläne. Hudal erhielt offenbar von diesen Plänen sehr früh Kenntnis. Darum schrieb er schon am 9. Juni 1924 (Or. Schreiben) an das Ministerium: „Eben erfuhr ich, daß die Grazer Fakultät daran denkt, meine Professur durch die Berufung eines Reichsdeutschen mit Oktober zu besetzen. Während ich hier mühselig kämpfen muß, weil gerade die Reichsdeutschen uns Österreichern die Anima entreißen wollen, erfahre ich aus der Heimat diese Enttäuschung, die wohl nur im gemütlichen Österreich möglich ist." Am 19. Dezember des gleichen Jahres schrieb er nochmals an das Ministerium. Er schilderte seine wirtschaftliche Lage als Rektor der Anima in dunklen Farben. Für den Fall einer längeren Erkrankung oder sonst verursachten Arbeitsunfähigkeit sei keineswegs bei ihm vorgesorgt. Er habe „das ihm durch Mittelspersonen überreichte Angebot reichsdeutscher Kreise, einen Gehaltsbeitrag aus Deutschland entgegenzunehmen, mit Rücksicht auf das Verhältnis Österreichs zur Anima abgelehnt, könne aber ... die jetzige unsichere finanzielle Lage nicht für die Dauer ertragen". Daher bat er, ihm den Titel und Charakter eines o. Univ.-Prof. bis zum Herbst 1929 zu belassen. Nach 10 Jahren im österreichischen Staatsdienst wäre er nämlich im Falle einer Dienstunfähigkeit pensionsberechtigt. Im Ministerium setzte sich auf Anraten des Ministerialrates Dr. Wilhelm Gerl von der Kultussektion schließlich die Überzeugung durch, man müsse Hudal das Verbleiben an der Anima ermöglichen und daher seinen Wünschen entgegenkommen, damit er nicht als Rektor zu resignieren gezwungen sei.

Auf die für 1929 ins Auge gefaßte, von Hudal selbst angeregte, Pensionierung vergaßen alle Teile. Die Bezüge Hudals als Uni.-Prof. in Graz galten eben als „unsere Zuwendung für die Sustentation des Rektors der Anima" (Or. Brief des Vatikan-Gesandten Rudolf Kohlruß vom 2. Dezember 1931 an den damaligen Vizekanzler und Minister des Äußeren, Dr. Johann Schober). Bald darauf begann Hudal mit seinem „Herzblut" (siehe Geleitwort), an den „Grundlagen des Nationalsozialismus" zu schreiben. Die Interessen Österreichs standen kaum mehr im Vordergrund. Deswegen sprach er oft von der „österreichischen Schnapsidee", bzw. von Österreich als einer „unvollendeten Symphonie". Er wollte auch nach dem Anschluß Österreichs an Deutschland ein feierliches Te Deum in der Anima singen, das nur durch das Dazwischentreten von Papst Pius XI. abgesagt wurde.

Auf dem am 24. September 1938 erstmals eingereichten Fragebogen bekannte sich Hudal schon als Mitglied der NSV in Rom und des NSKK in Wien (!), während er seine Zugehörigkeit beim CV durch die Angabe: „Ehrenmitglied 1923 der Studentenvereine Babenberg und Winfridia" herunterspielte. Er beteuerte außerdem seine rein (sic!) arische Abstammung, obwohl er weder den Geburtsort noch den Tag seiner einmal Tomek und (bei dem am 9. März 1939 vorgelegten Verzeichnis für den Arier-Nachweis) Tomc genannten Großmutter väterlicherseits angeben kann, sondern nur vermerkt: „War nicht zu eruieren, außer daß sie eine Bauerstochter einer Sprachinsel Krains war".

Wie bekannt, wurde die Theologische Fakultät Graz 1939 aufgehoben, alle Professoren in den Ruhestand versetzt, ausgenommen zwei: einer von diesen war Hudal. Erst mit Wirksamkeit vom 31. Mai 1950 wurde er durch den österreichischen Staat dann in den Ruhestand versetzt. Dagegen versuchte Hudal Einspruch einzulegen. Er wollte emeritiert werden, nicht pensioniert. Das wurde aber selbst Österreich, das Hudal schon am 9. Juni 1924 (s. o.) als gemütlich eingestuft hatte, zu viel. Es wurde die Auskunft erteilt, daß eine Emeritierung bei Prof. Hudal überhaupt nicht in Frage komme.

Hudal war auch lange Jahre Konsultor des S. Officium. Er offenbarte in dieser Stellung viel Verständnis, wie seine Ausführungen im Kapitel 7: Arme Brüder (152–190), zeigen. Er war sichtlich bemüht, in seiner einflußreichen Stellung vielen zu helfen. Eine gewisse Tragik steckt aber wohl darin, daß er damit zum Handlanger jener Methoden wurde, die aufzuzeigen, sich Kardinal Josef Frings, Erzbischof von Köln, bei der 63. Generalkongregation am 8. November 1963 verpflichtet fühlte (s. Klaus Mörsdorf in der Einleitung zum „Decretum de pastorali episcoporum munere in ecclesia", in Ergänzungsband II zum LThK: Das 2. Vatikanische Konzil, Freiburg 1967, S. 133, bzw. Giovanni Caprile, Die Chronik des Konzils, in Ergänzungsband III, Freiburg 1968, S. 638). Hudal hat sich selber sehr ungerecht behandelt gefühlt, als er eines Tages einfach aus der Anima weggeschickt wurde. Er fand es daher für richtig, nicht nur das Versagen der Kirche gegenüber Lamennais, Rosmini, Bonomelli, Romulo Murri und Ehrhard festzuhalten, sondern in seinem Abschiedsbrief, den er am Weihnachtsabend 1953 an Papst Pius XII. absandte, schmerzerfüllt die letzten Worte von Bonaiuti zu zitieren: „La curia Romana non a cuore", denen er aus eigener Erfahrung hinzufügte: „Tante volte anche non giustizia" (312).

Es ist nicht zu leugnen: Nach Lektüre dieses Buches legt man es mit gemischten Gefühlen zur Seite. Gewiß war Bischof Hudal ein Mann, der das Gute wollte und davon überzeugt war; er wollte ein Christ sein und hat vielen tatsächlich geholfen. Aber er hat sich wohl zu wenig geprüft, ob er selber gegen opportunistische Anwandlungen, die er an der Kurie festzustellen vermochte (48), wirklich immun war. Ein Symptom dafür mag folgender Bericht von Augenzeugen sein. Anläßlich der ersten Kundgebung der österreichischen Kolonie vor ihrer Botschaft in Rom nach der Befreiung im Jahre 1945 hielt Hudal eine Rede an seine „Landsleute". Er erhob dazu seinen Arm mit der Handfläche nach außen, erst während seiner Ausführungen drehte er diese nach innen. Nicht ohne Wohlgefallen zitiert er die Äußerung Talleyrands: „Ich habe nie ein Regime verraten, sondern nur Machthaber, die sich selber verrieten, rechtzeitig verlassen" (211). Sein sicherlich über das normale Ausmaß hinausgehender Ehrgeiz mag zum Teil mit seiner kleinen Gestalt erklärt werden können. Die deutsch-nationale Gesinnung könnte mit der Abstammung aus Slowenien zusammenhängen, wobei bemerkenswert ist, daß die letzten Worte, die man aus seinem Munde vernehmen konnte, nicht in deutscher, sondern in italienischer Sprache vorgebracht wurden.

Ist dies Buch also nun wirklich die Lebensbeichte eines alten Bischofs? Wohl nicht, wenn er auch selber auf S. 14 eine solche Andeutung macht. Der Verlag hätte gut getan, den von Hudal vorgesehenen Titel ‚Abschied von Rom, Erlebnisse und Erkenntnisse' zu belassen. So wäre es für den Eingeweihten leichter verständlich, daß zum Beispiel aus dem Manuskript noch das Kapitel ‚Begegnungen', welches über Päpste, Kardinäle, Bischöfe, Politiker und andere Persönlichkeiten handelt, vom Vf. selbst herausgerissen wurde.

Ist das Buch ein Paukenschlag, ist es wirklich ein Trostbuch für die gebildete deutsche christliche Jugend geworden (22)? Dazu ist es vor allem auch viel zu spät erschienen, ja es besteht die Gefahr, daß die Jugend von heute es auffaßt als ein Eingestehen jener Mitschuld am „Faschismus", die sie der vorangegangenen Generation sicherlich viel zu scharf und manchmal sogar ungerechterweise vorwirft.

In sehr eindrucksvoller Weise hat der zweite Nachfolger Hudals als Rektor der Anima, der nunmehrige Weihbischof Dr. Alois Stöger von St. Pölten, in der Leichenrede festgehalten: „Hudal hat in seinem Leben nie das erreicht, was ihm vorschwebte." Man muß zustimmen: Leider auch mit diesem Buche nicht.

Wien Josef Lenzenweger

Agrell, Göran: **Work, Toil and Sustenance.** An Examination of the View of Work in the New Testament, Taking into Consideration Views Found in Old Testament, Intertestamental, and Early Rabbinic Writings. – (Lund): Håkan Ohlsson (1976). X, 261 S. kart.

A. setzt an W. Bienert, Die Arbeit nach der Lehre der Bibel (1954) und dessen Vorgängern aus, daß sie das Alte Testament einseitig interpretiert haben (von Sir und den rabbinischen Aussprüchen her), daß sie die neutestamentlichen Texte ohne den Blick auf die moderne Quellenkritik, Form-, Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte interpretiert haben. Sie finden mit wenig Vorbehalten die Sicht Jesu in den synoptischen Evangelien, wie ihnen die deutero-paulinische Tradition Paulus darstellt. Hier liegen die Gründe dafür, daß der Autor es notwendig fand, die Anschauung von Arbeit im Alten Testament, im Judentum, im Neuen

Testament nach dem heutigen Forschungsstand genau zu analysieren.

Nach einer vorläufigen Untersuchung der neutestamentlichen Texte kommt er auf drei Fragen, denen er die verschiedenen Stoffgruppen sodann unterwirft: 1) What is the relation between „Man works" and „Man serves God"? 2) ... between „Man works" and „Man receives his sustenance"? 3) ... between „Man works" and „Man toils/suffers"? (4). Das Ergebnis für das Neue Testament sieht dann so aus: In der frühen synoptischen Tradition (Q) und vielleicht schon bei Jesus selbst unterliegt Arbeit ihrer negativen Aspekte wegen einer strengen Kritik. Im Zusammenhang mit der starken Erwartung des Kommens des Gottesreichs wird zumindest die Gruppe der Charismatiker ermahnt, die harte Arbeit aufzugeben, im Vertrauen darauf, daß Gott für sie sorgt und sich selbst der Sache des Gottesreichs zu widmen. Bei Mattäus und in den paulinischen Briefen ist dieser Gesichtspunkt gemildert, zum Teil, weil die Parousieerwartung hier nicht mehr so stark war wie im Q-Material. Für Paulus ist das gegenwärtige Zeitalter charakterisiert durch eine Spannung zwischen Naherwartung und der Notwendigkeit, mit dem Leben in dieser Welt zu Rande zu kommen um der Mission willen. Die paulinische Auffassung von Arbeit für den eigenen Lebensunterhalt liegt der später mehr positiven Sicht der Arbeit in der deuteropaulinischen Tradition zugrunde. Diese späte Sicht steht in Verbindung zu den Veränderungen und zum Schwinden der eschatologischen Hoffnung. In den Pastoralbriefen schließlich ist Arbeit mit dem göttlichen Schöpfungsauftrag eng verbunden. Theologisch gesehen sind all diese Variationen in der Arbeitsauffassung von einer je verschiedenen Sicht der Eschatologie bedingt.

Der Autor baut seine Konklusionen auf einem tragfähigen exegetischen Fundament auf, worüber er in zahlreichen Anmerkungen Rechenschaft gibt. Das Verzeichnis der einschlägigen Literatur hätte etwas lückenloser sein können. So fehlen etwa: J. A. Kleist, ‚Ergon', CBQ 6 (1944) 61–8; H. Weinstock, Arbeit und Bildung, Heidelberg 1954; P. Termes Ros, El trabajo según la Biblia, Barcelona 1955; F. Gryglewicz, La valeur du travail manuel dans la terminologie grecque de la Bible, Bib 37 (1956) 314–337; ders., The Gospel of the Overworked Workers, CBQ 19 (1957) 190–198; P. de Haes, Doctrina de labore humano in V. T., Coll. Mechl. 28 (1958) 370–373, 497–500; E. Testa, Il lavoro nella Bibbia, Assisi 1959; W. Pesch, Zur Exegese von Mt 6,19–21 und Lk 12,33–34, Bib 41 (1960) 356–378; F. Vattioni, ‚Il lavoro nei primi tre capitoli della Genesi', Studi Sociali 1 (1961) 109–19; I. Engnell/B. Gärtner, The Biblical Attitude to Work, Svensk Ex. Arsb. 26 (1961) 5–18.

Graz Johannes B. Bauer

Tigcheler, Jo: **Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique.** Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie. – Nijmwegen: Dekker & van de Vegt 1977. XIII, 196 S. (Graecitas Christianorum Primaeva Fasc. 6) Ppb. dfl. 75.–

Hermeneutik umfaßt auch die Geschichte der Hermeneutik. Darüber herrscht kein Streit. Inwiefern jedoch Untersuchungen zur Geschichte der Hermeneutik einen Beitrag zur Lösung hermeneutischer Grundfragen leisten, ist nicht so sicher. Am wenigsten erwartet man wohl von der allegorischen Auslegungsmethode; ihr „vorwissenschaftlicher" Charakter scheint abgemachte Sache zu sein, obwohl zumindest ein Gefühl dafür aufgekommen ist, daß man die Unwissenschaftlichkeit der Allegorese nicht mit ihrer Willkürlichkeit allein begründen kann. Origenes hat für das frühchristliche Schriftverständnis die ersten greifbaren Grundlagen reflektiert und dargestellt. Aber mit den Arbeiten von J. Daniélou, H. de Lubac, R.P.C. Hanson and R. Gögler hatte sich ein neuer Anlauf, frühchristliche Allegorese zu verstehen, erst einmal erschöpft. Da erschienen neue Texte aus dem Papyrusfund von Tura, die bisher nicht bekannte Kommentare von Didymus dem Blinden zugänglich machten. Es ist verständlich, daß man diese Kommentare aus der alexandrinischen Tradition auf ihre Auslegungsmethode hin untersuchte. L. Doutreleau gab in seiner Ausgabe des Sacharja-Kommentares eine erste Analyse (Sources Chrétiennes Nr. 83–85, 1962); zehn Jahre später veröffentlichte W. Bienert seine Dissertation „‚Allegoria' und ‚Anagoge' bei Didymus dem Blinden von Alexandrien" (Patristische Texte und Studien Nr. 13, 1972) und korrigierte Doutreleau an einem entscheidenden Punkt, indem er einen Unterschied zwischen Allegorie und Anagoge nachwies.

T. schließt sich an diese Forschungsgeschichte an und baut auf ihr auf. In einem ersten Kapitel (4–51) werden die Einsichten von H. de Lubac in anschaulicher und übersichtlicher Weise referiert. Damit soll der Kontext angegeben werden, in dem sich T. versteht, wie die Überschrift zeigt: „La conception traditionelle de l'exégèse allégorique." Die Funktion dieses Kapitels ist eine Aufarbeitung des Forschungsstandes; sie ist abgestellt auf eine Sachfrage im Gegensatz zu einer historischen Frage, da eben Origenes nicht nur der Hauptzeuge für die alexandrinische Exegese ist, sondern auch bisher ihr einzigster Zeuge war.

Kap. II (52–151) ist das Kernstück der Arbeit. In, man darf wohl sagen, mustergültigen und eingehenden Analysen werden die wesentlichen exegetischen Termini bei Didymus untersucht und erklärt. T. beschränkt sich auf den Sacharja-Kommentar, aber das ist kein Nachteil, da das Material ausreichend ist. Die Untersuchungen gelten vier Termini und ihren Wortfeldern. Die Methode der Untersuchung bezeichnet T. als semantisch. Jedes Vorkommen der Termini wird vorgeführt, sowohl in seinem griechischen Wortlaut wie auch in einer Übersetzung, die die Bedeutung der Wörter in ihrem Sprachzusammenhang darstellt. Erläuterungen sollen den in der Übersetzung erfaßten Sinn begründen. Anschließend an jeden der vier Unterabschnitte vergleicht T. seine Ergebnisse mit denen von Doutreleau und Bienert und kann m. E. in überzeugender Weise präzisieren und weiterführen. Also 1) πρὸς ῥητόν: „au niveau du texte comme tel, par rapport au texte comme tel" (etwa: auf der Textebene als solcher, in Bezug auf den Text wie er dasteht). Der Gewinn gegenüber Bienert ist die Übersetzung, während die zusammenfassende Definition mit ihm übereinstimmt. 2) κaθ' ἱστορίαν: „effectif, au niveau des faits, en égard à la matérialité des faits" (etwa: faktisch, auf der Ebene der Fakten, in Bezug auf den Tatbestand). Neu gegenüber Doutreleau und Bienert ist die exakte Erfassung des Unterschiedes zwischen den beiden Aspekten des sog. Literalsinnes. Auf der einen Seite steht die „innere Logik des vorliegenden Textes" (so Bienert); auf der anderen Seite ist im Gegensatz zu Bienert nicht so sehr ein allgemeiner Sachverhalt gemeint, der wissenschaftlichem Forschen nachprüfbar ist (Bienert lehnt sich zu stark an die Lexikonformulierung an), als vielmehr die konkreten Fakten, die der Text berichtet. 3) κατ' ἀναγωγήν: „la portée, sens profond" (etwa: Bedeutung, Tragweite), insofern ein neues und weiteres Beziehungssystem hergestellt und der ursprüngliche vom Text gegebene sprachliche Kontext überschritten wird. Das hatte schon Bienert gesagt, ohne aber besonders über die doppelte Bewegung (tieferer Sinn, der im Text selbst liegt bzw. der vom Exegeten hergestellt wird) zu reflektieren. T. stellt diese doppelte Bewegung aus dem semantischen Befund fest, untersucht aber nicht, ob Didymus sich in seiner ausgeführten Exegese daran hält. 4) κατ' ἀλληγορίαν: „entendre au sens figuré, du point de vue du langage figuré" (etwa: metaphorische Sprache, bildlich). Damit ist die Feststellung oder der Hinweis auf das Phänomen gemeint, nicht aber eine Auslegung von bildlicher Sprache. Unklar bleibt dabei, inwiefern Didymus immer schon eine bildliche Bedeutung parat hat, noch bevor er sich auf den tieferen Sinn einläßt. Auch müßte hier noch der Ausdruck „nach dem Gesetz der Allegorie" eingeordnet werden, der z. B. im Genesiskommentar mehrmals erscheint.

Bienert sagte, daß Allegorese eine „Technik" und „Auslegungsmethode" sei, und setzte seiner Arbeit den Nachweis zum Ziel, daß Allegorese eine neutrale wissenschaftliche Methode sei, deren Dienstfunktion von der theologischen Anagoge beurteilt, bestimmt und gerechtfertigt werde. Dagegen – m. E. zu Recht – weist T. nach, daß im Sprachzusammenhang des Didymus das Sprachfeld „Allegoria" nur das Vorhandensein oder die Möglichkeit einer bildhaften Sprachebene anzeigt. Es scheint sich nur um Formulierungsnuancen zu handeln, aber es geht in Wirklichkeit um die Beurteilung der ganzen exegetischen Bewegung.

In Kap. III (152–185) zieht T. die Konsequenzen seiner eigenen Analysen aus: „La structure herméneutique de l'exégèse de Didyme et l'interprétation traditionelle de l'exégèse allégorique." Reichhaltige Indices beschließen das Buch. Die Bibliographie ist durch diejenige von Bienert zu ergänzen.

In der Meinung von T. unterliegt der Auslegungsmethode des Didymus eine hermeneutische Struktur, die sich in folgenden Fragen vorwärtsbewegt: a) „Qu'y a-t-il au niveau du texte en tant que tel?" b) „Que s'est-il produit des choses relatées dans le texte biblique?" Daran schließt sich die ganz formale Frage an: c) „Un mot peut-il être pris au sens figuré et la réalité qu'il exprime peut-elle être considérée comme une image?" Und schließlich d) „Quelle est dès lors la signification profonde, la portée ou extension de ce texte biblique?" (173; vgl. 154–158). In diesen vier Fragen erkennt T. die hermeneutische Bewegung des Auslegers; darüber hinaus meint T. nachweisen zu können, daß den vier Fragen eine hermeneutische Struktur zugrundeliege. Im Unterschied zu Bienert behauptet T., daß alle vier Komponenten hermeneutischer Art seien, und bestreitet Bienert, daß Anagoge eine ‚metabasis eis allo genos' (scil. in den Bereich der Theologie) sei. Es steht also zur Debatte die allgemeine und offene, d. h. wissenschaftliche Art der allegorischen Auslegungsmethode. Bienert verficht die These, daß die Allegorese als solche eine Wissenschaft ist, die der Philologie der Spätantike eigentüm-

lich ist; diese Technik hätten sich die Christen, d. h. hier Didymus, angeeignet und dann in einem weiteren Schritt in einer theologischen Gedankenbewegung dem eigentümlich christlichen Anliegen untergeordnet. Will man diese These in die weitere Geschichte der Hermeneutik einordnen, so behauptet sie, daß der Anstoß an der Allegorese als exegetischer Methode behoben wird, weil die Technik der Allegorese im engeren Sinne nach Bienert eine allgemeine philologische Methode neutraler Art ist und die Christen sie nur im Rahmen theologischer Sachkritik akzeptierten. Theologische Sachkritik ist nach Bienert die Belehrung des Menschen über seine wahre Bestimmung und über Gottes Heilsplan mit dem Menschen (vgl. Bienert S. 162). Den Kanon für diese Sachkritik liefere das Neue Testament, das keiner „geistlichen" Auslegung bedarf. Für Bienert gibt es also nur einen Schriftsinn, und die Spannung zwischen „wörtlichem" und „geistlichem" Verständnis entspricht der Spannung zwischen den beiden Testamenten. Der Anstoß, daß die Allegorese willkürlich sei und sich darüber hinaus einer nicht-christlichen Methode ausliefere, wird also verlagert und besteht nun in der Frage, mit welcher Berechtigung man das Alte Testament durch das Neue Testament entschlüsselt.

T. behauptet für Didymus eine andere Auslegungsbewegung, und ich glaube, er hat recht. Er zeigt, daß die Bedeutung und Tragweite des Textes, also die Anagoge, keineswegs durch das Neue Testament und Christus als geistlicher Ebene gegeben sind, sondern daß der neue Kontext, in dem sich die tiefere Bedeutung eines Textes erschließt, das eigene christliche Leben ist (vgl. S. 116/7 u. 183/4). Statt von Willkür spricht T. von Freiheit und Einfallskraft, die den tieferen Sinn der biblichen Texte aufdeckt. M. a. W. er bestreitet, daß die allegorische Auslegung ein theologisches Kriterium in sich einschließt; denn die tiefere Bedeutung der alttestamentlichen Texte ist nicht auf die Beziehung zum Neuen Testament beschränkt, sondern umfaßt auch die Kirche.

Mit seiner These, daß der allegorischen Auslegung eine hermeneutische Struktur zugrundeliegt, hat T. den Anschluß an heutige hermeneutische Reflexionen hergestellt. T. weist am Schluß selbst darauf hin (vgl. S. 184/5). Ohne voreilig den Unterschied zwischen historischer Untersuchung und systematischer Überlegung verwischen zu wollen, sei doch daran erinnert, daß historisches Interesse selten im luftleeren Raum steht. Bienert findet auf seine Weise bei Didymus eine Analogie zur exegetischen Methode, wie sie u. a. in der Tradition von R. Bultmann praktiziert wird (Stichwort: theologische Sachkritik im Hinblick auf eine angeblich neutrale philologische Methode). T. findet bei Didymus eine Analogie zur dialogischen und strukturalistischen Hermeneutik (vgl. H. G. Gadamer und P. Ricoeur). Heutige Überlegungen leiten bei beiden zu historischem Verstehen und m. E. wird T. den Texten, d. h. dem historischen Phänomen besser gerecht. Nach Vorliegen der Untersuchungen von T. bleiben zwei Fragen unbeantwortet bzw. stellen sich zwei Fragen: 1) Wie wird die hermeneutische Struktur im konkreten Fall durchgeführt? Wie funktioniert der Kontext des eigenen christlichen Lebens, um die Schrift zu erhellen und ihre tiefere Bedeutung zu erschließen bzw. sich von der Schrift etwas sagen zu lassen im Sinne eines echten Dialoges? Welches ist der Kontext des eigenen christlichen Lebens, aus dem heraus der Ausleger an die Schrift herantritt? Wahrscheinlich sollte man zur Beantwortung dieses Fragenkomplexes Kommentare verschiedener Autoren zum gleichen biblischen Text heranziehen, wie es beispielsweise zu den Psalmen jetzt möglich ist; denn dann sieht man sehr deutlich, daß selbst in der gleichen Tradition allegorischer Methode der Kontext sehr unterschiedlich ist, wie z. B. bei Eusebius von Caesarea der wahre Gottesverehrer, bei Didymus der asketische Heilige etc., weil die Psalmen ausdrücklich unter dem Gesichtspunkt interpretiert werden, wer in ihnen spricht. Nur wenn man den mitgebrachten Kontext des Auslegers für sich untersucht, kann man überhaupt fragen, ob in den Text willkürlich hineingelesen wird oder in welchem Ausmaß der biblische Text jeweils die eigene Situation beleuchtet und erhellt.

Damit ist zu allererst eine historische Aufgabe gestellt, aber des Historikers Untersuchung erschöpft sich nicht in dem Urteil, daß bei Didymus nun einmal eine hermeneutische Struktur zugrundeliegt oder daß – falls sich das erweisen läßt – Didymus in einen Dialog mit dem biblischen Text eintritt. Immerhin wäre auch ein solcher Nachweis nicht sinnlos, da ja die dialogische und strukturalistische Hermeneutik behauptet, daß sich alles Verstehen und nicht nur unser heutiges so vollzieht. Vielmehr kann an einem historischen Fall durchgerechnet werden, wie sich Exegese strukturalistischer Konvenienz vollzieht, was die zweite Frage impliziert: 2) Was kann man über die sachliche Frage nach dem Wert und Funktionieren des Schemas strukturalistischer Hermeneutik lernen, wenn sie an einem historischen Modell, das doch irgendwie anders als unser heutiger Zugang zu Texten ist, durchexerziert wird? Und zwar durchexerziert wird mit keinem anderen Ziel, als zu sehen, was Didymus eigentlich macht, wenn er die Bibel interpretiert? Sollte bei Didymus, wie T. wahrscheinlich gemacht hat, eine hermeneutische Struktur vorliegen, die einem heutigen hermeneutischen Modell nicht unähnlich ist, so müßte gerade die Allegorese der Alexandriner dazu reizen, Möglichkeiten und Grenzen dieses Modells besser zu erkennen; denn die Allegorese ist aus heutiger Sicht anstößig, weil sie die biblischen Texte zu vergewaltigen scheint.

Die hier zusätzlich gestellten Fragen legen wohl Zeugnis davon ab, welche Grundlagen T. (und Bienert) in diesem Zusammenhang gelegt haben.

Claremont Ekkehard Mühlenberg

Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse t. I. Texte inédit d'après un papyrus de Toura. Introduction, édition, traduction et notes par Pierre Nautin avec la collaboration de Louis Doutreleau. – Paris: Éditions du Cerf 1976. 335 S. (Sources Chrétiennes Nr. 233) br. FF 174.–

Mit erheblicher Verspätung wird endlich auch der Genesiskommentar des Didymus ediert – einer Verspätung, die mit gutem Grund entschuldigt ist. Denn im Ägyptischen Museum von Kairo befanden sich von den 252 Seiten des Kodex nur 123, während die übrigen Seiten den Hg. erst kürzlich durch private Großzügigkeit zugänglich gemacht wurden. 13 Seiten sind bisher unauffindbar geblieben. Band I, dem der zweite Band 1978 folgen soll, umfaßt die Seiten 1–145 mit dem Kommentar zu Gen. 1,1–4,26.

Die Einleitung (11–29) ist knapp gehalten. Der Kodex ist zwischen dem VI. und VII. Jh. auf Papyrus geschrieben worden und hat keinen Titel; die Identifizierung mit Didymus von Alexandrien stützt sich auf die Überlieferung in den Oktateuchkatenen. Der Kopist folgt dem Kommentarschema mit abgesetzten Lemmata, was er allerdings häufig vernachlässigt. Die ersten 19 Seiten des Kodex sind ziemlich stark beschädigt, so daß der Kommentar zu Gen. 1,1–5 kaum zu rekonstruieren ist. Nautin folgt in seiner Notierung den Seiten und Zeilen des Kodex; das Zitieren ist also einfach gemacht. Weiterhin werden minutiös alle Beschädigungen ausgezählt. Der griechische Text ist treu umgeschrieben und aufgelöst worden; Vorschläge zur Füllung von Lücken sind meistens durch die Übersetzung gemacht; infolgedessen wird das Bild vom Zustand der Textvorlage kaum beeinträchtigt. Die Parallelüberlieferung in den Katenen ist notiert, auch die Anonyma aus Procopius. Der Textapparat verzeichnet die genauen Lesungen des Papyrus; ein zweiter Apparat gibt die biblischen Zitate, Paraphrasen und Anspielungen. Anmerkungen sind zu der Übersetzung eingetragen; sie beziehen sich meist auf die Genesishomilien des Origenes. Textherstellung und Druckbild sind sehr gut gelungen und lassen nur für den eingeweihten Philologen ahnen, welcher Arbeitsaufwand dahintersteht.

Didymus folgt der Genesisinterpretation des Origenes auf Schritt und Tritt; für die wörtliche Auslegung könnte er auch des Basilius Homilien zum Hexaemeron benutzt haben (vgl. zu Gen. 1,20–23). Die sog. geistliche Auslegung geht eigene Wege, obwohl des Origenes Vorlage unverkennbar bleibt. Das Hauptinteresse an diesem Kommentar wird also in einem besseren Verständnis der Geschichte des Origenismus bestehen.

Claremont Ekkehard Mühlenberg

Petraglio, Renzo: **Lingua latina e mentalità biblica nella Passio Sanctae Perpetuae.** Analisi di caro, carnalis e corpus. – Brescia: Morcelliana (1976). 165 S. Ppb. Lit. 3.500

Vf. dieser Studie, einer von der Phil. Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz angenommenen Doktorarbeit, hat es sich zum Ziel gesetzt, die Bedeutung der Begriffe caro, carnalis und corpus in der Passio Perpetuae zu studieren. Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist die von A. Fridh, Le problème de la passion des Saintes Perpétue et Félicité (Göteborg 1968) = Studia Graeca et Latina Gothoburgensia XXVI, entwickelte Hypothese zur Verfasserfrage (vgl. S. 13). Nach Fridh dürfte der Ich-Bericht des Saturus in c. 11–13 ursprünglich griechisch geschrieben oder diktiert worden sein. Von diesem Bericht hat man früh eine lateinische Übersetzung angefertigt. Diese wurde von einem Redaktor mit dem

lateinisch verfaßten Ich-Bericht der Perpetua (c. 3–10) verbunden, der selbst eine Einleitung schrieb (c. 1 u. 2) und den Bericht über das Martyrium anfügte (c. 14ff). Da man bereits einen Teil der Passion auf Griechisch besaß, übersetzte man schließlich auch das übrige in diese Sprache. Der lateinische Redaktor ist nach Fridh wahrscheinlich nicht Tertullian, wohl aber ein Zeitgenosse dieses Autors und der von ihm berichteten Ereignisse. P. notiert in seinen stilkritischen Untersuchungen eine ganze Reihe von Beobachtungen, die die Hypothese Fridh's stützen können. Im Sinne einer besseren Übersichtlichkeit richtet er sich in der Disposition der Arbeit jedoch nicht nach der von ihm geteilten Sicht, sondern bespricht die einzelnen Stellen in der Reihenfolge, in der sie im Gesamttext aufeinander folgen (16).

Es handelt sich um 10 Stellen, an denen die obengenannten Wörter begegnen. Vf. widmet jeder von ihnen unter besonderer Berücksichtigung des Kontextes eine ausführliche Interpretation. Die einzelnen Wörter und Wendungen dieser Stellen werden daraufhin untersucht, ob sie in der klassischen Literatur begegnen, ob sie der Umgangssprache entstammen oder ob sie in der jüdisch-christlichen Tradition verwurzelt sind. Im Rahmen dieser Untersuchungen bestimmt Vf. dann die Bedeutung von caro, carnalis und corpus. Zum Schluß faßt er seine Ergebnisse zusammen. Das Wort corpus wird im geläufigen Sinn der lateinischen Umwelt verstanden und meint den Körper als Teil des Menschen im Unterschied zur Seele. Es ist also nicht wie im semitischen Denken der ganze Mensch unter dem Aspekt seiner Körperlichkeit gemeint. Das Wort caro wird einmal im Sinn der lateinischen Tradition gebraucht: In 4,3 (Ich-Bericht der Perpetua) bezeichnet carnes die verschiedenen Teile des menschlichen Körpers. Sonst ist der biblische Sprachgebrauch bestimmend, jedoch mit der Einschränkung, daß bis auf eine Stelle das nicht-biblische dichotomische Menschenbild mit dem Wort verbunden wird. In 1,4 zitiert der Redaktor Apg 2,17f und indirekt Joel 3,1f. Hier bedeutet omnis caro im semitischen Sinn: jeder Mensch. In allen anderen Fällen begegnet der ursprünglich biblische Begriff in der Uminterpretation entsprechend dem dichotomischen Verständnis des Menschen. Mit dem Wort kann eine negative Kennzeichnung verbunden sein: die Schwäche des Fleisches. Doch ist dieser Zug nicht vorherrschend.

Als Ergebnis der dem Stil der 10 Stellen gewidmeten Untersuchung hält Vf. fest, daß sich ein Unterschied zwischen dem Redaktor, Perpetua und Saturus feststellen läßt. Am stärksten literarisch geprägt ist der Teil des Redaktors. Perpetua schreibt einfacher, jedoch nicht ohne literarische Formung. Der Teil des Saturus schließlich trägt stärker das Gepräge der Umgangssprache (im Griechischen wie auch im Lateinischen). Vf. wendet sich gegen die Kennzeichnung des christlichen Lateins als einer Sondersprache. Der einzelne Autor steht mit seiner Individualität im Spannungsfeld von literarischer Tradition, Volkssprache und biblisch-kirchlicher Überlieferung. Die Welt der Bibel prägt das Latein eines christlichen Autors, doch gibt es daneben die Einflüsse der literarischen Tradition und der Umgangssprache. Den Abschluß des Buches bilden eine umfangreiche Bibliographie, ein Sachregister und zwei nützliche Indizes der untersuchten griechischen und lateinischen Wörter.

Vf. hat gut daran getan, eine klare Zusammenfassung seiner Ergebnisse an den Schluß des Buches zu setzen. Ohne diese Zusammenfassung wäre das Buch ein Konglomerat vieler nebeneinandergestellter Einzeluntersuchungen geblieben. Zwischendurch hat man schließlich den Eindruck, vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr zu sehen. Eine durchgehende rote Linie ist streckenweise nicht erkennbar. Das Vorkommen der Wörter caro, carnalis und corpus an 10 Stellen ist Vf. Anlaß, die einzelnen Wörter und Wendungen des jeweiligen, von ihm abgegrenzten Kontextes zu untersuchen. Ihm geht es um die Charakterisierung des Stils; doch fragt er nicht, ob seine Auswahl von Stellen repräsentativ genug ist, um allgemeine Aussagen, wie er sie wagt, zu rechtfertigen. Zu fragen ist auch, ob es genügt, die Begriffe caro und corpus zu untersuchen, ohne gleichzeitig den Komplementärbegriffen wie anima, animus, spiritus die gleiche Aufmerksamkeit zu widmen. Meines Erachtens will die Arbeit zu viel und zu wenig. Sie will von einer kleinen Basis aus allgemeine Aussagen machen und verzichtet andererseits darauf, das Wortfeld, in dem caro und corpus stehen, zu untersuchen. Eine Erklärung dafür finde ich in der Einleitung. Vf. hatte sich vorgenommen, ausführlich Phonetik, Morphologie, Syntax und den Stil der ganzen Passio zu studieren. Da sich diese Arbeit nicht in begrenzter Zeit leisten ließ, hat er sich auf eine Sondierung beschränkt (11f). Das ist sicherlich legitim. Voraussetzung ist allerdings eine sehr exakte methodische Reflexion über den dabei einzuschlagenden Weg. Die Rechtfertigung S. 12f genügt m. E. nicht.

Das Vorwort erscheint mir wortreich und bekennerhaft. Den Manichäismus sollte man auch nicht in Form einer Frage mit der Passio Perpetuae in Verbindung bringen (8); er entstand erst nach der Abfassung dieser Schrift. Abschließend läßt sich sagen, daß das Buch viele wertvolle Informationen enthält, die durch die Register erschlossen sind. Gewünscht hätte man sich allerdings eine stärkere Strukturierung des Ganzen und eine strengere methodische Reflexion.

Mainz Theofried Baumeister

Studia Patristica, Vol. XIV. Papers presented to the Sixth International Conference in Patristic Studies held in Oxford 1971: Part III, **Tertulian, Origenism, Gnostica, Cappadocian Fathers, Augustiniana.** Ed. by Elizabeth A. Livingstone. With a Cumulative Index of Contributors to St. P. Vols. I–XIV. – Berlin: Akademie Verlag 1976. X, 502 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd 117). br. M 96.–

Der 14. Band der Studia Patristica enthält einen Teil der Arbeitspapiere der 6. Internationalen Patristischen Konferenz in Oxford vom Sept. 1971, die sich mit Tertulian, Origenes, dem Gnostizismus, den Kappadozischen Vätern und Augustinus beschäftigen. Die behandelten Themen sind verschieden, sowohl was ihren Ausgangspunkt als auch ihre Untersuchungsmethode angeht.

Unter folgenden Aspekten beschäftigte man sich mit Tertulian: seine Kenntnis der griech. und röm. Geschichte (T. B. Barnes); die Beziehungen zwischen Kirche und Römischen Reich im Apologeticum (R. F. Evans); die Tertulian-Rezeption bei Erasmus (S. L. Greenslade); einige Feststellungen über die Christen der Oberschicht im Afrika Tertulian's (D. E. Groh); häretische Elemente, die in De Carne Christi festzustellen sind (J. P. Mahé); die Bußpraxis bei den Montanisten (F. E. Vokes). Es muß hier noch ein kurzer seltsamer Artikel hinzugefügt werden, der irrtümlich in das Kapitel über Origenes geraten ist, worin der Autor sich anschickt nachzuweisen, daß der Modalist Praxeas, den Tertulian angreift, in Wirklichkeit der nur unter diesem Namen versteckte Irenäus sei (S. G. Hall).

Das Kapitel mit der Überschrift „Origenism" umfaßt folgende Themen: Angelologie des Origenes (C. Blanc); seine Lehre von der Gottesliebe (W. J. P. Boyd); sein eigenes und das rabbinische Verständnis der hebräischen Bibel (N. R. M. de Lange); das Wort „Arche" im 1. Buch eines Joh.-Komm. (E. Früchtel); die Interpretation des Bußaufrufs Johannes des Täufers (O. Linton); der Angriff des Methodius auf Origenes in De Libero arbitrio (L. G. Patterson); die Diskussion des Peri Archon über die finale Körperlichkeit oder Nichtkörperlichkeit der vernunftbegabten Geschöpfe (J. Rius-Camps); die Bedeutung der Gotteserkenntnis für die Gesamtkonzeption von Celsus' Logos alethes (W. Ullmann). Der Abschnitt über die Gnostik: Der Terminus Technicus „Hysterema" (K. N. Booth); die Bedeutung des Begriffs „Das Ganze" (A. H. B. Logan); die Probleme des Thomas Evangeliums (J. E. Ménard); ein Interpretationsversuch der NagHammadi-Texte aus der Verstehenswelt des alexandrinischen Christentums (M. Nold); das Evangelium der Ägypter (R. McL. Wilson).

Im Kap. über die Kappadozischen Väter ist behandelt: die älteste handschriftliche Tradition der Predigten Basilius' von Caesarea über „Hexaëmeron" (E. A. de Mendietta); die Einheit der menschlichen Natur in der Polemik Basilius' und Gregor von Nyssia gegen Eunomius (D. L. Balás); die Kritik an Kaiser Julian durch Gregor von Nazianz (J. Bernardi); Hellenismus und Christentum in Rede 25 von Gregor von Nazianz (J. Coman); De Baptismo 1 des Pseudo Basilius (A. J. M. Davids); das Fortschreiten in der Vervollkommnung nach Vita Moysis von Gregor von Nyssia (E. Ferguson); die traditionelle Apologetik in Contra Eunomium desselben Autors (A. Meredith); die moralische und die asketische Doktrin Basilius' (F. X. Murphy); Theoria und Praxis bei Gregor von Nazianz (T. Špidlík); einige Anmerkungen zum Text der ersten theologischen Rede Gregors von Nazianz (L. R. Wickham, F. J. Williams); das Problem der orthodoxen Taufe für Gregor von Nazianz (D. F. Winslow).

Endlich und schließlich zu Augustinus: die Gliederung von Sinn und Zeichen in De doctrina christiana (G. H. Allard); der Aufbau der Confessiones nach dem Sinn „recurrens in te unum" (R. D. Crouse); den Begriff der gratia generalis in De vocatione omnium gentium von Prosper d'Aquitaine (P. de Letter); die Überlieferung des Textes Expositio in epistolam ad Galatas (J. Divjak); die Misere der Kinder nach den Confessiones und dem antipelagianischen Schriften (W. Eborowicz); die Ecclesiologie der Donatisten (R. B. Eno); den Einfluß der De catechizandis rudibus im 17. Jahrh. in Frankreich (A. Etchegaray Cruz); die Formel „credo (in) remissionem peccatorum" zu Beginn der pelagianischen Polemik (V. Grossi); Johannes 1, 2–3 bei Augustin (F. Hockey); De doctrina christiana und die klassische Paideia (E. Kevane); die Memesis bei Plotin und in zwei Texten des früheren Augustinus (G. J. P. O'Daly); die Erfahrungen des kirchlichen Lebens in der Conversion des Augustinus (J. Oroz Reta); die Aktualität der Grundideen zur Exegese in De doctrina christiana (S.

Pieszczoch); und schließlich Bemerkungen über den Aufbau einiger Pseudo-Augustinischer Briefe (F. Römer).

Im Folgenden einige Beobachtungen über die Origenes betreffenden Artikel. Die überreiche Literatur zur Buße in seinem Werk – zitiert sei nur K. Rahner, „La doctrine d'Origène sur la pénitence", Recherches de Science Religieuse 37, 1950, 47–97, 252–286, 422–456 – hat seit langem die Interpretation widerlegt, die Döllinger und Harnack zu Peri Euches XXVIII gegeben haben und die F. E. Vokes S. 72 wieder aufnimmt, wahrscheinlich ohne sich der Diskussion, die dieser Text ausgelöst hat, bewußt zu sein: es ist nicht mehr möglich, Origenes den Angriffen Tertulians und des Verfassers des Elenchos auszusetzen. Der letztgenannte Text tadelt Priester und Bischöfe, die schweren Sündern lediglich durch ihr Gebet vergeben haben, ohne sie der öffentlichen Buße zu unterziehen. Dies erklärt sich ganz eindeutig durch das Fragment XXVI, über den ersten Korintherbrief. (Cl. Jenkins, Journal of theological studies IX, 1908, S. 366, Zeile 15). Im Sinne des Autors verstanden, befände der Text sich im Widerspruch zu Origenes gesamter Bußlehre.

Der Beitrag W. J. P. Boyd's, in dem er Origenes Auffassung der Liebe mit der des Evangeliums vergleicht, kann nicht befriedigen, da die zweite auf rigide Weise dargestellt wird. Daß Gott der einzige sei, den „du von ganzem Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit deinem ganzen Verstand, und mit deiner ganzen Kraft lieben sollst" (Mk 12,30) erscheint völlig im Einklang mit dem Evangelium: ein Geschöpft auf eben diese Weise lieben heißt es an Gottes Stelle setzen, es zu einem Idol machen. Den Nächsten hingegen sollst Du lieben „wie dich selbst" (Mk 12,31). Gott liebt zwar den Sünder (Mt 5, 44–48), und es ist eben diese Liebe, die ihn rettet. Jedoch ist Origenes zu Recht sehr davon überzeugt, daß diese Liebe, wenn sie vom Menschen nicht aufgenommen und angenommen wird, wenn ihr vom Menschen kein Empfang bereitet und nicht erwidert wird, wirkungslos und blockiert bleibt, da Gott niemals die Anhängerschaft der Menschen erzwingt. Die Passagen des Origenes über die Hierarchie der Liebe, erscheinen nicht im Widerspruch zum Evangelium: an erster Stelle gibt es die Liebe zu Gott, der, falls notwendig, alles geopfert werden muß; dann gibt es die Liebe zu den Eltern, noch einmal bekräftigt in Mt 15, 3–6 und weiterhin die zur Gattin, von Paulus unterstrichen in Ep 5, 22–23.

Zum Beitrag L. G. Patterson läßt sich folgendes sagen: wenn Methodius in seinem De libero arbitrio Origenes angreift, indem er zurückweist, Gott sei ein Handwerker, der einer präexistenten Materie Form gäbe, so bleibt uneinsichtig, inwiefern dies wirklich Origenes treffen kann, der mehrmals die Auffassung einer geschaffenen Materie bekämpft (Peri Archon IV, 4, 7–8) und behauptet, Gott habe alles aus dem Nichts geschaffen (Kommentar zu Johannes I, 17,103). Folglich hat Methodius Origenes nicht begriffen. Dieser Schluß ist umso wahrscheinlicher, als De Resurrectione ebenfalls auf einer großen Sinnverdrehung beruht, insofern nämlich der körperliche Eidos, das für Origenes das methaphysische Prinzip der Identität des Körpers innerhalb des unablässigen Flusses der materiellen Elemente im Organismus darstellt, von Methodius im gewöhnlichen Sinn der äußeren Erscheinung verstanden wird. Vergleichbares gilt für De Creatis, wo Methodius nicht begreift, daß die Gott mitewige Schöpfung vergleichbar der intelligiblen Welt der platonischen Ideen oder der stoischen Vernunftwahrheiten ist, die im Wort-Weisheit enthalten und von aller Ewigkeit her von Gott in der Nachfolgeschaft seines Sohnes geschaffen ist, wie es deutlich Peri Archon I, 4, 3–5 erklärt.

Der Artikel von J. Rius-Camps, der schon in Vetere Christianorum 10, 1973, 291–304 veröffentlicht wurde, ist eine ausgezeichnete Abhandlung der im Peri Archon viermal wiederaufgenommenen Diskussion über die endliche Körperlosigkeit bzw. Körperlichkeit. Der einzige Vorbehalt, den es zu machen gilt, betrifft die Angaben, die über den Aufbau des Buches S. 168 gemacht werden: sie sind hinfällig geworden seit der Veröffentlichung des Artikels von M. Harl, „Structure et Cohérence du Peri Archon", in Origeniana, Bari 1975, S. 11–32.
Einige Worte müssen gesagt werden zu dem Beitrag B. Otis, S. 327–357. Es ist recht gefährlich einen Autor, den man kennt, mit einem, den man weniger kennt, zu vergleichen, um dann die Verdienste des ersteren hervorzuheben. Die Parallele zwischen Origenes und Gregor von Nyssa – man könnte wahrscheinlich gleiches sagen zu einem Vergleich zwischen Irenäus und Gregor – beruht auf einer unzulänglichen Kenntnis des Origenes. Nicht die Welt der geschaffenen Verstandeswesen ist ewig. Der Autor wiederholt nur den Widersinn von Methodius in De Creatis, auf den schon weiter oben hingewiesen wurde: denn die mit Vernunft begabten Wesen haben gemäß Peri Archon (II, 9,2) einen Anfang und so kann es sich bei dieser Auffassung nur um einen Zusatz von Rufinus handeln; denn diese Tatsache, einen Anfang zu haben, ist der Grund des akzidentellen, also instabilen Charakters der Geschöpfe, den Origenes ständig unterstreicht. Hinzu kommen noch andere Mißverständnisse. Was auch immer der Gebrauch des Wortes „homoousios", das auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater im Fragment des Kommentars zum Hebräerbrief, das von Pamphilius zitiert wird, sei, – persönlich bestreite ich nicht die Authentizität eines von Pamphilius zitierten Textes aber die Einwände, die von R. P. C. Hanson vorgebracht werden in Epectasis, 1972, S. 293–303, scheinen mir nicht schlüssig – so setzen die Spekulationen des Origenes über dieses Thema und vor allem seine ständige Zurückweisung der Probole voraus, was später durch homoousios ausgedrückt wird (s. H. Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Paris 1956, S. 75–128).

Das Wort apatheia finden wir selten bei Origenes, der der apatheia des Clemens ein starkes Mißtrauen entgegenbringt. Bezüglich der Interpretation der „Kleider aus Häuten (Gen 3.21), die Origenes aufgrund des Einschnittes, der von Epiphanius über De Resurrectione des Methodius gemacht worden ist. Siehe meinen Artikel „Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne due corps ressuscité" in Gregorianum 53, 1972, 679–717, ergänzt durch den Artikel von M. Sinonetti, „Alcune osservationi sull'interpretatione origeniana di Genesi 2, 7 e 3,21" in Aevum 36, 1962, 370–381. Um zu wissen, ob Origenes in De Hominis Opificio und De Anima et Resurrectione Gregor von Nyssa (S. 350, Anm. 1) gemeint ist, kann man die Klarstellung M. Harls in seiner französischen Übersetzung des Peri Archon (Paris 1976) S. 264f sehen. Die Gegenüberstellung des pessimistischen Urteils, das Origenes über die sinnliche Welt fällen soll und das optimistische Urteil Gregors ist nur durch einen Teil der Texte des einen wie des anderen gerechtfertigt, denn die Antithese fehlt nicht. Das angebliche „System" Origenes' ist wie immer eine Karrikatur, denn es setzt eine willkürliche Auswahl zwischen den Spannungen der Antithese voraus, die diesen Autor kennzeichnet, sogar und vor allem im Peri Archon.

Am Ende des Werkes finden wir einen Index der Autoren aller Bände der Studia Patristica, die bisher erschienen sind (I–XIV).

Toulouse Henri Crouzel
(Übers.: R. Himmrich)

Bommes, Karin: **Weizen Gottes.** Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien. – Köln: Peter Hanstein 1976. 284 S. (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bd 27) kart. DM 72.–

Der Martyriumstheologie als einem der Charakteristika der Ignatianen war bisher erstaunlicherweise noch keine eigentliche Monographie gewidmet worden. Die vorliegenden Untersuchungen, eine Regensburger theol. Dissertation, wollen anhand des Kontextes der sieben Briefe „ein wenig näher" in den Sinn der Selbstaussagen eindringen, „mit denen sich der Bischof von Antiochien als einen unwiderruflich zum Martyrium bestimmten und nur unter dieser Rücksicht begreifbaren Menschen kennzeichnet"(5).

Mit Recht hebt Vf.in in der Einführung hervor, daß methodisch der entscheidende Zugang zu den Ignatiustexten nicht primär vom geistigen und literarischen Zusammenhang seiner Zeit, sondern von der Persönlichkeit und Situation des Vf. her zu suchen und zu finden ist. Die „Voruntersuchungen" handeln dann von der Eigenart der ignatianischen Sicht des Martyriums und von den Bezeichnungen χριστιανός, πιστός, μιμητής und μαθητής für den Märtyrer: Ignatius spricht aus der Situation des persönlichen Gerufenseins über seine Berufung zum Martyrium, ganz konzentriert auf die tatsächliche Leidensnachfolge des Herrn; die genannten Termini stehen bei ihm – wenn auch keineswegs ausschließlich – in einer spezifischen Beziehung zum Martyrium.

In den „Hauptuntersuchungen" erhebt und interpretiert Vf.in die Aussagen der Ignatianen hinsichtlich der Beziehungen des Martyriums zu Jesus Christus (1), zu Gott Vater (2), zum Geist (3) und zur Kirche (4).

Sie wendet sich zunächst eingehend dem Leiden Christi zu, in dem nach Ignatius das Christsein und die Kirche überhaupt gründen und leben, und das verpflichtender Glaubensgegenstand ist. Die Passion des Herrn ist Ursache und Ursprung des Martyriums und dieses ist der Weg zum Χριστὸς παθητός, der sich vollzieht in Mitleiden, Nachfolge und Nachahmung. Zur Bestimmung des Verhältnisses des Märtyrers zum leidenden Jesus Christus setzt sich Bommes mit den beiden Hauptlinien der Interpretation auseinander, der „Identitätsthese" (Wetter, Bartsch, Schlier) und der „Parallelitätsthese" (Rathke, Preiss, von

Campenhausen, Brox) und schlägt einen überzeugenderen Weg ein: „Das Martyrium hängt von der Passion ab und ist ihr untergeordnet" (98), auch hinsichtlich seiner Wirkung. Das Martyrium ist ferner das wirksamste Zeugnis für den rechten Glauben an die Menschwerdung, Passion und Auferstehung Jesu Christi gegenüber den Irrgläubigen. Wie sich in den Ignatianen schon allgemein ein grundsätzlicher Bezug des christlichen Lebens zum Leiden Christi bezeugt, so kommt erst recht im Martyrium die grundsätzliche und umfassende Christusbezogenheit zum Ausdruck: das Martyrium geschieht „in Jesus Christus", eine Aussage, auf die Ignatius Gewicht legt; der Herr ist die tiefste Ursache und die treibende Kraft seines Martyriums; Jesus Christus gewährt das Martyrium, wie Vf.in mit Zahn, Rackl, Niederwimmer und anderen richtig sieht; er bezeugt den Märtyrer vor der Kirche, und er ist das Ziel des Martyriums.

Nach einer Bemerkung von O. Tarvainen ist die ganze Theologie von Ignatius im Grund Christologie. Daher ist es nicht verwunderlich, daß der nächste Abschnitt „Gott und der Märtyrer" knapper ausfällt. Die Beziehung des Märtyrers zum Vater wurzelt in seiner grundsätzlichen Gottbeziehung (Theophoros!) und zunächst in seinem Christusverhältnis. Daher ist nicht zu erwarten, daß das Verhältnis des Märtyrers Ignatius zum Vater und zu Christus große Unterschiede zeigt: Gott will das Martyrium und gewährt seine Vollendung; Gott ist das Ziel des Leidens und Sterbens von Ignatius. Das Martyrium geschieht zur Ehre Gottes als Opfer vor ihm; nie sagt Ignatius jedoch, daß es als Opfer Christus dargebracht werde.

Noch seltener und weniger deutlich sind die Aussagen der Ignatianen über die Beziehungen des Märtyrers zum Pneuma. Immerhin tritt der Zusammenhang der Geistbegabung von Ignatius mit seinem Martyrium ans Licht, er wirkt sich mit besonderer Intensität in der Kirche aus. Für das Pneumatikersein des Ignatius ist das Martyrium der direkte Weg in die Vollendung. Auch der Geist wird als Urheber des Martyriums genannt.

Der letzte Abschnitt der „Hauptuntersuchungen" handelt von den Beziehungen des Märtyrers zur Kirche, einleitend vom Selbstverständnis, mit dem Ignatius kaum noch als Bischof, sondern vorherrschend als Märtyrer in diesen Beziehungen steht. Denn nun steht nicht mehr sein Bischofsamt, sondern sein Märtyrersein im Vordergrund. Die gegenseitige Verbundenheit von Märtyrer und Kirche findet ihren Ausdruck in der Anteilnahme der Kirche am Geschick des Märtyrers, worauf Ignatius aus ekklesiologischen Gründen Wert legt, und in der Anteilnahme des Märtyrers am Geschick der Kirche. Die Ignatianen sprechen dann aber auch von einem noch wesentlicheren gegenseitigen Empfangen und Geben. Durch seine Fesseln ist Ignatius jedem Christen in den Gemeinden zugleich unterlegen und überlegen: das Martyrium ist Ursache besonderer Niedrigkeit und besonderer Würde des Märtyrers gegenüber der Kirche. Aus ersterem Grund ist der Märtyrer besonders auf die Gebetshilfe der Kirche angewiesen. Andererseits ist das Martyrium gerade auch durch die erniedrigende Tatsache, daß es den Märtyrer aus seiner Gemeinde und damit in gewisser Weise aus der Kirche aussondert, Opfer für die Kirche. Vf.in erhebt dann jene Stellen, in denen ein gemeinsames Leidensgeschick des Märtyrers und der Kirche zum Ausdruck kommt. Die grundsätzliche Leidensbezogenheit der christlichen Existenz gelangt im Martyrium zur vollständigsten Darstellung und Auswirkung. Den Abschluß bildet ein Blick auf das gemeinsame Ziel des Märtyrers und der Kirche.

An die Erörterung des Leidens Christi schloß die Vf.in einen Exkurs „Αἷμα/Blut bei Ignatius" an; der Begriff läßt zugleich einige Grundzüge der Theologie von Ignatius überhaupt deutlich zu Tage treten. Da nach Mg 8,2 die Bezeugung des rechten Glaubens an Jesus Christus im Leiden auch schon im Alten Bund möglich war, beleuchtet ein weiterer Exkurs „Das Alte Testament und Jesus Christus bei Ignatius" den Hintergrund dieser Aussage, deren tiefste Wurzel die Einheit Gottes ist.

Den Hauptuntersuchungen angefügt sind noch einige „Einzelerörterungen", zu Pol 7,1; Tr inscr; zum Thema Sünde und Sündenbefreiung bei Ignatius (Sm 7,1); zu IEph 17,1; zum Verhältnis von Ignatius zum Heidentum und zum AT und zur Bewertung der theologischen Eigenart seiner Briefe gegenüber den ntl Schriften; zu Phd inscr; zum absoluten Gebrauch von θέλημα bei Ignatius; zu IEph 1,2; zu Θεοφόρος und χριστοφόρος bei Ignatius.

Es folgen noch das Literaturverzeichnis und drei Register.

Diese Dissertation, in gepflegtem Stil geschrieben, liest sich angenehm. Dankenswert ist die Zusammenfassung der Teilergebnisse am Ende des jeweiligen Abschnitts. Vf.in ist tief in die Spiritualität von Ignatius eingedrungen. Wiederholt hebt sie etwa gegen W. Bartsch richtig hervor, daß Ignatius sich zwar gnostischer Terminologie bedient, daß aber die Inhalte seines Sprechens eigenen Vorstellungen Ausdruck geben. Ignatius geistig nahegekommen, bietet B. eindrucksvolle Ausführungen beispielsweise zur martyrologischen Verwendung der Begriffe χριστιανός und χριστιανισμός in Rm 3,2f (32ff), zu μαθητής und μαθητεύεσθαι in den Ignatianen (41–47), zu Rm 4,3 (145f, 207f) und Rm 7,3 (61–64), zu Phd 4,1 (59f), zum Gebrauch der Wendung „in Jesus Christus" usw. Die Herausarbeitung der besonderen Gefährdung, die Ignatius durch seine martyriumsbedingte Trennung von der Kirche, speziell von seiner antiochenischen Gemeinde, erwächst (48. bes. 200–206. 212f), bildet einen Höhepunkt der Interpretation.

Zur Echtheitsfrage der Ignatianen hat sich B. mit den allerdings abwegigen Hypothesen von R. Weijenborg nicht auseinandergesetzt. Die Reduzierung des ignatianischen Briefkorpus auf vier Schreiben durch J. Rius Camps (in: Revista Catalana de Teologia 2 [1977] 31–149) war ihr noch nicht bekannt und hätte von ihr wohl auch nicht akzeptiert werden können.

In den Briefen des antiochenischen Märtyrerbischofs wird gewiß auch von der christlichen Existenz in der Welt gehandelt; „ohne daß die Frage selbst thematisch würde", stelle sich „das Verhältnis von Martyrium und christlichem Leben als Parallelität zweier Wege zu dem einen Ziel der Vollendung bei Gott dar" (38). Doch liegt es wohl nicht ganz auf der Linie der intensiven Martyriumstheologie von Ignatius, exklusiv zu formulieren, daß das Martyrium zwar für ihn der einzige Weg sei, Christ zu werden; „für andere Gläubige oder gar die Gläubigen allgemein dagegen bezeichnet er es niemals als eine Notwendigkeit" (34). – Sicher hofft Ignatius durch seinen Märtyrertod sogleich in das neue Leben bei Gott und Jesus Christus einzugehen; so war es hinsichtlich der Blutzeugen urkirchliche Überzeugung. Und gewiß wollte Ignatius keine grundsätzliche inhaltliche Verschiedenheit zwischen seiner eschatologischen Vollendung und der, die anderen Christen erreichbar ist, zum Ausdruck bringen. Mit dem Blick auf die verbreitete damalige Vorstellung von einem interimistischen Zustand der Seele der übrigen Verstorbenen zwischen Tod und Auferstehung möchte Rez. jedoch dazu nicht leicht zustimmen, daß Ignatius „offenbar nicht einmal eine Verschiedenheit, die den Zeitpunkt des Hingelangens zu Gott beträfe", kennt (249). Hätte B. recht, so wäre allerdings der fehlende Hinweis auf ein postmortales Interim oder die Andeutung eines solchen beim Heidenchristen Ignatius vielleicht prinzipiell daraus zu erklären, daß er die vom Spätjudentum beeinflußte christliche Eschatologie nicht kannte (vgl. 255); aber hatte er diese in Antiochien nicht kennengelernt?

Jedenfalls bedeutet diese Monographie eine Bereicherung der angesehenen Theophaneia-Reihe und einen wertvollen Beitrag zur Frühgeschichte der christlichen Spiritualität.

Augsburg Joseph A. Fischer

Albert, Karl: **Meister Eckharts These vom Sein.** Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. – Saarbrücken/Kastellaun: Universitäts- und Schulbuchverlag / Henn Verl. (1976). 275 S. kart. DM 38.–

Meister Eckharts lateinisches Hauptwerk sollte das Opus tripartitum darstellen. Es ist uns aber nur bruchstückhaft überliefert, entweder weil große Teile nie ausgearbeitet wurden oder weil sie verloren gingen. Vor allem fehlt der grundlegende erste Teil: das Opus propositionum. Albert, einst Assistent bei Josef Koch (1952–55), versucht in der vorliegenden Arbeit den Plan dieses Thesenwerkes anhand verstreuter Hinweise in den erhaltenen Werken Eckhardts zu rekonstruieren und dann mit Hilfe dieses Planes die Metaphysik Eckharts darzulegen.

Im ersten Teil beschäftigt er sich mit dem Seinsbegriff. Er weist dabei Unterschiede in der erhaltenen Vorrede zum Opus propositionum (49–67), der Rechtfertigungsschrift (67–75) und in den frühen Pariser Quaestionen (75–96) nach. Diese Unterschiede, so meint A., seien aber überwiegend terminologischer Art. Immer mache Eckhart eine scharfe Unterscheidung im Seinsbegriff und zwar im Opus tripartitum zwischen esse und esse hoc et hoc, in der Rechtfertigungsschrift zwischen esse absolutem und esse formaliter inhaerens und in den frühen Pariser Quaestionen zwischen intelligere und esse. Esse, esse absolutum und intelligere identifiziere Eckhart mit Gott, esse hoc et hoc, esse formatliter inhaerens und esse im Unterschied zum intelligere bezeichne bei ihm den geschaffenen Bereich. Wegen dieses fundamentalen Unterschiedes könne man die Metaphysik Eckharts nicht mit einem Pantheismus gleichsetzen.

Im zweiten Teil wendet sich A. der Transzendentalienlehre zu. Eckhart setze die Transzendalien mit Gott gleich. In der Analogielehre, die A. im Einfluß von Josef Koch entwickelt (172–189), wird noch einmal die Unterscheidung zwischen Gott und den nichtgöttlichen Seienden herausgestellt.

Konsequenzen dieser Metahpysik für das Gottesbild Eckharts werden im dritten Teil aufgezeigt.

Im Anhang geht A. auf die Frage ein, inwiefern diese Metaphysik die Grundlage der Eckhartischen Mystik sei. Da Eckhart lehre, daß man das göttliche Sein in einer apriorischen Erfahrung erkenne, beanspruche diese Metaphysik nicht nur Doktrin, sondern Erfahrung zu sein und sei damit Hinführung zu einer Seinsmystik.

Diese Arbeit zeigt nicht nur den großen Ideenzusammenhang auf, sondern fußt auf einer soliden Detailarbeit. Dabei werden einzelne Begriffe semantisch untersucht (z. B. Secundum adiacens, tertium adiacens S. 53ff) oder Textverbesserungsvorschläge zu der Ausgabe der Deutschen Forschungsgesellschaft gemacht (z. B. S. 39f; 40f; 58f).

In einem Nachwort erfährt man, daß diese Arbeit im wesentlichen auf die fünfziger Jahre zurückgeht, jetzt aber überarbeitet wurde (265). Vor allem kamen Auseinandersetzungen mit der marxistischen Eckhartdeutung hinzu. Dabei wird besonders der Ostberliner Philosophiehistoriker L. Ley immer wieder angegriffen (z. B. S. 12; 14; 68; 73; 77; 84–86; 87; 89; 90–93; 94; 95; 97f; 103–108; 129f; 134; 227; 233–236). Ley wird dabei fundamentale Unkenntnis der Texte Eckharts (14) und der Philosophiegeschichte (234) nachgewiesen. Zu fragen bleibt, ob sich eine solch breite Auseinandersetzung mit ihm lohnt, zumal A. selbst feststellt: „Im Grunde ist die Auseinandersetzung mit Leys Fehlgriffen nicht sehr ergiebig" (112).

Die späte Bearbeitung hat eine gewisse Uneinheitlichkeit des Textes zur Folge. So wird z. B. eine im Text vorgetragene Meinung in der Anmerkung mit Hinweis auf eine spätere Veröffentlichung widerrufen, ohne daß man die jetzige Ansicht erfährt (S. 11 Anm. 184). Vehement verfischt A. gegen seinen Lehrer Koch die These, daß Eckhart eine Seinsmetaphysik und nicht eine Einheitsmetaphysik vertrete (135f), um sich in dem später verfaßten Anhang zu fragen, ob man die Begriffe Seinsmetaphysik und Einheitsmetaphysik nicht überhaupt fallen lassen solle. „Für die Interpretation der Metaphysik Eckharts leisten sie jedenfalls kaum etwas, sie stiften hier nur Verwirrung" (264).

Obwohl A. immer wieder eine Einordnung der Metaphysik Eckharts in die Philosophiegeschichte versucht, betont er, daß darin nicht sein eigentliches Anliegen bestehe. Damit sucht er die Kritik H. Fischers an seinen früheren Eckhartsveröffentlichungen abzubiegen. Dieser hatte darauf hingewiesen, daß die Unterscheiung zwischen esse und esse hoc et hoc sich schon bei Augustinus, Boethius und Pseudo Dionysius finde (S. 13f; vgl. S. 192 Anm. 903). Dennoch relativiert die Kritik Fischers in gewissem Maße auch den Wert dieser Arbeit. Wenn die Unterscheidung zwischen esse und esse hoc et hoc zum einen keine Erfindung Eckharts ist, zum anderen den Kern seiner Metaphysik ausmacht, muß man sich doch fragen, warum gerade Eckhart und nicht Augustinus, Boethius und Pseudo Dionysius in den Verdacht des Pantheismus geraten sind.

Wenn man also in einigen Punkten anderer Meinung sein kann, wird man in der Eckhartforschung doch nicht an diesem Buch, besonders an den Einzelinterpretationen, die es enthält, vorbeigehen können.

Mainz Bardo Weiß

Expositionis D. Thomae Aquinatis in Libros Aristotelis De Generatione et Corruptione. Continuatio per Thomam de Sutona. Critical edition by Francis E. Kelley. – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1976. 211 S. In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd VI) br.

Thomas von Sutton ist ein bedeutender Vertreter der englischen Dominikanerschule an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert. Er lehrte in Oxford und hinterließ eine stattliche Zahl von Schriften, deren Erforschung von Franz Ehrle in Angriff genommen und von Franz Pelster und anderen fortgeführt wurde. Seine Hauptwerke sind vier Quodlibeta und eine große Sammlung von Quaestiones ordinariae. Beide Werke wurden in den letzten Jahren im Auftrag der im vorliegenden Titel genannten Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben, die Quodlibeta von Michael Schmaus unter Mitarbeit von Maria González-Haba (1969), die Quaestiones ordinariae von Johannes Schneider (1977). In derselben Reihe erschien die zur Besprechung vorliegende Fortsetzung und Vollendung des von Thomas von Aquin unvollendet zurückgelassenen Kommentars zu der aristotelischen Schrift De generatione et corruptione. Der Kommentar des Aquinaten bricht mit dem fünften Kapitel des ersten Buches ab. Die Fortsetzung Suttons umfaßt die Kapitel 6–10 des ersten Buches und die 11 Kapitel des zweiten Buches.

In der englisch geschriebenen Einleitung (1–45) beschäftigt sich der Hg. nach kurzer Erwähnung der wenigen bekannten Lebensdaten Suttons ausführlich mit der Frage der Datierung des Kommentars. Da dieser keinen direkten Anhaltspunkt bietet, versucht er, durch den Vergleich mit anderen Schriften Suttons der Lösung näherzukommen. Ausgangspunkt ist die schon früher gemachte Feststellung, daß zwei Schriften Suttons, Contra pluralitatem formarum und De productione formarum substantialium, in dem Correctorium corruptorii „Quare", das um 1284 entstanden ist, als Quellen benützt werden. Die genannten Schriften sind also vor dem Correctorium entstanden. Im weiteren Verlauf vergleicht Kelley den Kommentar in einem einzelnen Lehrpunkt, nämlich in der Lehre von den dimensiones interminatae, die nach Averroes bei der Umwandlung der substantiellen Form spezifisch und numerisch dieselben bleiben, mit Quodlibet 1 q. 10 und mit der Schrift Contra pluralitatem formarum. Dabei stellt er fest, daß Sutton die averroistische These im Kommentar ohne Zögern annimmt, im Quodlibet 1 q. 10 zwar festhält, jedoch mit einigem Zögern, und in Contra pluralitatem formarum vollständig preisgibt als unvereinbar mit der thomasischen Lehre von der Einheit der Form. Daraus schließt er, daß die drei verglichenen Schriften in der genannten Reihenfolge entstanden sind, der Kommentar also vor Quodl. 1 q. 10 und vor Contra pluralitatem formarum, somit längere Zeit vor 1284. Eine Stütze für diese Datierung glaubt Kelley in der kleinen Schrift Suttons Contra aemulos et detractores fratrum Praedicatorum zu finden, die aus einem Streit zwischen Franziskanern und Dominikanern über das Armutsideal hervorging, der um das Jahr 1269 ausbrach und ungefähr ein Jahrzehnt fortdauerte. Kelley verlegt die Schrift in die Zeit, da der Streit noch in vollem Gang war (c. 1279/80). Da sie im Explicit als determinatio bezeichnet wird, d. h. als Entscheidung eines Magisters, schließt er, daß Sutton damals schon Magister der Theologie war. Neuestens hat sich Johannes Schneider, der Herausgeber der Quaestiones ordinariae Suttons, mit der These Kelleys kritisch auseinandergesetzt. Zu der Schrift Contra aemulos bemerkt er, daß sich dieselbe aufgrund ihres Inhalts nicht auf eine bestimmte Zeit festlegen läßt. Fr. Pelster hat sie auf die Zeit nach 1293 angesetzt, ausgehend von der Annahme, daß die sogenannte inceptio, die Erlangung der Magisterwürde in der Theologie, erst im Jahre 1293 erfolgte. Gegen die frühe Datierung von Quodl. 1 q. 10 wendet Schneider ein, daß Sutton in Quodl. 3 q. 21, wo er eine These des Scotus diskutiert, die averroistische Lehre von den dimensiones interminatae noch nicht aufgegeben hat. Da Scotus seine Lehrtätigkeit erst zwischen 1297 und 1300 begann, kann diese Quaestio erst um 1300 entstanden sein. Folglich kann aus dem Festhalten der averroistischen Lehre in Quodl. 1 q. 10 nicht auf eine sehr frühe Abfassungszeit geschlossen werden. Die Frage der Datierung des Kommentars bleibt somit ungelöst.

Was die Methode der Kommentierung betrifft, so gibt Sutton nach dem Vorbild des Thomas von Aquin eine Art Literalexegese, deren Ziel es ist, den Sinn des Textes möglichst klar herauszustellen. Zuerst wird die Gliederung des Textes aufgezeigt, dann werden die einzelnen Textstücke der Reihe nach erklärt. Als Quelle benützte er hauptsächlich den Kommentar des Averroes.

Als Textvorlage benützte Sutton eine griechisch-lateinische Übersetzung. Eine solche wurde schon um die Mitte des 12 Jh.s hergestellt; später wurde sie mehrmals überarbeitet. Daneben gab es zwei arabisch-lateinische Übersetzungen, die eine von Gerhard von Cremona, die andere von Michael Scottus. Sutton verweist in seinem Kommentar fünfmal auf die arabisch-lateinische Übersetzung, viermal unter der Bezeichnung alia translatio bzw. alia littera, einmal unter der Bezeichnung vera translatio (60, 29). Es ist jedoch fraglich, ob diese Lesart ursprünglich ist; denn es ist auffällig, daß eine Übersetzung als wahr, d. h. als richtig bezeichnet wird, ohne daß auf den griechischen Originaltext Bezug genommen wird. Tatsächlich gibt die griechisch-lateinische Übersetzung die griechische Vorlage ὑπεναντίους mit subcontrarios genauer wieder als die arabisch-lateinische Übersetzung mit contrarios. Es ist darum zu vermuten, daß die ursprüngliche Lesart auch hier lautete: alia translatio. Paläographisch ist der Übergang von alia in vera leicht zu erklären, wenn man sich die Abkürzungen für alia (a^a) und vera (v^a oder u^a) vor Augen hält. Die griechisch-lateinische Übersetzung ist, abgesehen von den zitierten Textstellen (Lemmata), zum großen Teil in den Text des Kommentators eingeflochten. In der Ausgabe sind die aus der Übersetzung genommenen Wörter und Satzteile ebenso wie die Lemmata durch Kursivdruck hervorgehoben. Man erfährt aber nicht, welchen Text der Hg. als Norm zugrunde legte, um das Eigentum des Übersetzers und das des Erklärers zu unterscheiden. Viele kursiv gesetzte Texte stimmen mit der lateinischen Übersetzung überein, die in der Editio Leonina (T. III) dem griechischen Text beigedruckt ist. Es zeigen sich aber auch zahlreiche Abweichungen. Eine zuverlässige Grundlage konnte mangels einer kritischen Ausgabe nur ein handschriftlicher Text bieten, der mit der von Sutton benützten Redaktion übereinstimmt. Mehrfach wurden Stellen kursiv gesetzt, die sicher nicht zum Text der Übersetzung gehören, wie der Vergleich mit dem griechischen Originaltext zeigt.

Der Kommentar Suttons ist, soviel bekannt ist, nur in einer einzigen Handschrift (Hs) des 14. Jh.s überliefert: Cod. 274 des Merton College in Oxford. Die Hs enthält zehn Kommentare zu aristotelischen Schriften, an erster Stelle den Kommentar des Thomas von Aquin zu De coelo et mundo mit der Fortsetzung des Peter von Auvergne, an zweiter Stelle den Kommentar des Thomas v. Aquin zu De generatione et corruptione mit der Fortsetzung des Thomas von Sutton (f. 92rb–121ra). Das literarische Eigentum beider ist genau abgegrenzt: hic terminatur expositio fratris Thome de Aquino et incipit expositio fratris Thome de Suthona. Es folgen weitere Kommentare des Peter von Auvergne und des Thomas von Aquin. Kelley gibt zu jedem das Incipit und das Explicit an, ohne jedoch den Verfasser festzustellen, soweit das nicht durch die Hs selbst geschieht. An der Autorschaft Suttons an unserem Kommentar kann aufgrund der klaren handschriftlichen Bezeugung kein Zweifel sein.

Die Tatsache, daß nur eine einzige Hs zur Verfügung stand, ersparte dem Hg. die mühevolle Arbeit der Kollationierung, bürdete ihm aber die schwere Aufgabe auf, an Stellen, an denen der Text offensichtlich oder wahrscheinlich fehlerhaft ist, wo möglich durch eigene Überlegung den richtigen Text zu rekonstruieren. Kelley hat an manchen Stellen den Text korrigiert, einige Male zu Unrecht, wie mir scheint. Viel zahlreicher sind aber die Fälle, wo eine offensichtlich oder wahrscheinlich falsche Lesart stehengeblieben ist. An manchen Stellen ist der Text durch falsches Abteilen unverständlich geworden. Ich schlage für die Seiten 46 bis 112, die ich näher geprüft habe, folgende Korrekturen und Ergänzungen vor. Die gelegentlich in Klammern beigefügten griechischen Wörter geben die Lesart des griechischen Originaltextes von De generatione an.

S. 47, 8 determinat: lies determinavit; ebenso 67, 37; 71, 6; 97, 29. 34; 105, 5–6. 47, 9: Setze Komma nach libro; tilge Strichpunkt nach generatione und nach invicem. 48, 5 universalis: naturalis (mit Hs). 49, 13 nec: ut (mit Hs). 49, 23 patiantur: patiuntur. 49, 29 est omnia: causam. 49, 30: Tilge Strichpunkt nach determinare. 50, 29 omonimie: omonime (= homonyme); dictum: dicitur. 52, 19 replenda: replentia. 53, 7 patet: prout; Komma nach loco. 54, 27: Tilge et. 55, 9 qua: que (= quae). 55, 26 vis: omnis (mit Liber sex principiorum c. 2: omnisque). Die Abkürzung von omnis (ois) wurde zu vis verlesen. 57, 28 illo: illud; vgl. 64, 32. 58, 30 Quia: quia; kein neuer Satz. 59, 10–11 corrumpetur: corrumperetur. 59, 18 intensam: intensum; super: supra (Hs suᵛ). 59, 25: Tilge Komma nach dicens, setze nach sic Doppelpunkt. 60, 10 ferre: simile (ὅμοιον); vgl. 61, 6. 60, 17: Zu dem Hinweis „sicut superius dictum est" fehlt eine Anmerkung. Die angezielte Stelle steht in c. 2 und lautet in der lateinischen Übersetzung der Editio Leonina wie hier. 60, 24–25 determinat: determinant. 60, 29 vera: alia; s. oben. 61, 10 aliquis: aliquid. 61, 11: Cur gehört nicht zur Textvorlage, sondern ist durch Änderung des ursprünglichen Quid (τί) entstanden. 61, 30 Nec: nec; kein neuer Satz. 61, 33 commiscentur: commiscetur. 63, 31 eadem: eodem. 63, 34 coniunxit: coniunctum; Aliqualiter: aliqualiter; kein neuer Satz. 64, 21 omogenus: omogeneum; die Stelle ist von sapor bis omogeneo (20–21) wörtlich aus der griechisch-lateinischen Übersetzung genommen, darum kursiv zu setzen. 64, 33: Tilge Komma nach sint, setze es nach contraria; ergänze nach dissimilia: specie. 65, 32 Quia: quia; kein neuer Satz; ebenso 66, 17. 67, 31: Das Wort subiectum gehört nicht zur Textvorlage (ἐκεῖνο), darum nicht kursiv zu setzen. 70, 23: principium gehört nicht zur Textvorlage, darum nicht kursiv setzen. 70, 27: Die Wörter Forsitan bis hoc und separatum gehören zur Textvorlage, darum kursiv zu setzen. 70, 29: Ergänze nach sunt sinngemäß: non passiva. 72, 18: Zu plena ist ein Substantiv zu ergänzen, vielleicht natura. 73, 1 Set: set (= sed); kein neuer Satz. 73, 34 cum: tamen. 75, 14 quamcumque: quantumcumque. 75, 28 vacua: vera (mit Hs). 76, 1 Ponendo: ponendo; kein neuer Satz. 76, 2 ex: Ex; neuer Satz. 78, 7 receptaculos: receptivis (oder receptaculis); ergänze vorher: in. 78, 23 adhuc: eidem (οὗτοι); ab aliis gehört nicht zur Textvorlage, darum nicht kursiv zu setzen. 78, 24 et: Et; neuer Satz. 78, 34 ambobus: ambo (mit Hs); Komma nach ambo. 80, 15 Quia: quia; kein neuer Satz. 80, 24 supra: rerum; vgl. 79, 31. 34. 80, 26 Set: set. 80, 28 ponit: posuit. 80, 30 eos: eas (sc. opiniones). 81, 10 relinquitur: relinquuntur; improbanda: improbande. 81, 11 quam: quantum. 82, 1 qualitatem: quantitatem. 82, 7 Primo: Primum (Objekt zu ostendit). 82, 32 ferente: ferventi. 82, 33 fluenti: ferventi. 84, 36 quam magnis: Die Worte sind aus dem Zusammenhang gerissen, darum unverständlich. 85, 1 nulla: Nulla; ein neuer Satz. 86, 4 quidem: quid (τί). 86, 6 Queritur: gehört nicht zur Textvorlage, darum nicht kursiv; que: quod. 86, 28 vidimus: videmus. 88, 19 ponatur: ponantur. 88, 31 plene: pleni (sc. pori). 90, 6 dividitur: dividit (mit Averroes). 91, 32 declaratum: declaratur. 92, 26 hic: hoc. 92, 31 quam: quantum (ὅσον). 92, 35 maius: magis (μᾶλλον). 93, 2 Ut: ut; kein neuer Satz. 93, 4: ergänze magis vor quam. 95, 32 si: Si; neuer Satz. 95, 33 tactum: tactus (mit Hs) (ἁφάς). 95, 35 positi: posito; tilge Strichpunkt nach potest, setze Komma nach dividi. 95, 36 Id: id; kein neuer Satz. 96, 34 coagulant nimis: coagulatum (πεπηγός). 97, 12 replent: replerent. 97, 34 quod: quem. 98, 3: Tilge das erste in; vgl. 98, 7. 99, 8 validum: valida. 100, 20 omne (zweimal): esse (εἶναι); Komma nach mixta. 102, 16 forma: forme. 103, 14 hic: hoc. 103, 23 eo: esse (ee). 105, 25 est: esse. 105, 26 rectam: rectum; Komma nach cognitionis. 105, 34 fieri: fiet (oder fieret). 106, 14 omiomereos: omoiomeres (oder omoeomeres); ebenso 106, 31. 106, 27 prosis: prasis. verstümmelte Wiedergabe des griechischen Wortes χρᾶσις. Fr. Pelster erwähnt mehrere Hss der griech.-latein. Übersetzung, welche die Lesart prasis haben (Gregorianum 30, 1949, 75). 106, 29 composito: compositis. 107, 7 est: eius. 107, 9 quamcumque: quantumcumque. 107, 10 ponatur: ponantur. 108, 18 miliis: milibus. 108, 21 equantur: quantur. 108, 24 id est: in (εἰς). 109, 23 si: Si; neuer Satz. 110, 15 mole: male. 110, 17 sillibe: sillabe; analog 110, 19. 110, 23 possit: possint. 110, 31 qui: que (= quae). 111, 6 quidem qualia: quedam talia qualia (ἔνια τοιαῦτα οἷα). 111, 11 eo: ea. 111, 13 tale: tali (τοιούτῳ). 111, 14 omeomereum: omoeomereum. 111, 29 cavet: cavit. 111, 32 dixit: dico (mit Hs). 111, 33 unionem et ad unionem: vermutlich quantum ad virtutem; vgl. 100, 34.

Es ist damit zu rechnen, daß viele Lesarten, die Verstöße gegen die Regeln der Grammatik darstellen, auf Unkenntnis oder Versehen des Schreibers, weniger auf stilistische Nachlässigkeit des Autors zurückgehen, da er sich in seiner großen Quästionensammlung einer verhältnismäßig korrekten Sprache bedient.

Die Interpunktion ist häufig nicht hilfreich für das Verständnis des Textes. Hauptsatz und Nebensatz werden häufig durch kein Unterscheidungszeichen voneinander geschieden; umgekehrt werden sie oft durch Strichpunkt (Semikolon) zu stark voneinander getrennt. Komma wird häufig gesetzt, wo es nicht nötig ist, und unterlassen, wo man es erwartet, oder an falscher Stelle gesetzt.

Ein kurzer Apparat gibt die Fundstellen der ausdrücklich zitierten Quellen an, hauptsächlich Stellen aus Aristoteles und dem Commentator Averroes. Überflüssigerweise werden auch die vom Schreiber selbst korrigierten falschen Lesarten angeführt, natürlich auch die vom Hg. geänderten Lesarten. Neben den förmlichen Zitaten gibt es aber auch stillschweigende Zitate, die nicht festgestellt wurden, z. B. 92, 16: natura non deficit in necessariis: Aristoteles, De anima III c. 9 (432 b 21–22).

Auf die Textausgabe folgt ein lateinischer Index rerum (207–211) und die Photokopie einer Seite der benützten Hs, die das Ende des Kommentars des Thomas v. Aquin und den Anfang des Kommentars Suttons zeigt (f. 92r).

Jedermann wird die Schwierigkeit der Aufgabe, die dem Hg. gestellt war, anerkennen und darum über manche Unvollkommenheiten hinwegsehen. Hier sind aber die Mängel so viele, daß man nicht mehr von einer kritischen Ausgabe sprechen kann. „Die Verantwortung für das Buch trägt", wie M. Schmaus in einer Vorbemerkung betont, „der Editor selbst". Eine voll befriedigende Ausgabe wird sich erst dann herstellen lassen, wenn durch einen glücklichen Zufall ein weiterer oder mehrere weitere Textzeugen entdeckt werden.

Eichstätt Ludwig Ott

Smolinsky, Heribert: **Domenico de'Domenichi und seine Schrift „De potestate pape et termino eius".** Edition und Kommentar. – Münster: Aschendorff 1976. VIII, 494 S. (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen Bd 17) kart. DM 118.–

Die Frage nach dem Umfang der päpstlichen Gewalt und ihren Grenzen gehörte zu den zentralen kirchenpolitischen Problemen des 15. Jahrhunderts. Zu den einflußreichen Autoren, die sich zu diesem Fragenkreis geäußert haben, gehört Domenico de'Domenichi (1416–1478).

1456 verfaßte er als Bischof von Torcello sein Hauptwerk ‚De potestate pape et termino eius'. Die theologiegeschichtliche Bedeutung von Domenico war seit langem bekannt. Bereits 1752 würdigte der venezianische Literaturhistoriker G. Agostino sein Leben und Werk. 1757 wurde diese Vita ins Lateinische übersetzt und der Edition des Werkes von Domenico über die bischöfliche Gewalt (De episcopali dignitate, Rom 1757) vorgesetzt. Erstaunlicherweise geriet Domenico in den folgenden Jahrhunderten in Vergessenheit. Erst Pastor machte in seiner „Papstgeschichte" wieder auf ihn aufmerksam, und 1934 wies M. Grabmann auf seine theologiegeschichtliche Bedeutung hin. Das Verdienst, das literarische Lebenswerk Domenicos erforscht zu haben, kommt Hubert Jedin zu, der 1958 seine „Studien über Domenico de'Domenichi" (Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur) vorlegte. Bis in unsere Tage lag jedoch noch keine Monographie über Domenico vor.

Das Werk ‚De potestate pape' ist Papst Calixt III. gewidmet. Das auf Pergament geschriebene Dedikationsexemplar ist nach Jedin in der Vatikanischen Bibliothek (Vat. Lat. 4123) erhalten. Jedin hatte bereits 1958 von einer Edition gesprochen und festgestellt: „Der nächste Schritt wird die Herausgabe der wichtigsten Texte sein müssen. Noch immer ist das ausgedehnte 15. Jahrhundert problemgeschichtlich eine Landkarte mit großen weißen Flekken."

Ursprünglich hatte H. Busley geplant, das Werk von Domenico herauszugeben. Als er durch anderweitige berufliche Aufgaben verhindert war, diesen Plan durchzuführen, stellte er Smolinsky dankenswerterweise seinen Mikrofilm der Handschrift und seine Unterlagen zur Verfügung, die dieser in seiner Edition verwerten konnte.

Domenico hat in seinem Werk hinsichtlich der päpstlichen Gewalt eine vermittelnde Stellung eingenommen. In dem Vorwort bemerkte er: Wenn man die Unzahl der Bücher überblicke, die über die päpstliche Gewalt geschrieben wurden, so würden zwei Gruppen sichtbar: 1. die Schmeichler, die die päpstliche Gewalt ungebührlich ausweiteten, um sich in Gunst zu setzen; 2. die Neider, die sie unter Hinweis auf kuriale Mißbräuche und die unbillige Verteilung der kirchlichen Würden nach Möglichkeit einzuschränken suchten. Die Schmeichler erinnert Domenico an das Wort: Hüte dich, die Grenzen zu überschreiten, die dir gesetzt sind. Für die Neider gelte das Wort: Braucht Gott etwa eure Lüge? Sein Prinzip lautet: Fürchte Gott und halte die Gebote. Interessanterweise hat Domenico die damals besonders aktuelle Frage nach dem Verhältnis nach Papst und Konzil in „De postate pape" nicht näher erörtert. Seine Schrift gliedert Domenico in 5 Kapitel. Die Gewalt des Papstes 1. über die Gesamtkirche, 2. über die Bischöfe und den Episkopat, 3. im Vergleich zu den Kardinälen und dem Kardinalat, 4. im Vergleich zum Imperium und Regnum und den Laienfürsten. Das 5. Kapitel behandelt die Institution des Papsttums.

Das Werk des Domenico ist in mehreren Handschriften überliefert: Vat. Lat. 4123, fol 1^r–98^v; Vat. Lat. 4122 fol 1^r–51^v; Vat. Lat. 5120 fol 1^r–62^r; Vat. Lat. 4121 fol 1^r–67^r; Vat. Lat. 7628 fol 1^r–94^r; Barb. Lat. 1226. Weitere Handschriften finden sich in Bologna, Turin und Mantua. Diese Handschriften waren bereits durch Jedin bekannt. S. hat einige weitere Handschriften entdecken können. Er benutzt als Textgrundlage Vat. Lat. 4122, nicht Vat. Lat. 4123, das Dedikationsexemplar für Papst Calixt III. Die Edition ist sorgfältig erarbeitet und erfüllt alle Voraussetzungen, die man heute an eine Textausgabe stellt. Der Anmerkungsapparat ist ausführlich und hilfreich. Der Kommentar umfaßt 150 Seiten und stellt das Werk des Domenico in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang. Jedoch ist die Ansicht von S. (395), daß Domenico auf einer Linie mit Turrecremata stehe, meines Erachtens nur mit Einschränkungen richtig, vgl. dazu R. Bäumer, Nachwirkungen des konziliaren Gedankens (Münster 1971) 209ff. Auch die Behauptung (468), daß Domenico eine direkte Auseinandersetzung mit konziliaristischem Gedankengut bewußt vermieden habe, ist zu modifizieren und mit S.s Feststellungn (390) zu vergleichen, daß Domenico der vielumstrittenen Gültigkeit der Konstanzer Dekrete über die Superiorität nicht aus dem Wege gehe. Die Konstanzer Superioritätsdekrete interpretiert Domenico unterschiedlich, u. a. entscheidet er sich in De potestate Pape (134f) für die Lösung von Turrecremata, nach dem das Konstanzer Konzil z. Z. der Verabschiedung der Dekrete nicht ökumenisch war, weil nicht alle drei Obedienzen zustimmten. Domenico äußert die Ansicht, wenn jene Dekrete nicht widerrufen würden, könnten sie in der Zukunft Ärgernis erregen. Übrigens spricht Domenico nicht nur, wie es bei S. heißt, (390) von einer Mäßigung, sondern auch von einer Revozierung der Konstanzer Dekrete.

Einige kleinere Korrekturen: Nicolaus de Tudeschis schreibt S. fast 60mal mit K (Nikolaus), auch dort wo er die Dissertation von K. W. Nörr, Kirche und Konzil bei Nicolaus de Tudeschis zitiert. Nur bei der Literaturangabe ist die Arbeit von Nörr richtig angeführt.

Zu Seite 413: Zu Raphael de Pornaxio wäre zu fragen, an welches Werk des Autors S. hier gedacht hat. Auf das Problem, ob Raphael der Vf. der Schrift „De potestate pape et concilii" ist, geht S. nicht ein.

Auf den Seiten 322, 345, 373, 441, 444, 464, 472 muß es heißen Rocaberti statt Roccaberti. Zu Seite 330: Zu Antonius Roselli wäre an Literatur J. A. F. Thomson, Papalism and Conciliarism in A. Rosellis „Monarchia": Mediaeval Studies 37 (1975) 445–458 zu ergänzen. Zu Seite 390: Zu Torquemadas Konzilsverständnis liegen inzwischen die Arbeiten von I. W. Frank, Der antikonziliaristische Dominikaner Leonhard Huntpichler (Wien 1976) und K. Binder, Konzilsgedanken bei Juan de Torquemada (Wien 1976) vor. Zu Seite 315: Maccarone statt Maccaronne. Zu Seite 366: V. Heynck statt Heynk.

Die Edition ist ein wichtiger Beitrag für unsere Kenntnis der Ansichten spätmittelalterlicher Theologen über die päpstliche Gewalt. Sie gibt aber auch interessanten Aufschluß über die damaligen Vorstellungen über das Verhältnis von Kirche und Staat. Die inhaltsreiche Arbeit weckt den Wunsch, daß noch weitere Werke des 15. Jh.s über die päpstliche Gewalt in kritischen Editionen vorgelegt werden, damit die weißen Flecken, die über die „auctoritas papae" auf der problemgeschichtlichen Landkarte des 15. Jh.s noch vorhanden sind, langsam verschwinden.

Freiburg Remigius Bäumer

Schwab, Wolfgang: **Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther.** – Frankfurt/Bern: P. Lang/H. Lang 1977. 418 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Bd 79). kart.

Dieses Buch ist ein neues Beispiel für die bedeutende moderne katholische Luther-Forschung. Sein Ziel ist, die inneren Zusammenhänge und gestaltenden Grundmotive der Sakramentstheologie Luthers darzustellen und die eingewurzelte katholische Auffassung zu widerlegen, Luthers Theologie sei antisakramental gewesen und Luther habe die Sakramente ihrer Funktion als Gnadenmittel beraubt und sie eigentlich überflüssig gemacht. Dieses Mißverständnis ist schon in der Bulle Exsurge Domine (1520) zu finden.

Die Stärke des Buches liegt vor allem in der Präsentation des kontrovers-theologischen Materials und in der kritischen Analyse des damaligen Begriffsapparats. Begriffe und Ausdrücke wie *opus operatum, opus operantis* und *obicem non ponere* wurden und werden unanalysiert und mißverständlich gebraucht. Eine Aufräumarbeit im Dickicht der Mißverständnisse ist eine Bedingung für die heutigen Annäherungsversuche der Konfessionen.

Das Buch stellt also fest, daß Luthers Theologie sakramental war. Viele Motive trugen zu Luthers starkem Nachdruck auf das Wort und die Sakramente bei. Das tiefste war zweifellos Luthers Bedürfnis nach Heilsgewißheit. Die Erlösung ist eine Gabe Gottes, nicht eine Leistung des Menschen. In seinem Wort hat Gott die Heilswege angewiesen. Alle anderen Versuche, sowohl von päpstlicher als auch von linksprotestantischer Seite, Errettung zu finden, wies Luther als „Enthusiasmus" zurück. Die Sakramente als Gottes Weg zu den Menschen und die reformatorische Rechtfertigungslehre waren also korrelate Vorstellungen.

Sch. hebt diesen Zusammenhang dadurch hervor, daß er Luthers Entwicklung von seinen frühesten Schriften (Kap. 1) zu seinem endgültigen Standpunkt um 1530 verfolgt. Die unbestreitbaren Veränderungen werden registriert, ohne daß deshalb der Blick für die Kontinuität verlorengegangen ist.

Luther wies nie die Sakramente ab, er präsentierte aber eine neue Sakramentstheologie. Die These des Buches ist, daß diese Theologie in Luthers Auseinandersetzung mit dem katholischen Bußsakrament und damit verbundenen Begriffen und kirchlichen Gebräuchen hervorwuchs (Kap. 2). Luther übernahm Biels deklaratorische Auffassung von der Sündenvergebung im Bußsakrament, aber durch die Entdeckung von Mt 16,19 wandte er sich allmählich gegen Biel. Die Rolle des Priesters war nicht mehr darauf eingeschränkt, die Sündenvergebung, die Gott aufgrund der Reue gegeben hat, zu deklarieren. Die Sündenvergebung und die Heilsgewißheit kommen zustande, wenn der Priester das Verheißungswort der Absolution ausspricht, und der bußfertige Mensch dieses im Glauben entgegennimmt. Das Absolutionswort wird als ein heilsschaffendes Zusagewort aufgefaßt. Der Schwerpunkt wird von der contritio zu der Verheißung und dem Glauben verschoben. Damit waren die zwei Begriffe gegeben, die Luthers Sakramentsverständnis bestimmen und verändern sollten.

Die Entwicklung beginnt schon ansatzweise mit Luthers Erklärung der 95 Thesen 1517/18, die kam aber zu vollem Ausdruck in seinem Gespräch mit Kardinal Cajetan in Augsburg vom 12.–14. Oktober 1518. Die Hauptfrage des Gespräches war die Rolle des Glaubens. Die Lehre von der Notwendigkeit des gewissen Glaubens hielt Cajetan für eine *nova et erronea theologia.* Er sah nicht den Zusammenhang zwischen der Verheißung und dem Glauben, sondern verstand fälschlich den Glauben als eine menschliche Voraussetzung *(dispositio)* für den Sakramentsempfang. Tatsächlich wird schon hier die Frage aktualisiert, die ein Hauptpunkt an dem vierten Artikel der Confessio Augustana (1530) und ihrer Apologie (1531) war: *quod fides in Christum iustificat* (BSLK ^{6}1967, 172). Weil gerade diese Frage zwölf Jahre später als ein unerklärtes Problem behandelt wurde, ist es nach dem Vf. berechtigt anzunehmen, daß Begriffe wie „Glaube" und „Heilsgewißheit" 1518 mißverstanden wurden. Dazu kam, daß das, was für Cajetan ein theologisches Problem war, für Luther ein existentielles war. In seinem „Sermon von dem Sakrament der Buße" (1519) unterscheidet Luther zwischen der Buße als Akt (d. h. *contritio, confessio* und *satisfactio*) und der Buße als Sakrament. Die letzte besteht „ym wort gottis, das ist die absolution, ym glauben der selbigen absolutio, und ym frid, das, ist yn vorgebung der sund, die dem glauben gewiss folget" (WA 2,721,9f). Obwohl Luther hier den Priester als den Spender der Absolution voraussetzt, so liegt gleichwohl der Akzent auf Gottes

Verheißungswort. Der Priester ist nur Diener, alles liegt an Gottes Wort. Die Auseinandersetzung mit dem Bußsakrament führt auch zu einer Auseinandersetzung mit dem *potestas*-Anspruch des Amtes.

Die Einstellung Luthers zur Beichte wurde vom Ambivalenz geprägt. Als ein Ort der persönlichen Zusage der Sündenvergebung war sie außerordentlich wertvoll. Da sie aber keine Sanktion in Gottes Wort hatte, konnte sie nicht geboten werden. Sie sollte in evangelischer Freiheit gebraucht werden. Die Verwirklichung von Luthers Idee von der Privatbeichte in der Spannung zwischen Freiheit und Notwendigkeit erwies sich in der Praxis als äußerst schwierig. Dieses Ergebnis ist gar nicht neu. Es beweist nur die Belesenheit des Vf.s auch in der Sekundarliteratur, seinen Überblick und seine Fähigkeit zu abgewogenem Urteil.

Das ausführlichste Kapitel des Buches handelt vom Abendmahl (Kap. 3). Die in der Auseinandersetzung der Buße gewonnenen Einsichten von der Verheißung als dem Zentrum des Sakramentes beeinflussen auch Luthers Abendmahlsauffassung. Diese Veränderung trat dann in den Abendmahlsschriften Anfang 1520 ein. Vf. folgt Luthers Entwicklung während dieses Jahrzehntes bis zu dessen „Bekenntnis vom Abendmahl" 1528. In den Jahren 1520/23 wurde, ausgehend von den Einsetzungsworten des Abendmahles, das Schema Verheißung–Glaube angewandt. Aus den Einsetzungsworten, besonders aus dem Kelchwort, ergab sich für Luther daß das Abendmahl ein Testament ist, das in der Messe angeboten und ausgeteilt wird. Im Gegensatz zu Biel wurde *testamentum* als *promissio* verstanden. Das entscheidend neue bei Luther war also diese Verbindung von *testamentum* und *promissio*. In dieser Kombination kommt auch zum Ausdruck, wie Gottes Handeln in Verheißungen ein Wortgeschehen ist, auf das der Mensch im Glauben antwortet.

Die Frage der Realpräsenz wurde erst in der Auseinandersetzung mit Andreas Karlstadt 1523/25 aktualisiert. Der diesbezügliche Abschnitt des Buches enthält eine ausführliche Materialdokumentation. In der Sache bringt er nicht viel Neues, sondern stellt schon bekannte Fakten zusammen. Der Heilsgewißheit lag Luther am Herzen. Er argumentiert mit Hilfe der ntl Abendmahlstexte, aber dies verhinderte nicht die Anwendung philosophischer Spekulationen über das Wie der Realpräsenz, obgleich Luther immer wieder sich vor dieser Frage zu hüten mahnte. Die sog. Ubiquitätslehre, der in einer Phase der evangelischen Luther-Forschung entscheidende Bedeutung als Erklärung der Gegenwart Christi in Brot und Wein des Abendmahles beigemessen wurde, wird mit Recht nur zu einem Erklärungsversuch reduziert. Entscheidend war für Luther das exegetische Argument. Korrekt wird das Wort als Konsekrations- und als Verheißungswort verstanden. Die Verheißung bleibt das Korrelat des Glaubens, der der Ausdruck des heilsamen Gebrauchs des Sakramentes ist.

Das Abendmahlskapitel ist überreich an Gesichtspunkten und zeigt eine gute Vertrautheit auch mit der Sekundärliteratur. Von großem Interesse ist der Versuch des Vf.s, Luthers Kritik am Mißbrauch der Messe und am Meßopfer zu erklären. Die Position des Vf.s ist, daß Luther Anlaß für seine Kritik an der Meßpraxis, nicht aber an der Meßopferlehre hatte. Wie bekannt, verstand Luther das Meßopfer als ein verdienstvolles, menschliches Werk, als ob der Priester durch sein Opfer Gott versöhnte. Solch ein meritorisches Verständnis der Messe hat doch die Theologie vor Luther nie gelehrt. Klar ist auch, daß die Absicht mit der *ex-opere-operato*-Lehre nicht war, die Messe als eine magische Handlung im Dienst der Werkfrömmigkeit darzustellen, sondern ihre Gnadencharakter hervorzuheben. Die Theologie intendierte damit die Wirksamkeit der menschlichen Verfügung zu entnehmen und sie statt dessen auf die Seite Christi und seiner Kirche zu stellen. Es wäre gut, wenn diese Einsicht auch in der evangelischen Theologie sich durchsetzen und die kontroverstheologische Polemik in diesem Punkt aufhören könnte.

Trotz seines Überblicks über das Material fixiert Vf. nicht näher den bei Luther aufgelösten Zusammenhang zwischen Abendmahl, Kirche und Einheit der Kirche, in der scholastischen Theologie mit dem Begriff *res tantum* und von Biel als *virtus spiritualis unitatis et communicantis populi* verstanden. Die Frage muß jedoch einmal mit Ernst gestellt werden, ob nicht Luther mit seiner konzentrierten Aufmerksamkeit auf die Rechtfertigung und Heilsgewißheit einen wichtigen Aspekt der Sakramente, nämlich ihre nahe Verbindung mit der Kirche, verlor.

Diese Fragestellung fehlt leider auch ganz in dem abschließenden Taufkapitel. Auch dieser Abschnitt, der wie die früheren chronologisch disponiert ist, wird von einer genauen Quellenanalyse und der Nähe des Materials gekennzeichnet. Zuerst wird die Taufauffassung in den Schriften um 1520, dann die ausgebildete Tauftheologie ab 1528 analysiert. Die Frage nach der Einheitlichkeit und nach Verschiebungen in der Tauftheologie Luthers ist oft gestellt worden. Die nuancierte Antwort des Vf.s unterscheidet sich nicht beträchtlich von der anderer Forscher (zuletzt Lorenz Grönvik, Die Taufe in der Theologie Martin Luthers 1968), obwohl diese Darstellungen in einigen Details kritisiert werden. Trotz des Unterschiedes besteht eine durchgehende Entwicklungslinie, die es ermöglicht, von einer Kontinuität in Luthers Tauftheologie zu sprechen. Die überragende Bedeutung des Wortes für die Taufe und die Betonung des Glaubens als ihres einzig heilsamen Gebrauchs verbinden die beiden Phasen.

Sch.s Buch imponiert durch seine Breite, seine Quellenfülle und seine Nähe zum Material. Das Buch versucht aufzuzeigen, teils wie zentral die Sakramente für Luther waren, teils wie seine reformatorische Auffassung in der Auseinandersetzung mit scholastischen Begriffen und Vorstellungen hervorwuchs. Ohne Kenntnis dieses Hintergrundes schwebt die Analyse der reformatorischen Theologie in der Luft. Ebenso bedeutungsvoll ist die Kenntnis der Auseinandersetzung Luthers mit dem radikalen reformatorischen Theologien. Das Buch vermittelt viele neue Einblicke in ein oft schwer zugängliches Material.

Uppsala Holsten Fagerberg

Bernard de Lavinheta: Explanatio compendiosaque applicatio Artis Raymundi Lulli. Mit einer Einleitung und einem Personenverzeichnis hrsg. von Erhard-Wolfram Platzeck. Hildesheim: Gerstenberg 1977. 42, 12 ungez., 522 S. Ln. DM 198.–

Es ist überaus verdienstvoll und dankenswert, daß Hg. und Verl. ein Werk, das in der Geschichte des Lullismus einen bedeutenden Platz einnimmt, neu ediert haben. 1523 erschien das umfangreiche Opus, das offensichtlich nur noch in ganz wenigen Exemplaren vorhanden ist und nun in Faksimile-Druck vorgelegt wird. Es ist eine auf der „Ars" von Ramon Llull (Raymundus Lullus) beruhende Enzyklopädie, die deren Anwendung „ad omnes facultates" anstrebt und auf ein Ziel ausgerichtet ist, das gemäß dem Exordium „Christus benedictus" heißt. Wer die Gepflogenheiten jener Zeit kennt, den überrascht es nicht, daß der Autor so manches Mal Exzerpte oder auch vollständige Texte anderer Verfasser eingefügt hat.

Zur Ausgabe selbst sei bemerkt, daß zusätzlich zu der zum Teil fehlerhaften Zählung nach Folios eine solche nach Seiten eingeführt wird (1–522); Exordium und Tabula bleiben ungezählt.

E.-W. Platzeck schickt der Wiedergabe des Werkes eine längere Einleitung voraus. In gründlicher Weise sucht er zunächst in das fast ganz in Dunkel gehüllte Leben des Franziskaners Bernard de Lavinheta Licht zu bringen, eines Mannes, der in Beziehungen zu seinen Zeitgenossen Jacques Lefèvre d'Etaples (Faber Stapulensis) und Charles de Bouvelles (Bovillus) gestanden hat, obwohl er deren mystische Tendenzen eher überwindet als akzeptiert. P. geht auf die Namensform ein – katalanisch „la vinheta" (mit provenzalischer Schreibung) ‚der kleine Weingarten' (2) –, zeigt die verschiedenen Wirkungsstätten auf, wobei er mit Recht auch eine Lehrtätigkeit in Salamanca annimmt (6–7), so daß sich als Etappen zwischen 1514 und 1523 die folgenden Städte ergeben: Lyon, Paris, Köln, Lyon, Salamanca, Toulouse, Lyon (11). Bald nach 1523 dürfte Lavinheta gestorben sein, da sein von ihm in der „Explanatio" (157) angekündigter „Liber de unitate christiana" offenbar nicht mehr geschrieben wurde. Aus verschiedenen Anzeichen glaubt P. den Schluß ziehen zu müssen, daß Lavinheta aus der katalanischsprachigen Grafschaft Roussillon stammen dürfte (14–15); hierin kann man ihm durchaus zustimmen.

Was die literarische Tätigkeit Lavinhetas – eigene Werke und Editionen lullistischer Schriften – anlangt, so gibt P. eine zeitliche Abfolge (12). Unter den ersteren sind zwei durch die Angaben in der „Explanatio" gesichert: der jedoch sonst bibliographisch nicht nachweisbare „Liber de conceptione virginis Mariae" (141), entstanden zur Zeit von Papst Julius II. (1503–1513), und der „Liber de incarnatione verbi" (52), erschienen 1516 in Köln. Ob indessen „De venatione medii inter subiectum et praedicatum" (übrigens auch in die „Explanatio" eingefügt, 30–32) Lavinheta zuzuschreiben ist, wie P. im Anschluß an J. N. Hillgarth („Ramon Lull and Lullism in fourteenth-century France", Oxford 1971, 290–291) annimmt (10), dürfte zu bezweifeln sein, nachdem Joachim Vennebusch („Bulletin de Philosophie Médiévale" 14, Louvain 1972, 87–89) den kleinen Traktat als einen Abschnitt von Ramon Llulls echtem Werk „De venatione substantiae, accidentis et compositi" festgestellt hat.

Des weiteren geht P. auf die von Lavinheta zitierten Autoren – antike Schriftsteller, Kirchenväter, Scholastiker u. a. – und besonders auf den Aufbau der „Explanatio" ein, während er das Verhältnis zu Ramon Llull nur streift. Begrüßenswert ist eine Zusammenstellung und Erläuterung der in der „Explanatio" enthaltenen zahlreichen Illustrationen und Tafeln sowie ein Verzeichnis der Personen, die sowohl in der Einleitung als auch im Werk selbst genannt werden.

Als aufschlußreich seien noch hervorgehoben Lavinhetas Stellungnahme gegen den Nominalismus und seine Wirkung auf Leibniz, auf die P. mehrfach hinweist.

Ein kleines Versehen sei angemerkt: in Fußnote 1 von S. 1 der Einleitung muß es bei dem Werk von Carreras S. 209–214 (und nicht 109–114) heißen.

Im ganzen gesehen, stellt der auch typographisch so vortrefflich gestaltete Band eine wertvolle Bereicherung der Literatur zum Lullismus dar.

München Rudolf Brummer

Peri, Vittorio: **Ricerche sull'Edition Princeps degli Atti Greci del Concilio di Firenze.** – Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1975. 198 S. (Studi e Testi 275) Ppb.

Auf einer breiten Basis gedruckter und ungedruckter Quellen aus der Vaticana und der Vallicelliana, von denen etwa 30 Stücke ediert werden, rollt Vf. die Frage nach dem Zustandekommen der Editio princeps der griechischen Akten des Konzils von Florenz, die im Jahre 1577 erschienen ist, aufs neue auf. Es gelingt ihm dabei, die bisher zu diesem Thema veröffentlichten Arbeiten von J. Gill und V. Laurent zu korrigieren und um ein gutes Stück zu überholen.

Nach der Untersuchung des Parts, den Sirleto, Santoro, Viviani, Devaris, Stridoni und Torres in diesem Zusammenhang gespielt haben, stellt Vf. die Frage nach der kirchenpolitischen Absicht, die die Kurie kurz nach dem Abschluß des Tridentinums mit dieser Edition verfolgt hat. Er sieht das Unternehmen vor dem Hintergrund des „ellenismo occidentale" des ersten nachtridentinischen Jahrzehnts, über dessen maßgebliche Protagonisten er unsere Kenntnis um zahlreiche Mitteilungen bereichert. Auch auf die Einführung des fremdsprachigen Drucks in Rom fallen interessante Lichter. Insbesondere aber macht Vf. eindrucksvoll sichtbar, daß die Edition der Florentiner Konzislakten die erste Frucht eines gezielten Einsatzes von Philologie und Presse für eine breite Wiedervereinigungspropaganda in der griechischen Welt war, die selbst infolge türkischer Verbote keine eigene Presse besaß. Dieses wohlorganisierte päpstliche Unternehmen, das sich im Geheimen um kulturelle und theologische Einflußnahme auf den orthodoxen Orient bemüht hat, 45 Jahre, ehe die Propagandakongregation gegründet wurde, war bisher völlig unbekannt. Um so höher ist die dem Vf. geglückte Entdeckung zu bewerten.

Die von Gill und Laurent vertretene Auffassung, es habe sich dabei um private Initiativen von Devaris bzw. Stridoni gehandelt, ist von Peri überzeugend widerlegt worden.

Wie die anderen Arbeiten des gelehrten Skriptors der Vaticana zeichnet sich auch diese durch Spürsinn beim Auffinden der Quellen und durch scharfsinnige Methode bei ihrer Interpretation aus. Der dem nichtitalienischen Leser gelegentlich etwas zu kunstvoll erscheinende Stil erschwert ihm freilich die Lektüre.

Die Arbeit stellt einen sehr beachtlichen Beitrag zur Wirkungsgeschichte des Florentinums ebenso wie zur Papstgeschichte der tridentinischen Zeit dar, für den dem Vf. Dank und Anerkennung gesagt sei.

Augsburg Walter Brandmüller

Neuner, Peter: **Religion zwischen Kirche und Mystik.** Friedrich von Hügel und der Modernismus. – Frankfurt: Knecht (1977) 158 S. kart. DM 19.80

Fast gleichzeitig hat Bischof Lefebvre die kirchlichen Reformen der letzten Jahre als „Modernismus" qualifiziert und wurde die Erforschung der theologischen und kirchlichen Bestrebungen begonnen, die zu Beginn unseres Jahrhunderts unter dieser Sammelbezeichnung als „Summe aller Häresien" verdächtigt und unterdrückt wurden. N. definiert den Modernismus als die durch Papst Pius X. verurteilten Reformbestrebungen, „welche versuchten, in den verschiedenen theologischen, kirchenorganisatorischen, seelsorglichen und politischen Fragen eine Synthese aus neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen, dem Weltbild der Gegenwart und dem überkommenen Glauben herzustellen, und denen eine Abkehr von der alles beherrschenden Neuscholastik gemeinsam war" (125).

In die Geschichte dieser Bewegung und ihre theologische Ideenwelt gibt Vf. einen vorzüglichen Einblick an Gestalt und Theologie des deutsch-österreichischen Barons Friedrich von Hügel, der als „Laienbischof der Modernisten" galt. „Ihm ist es zu verdanken, daß die Theologen, die in vielfältiger Weise an der spirituellen und theologischen Erneuerung der Kirche arbeiteten, untereinander in Kontakt kamen und sich gegenseitig beeinflussen konnten" (8).

Als Sohn eines Diplomaten war von Hügel in Florenz geboren, in Brüssel aufgewachsen und fand in England seine endgültige Heimat. Von frühester Jugend an stand er in Kontakt zu prägenden kirchlichen Persönlichkeiten seiner Zeit, z. B. den Kardinälen Newman, Mercier und Manning wie dem französischen Abbé Huvelin. Eine Typhuserkrankung im Alter von 18 Jahren schwächte seine Gesundheit und hinterließ ihm eine Schwerhörigkeit, die ein Universitätsstudium ausschloß, war aber andererseits Ursache einer religiösen Bekehrung und eines intensiven theologischen Privatstudiums, die aus von Hügel einen vielseitig gebildeten Theologen und eine einzigartige religiöse Persönlichkeit machten.

„Die Hochschätzung, die er bei Theologen und Philosophen in ganz Europa genossen hat, seine Freundschaft mit vielen der angesehensten katholischen und evangelischen Gelehrten seiner Zeit ließen sich nicht erklären, wenn er nicht auch selbst eine eigenständige, kraftvolle und lebendige Theologie entfaltet hätte" (9). N. begnügte sich deshalb nicht mit einer Biographie des äußeren Lebens, sondern beschreibt eindrucksvoll aus Hügels Schriften und seiner reichen Korrespondenz, wie sich im Kontakt und Austausch mit den Theologen seiner Zeit (vor allem den modernistischen) seine eigenen theologischen Grundanliegen entfalteten. Die Bedeutung der Erfahrung für den Weg vom Individuum zur Person wurde ihm z. B. im freundschaftlichen Austausch mit Rudolf Eucken bewußt. Hügels Hauptinteresse galt der Mystik als der religiösen Erfahrung. Gesprächspartner in diesem Bereich war ihm vor allem George Tyrrell. Eine jahrzehntelange Freundschaft mit Alfred Loisy war für Hügels Zugang zur Hl. Schrift und Exegese bestimmend.

Während der Modernismus oberflächlich als verstandeskalte, das religiöse Leben zerstörende Bewegung erscheint, kann N. aus der Entwicklung der Hügelschen Theologie im Austausch mit den Häuptern des Modernismus belegen: „Der Modernismus war zu einem guten Teil ein Aufbruch des religiösen Geistes" (98). Hügel sah die Konfliktmöglichkeit zwischen Theologie, Mystik und kirchlicher Autorität (verkörpert in den Gestalten Professor, Prophet und Priester), aber er war der Überzeugung, daß diese drei Elemente einander bedürften und ergänzen könnten. „Jedes der drei bedarf der beiden anderen, die es zuerst behindern, es aber gerade in der Reibung und Spannung, in diesem Konflikt immer weiterentwickeln und für die Balance der Kräfte sorgen" (102f.).

Hügel hat für sich selbst diese Blance zu wahren gewußt. Obgleich er sicher ein Modernist im Verständnis Pius' X. war, wußte er den Bruch mit der Kirche zu vermeiden. Die Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft, vor allem aber den Zugang zu den Sakramenten, hätte er nicht missen können. Nach Abflauen der Modernismuskrise wuchs von Hügel in die Rolle eines vielfältig gesuchten geistlichen Beraters hinein.

N.s Arbeit geht überwiegend ideengeschichtlich vor, gibt aber gerade dadurch einen Zugang zum historischen Verständnis der Modernismuskrise. Wer sich noch nicht intensiver mit ihr beschäftigt hat, findet durch dieses Buch einen leichten und gleich sehr tiefreichenden Zugang.

Köln Norbert Trippen

Akten der Fuldaer Bischofskonferenz. Bd I: 1871–1887. Bearb. von Erwin Gatz. – Mainz: Grünewald (1977). CXXIII, 789 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen. Bd 22) Lw. DM 154.–

Fast 120 Jahre, bevor in der Folge des II. Vatikanischen Konzils die nationalen Bischofskonferenzen zu einer verfaßten Institution der Weltkirche wurden, hatte sich 1848 die erste deutsche Bischofskonferenz auf Einladung des Kölner Erzbischofs Geissel in Würzburg versammelt. Standen die ersten deutschen Bischofskonferenzen noch unter dem Mißtrauen der römischen Kurie, die ein Wiederaufleben episkopalistischer Tendenzen fürchtete, so wurden die Konferenzen des preußischen Episkopates nach 1871 zum Forum der gemeinsamen Absprache von Abwehrmaßnahmen gegen die staatlichen Übergriffe auf Grund der Kulturkampfgesetze.

Es ist beeindruckend, wie die kirchenpolitische Bedrängnis den aus sehr verschiedenartigen Persönlichkeiten zusammengesetzten preußischen Episkopats zu einer Gemeinsamkeit des Überlegens und Handelns zusammenführte, die in der übrigen Weltkirche für benachbarte Bischöfe nicht selbstverständlich war und zu der auch die preußischen Bischöfe nicht durch Statuten verpflichtet waren, sondern sich jeweils neu zusammenfanden, bis durch einige Bischofserhebungen ab 1882 die Einheit des Episkopates allmählich abbröckelte.

Diese Beobachtung hat G. bewogen, den ersten Band seiner Aktenedition auf den Zeitraum 1871–1887, also von den ersten

Maßnahmen des preußischen Staates gegen die Kirche bis zum 2. Friedensgesetz von 1887, einzugrenzen. Da der Konferenzvorsitz bis 1899 bei den Kölner Erzbischöfen Melchers und Krementz lag, waren die vorgelegten Dokumente relativ leicht zugänglich. „Bisher unbekannte Stücke aus dem Nachlaß des Konferenzvorsitzenden im Historischen Archiv des Erzbistums Köln bilden die Hauptmasse der hier vorgelegten Dokumente. Die Kölner Überlieferung weist jedoch manche Lücken auf, die sich durch Funde aus den Bistumsarchiven Breslau, Limburg und Trier nur teilweise schließen lassen. Seit 1882 wird die kirchliche Überlieferung durch Bestände aus dem Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes Bonn ergänzt" (S. XXVII).

In einer umfangreichen Einleitung (S. XXV – CIX) gibt G. einen Überblick über den Inhalt des Materials und seine Einordnung in die Zusammenhänge der Kulturkampfzeit. Es handelt sich nicht nur um eigentliche Konferenzakten, sondern auch um die Korrespondenz des Episkopates untereinander zwischen den Konferenzen über Erfahrungen und Überlegungen zum kirchlichen Vorgehen gegen die staatlichen Kampfmaßnahmen.

In der Zusammenstellung der wichtigsten Fakten zeichnet G. ein plastisches, gegenüber unseren bisherigen Kenntnissen nuancenreicheres Bild des preußischen Episkopates. „Während Melchers den Vorsitz unangefochten, fest und doch zurückhaltend wahrnahm, erwies sich der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, von dessen Sprengel nur drei Pfarreien auf preußischem Boden lagen, als der eigentlich führende Kopf der Fuldaer Konferenz" (S. XXVI). In der grundsätzlichen Linie des Vorgehens stets einig, standen innerhalb des Episkopats Vertreter einer harten Konsequenz gegenüber dem Staat wie z. B. Melchers, Blum (Limburg), Brinkmann (Münster), Martin (Paderborn) oder später Korum (Trier) Befürwortern eines größeren Entgegenkommens wie vor allem Sommerwerk (Hildesheim) oder später dem staatlich wie kurial als Vertrauensmann angesehenen Bischof Georg Kopp (Fulda) gegenüber.

G.s einleitender Überblick bildet eine kurzgefaßte Kulturkampfschilderung aus dem Blickwinkel des Episkopates von den ersten Überlegungen eines gemeinsamen Vorgehens bis zu der bitteren Erfahrung, daß die Regierung sich durch Vermittlung des ehrgeizigen Fuldaer Bischofs Kopp und römischer Kurienprälaten mit Rom über einen wenig zufriedenstellenden Kompromißfrieden unter Ausschließung des preußischen Episkopates einigte, der die Last des Kampfes – zum Teil vom Exil aus – getragen und damit die Voraussetzungen für den Kompromiß geschaffen hatte. Für diesen Kompromiß unter Ausschluß der Bischöfe ist bezeichnend, daß der Konferenzvorsitzende Melchers 1885 als Kurienkardinal nach Rom pro- bzw. amoviert wurde.

Die Dokumente sind von Gatz in einer hohen Ansprüchen genügenden Form bearbeitet. Nicht zu ausführliche, aber sorgfältige biographische und bibliographische Anmerkungen erläutern die Dokumente und erleichtern weitere Forschungen. Für die orthographische und sprachliche Behandlung des Materials nennt Gatz S. XXVIII seine Regeln. Die entsprechenden Verzeichnisse erleichtern den Überblick über den umfangreichen Band. Allerdings sollen das Personen- und Sachregister erst im 2. Band für beide Bände (1871–1899) gemeinsam folgen.

Man kann sich die Frage stellen, warum G. bei einer so umfassend angelegten Edition der Akten der Fuldaer Bischofskonferenz die sicher nicht zu umfangreichen Bestände der Konferenzen vor 1871 mit Hinweis auf die gewiß vorzügliche monographische Arbeit von Rudolf Lill (Die ersten deutschen Bischofskonferenzen, Freiburg 1964) ausgespart hat. Z. B. die Geschäftsordnung der Konferenz von 1867 müßte im vollen Wortlaut vor den Akten der Kulturkampfphase einzusehen sein. Im übrigen aber liegt hier eine sorgfältig gearbeitete Quellenpublikation vor, die für weitere Forschungen über die Kulturkampfproblematik ebenso bedeutsam ist wie für die Geschichte der deutschen Bischofskonferenzen und der Bischofszusammenkünfte überhaupt.

Köln Norbert Trippen

Jaschke, Hans-Jochen: **Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche.** Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis. – Münster: Aschendorff (1976). X, 365 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 40) kart. DM 98.–

In seiner breit angelegten Untersuchung hat J. sich als Ziel gesetzt, aufzuzeigen, wie das Glaubensbekenntnis des Irenäus bezüglich des Heiligen Geistes sich organisch integriert in die Glaubensentwicklung der Kirche, die im dritten Artikel des Symbols von Nicaea-Konstantinopel ihren Abschluß findet (1. Teil); aufzuzeigen, wie die Pneumatologie des Lyoner Bischofs aus diesem Grund einen sicheren Schlüssel liefert, der es gestattet, diesen Glauben in seinen Anfängen sowie in seiner weiteren Entwicklung richtig zu interpretieren (2. Teil). Es sei gleich vorausgeschickt, daß Vf. die Aufgabe, die er sich gestellt hat, vorzüglich bewältigt hat. Wir werden noch darauf zurückkommen. Vorerst wollen wir einen kurzen Überblick über die großen Abschnitte seiner Studie bieten.

Ein solches Unternehmen führte J. mitten hinein in die Diskussion über die Symbolgeschichte. Vf. erklärt ausdrücklich, daß es nicht seine Absicht ist, in diese Diskussion einzugreifen, sondern auf die gesicherten Ergebnisse der Forschung auf diesem Gebiet zu fußen. Im Gegensatz zu Kattenbusch, für den das altrömische Symbol bis ins zweite Jahrhundert zurückreicht und die Mutterformel für die westlichen wie für die östlichen Symbola gewesen ist, nimmt Vf. entschieden Stellung zugunsten der sogenannten Theorie der doppelten Formel, derzufolge das römische Symbol als Vorläufer eine kurze trinitarische Formel und ein noch älteres christologisches und mehr oder weniger von der trinitarischen Formel abhängiges Kerygma (Peitz, Haussleiter, Nussbaumer, Lebreton, Lietzmann) gehabt hat. Diese Theorie hat den Vorteil, den etwas urwüchsigen Charakter der alten Texte zu wahren und die Taufe als vorzüglichen Ort für die Entstehung des Symbols hervorzuheben.

Die Studien über das Glaubensbekenntnis des Irenäus (Nussbaumer, Lietzmann, Holstein, Kelly, Holland) haben einleuchtend gezeigt, wie der Bischof von Lyon seinen Platz in dieser Dynamik des kirchlichen Lebens behauptet. Man kommt notgezwungen zur Schlußfolgerung, die irenäischen Texte so reden zu lassen wie sie sind, um so zu einem gemeinsamen Glaubenshorizont zu gelangen, der die ersten Glaubenszeugnisse mit den später auftauchenden Formeln verbindet. Nachdem er diese klärenden Grundgedanken vorausgeschickt hat, kann Vf. seine Arbeit beginnen. Der erste Teil entwickelt sich in drei eng miteinander verbundenen Abschnitten.

Im ersten stellt Vf. die Texte vor, in denen bei Irenäus von der Taufe und von der Glaubensregel sowie von der Beziehung beider zueinander die Rede ist. Vf. kommt zum Ergebnis, daß Irenäus Zeuge eines trinitarischen, in der Taufe begründeten Glaubens ist. In dieser Beziehung steht der Lyoner Bischof nicht vereinzelt da; er behauptet seinen Platz in der Strömung, die vom Neuen Testament über die Didachè, Justin, Tertullian, Novatian und Clemens von Alexandrien bis auf Origenes verfolgt werden kann. Was den dritten Glaubensartikel betrifft, wird es klar, daß er in enger Beziehung zum Glaubensbekenntnis an den Vater und den Sohn steht und daß er zum Taufglauben und zum Taufgeschehen gehört (9–35).

Im zweiten Abschnitt versucht Vf., andere irenäische Texte zu analysieren (= Glaubensregel), die nicht nur die trinitarische Struktur des Glaubensbekenntnisses widerspiegeln und sich auf die Taufe beziehen, sondern auch den Inhalt dieses Glaubens in gereifterer Form ausdrücken. Sie reden vom Heiligen Geist in Formeln, die unverkennlich sich den Texten der kommenden Symbola annähern. Vf. zeigt sorgfältig auf, wie diese irenäischen Zeugnisse sich in verschiedenen Graden bei Justin, Tertullian, Novatian und Origenes wiederfinden (44–77). Doch zuvor muß das Problem gelöst werden, das durch die Texte aufgeworfen wird, die den Heiligen Geist nicht ausdrücklich erwähnen. Diesbezüglich ist J. der Ansicht, daß Taufglaube und Glaubensregel nicht übereinstimmen, obschon sie sich gegenseitig beeinflussen (36–44).

Der dritte Abschnitt beschäftigt sich damit, der Formulierung des Glaubens an den Heiligen Geist in der Symboltradition (vom Glaubenssymbol der Apostolischen Überlieferung des Hippolyt bis zum Nicaeno-Konstantinopolitanum) nachzugehen. Obschon die Zeugnisse des Irenäus, des Justin, usw., die Struktur und den Inhalt des dritten Glaubensartikels bekanntgegeben hatten, so hatten sie doch keine genaue und einheitliche Formulierung aufgestellt. Diese Aufgabe sollte den Symbola zufallen (78–131).

Danach bleibt dem Vf. nur noch übrig, in einer Gesamtschau zu zeigen, wie sich der Glaube der alten Kirche an den Heiligen Geist gebildet hat und den Platz zu bestimmen, der Irenäus in dieser Entwicklung zufällt (131–147).

Im zweiten Teil seines Werkes stellt J. die irenäische Pneumatologie vor. Er entwickelt seine Gedanken in vier Abschnitten.

Der erste sucht die Wege freizulegen, die zu dieser Pneumatologie hinführen. Vf. erkennt sie in Zeit und Situation, die das Leben des Bischofs von Lyon bestimmen, in der Taufe, in der Widerlegung der Gnostiker. Er erwähnt auch zwei wichtige Kriterien, die es ermöglichen, Irenäus zu verstehen: seine Denkform und die Benutzung der Quellen (gegen die Stellungnahme von Fr. Loofs) und die Einheit des irenäischen Werkes (148–180).

Der zweite Abschnitt stellt das irenäische Gedankengut über den Heiligen Geist in der Einheit des trinitarischen Gottes vor. Der gnostischen Theorie des „unbekannten und unerkennbaren Gottes" stellt der Lyoner Bischof den Gott der Offenbarung gegenüber, der sich seinen Geschöpfen jederzeit zu erkennen gibt. Dieser Gott kennt keine Emanationen, doch zeigt er sich mächtig genug, um

sich seiner eigenen Schöpfung zu nähern und sie nicht aus dem Griffe zu lassen. So ergibt sich eine trinitarische Heilsordnung zugunsten des Menschen. Schließlich macht sich Irenäus den christlichen Glauben zu eigen, demzufolge dieser Gott seit jeher mit dem Sohne und dem Geiste existiert (181–208).

Der dritte Abschnitt beschreibt die Rolle, die Irenäus dem Geiste im Heilsplan zuschreibt. Vf. verfolgt das Wirken des Geistes vor allem in der Ankunft Christi; er geht über zu seiner Gegenwart im Alten Testament und endet mit seinem Wirken in der Erschaffung des Menschen und des Kosmos (208–265).

Der vierte Abschnitt vollendet diese Studie indem er das Wirken des Geistes in der Kirche erwägt. Er umfaßt Fragen der eigentlichen Ekklesiologie, der Anthropologie, des kirchlichen Lebens und der Eschatologie; er berücksichtigt auch die Fragen, die sich auf Annahme und Auslegung der Schrift und der Tradition beziehen (265–327).

Dieser Teil schließt ab mit einem Versuch, die irenäische Pneumatologie mit dem dritten Artikel des kirchlichen Glaubensbekenntnisses in Verbindung zu bringen und letzteren im Lichte der ersteren auszulegen. Einige Seiten über den theologischen Stellenwert der Theologie des Irenäus beschließen das Werk (328–352).

Diese kurze Zusammenfassung gestattet einen Einblick in den Reichtum der Studie von J. Das kann eine vertiefte Lektüre nur bestätigen. Durch die Weite der verarbeiteten Themen, durch die stets ernste und gründliche Art, sie zu behandeln, durch die Tiefe und Lebendigkeit, die den Entwurf und den Aufbau des Buches gestalten, durch die gewaltige doch nie erdrückende Gelehrsamkeit, die sich in ihm entfaltet hat Vf. uns nicht nur ein großes, sondern ein sehr großes Buch geschenkt. Es geziemt sich, ihm dafür zu danken.

Wenn das Werk auch nicht zu Widerspruch Anlaß gibt, so wirft es doch einige Fragen auf. Was z. B. die Methode betrifft, stellen wir uns die Frage, ob es nicht vorteilhafter gewesen wäre, die irenäischen Texte einer noch rigoroseren Analyse zu unterziehen. Gewiß die Unermeßlichkeit des ins Auge gefaßten Gebietes erlaubte es J. nicht, die Texte Wort für Wort, Satz für Satz, zu analysieren. Vielleicht hätte er nie ein Ende gefunden, denn Irenäus ist in Wirklichkeit viel komplexer als es scheinen mag und die zu berücksichtigenden Texte waren zahlreich. Doch gibt es einen Abstand zwischen dieser Auffassung und einer manchmal zu flüchtigen Analyse. So hat Vf. nicht immer alle Feinheiten und den ganzen Reichtum der studierten Texte ausgeschöpft. Es ist ihm auch unterlaufen, Texte auf den Geist zu beziehen, deren Struktur ausschließlich christologisch ist (cf. S. 274–277).

J. situiert die Ankunft Christi an der Spitze des Werkes des Geistes im Heilsplan. Ohne Zweifel bejaht er so eine tiefe Überzeugung des Irenäus, derzufolge Christus den absoluten Mittelpunkt der Heilsgeschichte bildet. Doch stellen wir uns die Frage, ob es nicht vorteilhafter gewesen wäre, zuerst vom Werke des Geistes in der Schöpfung und im Alten Bunde zu reden, um so das stufenweise wachsende Ergriffenwerden der Welt durch den Geist zum Ausdruck zu bringen. Wir wissen, daß dieser Gedanke dem Lyoner Bischof am Herzen lag; übrigens hätte er keineswegs die Idee der zentralen Stellung Christi im Heilsplan gemindert. Im Gegenteil! (Cf. S. 208–265).

Einige werden vielleicht eine gewisse Opposition empfinden zwischen dem Interesse, das Vf. dem Entstehen und der Entwicklung des Glaubens an den Geist widmet, die sich praktisch über vier Jahrhunderte Geschichte ausdehnen und der nicht weniger erschöpfenden Ausarbeitung der irenäischen Pneumatologie. Hätte Vf. nicht besser getan, sich auf letztere zu beschränken und sich damit zu begnügen, anzudeuten, wie Irenäus so seinen Platz im Glauben der Kirche einnimmt und sein erstrangiger Interpret ist? Bestimmt ist diese Frage berechtigt und eine solche Einstellung hätte das Werk verdaulicher gestaltet. Doch wäre es dann auch noch so nahrhaft gewesen? Ferner wäre es Vf. dann gelungen, die Größe eines Irenäus so hell aufleuchten zu lassen, der, ebenso wie in der Christologie (cf. A. Houssiau), Jahrhunderte voraus intuitiv die großen Linien des Glaubens an den Geist vorausahnte, den die Kirche später als ihr Glaubensgut erklären wird? Wir sind nicht dieser Ansicht. Schließlich war es nicht entscheidend, das reichhaltige Zeugnis des gallischen Bischofs so erklingen zu lassen, daß seine Stimme durch Jahrhunderte des Glaubens, des Betens und tastenden Denkens hindurch ertöne? Aus dieser Perspektive will uns scheinen, daß J. den guten Weg gegangen ist. Hoffen wir, daß die Theologen und besonders die Pneumatologen von heute sich ihm zum Dank verpflichtet fühlen.

Rom Réal Tremblay

Stadel, Klaus: **Buße in Aufklärung und Gegenwart.** Buße und Bußsakrament nach den pastoraltheologischen Entwürfen der Aufklärungszeit in Konfrontation mit dem gegenwärtigen Sakramentsverständnis. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. – XLVIII, 562 S. kart. DM 38.–

Das vorliegende Werk, eine unter Leitung von H. Fleckenstein angefertigte Würzburger Dissertation, weist drei stark voneinander abgehobene Teile auf.

Eigentliche Gegenstände der theologiegeschichtlichen Untersuchung sind die Abhandlungen über Buße und Bußsakrament in ausgewählten pastoraltheologischen Entwürfen der Aufklärungszeit. Zur Verdeutlichung der Genese pastoraltheologischer Lehrbücher und zu deren theologischer Einordnung beleuchtet Vf. den theologiegeschichtlichen Kontext. Er beabsichtigt aber darüber hinaus eine ausdrückliche Konfrontation der eruierten Ideen der Aufklärungszeit mit dem gegenwärtigen Verständnis der Sakramente, insbesondere des Bußsakraments.

Im ersten Teil (8–114) werden die theologischen Studienreformen von 1752 und 1774 unter besonderer Betonung der Neuordnung der theologischen Studien durch Franz Stephan Rautenstrauch dargestellt. In diesem Zusammenhang geht Vf. auf die Herausbildung der Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin und auf die weitere Realisierung des Rautenstrauchschen Reformentwurfs ein.

Der zweite Teil (115–364) – der Hauptteil dieses Werkes – behandelt die Darstellung des Bußsakraments in den ersten pastoraltheologischen Lehrbüchern, die nach Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin erschienen sind, nämlich in der „Anleitung zur praktischen Gottes-Gelahrtheit" von Franz Christian Pittroff († 1814), im „Leitfaden der Vorlesungen über die Pastoraltheologie" von Franz Giftschütz († 1788), in der „Anleitung zu einer vollständigen Pastoraltheologie" von Carl Schwarzel († 1809) und in den „Institutiones Theologiae Pastoralis compendiosae ad normam praescriptam a Caesareo-Regia Studiorum Commissione exaratae" von Joseph Lauber († 1810). Neben diesen Hauptwerken werden zur Verdeutlichung gelegentlich auch andere Schriften dieser Autoren herangezogen.

Der dritte Teil (365–547) stellt als Charakteristika des gegenwärtigen Sakramentsverständnisses den anthropologischen Ansatz, die christologische Grundlegung und die ekklesiologische Dimension heraus, wobei als Gewährsleute vor allem K. Rahner, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger und W. Kasper herangezogen werden; abschließend versucht Vf. ein Urteil über die Bußtheologie der Aufklärungszeit auf dem Hintergrund des heutigen Sakramentsverständnisses zu geben.

Die wissenschaftlichen Erträge dieser mit außergewöhnlichem Fleiß erstellten Arbeit sind von unterschiedlicher Relevanz und Qualität. Bei den Ausführungen zu den theologischen Studienreformen von 1752 und 1774 handelt es sich um eine Zusammenfassung von Forschungsresultaten, die schon häufiger Gegenstand von Darstellungen waren (u. a. bei H. Zschokke, F. Dorfmann, R. Füglister, H. Schuster und J. Müller). Ein besonderes Interesse dürfen dagegen die Ausführungen über Johannes Opstraet († 1720) und sein pastoraltheologisches Hauptwerk „Pastor bonus seu Idea, Officium, Spiritus et Praxis pastorum" (Mecheln 1689 u. ö.) beanspruchen, die auf einer Trierer Dissertation von A. Schuchart 1972 aufbauen können. Hier (75–88 und im zweiten Hauptteil) wird im einzelnen gezeigt, wie auf dem Weg über dieses weit verbreitete Werk die jansenistischen Vorstellungen A. Arnaulds in die pastoraltheologische, nach den Studienreformen vorgelegte Literatur eingegangen waren.

Die Analysen der Bußlehren in den genannten pastoraltheologischen Lehrbüchern der Aufklärungszeit zeichnen sich durch Umsicht und Transparenz aus. Bei allen differierenden Nuancen der vier Autoren, die bei Stadel deutlich herausgehoben werden, weist die Beschäftigung mit dem Bußsakrament gemeinsam drei Charakteristika auf: den auch durch historische Interessen gekennzeichneten Willen, die kirchliche Lehre (vor allem die Bußlehre des Tridentinums) festzuhalten und in die Praxis zu transponieren, den starken Einfluß des Jansenismus, der höchste Anforderungen an die Reue und an die Würdigkeit des Sakramentenempfängers und -spenders stellte, und die Bemühung um eine personale, nicht magische oder mechanistische Auffassung vom sakramentalen Vollzug. Das Bußsakrament konnte von der Aufklärung her als „Beichtgericht" verstanden werden, da es nach zeitgenössischer Auffassung die Beurteilung der sittlichen Qualität des Pönitenten implizierte. Der Beichtvater galt als Richter, Arzt, Lehrer und Vater. Auffallend war im Zusammenhang mit der Idealisierung der ersten Jahrhunderte der Kirche die verbreitete Neigung, eine Rückkehr zur altkirchlichen Bußpraxis, zu stärkeren satisfaktorischen Leistungen und insbesondere auch zur öffentlichen Buße für öffentliche Sünder zu fordern. Es ist ein Verdienst des Vf.s, solche bußtheologische Besonderheiten der Auf-

klärungszeit gewissenhaft erhoben und sorgfältig dokumentiert zu haben. Eine Gesamtdarstellung der Bußlehre der Aufklärungszeit bleibt nach wie vor ein Desiderat.

Die Zusammenfassung der heutigen Bußtheologie – mit nicht vollständig ausgewerteter Literatur und nicht über 1972 hinausreichend – ist einwandfrei, geht aber über Geläufiges nicht hinaus. Die Kritik am dritten Teil wird sich nicht so sehr auf diese Art der Darstellung beziehen als vielmehr auf die Methode, die Bußtheologie der Aufklärungszeit von heutigen Standorten aus zu kritisieren. Fragwürdig ist gewiß auch die Methode, pastoraltheologische Lehrbücher ausschließlich von den Erkenntnissen heutiger Dogmatiker aus zu beurteilen. Die drei Hauptpunkte der Kritik St.s sind auch gar nicht der Aufklärungszeit anzulasten. Die anthropozentrische Verselbständigung der bußsakramentalen Akte ist auf die Akzentuierung der contritio in der Frühscholastik zurückzuführen; die Christozentrik und die Dimension personaler Christusbegegnung in den Sakramenten waren teilweise (wenigstens was gerade das Bußverfahren angeht) weder von der Patristik noch von der Scholastik ernsthaft erreicht und auch vom Lehramt nicht vertreten worden; die ekklesiologische Dimension des Bußverfahrens war mit der Einführung der Tarifbuße auf dem Kontinent seit dem Ende des 6. Jahrhunderts im allgemeinen verlorengegangen (Ausnahmen wie Bonaventura ändern an diesem allgemeinen Verlust nichts), so daß auch hier das Manko nicht der Aufklärungszeit anzulasten ist. Die Kritik der Anthropozentrik (510ff) ist nicht in einem erheblichen Maß problembewußt.

Die wissenschaftlich hervorragende Leistung dieser Arbeit ist daher primär im zweiten Teil zu finden.

Münster Herbert Vorgrimler

Heizmann, Winfried: **Kants Kritik spekulativer Theologie** und Begriff moralischen Vernunftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 183 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts Bd 21) kart. DM 38.–

Die vom Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Augsburg als Dissertation angenommene Arbeit von W. Heizmann widmet sich der Kant-Rezeption katholischer Theologen, die als Zeitgenossen des Königsberger Philosophen als erste und unmittelbar der Theologiekritik Kants konfrontiert waren und diese teilweise entweder (noch) nicht oder nur gleichsam aus zweiter Hand zur Gänze kannten. Aus diesem Grund erklärt es sich, daß nach Meinung des Vf.s die zeitgenössische katholische Theologie und Philosophie kaum imstande war, das Provokatorische an Kants Kritik so recht zu erfassen. „Deshalb kann gesagt werden", so der Autor, „die Rezeption versteht sich weitgehend als Vermittlungsprozeß, Kants Philosophie bekanntzumachen; selbst dort, wo man sich dafür einsetzt, sie zum Gegenstand der Philosophievorlesungen für Theologiestudenten zu machen, ist man sich kaum über den Umbruch im klaren, den dieses Denken im Theologischen bewirkt hätte" (164). Verständlich deshalb auch, daß man dieser Aufgabe der Vermittlung bald überdrüssig wurde und sich „moderneren" Philosophen (Fichte, Schelling) zuwandte.

Nach einigen mehr einleitenden Ausführungen über die geistesgeschichtliche Situation der späten Aufklärung und über die Auseinandersetzung um die Philosophie Kants in katholischen Zeitschriften (besonders in der „Oberdeutschen Allgemeinen Literaturzeitung"), skizziert der Autor kurz aber brauchbar und ansprechend die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes bei Kant und Kants Vernunftglauben: für den Fachmann sicher keine neuen Erkenntnisse, dennoch aber ein handlicher Überblick. (Warum das Buch nicht mit der Darstellung Kants beginnt, wurde dem Rez. nicht deutlich.) In einem wohl als Hauptteil zu betrachtenden Abschnitt behandelt Vf. „Die Verarbeitung von Kants religionsphilosophischem Denken und ihre Intention" (Reuß, Neeb, Mutschelle, Weber, Muth, Zimmer, Schwarz, Peutinger, Sailer u. a.).

Schon diese Aufzählung von Namen, die nicht vollständig ist (auch Stattlers „Antikant" wird gestreift), läßt erwarten, daß für die Behandlung der einzelnen Philosophen oder Theologen nicht viel Raum bleibt, was dem Werk jedoch nicht schadet. Eingeteilt wird nach der Weise der Rezeption: Affirmativ, eklektisch, parttiell positiv, was sicher die Lektüre erleichtert.

Das Ergebnis der Forschungen des Vf.s dürfte vorwiegend von historischem Interesse sein. Der Rezensent jedenfalls nahm mit Erstaunen zur Kenntnis, wie wenig offensichtlich die Herausforderung der Theologie durch die Philosophie Kants erfaßt wurde, ja es läßt sich sogar eine gewisse Erleichterung darüber feststellen, daß es keine metaphysischen Gottesbeweise mehr geben soll, vielmehr der Glaube an Gott nur durch die „praktische Vernunft" gewährleistet sei. So Neeb: „Zu allen Zeiten und in allen Menschen wirkten die moralischen Anlagen ihrer Natur; weswegen sie denn auch zu dem Urteile, es ist ein Gott, ohne Ausnahme zustimmten" (83). Mindest ebenso erstaunlich, daß Kants Verneinung des dialogischen Charakters des Menschen zu Gott, die Ablehnung einer auf „Gottesdienstliches" bezogenen Religiosität, offenbar in der Begeisterung der späten Aufklärung gerade im katholischen Raum keinen nachdrücklicheren Widerspruch erfuhr. Der gute Lebenswandel allein, alles andere hingegen „bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes": das hätte doch gerade katholische Theologen zum Widerspruch reizen müssen. Auf diese Frage geht Vf. nicht ein. Entweder die zeitgenössische Theologie registrierte solche Aussagen Kants nicht, oder aber Gegenreaktionen passen nicht ins Gesamtkonzept des Buches.

Entscheidend für die Kant-Rezeption des besprochenen Zeitraums ist nach Ansicht des Rez. der vom Vf. klar herausgestellte und sich deutlich anbahnende (theologische) Rationalismus, der den Unterschied zwischen natürlicher Gotteserkenntnis und Religion einerseits und übernatürlicher Offenbarung andererseits verwischt. Es ist nun einmal die Versuchung jeder rationalistischen Philosophie, das Weltganze in seiner Einheit und Geschlossenheit zu verstehen und damit auch die Inhalte der übernatürlichen Offenbarung als der menschlichen Vernunft zugänglich zu erklären. Bezeichnend dafür Schwarz, der der Überzeugung huldigt, daß „das Christentum ... immer mehr gewinnen wird, je mehr wahre Aufklärung verbreitet wird" (143).

Das Rundschreiben Pius' IX. „Qui Pluribus" (1846) und sein Brief gegen den Rationalismus Frohschammers (1862) lassen sich nach der Lektüre des Buches auf jeden Fall leichter verstehen.

Der Meinung des Vf.s, daß Kants Schriften in Jahren der Krise der Theologie erschienen, ist ohne Zweifel zuzustimmen und es gelingt H. aufzuweisen, wo und warum Kants Werk als befreiend empfunden wurde und wo sich Schwierigkeiten sowohl im Verständnis Kants als auch für die katholische Theologie ergaben. Begnügt man sich mit der Zielsetzung des Vf.s, dann darf das Buch als gediegene Arbeit von allerdings nur historischem Wert gewürdigt werden. Nicht ganz verständlich ist dem Rez. der Schlußsatz des Buches. Kants Vorschlag vernünftiger Begründung und Legitimierung theologischer Aussagen sei trotz mancher unzulänglicher Prämissen nicht einfach irrelevant geworden. Manches von dem, was mit- und zu Ende zu denken Kants Zeitgenossen überforderte, warte noch darauf, konstruktiv eingebracht zu werden – als ob das inzwischen innerhalb der katholischen Theologie im Gefolge der Maréchal-Schule nicht geschehen wäre (Rahhner u. a.)! Wertvoller wäre das vorliegende Werk vielleicht geworden, hätte H. den Versuch unternommen, aus der heutigen katholischen Kant-Rezeption die zeitgenössische zu interpretieren. Aber umgekehrt kann man auch geltend machen, daß sich der Meister in der Beschränkung zeigt.

München Karl-Heinz Weger

Kehl, Medard: **Kirche als Institution**. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie. – Frankfurt/M.: Knecht (1976). XI, 338 S. (Frankfurter Theologische Studien, Bd 22) Ppb. DM 48.–

Das Vorwort und das eindringliche Geleitwort von W. Kasper machen den Leser gespannt auf die Entwicklung der offenbar in mancher Hinsicht brisanten Thematik.

1. Vf. will sowohl die traditionelle Begründung der Kirche als Institution als auch eine breite Tendenz der heutigen Kritik an ihr in Frage stellen. Fällt in der ersteren die neuzeitliche Freiheitsproblematik weitgehend aus, so geht die letztere allzu unkritisch an dem Problem der gesellschaftlichen Objektivität der Freiheit vorbei. Die Frage nach der Institution hat im Rahmen der Vermittlung von Subjekt und Objekt ihren Ort, der durch Hegels Philosophie der „konkreten Freiheit" angezeigt ist. Vf. füllt diesen Rahmen mit der Vorstellung neuerer soziologischer Institutionstheorien (Kap. 1), untersucht das theologische Institutionsverständnis vor allem unter dem Skopos der Vermittlung von Subjektivität und gesellschaftlicher Objektivität (Kap. 2) und

diskutiert ausführlich drei ekklesiologische Ansätze zur Begründung der Kirche als Institution (H. Küng, K. Rahner, H. U. v. Balthasar), die er als repräsentativ für die heutige Ekklesiologie herausgreift (Kap. 3). Vf. verzichtet ausdrücklich auf eine eigene theologische Begründung, sondern fragt, inwieweit die derzeitige theologische Legitimation der Kirche als Institution dem neuzeitlichen Problemhorizont der konkreten Freiheit entspricht.

2. Die Darstellung der sozialwissenschaftlichen Institutionstheorien ist von dem erkenntnisleitenden Interesse bestimmt, das Problem der konkreten Freiheit aufzuzeigen, d. h., nach der Vermittlung „der subjektiven Freiheit einerseits und der objektiven gesellschaftlichen Realität andererseits" (23) zu fragen.

Vf. untersucht Gehlens Naturlehre der Institutionen (Aufhebung der Subjektseite; 27); Schelskys Theorie von der Institutionalisierung der Reflexion (Ausschaltung der Subjektivität als verändernde Reflexionskraft; 31); Luhmanns Auffassung von den Institutionalisierungen als Mittel zur Reduktion einer komplexen Umwelt und zur Steigerung durch Schaffung eines allgemeinen Konsenses (Problem der Vermittlung wird „unterlaufen"; Vermittlungsrolle der Institutionalisierungen ist aber nicht auszuschließen; 36); Habermas' Vorstellung von der Institution als negativem Gegenbegriff zum emanzipatorischen Subjekt (einseitige Auflösung der Spannung; Vorgriff auf eine „zwanglose Kommunikation" löst nicht die konkrete Vermittlung in der geschichtlichen Situation; 40); empirische Institutionstheorien und die Theorie der Wissenssoziologie (P. L. Berger, Th. Luckmann), die das Problem artikulieren und schon über einen strengen soziologischen Determinismus hinaus auf die personale Freiheit stoßen (Berger; 47). Die Religionssoziologie endlich fragt direkt nach der Kirche als Institution. Sie formuliert die Dilemmas einer Religion, deren subjektive Erfahrung ohne Institutionalisierung nicht möglich ist, oder (Luckmann) hält den Versuch einer Reinstitutionalisierung der Religion für ein auswegloses Unterfangen (49f).

Welche Relevanz haben soziologische Erkenntnisse für die Theologie? Vf. spricht sich für eine vermittelte Rezeption aus, die den hermeneutischen Kontext soziologischer Aussagen erfaßt – eine eindeutige Defizienz in dieser Richtung kann er G. Hasenhüttl, Herrschaftsfreie Kirche, nachweisen (61f) –, fordert eine kontrollierbare Begründung und schließlich die ausdrückliche Reflexion auf die Kommunikationssituation der Kirche.

Die Sammlung und Sichtung der Aspekte des theologischen Institutionsbegriffs dient dem Ziel, das Problemfeld in den Blick zu bekommen und erste Beurteilungskriterien zu formulieren.

Das traditionelle Institutionsverständnis (Vf. stützt sich vor allem auf die neuscholastische Dogmatik, warnt aber vor einseitiger Beurteilung; 71f) sieht die Kirche als wirkursächlich von Jesus gestiftete Institution; sie ist eine societas mit dauerhafter hierarchischer Ordnung und bestimmten Einheitszeichen. Das Subjekt als eigenständiges Gegenüber, von dessen Freiheit die Kirche abhängig ist und das umgekehrt durch die Institution zu seiner konkreten Freiheit gelangt (73), fällt bei dieser objektivistischen Sicht der Institution aus. Neuere ekklesiologische Ansätze suchen demgegenüber das Institutionelle in der Kirche als vorgegebener freier, gnadenhafter Setzung Gottes, wobei die historische Wirkursächlichkeit im einzelnen offen bleibt (75f).

Ein weiteres Moment des Institutionsbegriffs ist seine Bestimmung als das Äußere der Kirche im Verhältnis zum Inneren. Ausgehend von Bellarmins Unterscheidung von corpus und anima der Kirche (die reine Zugehörigkeit zum corpus ist für Bellarmin nur das unverzichtbare Minimum; 77), entwickelt Vf. die traditionelle Leib-Seele-Analogie, wonach das Institutionelle (Leib) als Repräsentation des erhöhten Herrn und als Instrument des inneren Gnadenlebens gedacht wird. Das erste führt der Tendenz nach zur (seinshaften) Identifizierung von Institution und Christus (83). Beim letzten wird die Vermittlung der subjektiven Freiheit zu sich selbst hin nicht gesehen (85). In der neueren Ekklesiologie tritt das Schema zurück.

Im Verhältnis zum Charismatischen der Kirche erscheint das Institutionelle heute häufig in den Gegensatzpaaren: statisch-dynamisch; verfügbar-unverfügbar; Kirche–Gemeinde. Vf. stellt kritische Fragen an die Meinung, die Unverfügbarkeit des Geistes sei nur außerhalb der Institution gegeben (90f), untersucht den Einfluß der evangelischen Theologie seit Sohm und fragt nach dem philosophischen Hintergrund.

Betrachtet man das Gegenüber von einzelnem Subjekt und kirchlicher Institution, so kann dieser als unpersönlicher bürokratischer Apparat erscheinen. Mit der Vorordnung des formalen Charakters (Mörsdorf) ist die Gefahr gegeben, daß zu vieles global als institutionell notwendig gerechtfertigt wird (98f). Weiterhin wirkt die Institution als Gegner der persönlichen Freiheit (konkupiszente Manipulation der Freiheit: Rahner). Die Theorien von einer herrschaftsfreien Kirche (Bohne, Hasenhüttl) übersehen jedoch nach Meinung des Vf.s die theologische und anthropologische Notwendigkeit einer auch formalen Autorität und eines formalen Rechts für eine Kirche in statu viae (101–105).

Steht eine theologische Legitimation des Institutionellen unter Ideologieverdacht, so kommt ihr jedoch eine unverzichtbare Funktion zu. Sie hat wissenssoziologisch die Aufgabe, „eine verständliche Traditions- und damit Gesellschaftsbildung" zu leisten (111). Fällt der mühsame Versuch einer Vermittlung aus, bleibt man bei Utopien stehen, die gar nichts mehr mit der konkreten Geschichte zu tun haben, und kann die Trennung im Kirchenbegriff in keiner Weise mehr überwinden (112f).

Vf. beschließt seine Bestandsaufnahme mit der Vorstellung eines weiteren Begriffsfeldes, in dem nun gerade der Institution die dem Belieben des Einzelnen vorgegebene unverfügbare Objektivität des Heils zugeordnet wird (114ff), und der von Metz formulierten Forderung einer „Institution kritischer Freiheit", deren Aporetik er jedoch darin sieht, daß hier Schelskys Modell der „Institutionalisierung der Dauerreflexion" mit den Forderungen der kritischen Theorie verbunden werden soll (118). Dullaart gegenüber grenzt er sich dadurch ab, daß er gerade eine Theologie der Institution Kirche für notwendig hält, wenn sich nicht alles in eine „Theorie sozialer Praxis aus der geschichtlichen Erfahrung des Christentums heraus" auflösen soll (119).

Der erste der ausführlich vorgestellten Entwürfe zur Kirche als Institution ist der von Hans Küng. Vf. hebt auf das hermeneutische Grundprinzip „Orientierung am Ursprung" ab, auf die Entgegensetzung von „ursprünglichen" und „abgeleiteten" neutestamentlichen Zeugnissen, von direkter göttlicher und vermittelter menschlicher Sendung (123–133) und findet das theologische Vorverständnis dafür in Küngs Rechtfertigungstheologie mit der Betonung der unverfügbaren Souveränität Gottes, der sich dem Menschen gnadenhaft zueignet und so seine „Mitwirksamkeit" begründet (140). Die Kirche steht in dieser Spannung. Wie jedoch konstituiert die Mitwirksamkeit die Kirche als Kirche? Besteht zwischen dem Handeln Gottes am Einzelnen und dem an der Kirche ein Unterschied? Vf. hält die von Küng getroffenen Unterscheidungen (144f) für nicht ausreichend, sondern ist mit Congar, Balthasar, de Lubac der Meinung, daß – ohne in nachtridentinische Engführungen zu verfallen – das Mehr der Kirche gegenüber den einzelnen Gerechtfertigten in einem theologischen Gemeinschaftsbegriff – er selber deutet ihn von der Sakramententheologie her an – zum Ausdruck kommen muß (144ff).

Analoges gilt dann für die Frage nach der Institution, konkret für das kirchliche Amt. Küng anerkennt wohl die formale Vorgabe der Ordination, bei der die von Gott geschenkte Sendung „anerkannt und bestätigt" wird, er gesteht auch die geschichtliche Sinnhaftigkeit dieser Entwicklung über die ursprüngliche diakonische Struktur der paulinischen Gemeinden hinaus zu, läßt es aber an einer inneren sakramentalen Begründung fehlen (157). Das Amt in seinem objektiven Charakter erscheint zu wenig begründet, wie auch im Kirchenverständnis die „vorausgehende Gnade Gottes sich in einer kirchlich-gemeinschaftlichen Gestalt vermittelnd darstellen" muß (158). Von da her gelangt Küng doch tendenziell zu einer zunehmenden Abwertung des Institutionellen bis hin zu den Äußerungen in der Unfehlbarkeitsdebatte, nach denen das Bleiben in der Wahrheit nicht auf der Ebene von Sätzen und Institutionen konkret wird (165).

So sehr Vf. die Rückbindung des Formalen an den Inhalt des Evangeliums positiv beurteilt, so fragt er doch, ob die institutionelle Ordnung nicht nun doch in den Bereich des rein Äußerlichen und Formalen abgedrängt, ob nicht doch die „jeweilige Konkretion (der Kirche) immer wieder ins Allgemeine aufgehoben" wird (166), so daß konkrete Freiheit nicht stattfindet.

Zum Einstieg in die Ekklesiologie K. Rahners sammelt Vf. Aussagen, die sein Fragen nach einem „sinnvollen Vollzug kirchlicher Existenz in der heutigen Zeit" und seine hermeneutische Orientierung an der kirchlichen Tradition in der Einheit von materialer und formaler Autorität belegen. Er beschreibt Rahners transzendentalen Aufweis von Kirche aus dem Selbstvollzug des begnadeten Subjekts und die daraus folgende Unterscheidung von Kirche im weiteren Sinne („konsekrierte Menschheit", 186) und der gesellschaftlich institutionell verfaßten ausdrücklichen Kirchlichkeit. Rahners Versuche, das Besondere der letzteren zu bestimmen („Sakrament des Heiles der Welt", etc.) werden gewürdigt, aber doch kritisch befragt, ob sie der inhaltlichen Konkretheit des Christentums genügend gerecht werden (192; 194f).

Die Kirche ist die sichtbare, bleibende Präsenz der endgültigen Selbstmitteilung Gottes in Christus. Gilt die Menschheit Christi als absolutes Symbol Gottes, weil in Christus die unwiderrufliche Einheit einer kategorial-menschlichen Gestalt und der Transzendenz Gottes gegeben ist (198), so setzt die Kirche die „Symbolfunktion des Logos in der Welt" (300) fort, ist sie „Realsymbol", „Ursakrament". Sie wird dies (im Unterschied zur unio hypostatica) durch gläubige Annahme. Selber nicht die res, ist sie sacramentum, das aber im glaubenden Selbstvollzug die res enthält.

Die endgültige Präsenz des Heils in der Kirche wird in verschiedenen „Intensitätsgraden" konkret (205). Der höchste ist den eigentlich institutionellen Vollzügen vorbehalten, dem „absoluten Engagement" der Kirche als ganzer, nicht dem subjektiven Vollzug des Einzelnen. Vf. stellt dies an den für Rahner wichtigsten Beispielen dar, den Sakramenten, dem Amt als unfehlbarem Lehramt und dem sakramentalen Priestertum (207–214). Hier findet die eschatologische Endgültigkeit der Kirche ihren Ausdruck. Der Heilsunsicherheit des Einzelnen steht die unzerstörbare Wahrheit und Heiligkeit der Kirche gegenüber, in der Gott sie im voraus bewahrt, wobei Amt und Sakrament nicht so sehr „Mittel", sondern „Zeichen" sind, die die subjektive Heiligkeit und Wahrheit der Kirche als ganzer ausdrücken. Damit soll einer falschen Hypostasierung der Kirche gewehrt sein. Sie ist sündige Kirche, sofern sie immer auch den Widerstand des Menschen gegen die Heiligkeit darstellt, und doch ist sie als Sakrament wesentlich und unzerstörbar heilig, womit ihr eigentliches, von Gott gewährtes Wesen zum Ausdruck kommt (218f).

Vf. stimmt dieser Erklärung der geschichtlichen Vergegenwärtigung der endgültigen Selbstmitteilung Gottes in der Kirche im wesentlichen zu, stellt jedoch die Frage, ob mit dem Ansatz von der „gesellschaftlich gelungenen Kategorialisierung der göttlichen Transzendenz" nicht doch ein zu abstrakter Kirchenbegriff ohne inhaltliche Füllung vorliege (v. Balthasar, van den Heijden), ob die völlige Abhängigkeit der Kirche von Christus und seiner Geschichte deutlich genug werde, ob die Gefahr einer „objektivistischen Amtsekklesiologie" völlig ausgeschaltet sei (220ff).

Ein Gegengewicht hierzu sieht Vf. in Rahners Erklärung zum Verhältnis von Institution und Charisma, besonders im „anthropologischen Ansatz", bei dem die Institution als die dem Subjekt gegenüberstehende Objektseite erscheint, die unausweichlich institutionelle (sündige) „Manipulation" betreibt: in der Freiheitsgeschichte im Raum der Kirche (Charismen) beginnt der Prozeß der Integration und Formung des Institutionellen, das schließlich im Eschaton zum reinen Selbstausdruck der subjektiven Freiheit werden soll (227ff). Vf. stellt die Gleichsetzung von institutionellem und materiellem Objekt jedoch in Frage und möchte das erstere lieber vom Schema der Intersubjektivität her verstehen, die sich immer in einer geschichtlichen Gestalt verwirklicht, die selber zur Freiheit gehört und nicht völlig integrierbar ist (231).

Eine Vermittlung der mehr positiven und tendenziell negativen Sicht der Institution erfolgt nach Meinung Vf.s bei Rahner nicht. Er hält sie über den Begriff der „befreiten Freiheit" für möglich, als deren sacramentum die Kirche in der Geschichte wirken soll (232ff).

Auch die Theologie Hans Urs von Balthasars wird unter der leitenden Fragerücksicht dargestellt. Ausgehend von der Aussage, daß schon vor der Kirche Jesus Christus die „gestalthafte Verwirklichung" der göttlichen Liebe, Form, Gestalt, Institution ist (240), beschreibt Vf. die Beziehung der Gläubigen zur Offenbarungsgestalt, die subjektive Form. Sie ist durch die Grundhaltung der Rezeptivität mit den Momenten des Wahrnehmens, des Hörens, der Anbetung und des Gehorsams bestimmt, die urbildhaft in der weiblichen Offenheit Marias zu sehen sind. Der subjektive Vollzug ist von Maria her notwendig immer „kirchlich subjektiver Grundakt" (248), Enteignung des privaten Subjekts in das Ganze der Kirche hinein (anima ecclesiastica). Vf. entwickelt dies an den Stichworten „Einheit von kirchlicher Sendung und Existenz", „kirchliche Gesinnung", „Identifikation mit der Kirche", „Gehorsam gegenüber der Einheit" (Amt), „Annahme der kirchlich-sakramentalen Form". In der Entäußerung an die objektive Form hat so der subjektive Glaubensakt schon immer „institutionellen" Charakter, wobei die Objektivität aber immer ein personales Gegenüber ist, das nicht zur Entfremdung des Subjekts führt (261f).

Die objektive Form, die Offenbarungsgestalt – Gestalt ist „geformte Freiheit" (265), Offenbarung ist die „herrliche Gestalt der absoluten Liebe Gottes" (269) – steht in Jesus Christus vor Augen, der reinen Selbstdarstellung der göttlichen Liebe, die im Gehorsam gegenüber der „Institution" des Kreuzes (Kenosis) ihre Gestalt gewinnt (274). Im Kreuz stellt sich die Liebe des Vaters unter den Bedingungen der sündigen Welt als „Verbergungsform" der fordernden Institution dar; und diese objektivierte Gestalt der Liebe ist heilsökonomisch die Person des Heiliges Geistes, der so zum Grund alles kirchlich Institutionellen wird, gerade sofern es dem sündigen Menschen objektivierend und normierend gegenübersteht. Von der Auferstehung her erscheint der Charakter des Geistes als „entschränkte Liebe" und „schöpferische Freiheit", die das Christusgeschehen allen Menschen „intimiert". Von da her hat die Kirche die paradoxe Gestalt der fordernden Institution und des Unterwegsseins auf deren Aufhebung hin (279f).

Vf. stellt Balthasars Theologie über die Kirche als den Bereich der Gleichgestaltung mit Christus in ihrer eucharistisch – marianischen Gestalt vor und entwickelt seine Amtstheologie in den folgenden Aspekten: In jeder amtlichen Beauftragung ist die subjektive Glaubenshaltung der heiligen Kirche, die in Maria voll verwirklicht ist, vorausgesetzt. Der Widerspruch zwischen dem Amt und der heiligen Kirche verweist auf den am Kreuz offenbar gewordenen Widerspruch der Sünde gegen die göttliche Liebe und muß in der Kirche ausgetragen werden (292f). Besteht das Besondere des Amtes darin, daß die Sendung Christi in ihm weiterlebt, so muß besonders der Amtsträger ganz zur Repräsentation der Gestalt Christi werden, in seine Form hinein expropriiert werden, um so der Gemeinde die christliche „Form" „einzuformen" (296ff). Die Differenz zur kirchlichen Heiligkeit kommt in der Idealgestalt des Amtes als radikaler Nachfolge nicht auf, faktisch besteht aber wohl eine Diskrepanz sowohl beim Amtsträger (subjektiv nicht eingeholte Objektivität) als auch den immer auch widerstrebenden Menschen gegenüber (Fremdheit, Formalität des Amtes) (299). Das Institutionelle erscheint als „Kristallisation" der Liebe Gottes, die in der Weltzeit objektive Gestalt in den Strukturen der Kirche annimmt, die in ihrer Vorläufigkeit im Dienste der Vermittlung auf die subjektive Heiligkeit der Kirche hin stehen (300). Sie stehen in der Linie der Selbstentäußerung des Sohnes unter die Macht der Sünde und machen die Wirklichkeit des Kreuzes sichtbar (Kenose Christi – Kenose der Maria – Ekklesia). Diese „ökonomische Objektivierung des Geistes" kann auch Gesetzescharakter annehmen: Der Geist nimmt den Sünder in die „institutionelle Klammer", um ihn zur Heiligkeit zu führen (303). Da von Sündern ausgeübt, muß der Amtsträger als Sünder sich durch immer neue Verdemütigungen in die Form des Kreuzesgehorsams hineinzwingen lassen. Gerade im Versagen des Sünders zeigt sich die grundsätzliche Überforderung des Amtes (304). Die Kreuzesgestalt des Amtes wird auch von der ganzen Kirche erfahren, sofern sie als heilige die Differenz aushalten muß, dann aber in der „Exzentrizität" des Amtes, mit der es in die Sphäre der Sünder hineinragt und den Sünder aus seiner „Unbewährtheit" zurückruft (305f).

Vf. hält die vorgelegte Konzeption für die „tiefste und umfassendste" innerhalb der gegenwärtigen Ekklesiologie, weil sie das Institutionelle von vornherein integriert, andererseits aber jede Überbewertung unmöglich macht. Eine kritische Anfrage betrifft die „zu hoch gegriffene" Begründung, die sie um ihre Wirkung zu bringen droht; eine andere die ungenügende Beachtung der konkreten soziologischen Wirklichkeit des Institutionellen in der Kirche, womit einmal die Gefahr der Perpetuierung überholter Strukturen gegeben sei, zum anderen eine „soziologisch-institutionelle Ordnung der wichtigsten Sendungen in der Kirche" übergangen werde (309ff).

Im Rückblick auf die drei großen Entwürfe stellt Vf. fest, daß gemessen an Hegels Begriff der konkreten Freiheit in der Vermittlung von Subjektivität und Objektivität bei Küng die Vermittlung weitgehend ausfalle, weil ein „eigentlich theologischer Gemeinschaftsbegriff" fehle; Rahners dogmatisch-sakramentaler Ansatz erfülle den Anspruch formal, nicht jedoch das damit nicht ausgeglichene anthropologische Modell mit seiner Abwertung des Institutionellen als Material; bei Balthasar findet Vf., abgesehen von der angebrachten Kritik, „die ausgewogenste theologische Vermittlung" (312f).

Als Ergebnis möchte Vf. folgende Forderungen festhalten.

1. Die Theologie muß die „innere Differenziertheit des Institutionsbegriffs" beachten. Der Unterschied und Zusammenhang von Grundstrukturen und sekundären Strukturen (kirchlicher Verwaltungspparat) muß reflektiert werden. Der Institutionsbegriff muß in seinen beiden Momenten von zugleich freiheitsermöglichender und freiheitsbeschränkender Objektivität gesehen werden (315f).
2. Die Berechtigung des formalen Charakters der Institution im Zusammenhang mit dem materialen Element des subjektiven Freiheitsvollzugs zeigt sich auf dem Feld der Intersubjektivität, was in der Praxis durch die Bildung von „Primärgruppen" erfahren werden kann (316f).
3. Hat das Institutionelle theologisch den Sinn, die Identität des Glaubens zu wahren und durch eine objektiv gesellschaftliche Form vor einer Verwechslung des Heiligen Geistes zu schützen, so muß es darum gerade „Sakrament des Pneuma" sein (318f).
4. Der Gefahr, daß das Institutionelle zum Ausdruck der Verfügung über den Geist wird, begegnet die vom Geist gewirkte kirchliche Form der Charismen, die den relativen Charakter des Institutionellen aufzeigen. Ist das Institutionelle die „Möglichkeitsbedingung" für sie, so muß es sie doch umgekehrt auch wirklich ermöglichen und sich durch sie befreien lassen. Es braucht konkrete Bestimmungen des Verhältnisses von Institutionen und Charisma, die das Gegenüber zum Amt auch in eine rechtlich verbindliche Form bringen (319ff).

3. Vf. ist an dem zu messen, was er sich vorgenommen hat, dem Ziel einer Bestandsaufnahme und Sichtung. Er legt eine sorgfältige und eindringliche Untersuchung vor, die großen Arbeitsaufwand verrät. Die Aufarbeitung der soziologischen Forschung ist von

hohem Informationswert, und die Kapitel über Küng, Rahner und Balthasar stellen eine gute Zusammenschau der vielfältigen theologischen Ansätze dar. Positiv fällt sein Bemühen um eine differenzierte Sicht auf, sei es bei Bellarmin, bei Franzelin, aber auch bei den ausführlicher diskutierten Entwürfen. Seine Kritik ist stets spezifiziert und um Fairneß bemüht. Sofern sie schon von anderen geäußerte Einwände aufnimmt, ist sie freilich nicht immer originell. Rahners Ansätze verdienen nach Ansicht des Rezensensenten eine kritischere Beurteilung in der Richtung, ob nicht mit dem Gedanken von der Institution als Ausdruck unter der Hand sehr viele defiziente Ausdrucksformen legitimiert werden, so daß Kirche sich praktisch aufzulösen droht. Eine gewisse Breite der Darstellung bei den einzelnen Autoren verrät die Schwierigkeit, ihre Theologie als ganze in den Griff zu bekommen. Der Exkurs über die theologischen Legitimationsversuche (107ff) ist zu belehrend geraten.

Die Originalität der Arbeit liegt in der Fragestellung und ihrer Anwendung. Die Auseinandersetzung mit soziologischen Institutionstheorien bedeutet eine fruchtbare Erweiterung der Frage nach der Kirche als Institution. Allerdings wird trotz verschiedener Verweise in den Anmerkungen die hier zu erarbeitende Kriteriologie nicht konsequent genug durchgezogen. Es bleibt im wesentlichen beim Begriff der konkreten Freiheit und der notwendigen Vermittlung. Auch beim 2. Kapitel gibt es Spannungen, sofern hier schon die späteren Autoren behandelt werden müssen.

Vf. ist durchweg bemüht, die Extreme nach beiden Seiten hin zu kritisieren. In der gegenwärtigen theologischen Situation wird er es jedoch mit seiner Gratwanderung schwer haben. Seine Arbeit wird eher als Korrektur gegenüber einer allgemeinen Institutionskritik verstanden und einseitig abgestempelt werden. Das letztere jedoch wäre ebenso unberechtigt wie schade.

Münster Hans-Jochen Jaschke

Wiedenhofer, Siegfried: **Politische Theologie.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1976). 148 S., kart. DM 19.80

Die Literatur über das, was seit der Mitte der sechziger Jahre „politische Theologie" genannt wird, ist mittlerweile so angeschwollen, oft auch so verschwollen, daß der nicht ständig mit dieser Thematik Befaßte den Überblick zu verlieren droht. In dieser Lage kann ein kritischer Literaturbericht, wie er hier von W. vorgelegt wird, gute Dienste tun: Er kann helfen, Hauptdiskussionsstränge wieder aufzufinden, Hintergründe auszuleuchten und Wichtiges von weniger Wichtigem zu scheiden.

Der Textteil (9–68) bietet eine zusammengeraffte Information über Inhalt, Begriff, Wandlungen und Spielarten sowohl der „politischen Theologie" wie der Kritik an ihr. Da er frei ist von Einzelauseinandersetzungen, Unterscheidungen und weiterführenden Hinweisen, kann er auch als Einführung in die „politische Theologie" der letzten 10 Jahre gelesen werden.

Der erste Abschnitt gibt eine begriffslogische Übersicht über Inhalt und Umfang des Begriffes „politische Theologie", der – in seiner neuen Verwendungsart – von J. B. Metz geprägt wurde. So sehr die „Erlaubtheit" dieser neuen Verwendung umstritten bleiben mag, so sehr läßt sich doch das, was diese Theologie damit meint, auch in anderen heutigen theologischen Konzepten auffinden.

Der zweite Abschnitt widmet sich der Genese der „politischen Theologie". Dabei teilt W. den zu überblickenden Zeitraum in zwei deutlich sich voneinander abhebende Phasen „politischer Theologie": 1965–1969; 1969–1975. Die erste Phase ist gekennzeichnet durch die produktive Aufnahme von ideologiekritischem und utopischem Denken; „politische Theologie" zeigt sich zukunftsorientiert, operativ, gesellschafts-, aber auch theologie- und kirchenkritisch. Als Antwort auf die zwischenzeitliche Kritik, aber auch als sensible Reaktion auf die Veränderungen des konkreten Kontextes arbeitet die „politische Theologie" in ihrer zweiten Phase den spezifisch theologischen Charakter heraus; die Rolle der christlichen Tradition wird positiver gesehen, der Begriff der Praxis umfaßt nun auch die existentielle, personale, ja ästhetische (so vor allem J. Moltmann) Dimension des Menschen. Die Beobachtungen zu diesen beiden Phasen der „politischen Theologie" werden auf den geschichtlichen Hintergrund der Situation in der BRD, der Kirchengeschichte und der deutschen Theologie projiziert (23–30).

Der dritte Abschnitt – er ist bei weitem der längste – gibt nach diesen Vorbereitungen eine systematische Übersicht über die Grundprobleme der „politischen Theologie". Ein erster Aspekt liegt auf dem hermeneutischen Grundproblem des Verhältnisses von Theorie und Praxis und dem damit verbundenen Wahrheitsbegriff. Dabei zeigt sich deutlich das Problematische der allzu plakativen Übernahme (33) des Verständnisses von Theorie und Praxis in der Neuzeit durch die „politische Theologie". Durch die bloße geschichts-philosophische Partialrezeption bleibt die „politische Theologie" als Apologetik ineffektiv und als politische Hermeneutik aporetisch. In der 2. Phase wird der Theoriebegriff dogmatisch gefüllt und der Praxisbegriff bedeutend erweitert. Dadurch kann „politische Theologie" einerseits christliche Tradition konstitutiv einbeziehen, andererseits an der Selbstaufklärung neuzeitlicher Emanzipationstheorien mitwirken.

Ein zweiter Aspekt gilt der geschichtsphilosophischen Option der „politischen Theologie", die sich als neuzeitliche Gestalt von Theologie verstehen will. Das bedeutet: Die Folgen der Aufklärung und ihrer Religionskritik sind radikal ernstzunehmen; reine Theorie kann es nun nicht mehr geben, die Vernunft ist praktische Vernunft schlechthin; eine politisch-theologische Hermeneutik kann auch innertheologisch legitimiert werden. „Politische Theologie" ist also eine Apologetik mit christlich-dogmatischer Basis. Damit reflektiert sie einerseits die Identität des Glaubens, kritisiert andererseits die kritisch-aufklärerischen Begrifflichkeiten. Da sie aber gleichzeitig die Aufklärungsoptionen durchhält, teilt sie die Aporetik des neuzeitlichen Denkens: Auch in der „politischen Theologie" wird die neuzeitliche Grundfrage der Vermittlung von Ontologie und Geschichte zur Alternative auseinandergenommen und so letztlich Praxis einerseits und Selbstvermittlung andererseits verloren (56). Unter Bezug auf Arbeiten von R. Schaeffler stellt W. einer wirklich gelingenden Apologetik die Aufgabe, radikale Religionskritik und dogmatische Qualität des christlichen Glaubens streng dialektisch zu vermitteln.

Ein dritter Aspekt widmet sich der Einordnung der „politischen Theologie" in den Rahmen der theologischen Disziplinen. Sie ist keine neue Regionaltheologie, auch keine neue theologische Disziplin, sondern ein Aspekt der Fundamentaltheologie. Als universale theologische Hermeneutik stellt sie ein formales Strukturprinzip jeder theologischen Aussage dar (K. Lehmann). Ein solch universaler Anspruch stößt, wo er sich innertheologisch legitimieren will, auf die Kritik der betroffenen Einzeldisziplinen, besonders der Exegese, der Dogmatik und der Praktischen Theologie, wie hier von W. dargestellt wird (60–65).

Als Ergebnis zeigen sich einerseits unaufgearbeitete Probleme (wie die unklare Bestimmung des Adressaten dieser Apologetik, die mangelnde Konkretheit des Praxisbegriffs und die fehlende kritische Überwindung der Voraussetzungen der Aufklärung), andererseits Möglichkeiten für eine zukünftige „politische Theologie", wenn sie die bestehenden Aporien aufarbeitet und abgestützt bleibt auf den selbständigen Disziplinen von Exegese, Dogmatik und Praktischer Theologie.

In seiner straffen Präzision läßt das Buch notwendigerweise hier und da Wünsche offen. Insbesondere der geschichtliche Hintergrund und die Darstellung des neuzeitlichen Theorie-Praxis-Verständnisses (Hegel, Marx, Frankfurter Schule) können nicht mehr sein als eine – zweifelsohne tendenziell richtige – Skizze, die durch ihre Allgemeinheit blaß bleibt und daher die gewünschte Rekonstruktion der theoretischen wie praktischen Ausgangslage nicht recht leisten kann. Dies hat Auswirkungen auf das Ergebnis der Arbeit, das die „politische Theologie" weiterführen will, ohne daß dem Leser genau klar wird, wohin eigentlich.

Diese durch die Form einer knappen Übersicht bedingten Nachteile werden aufgewogen von vielen Vorteilen, die das Buch als höchst nützlich erscheinen lassen. Da ist einmal die beeindruckende Klarheit der Darstellung der „politischen Theologie", die Differenziertheit und abgewogenes Urteil niemals vermissen läßt. Der Leser wird in Denk- und Entwicklungsprozesse dieser Theologie einbezogen, lernt so ihre Intentionen verstehen, ohne die kritische Distanz zu verlieren. Der Textteil verbindet Informationsgehalt und Überblickcharakter eines guten Lexikon-Artikels mit den kritisch-produktiven Anregungen einer Monographie.

Sind dies in erster Linie Vorteile für solche, die sich einen schnellen Überblick verschaffen wollen, so birgt der an den Textteil anschließende Anmerkungsteil von 45 Seiten (!), der eigentliche zweite Teil des Werkes, alles, was man von einem kritischen Literaturbericht erwartet: eine Fülle von herangezogener Literatur, Konfrontationen, Kritik, Differenzierungen, Weiterführungen. Eine Fundgrube, die das Material für weitere Arbeit bereitstellt, auch zu Teilfragen, die hier zu kurz gekommen sind. Dieser Anmerkungsteil wird vervollständigt durch ein dreißig-seitiges Literaturverzeichnis, das knapp kommentiert ist und alle relevanten Titel der letzten 10–12 Jahre enthält. Ein unerläßliches Arbeitsinstrument, zusätzlich brauchbar gemacht durch ein Sachregister zum Textteil. Hat dieser schon fast monographischen Charakter, so erweist sich das Buch in seinem zweiten Teil als theologisches Arbeitsbuch, das keinem an der „politischen Theologie" Interessierten entgehen sollte.

Schließlich zeigt das Buch von W. mit großer Deutlichkeit, welche Breitenwirkung das, was „politische Theologie" genannt

wird, auf die verschiedensten Bereiche der Theologie und der kirchlichen Praxis in den letzten 10 Jahren gehabt hat – und auch, welche Folgen es für die Vermittlung und Selbstreflexion christlicher Theologie hätte, würde sie sich nicht weiterhin zu der Aufgabe bekennen, die die „politische Theologie" – vielleicht noch nicht deutlich genug – formuliert hat.

Münster Joachim Herten

Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica. Hrsg. von Giuseppe Alberigo und Franca Magistretti. – Bologna: Istituto per le Science Religiose 1975. XXXVII, 609 S. Ln Lit 50.000

Das international bekannte Institut für Religionswissenschaften an der Universität Bologna hat nach der Herausgabe eines vollständigen Begriffsregisters zur Konzilskonstitution „Lumen Gentium" (Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II. 3. Lumen Gentium, Firenze 1968), das sämtliche Ausdrücke und Wendungen des zentralen Lehrdokuments der jüngsten vatikanischen Kirchenversammlung aufführt, mit dem vorliegenden, in über zehnjährigem Teamwork erstellten Band ein weiteres Arbeitsinstrument zur Verfügung gestellt, das in hohem Maße geeignet ist, die Genese des definitiven Konzilstextes über die Kirche aufzudecken und eine objektive Interpretation der Aussagen der dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium" zu ermöglichen.

Nach einem kurzen chronologischen Überblick über den Werdegang der Konstitution und einer ersten Übersicht über den Inhalt der einzelnen Entwürfe, die zum endgültigen Text geführt haben, enthält das Werk in seinem Hauptteil, wie der Titel ankündigt, eine historische Synopse, die vier zeitlich aufeinander folgende Fassungen nach Art der Evangelien-Synopse von K. Aland in vier Spalten nebeneinander darbietet. Ausgangspunkt für die Anordnung des Stoffes ist der fortlaufende Text der Konstitution, auf den die entsprechenden Aussagen der vorausgehenden Entwürfe jeweils bezogen sind. Dieser modus procedendi, der sich von der Verfahrensweise in bisher vorliegenden Synopsen zu anderen Konzilsdokumenten (z. B. R. Wasselynck, Les prêtres. Élaboration du décret Presbyterorum ordinis du Vatican II, Paris 1968; E. Baragli, L'Inter Mirifica. Introduzione, storia, discussione, commento, documentazione, Roma 1969; L. Pacomio, Dei Verbum. Genesi della costituzione sulla divina rivelazione. Schemi annotati in Sinossi, Toriono 1971), die ausnahmslos die Schemata in ihrem fortlaufenden Wortlaut bieten, merklich unterscheidet, hat den Vorteil, daß Textänderungen auf den ersten Blick ins Auge fallen, so daß ihre Ursachen sogleich aufgespürt und daraus Rückschlüsse auf die Interpretation abgeleitet werden können. Bei den dem fortlaufenden Text der Kirchenkonstitution zugeordneten Parallelstellen handelt es sich um folgende drei, der endgültigen Redaktion vorausgehende Entwürfe: Der Text der Vorbereitungskommission vom 10. November 1962 (Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in concilii sessionibus. Series secunda. De Ecclesia et de B. Maria Virgine, Typ. Pol. Vat. 1962), das von G. Philips privat entworfene „Schema constitutionis de Ecclesia" vom 22. November 1962 und das Schema der Konzilskommission vom 24. April 1963 (Pars I) bzw. vom 19. Juli 1963 (Pars II). In Form von Textvarianten, die einen eigenen Apparat bilden, sind drei weitere Entwürfe einbezogen: Die von G. Philips redigierte „Adumbratio constitutionis dogmaticae de Ecclesia", die vom 6. März 1963 an die Grundlage der weiteren Arbeit der Konzilskommission bildete, sowie die späteren Entwürfe dieser Kommission vom März und vom Juli 1964, so daß die Entstehungsgeschichte der Kirchenkonstitution über insgesamt sieben Fassungen verfolgt werden kann. Keine Erwähnung findet die erste Überarbeitung des von G. Philips privat erstellten Schemas, die zu Beginn des Jahres 1963 erfolgt ist (vgl. H. Schauf, Das Leitungsamt der Bischöfe, München–Paderborn–Wien 1975, 88–91), und der in der Konzilskommission im März 1963 erarbeitete Text (vgl. ebd. 94f). Warum hierauf verzichtet wurde, ist nicht ersichtlich. Die hermeneutischen Prinzipien jedenfalls, die dieser Synopse zugrunde liegen, können dafür nicht als Begründung angeführt werden. Zwar haben die Herausgeber zu Recht nur solche Dokumente aufgeführt, die die Generalkongregation des Konzils oder die mit der Vorbereitung der Kirchenkonstitution befaßte Kommission im Hinblick auf die Redaktion des Textes offiziell einer Prüfung unterzogen haben. Die beiden fehlenden Dokumente gehören aber zweifellos dieser Kategorie an.

Neben den amtlichen Entwürfen haben auch solche Ereignisse und Dokumente aus dem Konzilsgeschehen Aufnahme in der Synopse gefunden, die darüber hinaus auf den Werdegang ebenfalls formell Einfluß genommen haben: Die Abstimmung über einzelne Aussagen des zu erstellenden Textes in der Generalkongregation am 30. Oktober 1963; Beobachtungen Papst Pauls VI. vom 18. Mai 1964 zum Schema; ein Gutachten der Päpstlichen Bibelkommission vom 31. Mai 1964; die Berichte der Kommission an die Konzilsmitglieder vom Juli und vom Oktober 1964; die Prüfung der von seiten der Konzilsväter eingebrachten Verbesserungsvorschläge durch die zuständige Kommission im Oktober und November 1964. Dagegen wird bewußt nicht Bezug genommen auf die Interventionen der Konzilsväter, da diese nur auf dem Umweg über die „Verarbeitung" in der Konzilskommission, also nicht direkt und unmittelbar, die Entwicklung des Textes beeinflußt haben. Es kann aber nicht geleugnet werden, daß es gerade Beiträge von Konzilsmitgliedern gewesen sind, die den unmittelbaren Anstoß zu wichtigen Textänderungen gegeben und auch deren Aussagerichtung bestimmt haben wie etwa die Konzilsrede von Weihbischof E. Schick am 10. Oktober 1973 in bezug auf „Lumen Gentium" 26, um nur ein bekanntes Beispiel zu nennen (vgl. LThK Das Zweite Vatikanische Konzil I, 243 Anm. 43). Insofern weder auf die Interventionen in der Aula noch auf die schriftlichen Eingaben rekurriert wird, haftet der vorliegenden Synopse Unvollständigkeit an, da der Ursprung von Textänderungen und der Zusammenhang, in dem sie angeregt wurden, aus dem dargebotenen Material zumeist nicht ersichtlich werden. Für diesen Zweck ist die vom Generalsekretariat des Zweiten Vatikanums besorgte Edition der Konzilsquellen heranzuziehen, die, soweit sie die dogmatische Konstitution „Lumen Gentium" betreffen, inzwischen veröffentlicht vorliegen (Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi, Volumen I–III, Typ. Pol. Vat. 1970–1976). Unvollständig ist in dieser Synopse auch der wissenschaftliche Apparat, der die thematischen Parallelen zur Kirchenkonstitution sowohl in den lehramtlichen Äußerungen der letzten hundert Jahre als auch in den übrigen Beschlüssen des Zweiten Vatikanums und in der Kirchenkonstitution selbst zu erfassen sucht. Hier ist die in „Lumen Gentium" öfter zitierte Enzyklika Leos XIII. „Satis cognitum" vom 29. Juni 1896 unverständlicherweise nicht genannt und im Anhang auch nicht abgedruckt. Von den Konzilsbeschlüssen werden außer „Lumen Gentium" lediglich noch „Sacrosanctum Concilium", „Orientalium Ecclesiarum" und „Unitatis Redintegratio" berücksichtigt, während andere Dekrete wie „Christus Dominus" (Parallelen zu LG 18–27!), „Presbyterorum Ordinis" (zu LG 28), „Perfectae Caritatis" (zu LG 43–47), „Apostolicam Actuositatem" (zu LG 30–38) usw. überhaupt keine Beachtung finden.

Bis zu den hier aufgezeigten Grenzen ist das Ziel, das sich die Herausgeber mit der vorliegenden Synopse gesteckt haben, aber durchaus erreicht. Der Band stellt eine wertvolle Arbeitshilfe dar. Er bietet in zuverlässiger Weise die Dokumente und Vorgänge, die im Zweiten Vatikanischen Konzil formell zur Redaktion der Kirchenkonstitution geführt haben, und schafft damit die Voraussetzungen für eine einwandfreie Hermeneutik, die zur richtigen Interpretation des promulgierten Konzilstextes unerläßlich ist.

Eichstätt Hubert Müller

Galot, Jean: **Dieu souffre-t-il?** – Paris: Lethielleux (1976). 224 S. kart. FF 31.–

Nach seinem ersten großen soteriologischen Werk, „La Rédemption, mystère d'alliance" (Paris 1965) legt Vf. diese zweite, für die Heilslehre ebenfalls relevante Untersuchung über das Leiden Gottes vor.

Das Werk enthält fünf Teile verschiedenen theologischen Gewichtes.

Im I. werden zwei traditionelle christologische Aussagen in Erinnerung gerufen: (a) Jesus Christus hat als Gott menschlich gelitten, (b) einer aus der Trinität hat gelitten (vgl. Glaubensbekenntnis des Proklos von Konstantinopel, PL 68, 990). Vf. stimmt der Tendenz, die in der theologischen Tradition den Realismus dieser Aussagen minimalisierte, nicht zu und weist ihren vollen Sinn aus ntl Texten (Jo 1; Hebr 5,8; Phil 2,6ff; Mk 15,34 par) überzeugend nach.

Der II. Teil ist den trinitarischen Konsequenzen dieser christologischen Erkenntnisse gewidmet. Er handelt vom „Engagement des Vaters" in der Menschwerdung und der Passion des Sohnes. Die Methode ist, wie schon in I, scholastisch-dogmatisch: zunächst wird eine begrifflich herauskristallisierte Lehre der Tradition festgehalten – hier: die Werke nach außen sind den göttlichen Personen gemeinsam (DS 804) –, dann erfolgt deren Begründung aus der Schrift. Vorwiegend johanneische Themen wie Werkeinheit, Sendungsverhältnis, reziproke Immanenz, Offenbarung des Vaters durch den Sohn werden als Belege geltend gemacht. Die exegetische Basis wird A. Feuillet, C. K. Barett, C. H. Dodd, F. M. Braun entliehen. (Die Abwesenheit R. Bultmanns und R. Schnackenburgs fällt auf). Das Ergebnis dieser Befragung der joh. Inkarnations- und Offenbarungstheologie formuliert Vf. in der These: „Der Vater ging Christus auf dem Weg des Schmerzes voran" (79). Was die Kreuzestheologie anbelangt, so dient Paulus (Röm 3,25f; 8,32) nach der Auslegung von F. Prat, O. Michel,

S. Lyonnet, H. J. Schoeps und R. Le Déaut, als Kronzeuge. Es ergibt sich die These: Die Passion Christi ist die Aufgipfelung der Liebe des Vaters zu den Menschen, wobei er, auf göttliche Weise, mit seinem menschlich leidenden Sohn mit-leidet (109). Die christliche Kunst trifft die Doktrin, wenn sie eine „Pietà des Vaters" abbildet (117).

Im III. Teil werden die hamartiologischen Implikationen des Themas erörtert. Die Frage ist: Wieweit „verursacht" die Sünde das Leiden Gottes? Die Schrift redet von der Verletzbarkeit des Bundesgottes, der von seinen Adoptivkindern verstoßen wird (vgl. Hos 11,3f), von der Betrübbarkeit des Geistes Gottes (Is 63,10; Eph 4,30), aber auch von seiner Freude bei der Bekehrung eines Sünders (Lk 15,6.9). Nach einer Untersuchung des damit verbundenen spekulativen Problems bei Anselm, Thomas und J. Maritain erscheint Vf. die Meinung von Domingo a Santa Teresia als der beste Weg zur Lösung: die Sünde fügt Gott keine „effektive", sondern nur eine „affektive" Beleidigung (offense) zu (143–147). Als persönliche Antwortelemente entwickelt Vf. dann folgendes: Dieses Leiden Gottes darf nicht bloß metaphorisch verstanden (gegen J. Maritain), sondern es muß analog, aufgrund einer wesentlichen Ähnlichkeit, behauptet werden; Gott leidet real unter der Sünde, nachdem er auf das Bündnis mit Sündern vorbehaltlos und risikobewußt, aus freiem Entschluß und aus reiner Liebe eingegangen ist. So leidet Gott real als Freund der Menschen, keineswegs als ehrsüchtiger Rechtsherr oder als überempfindliches Wesen (150).

Der IV. Teil handelt von soteriologischen Aspekten, wobei Vf. gegen eine undifferenzierte und voreilige Verkoppelung von Leid und Strafe bzw. Leid und Sühne klar Stellung nimmt (179, 188ff). Doch gilt seine Aufmerksamkeit vorab der Wesensbestimmung des göttlichen Leidens. Er trennt hier zunächst scharf zwischen Natur und Aktion, Wesen und Handlungsattribut, was den Leser etwas überraschen mag, zumal er vorhin im joh. Satz, Gott sei Liebe, eine Wesensbestimmung Gottes zu erkennen schien. Er kommt folgerichtig zu einer Relativierung des göttlichen Leidens. Das Leid Gottes sei Leid seiner Liebe zu den Menschen (nicht der innertrinitarischen Liebe): es ändere nichts an seiner ontologischen Beschaffenheit. Der leidend-liebende Gott bleibe in der Tiefe seines Wesens der deus impassibilis (160). Ist somit das göttliche Leid „geringer" als das menschliche, das im endlichen und sündhaften Wesen des Menschen geradezu verwurzelt ist? Nein. Kein Leid könne größer sein als das des an sich Leidlosen (169). Dennoch verläßt Vf. schließlich diese Betonung der göttlichen impassibilitas und gibt zu, daß es in der trinitarischen Verwirklichung des göttlichen Wesens selbst eine Grundlage für Liebesleiden ad extra gibt. Sie besteht im ständigen, gegenseitigen „Herausgehen aus sich selbst" oder sogar in jenem „Sichverlieren-im-Anderen", das die Intimität der drei Personen ausmacht (175). Erst in diesem Zusammenhang erfolgt ein ausdrücklicher Hinweis auf das Trinitätsdenken Hegels (169) bzw. auf die diesbezügliche Abhandlung von J. Kemps, Souffrance de Dieu, vie du monde (Tournai 1971). – Der V. Teil hat zum Thema die Aktualität des göttlichen Leidens.

Das Buch zeigt sich insgesamt als ein Musterbeispiel dafür, was eine verjüngte scholastische Theologie leisten kann. Der Wille ist stets spürbar, Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese in die dogmatische Reflexion zu integrieren (siehe z. B. 142). Dieses Bemühen erfährt nur insofern eine Beschränkung, als Vf. eine eindeutig systembedingt orientierte Auswahl von exegetischen Meinungen vornimmt. Innerexegetische Diskussionen finden wenig Widerhall. Außerdem verfällt Vf. mitunter in eine harmonisierende Auslegung der Schrift (z. B. 51f und vor allem 72, wo Jo, Mk und Lk „addiert" werden). Die Fachliteratur über sein Thema scheint Vf. gut zu kennen. J. Maritain, K. Kitamori, J. Moltmann, H. Küng, H. Mühlen werden gelegentlich zitiert (nur D. Sölle fehlt) und kritisch gewürdigt. Kitamoris Aussage, das Leiden mache das Wesen Gottes selbst aus, stößt auf Ablehnung (175). Küngs und Mühlens z. T. hegelianisch bestimmte Interpretationen der Unveränderlichkeit (157) und der Veränderlichkeit Gottes erfahren kritische Prüfung. Auch mit Moltmann findet eine Auseinandersetzung statt (109, 115ff), obwohl dessen Ansatz bei der paulinischen und johanneischen Theologie der Liebe nach Vf. als der einzig gangbare Weg erachtet wird (55, 171). Der Rezensent vermißt eine Einrahmung der spektakulativen Reflexion durch eine Phänomenologie der spezifisch modernen Weisen des Leidens (Entfremdung, Angst, Diskriminierung, Unterdrückung, u. ä.), wodurch die Arbeit Leser über Fachleute der Theologie hinaus ansprechen und eine ekklesiologische und gesellschaftliche Dimension hinzugewinnen hätte können.

Dennoch zeigt sich das Werk, wie es ist, als ein wertvoller, mit großer spekulativer Kraft durchdachter, klar und logisch dargestellter Beitrag zur Eruierung eines Problems, dessen theologische, christologische, hamartiologische und soteriologische Relevanz heute mit besonderer Deutlichkeit erkannt wird.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Scheffczyk, Leo: **Katholische Glaubenswelt.** Wahrheit und Gestalt. – Aschaffenburg: Pattloch (1977). 381 S. Ganzln.

Dem Titel entsprechend soll eine Gesamtdarstellung des Glaubens vorgelegt werden. Sie möchte „etwas von der Fülle, von der gegliederten Gestalt, aber auch von der verborgenen Schönheit katholischer Glaubenswelt erkennen lassen" (351). Ausgangspunkt ist jedoch nicht, wie bei vielen Werken dieses genus litterarium üblich, das „Christliche", sondern das „Katholische", verstanden als „lebendige Wirklichkeit und konkrete Gestalt" (9).

Das Einleitungskapitel präzisiert dies. In Aufnahme der neueren Forschungen wird die Katholizität als qualitative Eigenschaft der Kirche herausgestellt: Das Katholische ist Verpflichtung auf die „Ganzheit"; ihr Gegenstück ist das „Plurale". Katholisch ist im praktischen Vollzug das Festhalten am „Wesenssinn" des einmal geoffenbarten und kirchlich verkündeten Glaubens (41). Er erschließt sich freilich nicht so sehr der rationalen Analyse als der synthetischen Schau mit den Augen des Herzens. Sch. bekennt sich zur Tradition der „Symbolik", wie sie ihren Höhepunkt im bekannten Werk Möhlers gefunden hat. Dementsprechend bedarf er auch der Abgrenzungen, um das Katholische deutlicher herauszuarbeiten. Sie sind gegeben einerseits im reformatorischen Christentum in seinen verschiedenen Ausformungen, andererseits in Strömungen der modernen katholischen Theologie, wie sie etwa durch Namen und Begriffe wie Küng, Schillebeeckx, Schoonenberg, „Politische Theologie", „Neues Glaubensbuch" gekennzeichnet werden.

Beiden Positionen gegenüber werden die „Formelemente des Katholischen" (2. Kapitel) herausgestellt. Es ist ein dialektisches oder elliptisches Denken, charakterisiert durch die alte Formel vom „et – et". Die damit angedeutete complexio oppositorum ist kein verwaschener Synkretismus, da sie einmündet in die Schau des Deus semper maior, der als solcher das Oppositionelle eindeutig macht. Die katholische Denkform ist Einsatz für den Anspruch des Göttlichen. Daraus ergeben sich dann die Spezifika des Katholischen: die Universalität (bei der das Unum besonders betont ist), der Heilsrealismus, die Strukturen des Mysteriums und des Sakramentalen. Die Quelle und damit die katholische Urstruktur ist das „Gottmenschliche".

Von diesen Prinzipien aus wird dann die Darstellung der Glaubensinhalte entwickelt (Kapitel 3 und 4). Sie werden nicht vollständig geboten, sondern in einer exemplarischen Auswahl (so fehlt völlig die Eschatologie). Nach einer grundsätzlichen Einführung in den Dogmenbegriff wird in Anbindung an die Trinitätslehre die Christologie entwickelt. Ein eigener Abschnitt ist dem Osterereignis gewidmet. Es folgen Ekklesiologie, Eucharistielehre und Mariologie, letztere als „externstes oder exponiertestes Merkmal des Katholischen" (266). Den Abschluß bildet die christliche Anthropologie, deren stark ekklesialer Zug herausgestellt wird. Ein ziemlich pessimistischer Epilog über die „Aussichten des Katholischen" beschließt die Arbeit, der anhangweise verschiedene Register beigefügt sind.

Die Inhaltsübersicht zeigt bereits zur Genüge, daß es sich um ein konservativ eingestelltes Buch handelt, das der Tradition kirchlicher Lehre streng verpflichtet und in seinem Bemühen um die Wesensschau von der Scholastik geprägt ist. Eben da liegt das Anregende der vorgetragenenen Gedanken. Sch.s Konservatismus ist, wenn das zu sagen erlaubt ist, eine moderne Konservativität, die gleichweit vom Traditionalismus wie von unbedachtem Progressismus entfernt ist. Stets argumentiert er souverän aus genauer Kenntnis des heutigen Fragestandes, bleibt auch in der Polemik von beispielhafter Vornehmheit und gewinnt durch eine hohe Kunst der Darstellung. Die Gedankengänge bilden ein echtes Gegengewicht zu den Theologien, von denen er sich absetzen möchte. Es gehört zu wirklicher Katholizität, sich unvoreingenommen mit ihnen auseinanderzusetzen und gerade in der heutigen Situation die klassische Lehre zur Kenntnis zu nehmen.

Aus dem gleichen Grund sind aber auch Anfragen gestattet. So erheben sich Bedenken, ob der qualitative Ansatz der Katholizität tatsächlich durchgehalten wird. In der Spannung von Einheit und Vielheit entscheidet sich Vf. für die Einheit; ein rechter Raum für (durchaus auch legitim denkbare) Pluralität ist dann

nicht mehr gegeben. So entsteht der Eindruck, das Katholische werde schlußendlich doch mit dem Konfessionellen identifiziert. Werden aber damit nicht Positionen aufgegeben, die das ökumenische Gespräch der letzten Jahrzehnte gesichert hat? Hat es nicht doch mehr Konvergenzen zutage gebracht, als hier gezeigt wird? Kann man beispielsweise noch sagen, die katholische Kirche sei die des Sakramentes, die reformatorische die des Wortes (156)? Werden nicht zuwenig die nichtinstitutionellen Momente gewürdigt (Charismen, das „Welthafte"), die katholisches Denken gelten lassen muß? Es ist zu fragen, ob die essentialistische Position nicht den Blick auf die tatsächliche Defizienz der Kirche verstellt. Sie wird zwar nicht ganz übersehen, bleibt aber doch abstrakt; sie gehört ja nicht zum Wesen (vgl. 49). Die in etwa idealistische Darstellung, die daraus sich ergibt, wirkt wohl auf die meisten Menschen nicht sehr anziehend: sie stoßen sich – ob nun rechtens oder nicht – meistens an der tatsächlichen Unzulänglichkeit der Glaubensgestalt und können deswegen kaum zur Ansicht jener Schönheit durchdringen, die das Werk vermitteln möchte und die vermittelt werden sollte.

Diese Anfragen sollen nicht so sehr Kritik sein als Aufweis der Tatsache, daß die „Katholische Glaubenswelt" ein im besten Sinn anregendes Buch ist: es führt zum Gespräch, es gibt Anlaß zum Nachdenken, es erörtert wichtige Sachfragen. Und das geschieht in einer Weise, die gerade vom eingenommenen Standpunkt her auf manche neue und auf viele halbvergessene Aspekte aufmerksam zu machen versteht.

Bochum Wolfgang Beinert

Hübner, Friedrich: **Volkskirche im Feuer ökumenischer Kritik.** – (Breklum): Breklumer Verlag (1976). VII, 280 S., Ln. DM 19.50

Eine Sammlung der meist aus Vorträgen hervorgegangenen Aufsätze des holsteinischen Bischofs und derzeitigen Vorsitzenden der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Schleswig-Holstein aus den letzten zwanzig Jahren. Die einzelnen anlaß- und situationsbezogenen Aufsätze sind in drei Themenkreise gegliedert: Diaspora, Mission, kirchliche Strukturen und Ordnungen. Gebündelt sind sie alle durch den Leitfaden einer zuerst weitläufigen ökumenischen Fragestellung, die sich danach aber immer präziser auf die eigentliche Einheitsfrage zuspitzt. Besondere Beachtung verdient der vor der Generalsynode der VELKD im Mai 1969 gehaltene Vortrag: „Neue Strukturen der Einheit – Erwägungen zur Organisation des deutschen Protestantismus" (169–198).

In den meisten Aufsätzen geht es neben erfahrenswerten Einzeleinsichten zu den drei genannten Problemkreisen um die Zuordnung von Partikular- und Konfessionskirche zur Universalkirche. Vf. betrachtet es als Selbstverständlichkeit, daß durch Mission und Diaspora neue eigenständige Kirchen entstehen (4, 45–46, 147–148). Sie sind Werkzeug der Erneuerung der Kirche (79, 99). Nach ihrer Trennung von der Mutterkirche müssen sie jedoch durch die Organe der Ökumene (Weltbünde und ÖRK) in die umfassendere Einheit einbezogen werden (77–79, 166). Legitimiert ist für den Vf. die Vielzahl der Konfessionen und Kirchentümer durch Käsemanns Theorie ihrer Verwurzelung im Neuen Testament (184, 245–246). Dennoch kritisiert er scharf den nationalen und landeskirchlichen Partikularismus (58, 87, 174). Kirchentrennung hält er jedoch für notwendig dort, wo keine Bekenntniseinheit herrscht. Auch die unbedingt als notwendig gesehene organisatorische Einheit (197–198) muß auf dem Boden der errungenen Bekenntniseinheit und nicht durch passive Anerkennungspolitik geschehen (173).

Paderborn Hans-Jörg Urban

de Sardes, Maxime: **Le patriarcat oecuménique dans l'église orthodoxe.** Étude historique et canonique. – Paris: Beauchesne (1975). 422 p. (Théologie historique 32), kart. FF 75.–

Vf. will vor allem eine Geschichte der Institution des Ökumenischen Patriarchats bieten und seine Bedeutung innerhalb der Gesamtheit der Orthodoxen Kirche in der Geschichte und auch in der Gegenwart darstellen. Als Beispiel für seine Bedeutung auch in der Gegenwart zitiert er mit Recht die Berufung der Konferenz von Rhodos vom 24. IX. – 1. X. 1961 (15).

Die Orthodoxe Kirche – so Vf. – „ist geleitet durch einen reinen Geist der ‚communio', der in wunderbarer Weise ... die Freiheit und Autorität vereinigt ... Die Orthodoxie ist also Leben und Leben ist Organismus und hat als Haupt und Zentrum das Ökumenische Patriarchat, das für die Orthodoxie wie keine andere Kirche gelitten hat ... Sie (diese Kirche) hat Jahrhunderte hindurch die Rolle der heiligen Mutter, der Großen Kirche Christi gespielt, die sie erworben hat und die sie bewahrt" (16). „Der Platz und die Rechte der orthodoxen Ortskirchen sind festgelegt durch die hl. Kanones und durch die Geschichte, die in gleicher Weise unter ihnen als ersten Thron den des ökumenischen Patriarchats bezeichnen". (1.c.) Man braucht nicht zu fürchten, daß das Ökumenische Patriarchat etwa die Rolle eines „orientalischen Papismus" spielen werde, was der ganzen orientalischen Geschichte völlig zuwider wäre (16/17). Vf. wendet sich aber ebenso gegen eine der Geschichte widerstreitende Herabsetzung der Rolle des Ökumenischen Patriarchats innerhalb der Gesamtorthodoxie. Die Beziehungen der Orthodoxen Kirchen untereinander und das Problem der Diaspora gehören zum Kompetenzbereich des Ökumenischen Patriarchats. Das zukünftige „Große und Heilige Konzil" der Orthodoxen Kirche wird sich mit diesen Fragen zu befassen haben.

Vf. behandelt im 2. Kapitel unter anderm die Frage der Synoden der ersten Jahrhunderte und kommt zum Schluß: ihr Verlauf beweise, daß es schon 140 Jahre vor Nicäa eine der politischen Einteilung entsprechende kirchliche Organisation gegeben habe. Es ist interessant, festzustellen, daß Hans Grotz in seinem Buch „Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia (325), (Rom 1964), gerade aus einer genauen Analyse dieser Synoden zu genau dem entgegengesetzten Ergebnis kommt (1.c.S.162) Vf. bemerkt als selbstverständlich, die Synoden um den Osterfeststreit seien auf Initiative des Bischofs Viktor von Rom einberufen worden (68). Wir haben jedoch nur für eine einzige Synode, nämlich für die in Asien, einen Quellenbeweis (vg. W. de Vries, Il Collegio dei Vescovi nei Sinodi prima di Nicea (Humanitas, Brescia XIX, Luglio-Agosta 1964, S. 780).

Vf. beschreibt eingehend im 3. Kapitel die Patriarchatswerdung Konstantinopels, nachdem das ehemalige Byzanz von Konstantin dem Großen zur Hauptstadt des Reiches gemacht worden war. Es ist klar, daß die Stadt unter diesen völlig neuen Umständen nicht ein einfacher Suffragansitz der Hauptstadt der Diözese Thrazien, Heraklea, bleiben konnte. Der kirchliche Aufstieg mußte dem politischen folgen. Konstantinopel kam in der Geschichte nicht, wie es im Westen nicht selten angenommen wird, ein bloßer Ehrenprimat, sondern erheblich mehr zu. Seine führende Stellung wurde vor allem durch den Kanon 28 von Chalkedon grundgelegt, der zwar formell Konstantinopel nur zur Apellationsinstanz für die politischen Diözesen Thrazien, Asien und Pontus machte, auf den aber bald ein Apellationsrecht an Konstantinopel aus dem ganzen Gebiet des Ostreiches zurückgeführt wurde. Wenn aber heute viele Orthodoxe, darunter auch Vf., aus dem Kanon 28 das exklusive Recht des Patriarchen von Konstantinopel über die Gesamtheit der orthodoxen Gläubigen in der ganzen Diaspora ableiten wollen (390), so dürfte dies historisch unhaltbar sein, und wird gewiß von den Orthodoxen der verschiedenen Nationalkirchen abgelehnt. Möglich, daß das in Vorbereitung befindliche „Große und Heilige Konzil" der Orthodoxie für die tatsächlich unhaltbar verwirrte Situation des Nebeneinanders so vieler Jurisdiktionen etwa in Amerika eine Lösung finden wird, die den Wünschen Konstantinopels entgegenkommt. Bislang unterstehen nur die orthodoxen Griechen in Amerika dem Ökumenischen Patriarchen.

Die Stellung Konstantinopels wurde in der Geschichte gestärkt durch das Ausscheiden fast des ganzen Patriarchats von Alexandrien aus dem Verband der Reichskirche, infolge der Ablehnung von Chalkedon, dann durch die arabische Eroberung des größten Teiles des Gebietes der Gegner dieses Konzils, die sich durch ihre politische Lage gezwungen sahen, sich stärker als bisher an Konstantinopel anzulehnen. Auch die Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453) führte trotz der Abhängigkeit von diesen zu einer Erhöhung der Autorität des Patriarchen, der nun „Ethnarch" oder „Millet Baschi" aller orthodoxen Christen im ganzen türkischen Reiche wurde. Der Rückschlag kam freilich im 19. Jh., als es den von den Türken unterworfenen Nationen einer nach der andern gelang, ihre Unabhängigkeit zurückzugewinnen und als sie darum auch ihre religiöse Selbständigkeit von Konstantinopel forderten. Wenn Vf. hierin das häretische Prinzip des „Phyletismus" sieht (375–377), so ist er da eigentlich nicht ganz konsequent. Er erkennt die Bedeutung des politischen Prinzips, das tatsächlich neben dem apostolischen bei der Bildung der Patriarchate eine entscheidende Rolle gespielt hat, selbst an. Das Prinzip der Anpassung der kirchlichen Organisation an die politische besteht so nach ihm zu Recht (118). War dann nicht das Verlangen nach der kirchlichen Unabhängigkeit einer Nation, die sich vom türkischen Joch befreit hatte, nicht nur eine logische Konsequenz davon? Ein besonderer Fall ist freilich der der bulgarischen Kirche, auf den wir hier nicht näher eingehen können.

Wenn Vf. die entscheidende Bedeutung der politischen Stellung einer Stadt für den Rang ihres Bischofs im Prinzip anerkennt, so ist eigentlich nicht recht verständlich, warum er dann doch für Konstantinopel die recht zweifelhafte Legende der Gründung der Kirche von Byzanz durch den Apostel Andreas für die Patriarchatswerdung von Konstantinopel für bedeutend hält (254). Er kritisiert sehr mit Recht die Überbetonung des apostolischen Prinzips, als ob der apostolische Ursprung eines Bischofssitzes allein seine Vorrangstellung begründen könnte. Er übt auch sehr berechtigte Kritik an der von Rom vertretenen Theorie

von den drei petrinischen Sitzen und weist darauf hin, daß der wirkliche oder legendäre Ursprung des Sitzes von Alexandrien durch Markus eigentlich erst im 5. Jh. eine Rolle zu spielen beginnt (85, bes. Anm. 74).

Sehr anzuerkennen ist die weitherzige, ökumenische Einstellung des Vf. Er polemisiert niemals gegen die katholische Kirche und zitiert katholische Autoren mit Respekt. Allerdings waren ihm offenbar einige wichtige katholische Veröffentlichungen zur Sache, die eigentlich hätten genannt und ausgewertet werden müssen, nicht zugänglich. Seine ekklesiologische Konzeption ist natürlich die orthodoxe und weicht in vielem von der katholischen ab.

Einzelne Fehler erklären sich durch falsche Übersetzung aus dem Englischen, das seinerseits wieder Übersetzung aus dem Griechischen ist. Vf. hat leider keine Gelegenheit gehabt, die französische Übersetzung persönlich zu kontrollieren. – Der schwerwiegendste Irrtum, der somit unterlaufen ist, ist der, daß man in der französischen Übersetzung den Eindruck gewinnt, Vf. billige den einzelnen Orthodoxen Kirchen nicht eine volle Autokephalie, sondern nur einen gewissen Grad der Unabhängigkeit zu (19). Im Englischen heißt es dagegen: „On the other hand, Orthodox Christianity can be, and is, called equally properly the Orthodox Church, in that it is united in the same faith and doctrines, and Orthodoxes Churches in that it consists of churches in full communion with each other, but nevertheless self-sufficient and independent (autocephalus)" (17–18). Andere Fehler sind von geringerer Bedeutung.

Man kann natürlich nicht mit allen Einzelheiten der Darstellung des Vf. einverstanden sein. Es ist aber doch anzuerkennen, daß sein Buch einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Institution des Ökumenischen Patriarchates und auch zum ökumenischen Dialog bietet.

Rom Wilhelm de Vries

Greely, Andrew: **Erotische Kultur.** Wert und Würde der Sexualität. Partnerschaft und Intimität. – Graz, Wien, Köln: Verlag Styria (1977). 216 S. geb. DM 19.80

Vf. ist ein bekannter amerikanischer Priester, Soziologe und Meinungsforscher, der zum Thema einer „Theologie der Erotik" durch Betrachtungen über 11 Einzelfragen beitragen will, denen er die Kapitel seines Buches widmet.

„Freundschaft und Ehe" sieht er in enger Verbindung; denn er versteht unter Freundschaft eine „intime Beziehung" (15) mit dem „Wechselspiel von Eroberung und Ergebung" (24) und „das Ideal einer Ehe" (16).

Vf. sieht „Sexualität als Hunger", dessen „fundamentaler Teil" die „Abwechslung" mit ihrer „gewichtigen sozialen Funktion" sei. Gegen die sonst unvermeidliche „Langeweile in der Sexualität" hilft gerade auch in der Ehe nur ein zeitweilig neuer Partner, den der andere nicht nur dulden, sondern zu dem er auch „ermutigen" solle. So lassen sich sexuelle Spannungen, die sonst „leicht in Zorn oder Aggressivität" umschlagen, abbauen (44/45).

Auch „der zölibatäre Mensch" hört nicht auf, ein sexuelles Wesen zu sein, aber er ist nicht der einzige, der vor der Aufgabe steht, seine Sexualität zu sublimieren. (54) Praktisch jeder gesunde Mensch sieht in einem anziehenden Vertreter des anderen Geschlechtes einen erstrebenswerten Sexualpartner (55, 61).

In der „aufbrechenden Leidenschaft" einer sexuellen Beziehung sieht Vf. den Grund „zu einer tiefen Dankbarkeit" und darin die Basis einer „Theologie des sexuellen Hungers" (64).

Das dritte Kapitel entscheidet die Frage: „Eine sexuelle Revolution?" nach einem Blick auf die Sittengeschichte bejahend: Unsere Zeit hat sich zur sexuellen Freiheit durchgerungen und nur „der Christ schleppt mit sich seine ganze Vergangenheit" des Legalismus (79 und 83).

„Wie ist man erotisch?" d. h. wie kann man seinen eigenen Körper als „Instrument des Spiels und der Freude" einsetzen und dabei Furcht und Scham (ein Gefühl des Ungenügens) überwinden. Scham ist ein Feind der Erotik (93), sollte aber mit der Privatheit, die die menschliche Würde schützt, verbunden bleiben (93–95).

Ausführlich spricht Vf. von der erotischen Bedeutung einer attraktiven Bekleidung, einer aufreizenden Unterwäsche und knapper Badebekleidung, mit der eine Frau in solcher „erotischen Situation ... Jahwes werbendes Verhalten ... (um das Volk Israel) nachahmt". (107/8)

Ist die „Frau unersättlich?" fragt das fünfte Kapitel. Da sie in einer Stunde bis zu 50 Orgasmen erleben kann, wie ein fleißiger Physiologe zählte, bejaht Vf. diese Frage grundsätzlich. (109f). Der Mangel an männlicher Phantasie aber läßt zahllose amerikanische Frauen sexuell frustriert bleiben (110–121).

Ist der „Mann verunsichert?" untersucht G. weiter. Berufliche und persönliche Überforderungen, Zweifel und Ängste (auch als tiefenpsychologisch verständliche „Kastrationsangst") tragen zu der verbreiteten Impotenz bei. Männer wollen zugleich bemuttert und gefordert werden. Aus diesen Erkenntnissen erteilt Vf. zahlreiche Ratschläge zur Reizsteigerung und zur offenen Aussprache.

Auch hier sieht der Vf. eine Beziehung zur Bibel: „Das Modell dafür, daß wir unsere Männlichkeit und Kraft nicht verlieren, wenn wir unsere Nöte und Wünsche dem Partner offenbaren, findet sich im Handeln Jahwes selbst" Jahwe, so argumentiert er, „braucht die Liebe" seines Volkes, und Jesus weint über Jerusalem, das seine Liebe nicht erwidert (136).

Kinder sollten nicht gewaltsam von dem Miterleben der Vorfreuden und Zärtlichkeiten sexueller Intimität ihrer Eltern ausgeschlossen werden; denn aus solcher Atmosphäre lernen sie mehr und Wichtigeres als aus allen Büchern; das ist der Grundgedanke des siebenten Kapitels (139–160).

Aus der Sexualität können auch Konflikte erwachsen, die G. vorwiegend aus der unterschiedlichen Gestimmtheit und Bereitschaft der Partner zu den verschiedenen Tages- und Nachtzeiten erwachsen (161–174).

Dabei wird „die existentielle Einsamkeit" als Teil der menschlichen Lebensbedingung auch durch die beglückenden Erfahrungen einer sexuellen Versöhnung nicht aufgehoben (175–184).

Treue bedeutet für G. nicht das negative Verbot sexueller Aktivitäten außerhalb der Ehe, sondern die „erotische Selbstentfaltung" aller verführerischen Reize mit dem „Ausbau der Liebesfähigkeit zu dem eigenen Ehepartner". „Treue meint also die Verpflichtung zu wachsender Sensibilisierung für den Partner" (189). Wichtiger als die sexuelle ist die menschliche Treue; die Entschlossenheit, lebenslang beieinander zu bleiben. Wer in der Untreue nur den Ehebruch sieht, „fängt Mücken und verschluckt die Kamele" (193). Treue heißt auch, den Partner lehren, sexuell unwiderstehlich anziehend zu sein. Treue Partner beschränken deshalb ihre Sexualität auf das Ehebett, weil sie nur mit dem Gatten auch die sonstigen Freuden und Nöte des Lebens teilen. (Hier ordnet Vf. erfreulich deutlich die Sexualität in die Gesamtheit des gemeinsamen Lebens ein.) Für den Christen wurzelt die eheliche Treue in der Treue Jahwes, die schon die atl Propheten unter dem Bild der ehelichen Treue sehen.

G. stellt sich die Frage der Sexualethik nicht mit den Worten „Was ist falsch an der vorehelichen Sexualität?", sondern „Was ist falsch, wenn" Partner nicht „durch Geben und Nehmen an Erfüllung und Lust wachsen?" (205).

Liebe stirbt, wenn sie zurückgewiesen wird. Religiöse Symbole sollten uns wieder die menschliche Liebe lehren. „Die Christen des frühen Rom ... tauchten eine Kerze in das Wasser" ... und wußten dabei „daß die entzündete Kerze einen Phallus darstellte und daß das Wasser die weibliche Vagina symbolisierte" (!) (211). In Kreuz und Auferstehung sieht G. den Hinweis auf das notwendige Sterben der Scham und die „sexuelle Freude, die ... tatsächlich eine Form der Auferstehung" ist. „Je leidenschaftlicher der Rausch der Sinne ist", um so „mehr gottähnlich" wird der Mensch nach der „Bildersprache der Bibel" sein.

Das Buch schließt mit den Sätzen: „Wenn aber das Kreuz und die Auferstehung uns nicht erotisch entfalten können, dann ist das nicht die Schuld Jesu. Es ist einzig unsere eigene Schuld."

Dem Buch ist weder menschliches noch fachliches Verständnis für Fragen der Sexualität und Erotik abzusprechen. Selten wird vergleichbar deutlich gezeigt, wie die Liebes- und Ehepartner die Aufgabe und Möglichkeit haben, die erotische Zuneigung lebendig zu erhalten und zu steigern. Die theologischen Begründungen dafür aber und die Vergleiche, besonders am Schluß des Buches, können nicht überzeugen.

Sicher ist es hohe Zeit, auch von theologischer und kirchlicher Seite aus zu erkennen, wie stark durch Jahrhunderte schöpfungsgemäße erotische Bestrebungen verdrängt wurden, wie gefährlich und kulturfeindlich sich die Folgen der neurotischen Erkrankungen auswirken, die solcher Verdrängung folgen und wie notwendig eine positive Sexualethik eine neue praktische Seelsorge begründen müssen.

So wenig aber der ntl Begriff des sarx mit der Sexualität gleichgesetzt werden darf, ein bloßer Pendelausschlag zu einer möglichst weitreichenden Einbeziehung sexueller Reizsteigerung in eine kirchlich-christliche Lehre kann eine echte „Theologie der Erotik" nicht ersetzen und tut der Bibel Gewalt an. Gewiß wird man dem Vf. ein nicht geringes Maß an Unbekümmertheit zugestehen müssen, die vielen amerikanischen Autoren eigen ist. Wer jedoch sexuellen Sinnesrausch mit biblischer Erlösung nahezu gleichsetzen und das Wesen von Kreuz und Auferstehung in der Erotik sehen will, der vertritt nicht nur eine äußerst einseitige Symbolik, sondern erkennt nicht die wesensmäßig verschiedene Dimension, durch die göttliche Liebe sich von der menschlichen unterscheidet.

Berlin Klaus Thomas

Schneider, Benito: **Kirche als Familie.** Grundzüge einer Bindungslehre. – Vallendar-Schönstatt: Patris (1975). 176 S. kart.

Das „Papst Paul VI. und Pater Joseph Kentenich" gewidmete Büchlein behandelt ein für die Pastoral und, vor ihr, für die Christliche Gesellschaftslehre oder Sozialtheologie wichtiges und von dieser bislang kaum aufgegriffenes Thema. Als nach dem zweiten Weltkrieg sich die Frage erhob, ob wir Übriggebliebenen denn eine bessere Soziallehre mit einem richtigeren Sozialideal gegenüber dem Nationalsozialismus zu bieten hätten; als der mit viel gutem Willen angebotene „christliche Sozialismus" sich doch sehr schnell als hölzernes Eisen erwies, da das jedem, auch dem milderen Sozialismus (vgl. Quadragesimo Anno, 111ff) innewohnende Menschenbild sich nicht mit dem christlichen vereinbaren ließ; als auch der auf einem richtigen sozialen Struktur-Prinzip, der Solidarität, aufbauende „Solidarismus" bei aller Richtigkeit seiner Aussagen und Attraktivität der Bezeichnung doch unzureichend begründet und nicht entfaltet genug blieb, da versuchte der Rezensent als neues Sozialprinzip den „Familiarismus" (vgl. dazu: G. Ermecke, in: O.-von Nell-Breuning und H. Sacher, Gesellschaftliche Ordnungssysteme, Heft V, 1 (1951) herauszustellen und konnte ihn oft als das soziale Grundprinzip ontologisch, psychologisch, pädagogisch und heilstheologisch vorstellen. Die neuere kirchliche Sozialverkündigung, selbst in den Texten des Vat. II, bringt immer wieder zum Verständnis des Sozialen den Rückgriff auf die natürliche Menschheitsfamilie, die in der Kirche zur übernatürlichen neuen Menschheitsfamilie erhoben wurde. Dieses soziale Grundprinzip erfüllt die an eine solches zu stellenden Anforderungen: Es ist seinsgegründet, werterfüllt und psychologisch werbend, allgemein verständlich und zu allen guten Willens hin Brücken bauend. Leider aber fehlt es, von kleineren Ansätzen abgesehen, an einer echten Theologie der Familie als natürlich-geschöpfliche Grundlage der Menschheits-Familie. Es geht um die Analogie des Familienbegriffes in der Schöpfungs- und Heilsordnung. Wenn diese Perspektive richtig ist, dann ist auch das Büchlein von B. Schneider zu begrüßen, auch dann, wenn einer die Schönstatt-Lehre nicht akzeptieren will. Der Vf. geht aus von der familienhaften Erfahrung der Menschen, durchleuchtet ihre Benennungen und Fakten, um von dort zur Deutung der Familie in ihren grundlegenden und lebensprägenden Liebesbeziehungen zu gelangen. „So sehr ist die Liebe Thema unserer Studie, daß wir sie auch so überschreiben hätten können: Christentum und Kirche aus familienhafter Liebe oder familienhaft verstandener Liebe" (109). Im Kapitel „Wechselbeziehungen der Bindungen höherer und niederer Ordnungen" liefert der Vf. die ontologisch-theologischen Grundlagen zur letzten Deutung der familienhaften sozialen Fakten in Welt und Kirche. Das Buch endet mit „Mariens zentrale Stellung in unserer Bindungslehre" und mit der „Bindungslehre als gelebte Wirklichkeit" im Hinblick auf Schönstatt. Man kann gut von diesem Bezug absehen und doch den Kern der volkstümlichen und doch tief-frommen Studie der weiteren Entfaltung für Wert halten.

Bochum Gustav Ermecke

Mieth, Dietmar: **Epik und Ethik.** Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephromane Thomas Manns. – Tübingen: Niemeyer 1976. X, 237 S. (Studien zur deutschen Literatur, Bd 47) kart. DM 48.–

Gäbe es zu „interdisziplinär" eine Möglichkeit der Steigerung, hier wäre sie anzuwenden: Der dritte Teil einer theologischen Habilitationsschrift erscheint in einer germanistischen Reihe, während die beiden ersten, eine systematische Abhandlung und eine Interpretation zu Gottfried von Straßburg in den „Tübinger theologischen Studien" vorgelegt werden. („Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik". Mainz: Grünewald 1976) Die Bereitschaft des Vf. zu einem derart lebhaften Grenzverkehr zwischen den Wissenschaften verdient Respekt, sein Ziel freilich ist auch kein geringeres als die Konstituierung eines neuen Faches, mindestens einer Methode mit eigenständigem Anspruch, ist die Fundierung einer „narrativen Ethik". Die Interpretationen des „Tristan" wie der Josephsromane sollen Paradigmen verfügbar machen für einen Ansatz, der die aporetische Situation der Ethik, und nicht nur der theologischen, zu überwinden verspricht.

Da die Einleitung (1–11) der hier zu besprechenden Publikation nur globale Auskunft über das Erkenntnisinteresse und den wissenschaftstheoretischen Ort von M.s Forschungen gibt, wird der germanistische Leser – der Rez. ist Literaturwissenschaftler – erst allmählich, im Verlauf der Deutungen, Aufschluß über die Spezifik des „theologisch-ethischen" Verfahrens gewinnen können. Eine Abgrenzung wie diese: „Wo es in der Normethik um systematische Extensität der Sittlichkeit geht, geht es in der Modellethik um evozierende Intensität" (7) deutet zwar an, warum eine textnahe Explikation der Thomas Mannschen Romane an die Stelle einer moraltheologischen Anthropologie tritt. Aber wie die andern Vorklärungen läßt auch dieser Satz in der Schwebe, ob sich die Evokation ethischer Modelle hier dem Erzähler fiktiver Figuren und Handlungen oder dem theologisch engagierten Interpreten verdankt. Als hermeneutische Problematik jedenfalls wird die Annahme einer „strukturellen Entsprechung" von Dichtung, Glaube und Moral nicht reflektiert. Nachdem ein erstes Kapitel die Disposition der Untersuchung vorgestellt und das eigene Interesse von dem der bisherigen Thomas-Mann-Forschung abgegrenzt hat (12–27), beschreibt das zweite Kapitel (28–57) die Autorenpoetik Manns unter dem Titel „Strukturonotologie des Erzählens". Es ist verständlich, daß Vf. sich dabei auf jene Aspekte konzentriert, die ihm für die Josephsromane besonders relevant zu sein scheinen. Dennoch wird man eine gewisse Engführung konstatieren müssen, wenn die Entwicklungsgeschichte des Autors von „Buddenbrooks" über den „Zauberberg" zu den Essays der zwanziger Jahre kaum gestreift und die sowohl zeitlich wie konzeptionell benachbarten Texte „Lotte in Weimar", „Das Gesetz" oder auch „Doktor Faustus" nicht erwähnt werden. Und auch in der Sache wird man widersprechen müssen: Gewiß ist es richtig, Schopenhauers Denkfiguren als bestimmend noch für den etwa sechzigjährigen Thomas Mann einzuschätzen. Daraus aber abzuleiten, daß der Erzählvorgang „die mediale Verwirklichung eines metaphysischen Vorgangs" sei, das heißt, die schon bestreitbaren Thesen etwa H. Lehnerts noch einmal zu verschärfen und damit zu verschweigen, daß das Epische bei Thomas Mann zunächst einmal Produkt einer höchst bewußten Kunstanstrengung ist, und zwar eines Autors, für den die Skepsis der „Dekadenz" Basiserfahrung und die „Krise des Romans" keineswegs ein Durchgangsstadium, sondern permanente Arbeitsvoraussetzung war. Manns „Mythopoetik" in den Josephsromanen wird von M. verklärt zur vollendeten Totalität: „So sind alle Gegensätze, die die Kunst des Romans vermittelt, sich wechselseitig förderlich: Erzählhaltung und Haltung des Erzählten, Mythus und Psychologie, Wiederkehr und Fortschritt, Ironie und Humor. Die Gestaltfindung der Kunst dient der Gestaltungsfindung der Praxis." (56). Diese Elevation tilgt die historische Konkretheit des Werks: Dessen Manierismus, dessen angestrengtes Experimentieren mit der Sprache mythischer Tradition führt zu keiner klassischen Synthese, und wenn die Positivität des „Humors" statt „ironischer" Negativität sein Profil bestimmen soll, dann gibt es auch keinen Zugang mehr zu dem genuinen „Praxisbezug" des Romans: bürgerlich-humane Literatursprache zu bewähren als Opposition zur terroristischen Realität der faschistischen Epoche.

In den Abschnitten III, IV und V werden drei Komplexe der Josephsromane erhellt: die Gespräche Josephs, an denen die Dialektik von „Gottessorge" und „Vorsorge", von theologischer und praktisch-politischer Vernunft, entfaltet wird – die Thamar-Episode, in welcher Josephs Problematik gespiegelt und auch relativiert wird, als Modell der Korrelation von Heilserwartung und Heilserwirkung – schließlich die Spannungseinheit von „sozialer Selbsterwirkung" und „Erwirkung des Sozialen durch das Selbst", also Josephs Ambivalenz als träumend-antizipierender Segensträger und als rationaler Pragmatiker des Fortschritts. In diesen Kapiteln liegt der eigentliche Gewinn der Arbeit: Differenzierende Analysen und komprimierende Thesen ergänzen einander, der lebendige Dialog des Interpreten mit dem Erzähler erschließt dem Leser neue Dimensionen des vielgestaltigen Werks oder verhilft doch zu neuer Reflexion des schon früher Beobachteten.

Wenn im Schlußteil (189–227) unter dem Titel „Mythopoetik und Orthopraxis" Probleme der Kritik erörtert werden, so kann mit Recht dem Großteil theologischer oder religiös engagierter Stellungnahmen, jedenfalls aus der Phase der Primärrezeption, Konpetenz abgesprochen werden. Gegenüber den damaligen, oft scharfen Urteilen fällt die eigene Kritik am Roman sehr zurückhaltend aus. Vf. verteidigt – zuletzt noch durch einen Hinweis auf die Mystik (225) – Werk und Autor unter nahezu jedem denk-

baren Aspekt, denn er benötigt sie ja beide für seine „theologisch-ethische" Konzeption. Höchstens dies wird zugegeben: „Im Werke Thomas Manns ist die transzendente Relation der Ethik nur schwach erkennbar. In seiner Erschließung durch die theologische Ethik wird die Notwendigkeit ihrer Verstärkung sichtbar." Aber schon der nächste Satz versichert erneut: „Dichtung und Theologie stehen in einem gemeinsamen Beziehungsgefüge der Sinnfrage." (227).

So geistvoll und anregend viele Analysen und Thesen des Buches sind, so ist doch abschließend auf eine zweifache Schwäche hinzuweisen: Indem Vf. den „genetischen Strukturalismus" in der Ethik als eine Methode vorstellt, die ziemlich genau das expliziert und generalisiert, was in Thomas Manns Romanwerk als poetisches Verfahren praktiziert ist, wird deren wissenschaftlicher Ort als ein vom gegenwärtigen Stand der Theoriebildung in den Geisteswissenschaften historisch überholter charakterisiert. (Für eine Schopenhauer-Renaissance sind keine Anzeichen zu entdecken.) Und indem an Thomas Manns Roman einzig seine immanente Strukturierung interessiert, ist die geschichtlich-ästhetische Besonderheit des Werks, seiner Entstehung und seiner – letztlich esoterischen – Wirkung verdeckt.

Freilich soll mit solchem Resümee keineswegs geleugnet sein, daß auch heute von theologischen Interpretationen produktive Impulse auf die Literaturwissenschaft ausgehen können. Fortschritte in interdisziplinärer Hinsicht sind jedoch eher zu erwarten, wenn nicht primär die „einschlägigen" Themen in der Literatur die Theologen anziehen, sondern wenn Intention, Instrumentarium und Funktion literarischer und bibelbezogener Sprache kontrastiv in beiden Kontexten gedeutet wird.

Münster Ernst Ribbat

Thomas, Klaus: **Selbstanalyse.** Die heilende Biographie, ihre Abfassung und ihre Auswirkung. – Stuttgart: Thieme (2. verbesserte Auflage) 1976. 156 S. kart. DM 12.80

Dieses Buch ist (wie auch die übrigen Bücher des Vf.) aus der Arbeitsgemeinschaft mit den Patienten der Ärztlichen Lebensmüdenbetreuung Berlin hervorgegangen. Selbstanalyse und Selbstbiographie öffnet nach der Überzeugung und Erfahrung des Vf. die Augen für den höchsten Wert und das letzte Ziel im Leben des Menschen (137), für den tragenden Wert einer eigenständigen religiösen Überzeugung (138). Gegenüber der Beichte mit ihren bewußten Verfehlungen dient die Selbstanalyse dem Bewußtwerden unbewußter Schuldgefühle und kann den Grund legen zu einer erneuernden Arbeit am eigenen Charakter (31).

Beverungen Oda Hagemeyer

Ratzinger, Joseph / **Lehmann,** Karl: **Mit der Kirche leben.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1977. 77 S. kart. DM 9.80

R. antwortet auf die Frage nach der „Identifikation mit der Kirche" in einem Referat vom 12. 11. 1975 am Dies academicus der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.: Der Bezugspunkt einer „Identifikation mit der Kirche" ist „jenes eigentliche Sein der Kirche, das seinerseits auf einem Identifikationsakt Gottes mit dem Menschen beruht und so zugleich den Punkt der menschlichen Selbstfindung überhaupt bloßlegt. Damit ist . . . eine Christologie und Ekklesiologie eines engen solus Christus ausgeschlossen, denn das Eigentliche Christi ist ja . . . gerade dies, daß er sich einen Leib gebaut hat und baut; die Identifikation mit ihm ist immer eine Identifikation mit allen, die zu ihm gehören, und wird gerade daran überhaupt erkennbar und prüfbar" (36f).

Der Beitrag von L. geht auf seinen Vortrag zurück: „Warum es sich lohnt, für die Kirche zu leben. Theologische Überlegungen zur Kirchlichkeit der Priester", gehalten auf der Tagung „Priester – Kirchliche Berufe" vom Informationszentrum ‚Berufe der Kirche' in Freiburg i. Br. vom 27.–30. 9. 1973. Die Grundfeststellung ist diese: „Junge Christen müssen in ihrer Familie und vor allem in der konkreten Gemeinde wieder neu die lebendige Gegenwart des Herrn erfahren. Ohne eine solche Kirchenerfahrung ‚von unten' wird es nur in seltenen Fällen zu einem lebenslangen, ganzen Dienst für die Kirche kommen können" (71). „Nicht durch Begriffe, sondern durch ‚Vorbilder' bekommt ihr (der Kirche) Wort Nachdruck und Kraft" (Fr. Mußner) (72).

Beverungen Oda Hagemeyer

Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier. Hrsg. von Theodor Maas-Ewerd und Klemens Richter. – Einsiedeln, Zürich/Freiburg, Wien: Benziger/Herder (1976). 399 S. (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst") Ln DM 44.–

„Diese Festschrift soll einen um Gestalt und Vollzug der Eucharistiefeier der nachkonziliaren Kirche verdienten Mann ehren" (A. Häußling OSB, 143): Emil Joseph Lengeling, „Forscher, Lehrer und Förderer des liturgischen Lebens der Kirche", Ordinarius für Liturgiewissenschaft in Münster/Westf.; sie wurde ihm „zur Vollendung des 60. Lebensjahres am 26. Mai 1976 von Schülern, Kollegen und Freunden dargeboten" (5). Die Beiträge der 42 Mitarbeiter haben „ein Buch im Dienste der pastoralliturgischen Praxis" (Einführung, 11) entstehen lassen, das im Vergleich zu den von einem einzigen Verfasser (z. B. Th. Schnitzler, J. H. Emminghaus, G. Duffrer, A. Adam) vorgelegten Büchern über die Messe Vorzüge wie auch Nachteile hat. Die selbstverständliche Verschiedenheit der Mitarbeiter und ihres Denkens fügt sich einer klar durchgehaltenen Gesamtkonzeption recht gut ein. Nach einer „Einführung" der Herausgeber (11f) und drei mehr grundlegenden Aufsätzen (13–31) behandelt Teil I Themen „Zur Pastoral der Meßfeier" (33–188), Teil II „Studien zur Meßliturgie" (189–374); ein „Anhang" – vor allem mit verschiedenen Übersichten – beschließt das Ganze (375–399).

Mehr einführenden Charakter haben die drei ersten Beiträge: Joseph Kardinal Höffner, „Das neue Missale" (13–20), J. Wagner, „Programm einer Meßreform" (21–24) und K. Amon – N. W. Höslinger, „Fragen zum neuen Meßbuch" (25–31). Der Kardinal von Köln widmet hier seinem früheren Fakultätskollegen und Konzilsberater ein Rundschreiben, das er am 6. August 1975 an die Priester und Diakone seiner Erzdiözese zum Erscheinen des neuen Meßbuchs richtete. Er entkräftet darin u. a. den Vorwurf, Papst Paul VI. habe mit der Neuordnung seine Vollmacht überschritten. Aufschlußreich und erstaunlich sind die Mitteilungen des langjährigen Leiters des Trierer Liturgischen Instituts, J. Wagner, über erste Anregungen, die J. A. Jungmann SJ 1949 zu einer möglichen Meßreform gab, aus denen sich bis 1950/51 konkret formulierte „Desiderate" ergaben. Wer diese „in ihrer wegweisenden Bedeutung würdigt, muß erkennen, daß trotz aller Varianten bei der konkreten Realisierung über der Meßreform des Zweiten Vatikanischen Konzils für immer der Name stehen muß: Josef Andreas Jungmann" (22). Wie J. Wagner aber selbst andeutet, wird man nicht annehmen dürfen, P. Jungmann sei mit allen Einzelheiten des nun vorliegenden neuen Meßbuchs völlig einverstanden gewesen. N. W. Höslinger (Wien-Klosterneuburg; Schriftleiter von „Bibel und Liturgie") und K. Amon (Graz; Leiter der deutschen Übersetzergruppe für das neue Missale) berühren in ihrem Gespräch u. a. die zu erwartenden psychologischen und praktischen Auswirkungen der Herausgabe von „Gotteslob" und „Meßbuch", die Fragen nach offizieller Bindung und möglicher Freiheit, nach „Endgültigkeit" und eventuell weitergehender Reform, sprachliche Probleme.

Teil I, „Zur Pastoral der Meßfeier", beginnt mit einem Beitrag des Münsterischen Generalvikars H. J. Spital, „Die Messe als Feier" (35–42). Ausgehend von menschlichen Erfahrungen, begründet er Sinn und Gestalt des eucharistischen Geschehens als einer „Feier" des Glaubens und der Erlösung (mit Gebärden, Zeichen und anderen Elementen). Dieser „Feier-Charakter", der den ganzen Menschen anspricht, muß heute vielen, besonders jungen Menschen, neu erschlossen, er muß in rechter Weise gepflegt werden. Daran schließen sich gut an die Gedanken von A. Exeler: „Eucharistiefeier – Fest des Aufbruchs" (43–50). Das alttestamentliche Gottesvolk beging alljährlich im Passa festlich seinen „Auszug" aus der Knechtschaft Ägyptens durch die Wüste hin zum verheißenen Land. Als Erfüllung dieses Vorbildes feiert die Kirche als das neutestamentliche Gottesvolk täglich den „Auszug" aus der Knechtschaft der Sünde durch diese Welt hin zur ewigen Vollendung. N. W. Höslinger behandelt in seinem Aufsatz „Die Eucharistiefeier im Leben der Gemeinde" (51–60) drei Fragen: „Zunächst die nach dem Stellenwert der Eucharistiefeier (als Liturgie schlechthin) im Gesamt des Lebens der Gemeinde, weiterhin die Frage, wie das Leben der Gemeinde in dieser Feier offenbar werden soll, und schließlich, in welcher Weise die sich immer wieder vollziehende eucharistische Feier auf das Leben der Gemeinde auswirken müßte" (52). Unter dem Titel „Jeder trage etwas bei" (1 Kor 14,26) spricht O. Knoch über „die Mitgestaltung des Gottesdienstes durch Gemeindeglieder" (61–72). Sein Anliegen ist die Aktivierung des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen, wobei er die neutestamentlichen Zeugnisse über die Kirche der apostolischen und nachapostolischen Zeit bis etwa 100 n. Chr. betrachtet. Die Annahme einer angeblich nicht-presbyteralen Verfassung der paulinischen Gemeinden (64) vermag ich mit H. Schürmann u. a. nicht zu teilen.

Drei weitere Aufsätze sind dem Sonntagsgottesdienst gewidmet. J. Baumgartner entfaltet jeweils acht „theologische Motive" und

„pastorale Aspekte der Sonntagsfeier" (73–79), die ihre große Wichtigkeit gut herausstellen. W. Molinski betrachtet „Das Sonntagsgebot zwischen Anspruch und Erfüllung" (80–90). Seine Gedanken werden m. E. der schwerwiegenden Bedeutung der sonntäglichen Eucharistiefeier im Blick auf die Verehrung Gottes, die Auferbauung der Gemeinde und das Heil des einzelnen (deshalb Verpflichtung zur Mitfeier wirklich unter schwerer Sünde!) nicht gerecht und scheinen nicht geeignet, dem besorgniserregenden Rückgang des Sonntagsmeßbesuchs entgegenzuwirken. Treffend sagt Bischof H. Aufderbeck (Erfurt) in seinem auf Diasporaerfahrungen in der DDR gründenden Beitrag „Sonntagsgottesdienst ohne Priester" (91–96): „Ohne diesen Stützpunkt des sonntäglichen Gottesdienstes bekommt sie (die Gemeinde) so viel Erdberührung, daß sie sich assimiliert, auseinanderfällt und zerfällt" (91). Pastorales Einfühlungsvermögen zeigen die praktischen Überlegungen von B. Fischer, „Meßfeier mit Kindern" (97–106). Diese sollen „in die Welt der Eucharistie hineinwachsen"; sie „haben aber sehr wohl ein Organ für ‚großes' verhaltenes Beten, wenn es nur nicht ganz über ihre Köpfe hinweggeht" (102). In seinen Gedanken über die „Meßfeier mit Jugendlichen" (107–114) stellt H. Janssen u. a. fest, „daß heute die Kluft zwischen einer weithin praktizierten Jugendliturgie, die die Lebenssituationen junger Menschen einbezieht, und der offiziellen Liturgie ... groß ist" (108). Die richtige Motivierung der Jugendlichen für die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst erweist sich als besonders wichtig und schwierig. „Der bischöfliche Gottesdienst anläßlich der Pastoralvisitation" (115–125) wird von Weihbischof R. Lettmann (Münster) in seiner Bedeutung gewürdigt: er läßt die Einheit der Kirche erfahren, dient dem Aufbau der Gemeinde, bringt gegenseitige Stärkung durch das Zeugnis des Glaubens. Fragen der „Konzelebration", der „Meßfeier mit mehreren Priestern" untersucht Th. Maas-Ewerd (126–135). In Abteien, bei Tagungen, Exerzitien, aber auch in Pfarreien mit mehreren Priestern, besonders in der Gemeinschaft mit dem Bischof, erweist sich die Konzelebration als eine sinnvolle, auch schöne Form der Eucharistiefeier. Sie braucht nicht als „Klerusliturgie" zu erscheinen. Das frühere „Levitenamt" im strengen Sinn gibt es insoweit nicht mehr, als die Weihestufe des „Subdiakons" entfallen ist und jeder „gemäß dem empfangenen Weihegrad" in der Liturgie mitwirken soll. So unbefriedigend in mancher Hinsicht die „Meßfeier ohne Gemeinde" (aber mit Ministranten!) ist (darüber Kl. Richter, 136–142): sie ist dogmatisch gerechtfertigt und im neuen Meßbuch vorgesehen. Als Handeln Christi und der Kirche gereicht sie Gott zur Ehre und der Welt zum Heil. Auch als (in der Regel) tägliche Feier ist sie m. E. für die spirituelle Lebendigkeit des Priesters von erheblicher Bedeutung. Konzelebration in einer Gemeindemesse verdient aber zweifellos den Vorzug. Damit berührt sich das von A. A. Häußling OSB behandelte Thema „Meßhäufigkeit und ‚Motivmessen'" (143–149). Das Meßbuch mit den Formularen für das Herrenjahr, die Heiligenfeste, „besondere Anliegen", „Votivmessen" usw. enthält überreiche Motive und Texte, die eine tägliche Zelebration zum Bedürfnis und zur Freude machen können. Von Pater J. A. Jungmann († 26. 1. 1975) heißt es in einem Nachruf: „Ein Tag ohne Eucharistiefeier und ohne Stundengebet war für ihn undenkbar" (H. B. M., in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 86, 1977, 356). Br. Kleinheyer beleuchtet das „Heiligengedächtnis in der Eucharistiefeier" (150–159). Nach der neuen Ordnung ist keine Gefahr mehr gegeben, daß die Heiligenfeste das Herrenjahr überwuchern. Das Gedächtnis der Heiligen ist für die „Sonntagsgemeinde" (Möglichkeit der Erwähnung des Namens im Hochgebet) und die „Werktagsgemeinde" von großer Bedeutung, sind die Heiligen doch Vorbilder gelebten Glaubens; Leben, Tod und Auferstehung Christi erweisen sich in ihnen als besonders wirksam; und die Schrifttexte sind für sie meistens sehr glücklich ausgewählt, so daß sie oft mehr ansprechen als manche Perikopen der „Bahnlesung" an Wochentagen. Weihbischof P. Nordhues (Paderborn) legt eine Betrachtung vor „Zur Einheit von Eucharistie und Caritas" (160–171). Durch die würdige Teilhabe am sakramentalen Leib Christi wird die Gemeinde immer mehr „ein Leib und ein Geist" im Herrn. „Gottesdienst", „Zeugnis des Glaubens" und „Dienst der Liebe" gehören untrennbar zusammen, was liturgisch sinnvoll im „Opfergang" mit den Gaben für das Sakrament und den Dienst der Caritas Ausdruck finden kann, auch in einer mit dem Herrenmahl gelegentlich verbundenen Agape. Daß „Die neue Ordnung der Eucharistiefeier und das geistliche Leben" (172–178) einander tragen, durchdringen und befruchten müssen, stellt Altabt E. von Severus OSB (Maria Laach) in klaren Gedanken dar. Der spirituellen Vertiefung der Meßfeier dienen auch die Überlegungen von G. Duffrer: „Gottesdienst und Inkarnation" (179–188). Prägend sollte der Glaube sein, „daß alles Tun des Gottesdienstes getragen ist von der Gegenwart des durch den Tod in die Auferstehung gehenden, d. h. des ‚wandelnden' Christus" (187).

Teil II, „Studien zur Meßliturgie", enthält hauptsächlich Beiträge zu den einzelnen Elementen der Meßfeier in der Ordnung ihrer Abfolge. Regens H. Plock (Osnabrück) erschließt in einem Überblick sehr konkret und praktisch „Die Eröffnung der Eucharistiefeier" (191–198) in ihrer Bedeutung, ihren „pastoralen Chancen" und ihren möglichen Formen. Die Fragen des Ursprungs, des Sinnes, der Entwicklung und der Wiederbelebung des – im neuen Meßbuch als Möglichkeit angebotenen – „Asperges" untersucht E. Färber MSF: „Gemeinsame Tauferinnerung vor der sonntäglichen Eucharistiefeier" (199–208). „Möglichkeiten und Probleme", die „Der Bußakt der Meßfeier" bietet, erörtert H. B. Meyer SJ (209–216). Nicht ein „Bußgottesdienst en miniature" hat hier seinen Platz, sondern: „Eine christliche Grundhaltung, die ohnehin unser ganzes Leben bestimmen muß, soll ‚erweckt', aktualisiert werden", auch wenn dieser Vorgang nicht immer in eine große „existentielle Tiefe" dringt (214). Th. Schnitzler plädiert für eine Erneuerung der „Kyrielitanei am Anfang" (217–221), damit das „Kyrie" seinen „ursprünglichen Prozessions- und Jubelcharakter" wiedererhalte; es ist nämlich „in eine hoffnungslose Nähe zum Bußakt geraten" (220). Dem Gloria wird in dem Buch kein eigener Beitrag gewidmet. H. Büsse stellt Überlegungen an über „Das ‚Tagesgebet' als integrierendes Element der Eröffnung" (222–231). Sein Ziel ist es, „zur sinnvollen Ausschöpfung der im Rahmen der Reform des Römischen Meßbuches gegebenen Auswahlmöglichkeiten für das Tagesgebet (Collecta) der Meßfeier beizutragen" (222). Er untersucht Name, Funktion und Inhalt des „Tagesgebets", um von daher praktische Folgerungen zu ziehen und Aufgaben deutlich zu machen. Nach Übergehung der Schriftlesungen, die den Schwerpunkt des Wortgottesdienstes bilden, legt Domkapellmeister E. Quack (Speyer) Gedanken vor über „Die Gesänge zu den Lesungen" (232–241): „theologische und pastoralliturgische Aspekte", „psycho-soziologische Erwägungen", „musikalische Aufgaben und Möglichkeiten". A. Adam stellt „Die Meßpredigt als Teil der eucharistischen Liturgie" (242–250) in ihrer großen Bedeutung heraus. Er fragt nach ihrer „Zielsetzung" (sie ist verkündendes, bereitendes, heilsmächtiges Wort) und ihrem „Inhalt" (Schrifthomilie, Meßerklärung, Mystagogie, Zeit- und Lebensprobleme). Was die Meßerklärung betrifft, so gilt zweifellos seine Feststellung: „Die Erfahrung zeigt, daß bie vielen regelmäßigen und unregelmäßigen Meßbesuchern eine horrende Unkenntnis über Gehalt und Gestalt der Messe vorhanden ist" (245f). Dem „Modell einer Schriftpredigt" (251–256) legt F. Kamphaus die Perikope Lk 17,11–19 zugrunde. Nach Übergehung des Credo untersuchen J. Gülden und G. Povala SJ Bedeutung, Inhalt und Form des „Gläubigengebetes" an einem konkreten geschichtlichen Beispiel: „Das Anliegen des Fürbittgebetes im Zeugnis der Zipser Fürbitten" (257–263).

Die Behandlung des Sakramentsgottesdienstes wird von R. Berger eingeleitet mit einer Betrachtung über „Gabenbereitung und Gabengebet" (264–271). Es ist zu begrüßen, daß er diesen Teil der Meßfeier den „Offertorialkreis" nennt, der zuerst einfach „ein notwendiges Tun" ist, dann aber auch eine „spirituelle Aussagekraft" hat (Ausdruck der Selbsthingabe in den Gaben, im „Opfergang"; „Einbeziehung in das rettende Opfergeschehen", das Christus vollzieht). Begleitgebete und Abschlußgebet machen die geistliche Sinngebung des Offertorialkreises erfahrbar. Hilfreiche Gedanken über die Bedeutung der Zugabe des Wassertröpfchens in den Kelch entwickelt H. Reifenberg in seinem Beitrag: „Wasser im Wein? Perspektiven zum gemischten Kelch" (272–282).

Dem Eucharistischen Hochgebet als Kern der Sakramentsfeier sind vier Aufsätze gewidmet. Ursprung, Entwicklung, wesentliche Elemente und pastorale Fragen der „Prex eucharistica" untersucht eingehend M. Probst SAC: „Das eine Hochgebet und die verschiedenen Texte" (283–296). Das Element der „Darbringung" (durch Christus, den Priester, die Gläubigen, die Kirche) sei hier besonders hervorgehoben. M. Probst zitiert die „Allgemeine Einführung" in das Römische Meßbuch: „Die Kirche möchte erreichen, daß die Gläubigen nicht nur die makellose Opfergabe darbringen, sondern auch lernen, sich selbst hinzuschenken und durch Christus, den Mittler, zu einer immer innigeren Einheit mit Gott und untereinander gelangen, auf daß Gott alles in allem sei" (Art. 55). Und er fügt mit Recht hinzu: „Die Meßkatechese wird diesem zentralen Vollzug der die Eucharistie feiernden Gemeinde, in dem die kultische Ausrichtung der ganzen christlichen Existenz ausgesprochen wird, in Zukunft wieder große Aufmerksamkeit schenken müssen, da er weithin geschwunden zu sein scheint" (291). Auf diese Weise wird ein Mangel des Buches ausgeglichen, der nicht zu Lasten der Herausgeber geht. Sie planten einen eigenen Beitrag mit dem Thema: „memores ... offerimus". Der vorgesehene Bearbeiter konnte jedoch wegen Erkrankung nicht rechtzeitig einen entsprechenden Beitrag liefern. Vielleicht darf der Rezensent an dieser Stelle hinweisen auf seinen Aufsatz: „Der Opfercharakter der ‚neuen' Messe" (in: Pastoralblatt 28, 1976, 162–173). Der erhöhte Christus ist gegenwärtig in seiner Kreuzeshingabe an den Vater; der Priester und alle Gläubigen sind aufgerufen, sich seinem Opfer durch Selbsthingabe anzuschließen; ja: die Kirche bringt mit und unter Christus, ihrem „Haupt", als sein „Leib" und seine „Braut" in der Kraft seines Heiligen Geistes auch sein Opfer mit dar. Die letztgenannte Wirklichkeit (in der Lehre, Überlieferung und Liturgie der Kirche klar enthalten) dürfen wir nicht auslassen oder umdeuten, wie es etwa Th. Schneider (ähnlich auch H. J. Lauter OFM) aus gutgemeinter, aber um der Wahrheit willen nicht zu rechtfertigender ökumenischer Rücksicht tut; sonst würde der katholische Eucharistieglaube m. E. um eine wesentliche Dimension verkürzt. Der Alttestamentler und frühere Fakultätskollege E. J. Lengelings in Münster,

H. Eising, beleuchtet aus biblischer Sicht „Die Bedeutung des Sanctus" (297–302) als eines Teiles des Hochgebetes. Als eine gewisse Verdoppelung der „Fürbitten" könnten „Die Interzessionen im Hochgebet" erscheinen, die R. Kaczinski untersucht (303–313): ihren Begriff, ihre Geschichte, ihre Begründung und aus all dem sich ergebende Folgerungen. Wie ein geistliches Testament wirkt der in großartiger Sprache geschriebene Beitrag des inzwischen verstorbenen J. A. Jungmann SJ über „Die Doxologie am Schluß der Hochgebete" (314–322). Er legt überzeugend dar, daß hier die drei göttlichen Personen nicht nach ihrem innergöttlichen Leben, sondern nach ihrem heilsgeschichtlichen Hervortreten eingeführt sind: Gott, Christus, Kirche (letztere ist die „unitas Spiritus Sancti").

Mit einer Abhandlung zum „Vaterunser in der Messe" (323–330) leitet W. Dürig über zur Betrachtung des Kommunionteils. Nach einem liturgiegeschichtlichen Überblick weist er die theologische Berechtigung der liturgischen Verwendung des Vaterunsers und seine theologische Funktion im Gesamtverständnis der Eucharistiefeier auf. Jede einzelne Bitte des Herrengebetes gewinnt hier einen tiefen Sinn. Über die Bedeutung von „Brotbrechung, Mischung und Agnus Dei" schreibt Fr. Nikolasch (331–341). Er stellt die historische Entwicklung und die Reformarbeit dar, woran er eine kritische Würdigung anschließt.

Den „Schlußteil der Meßfeier" analysiert H. Rennings (342–350). Er fragt nach der Funktion des Abschlusses einer Versammlung, speziell einer gottesdienstlichen Zusammenkunft; er bespricht die möglichen und tatsächlichen (durch den Ordo Missae festgelegten) Elemente des Schlußteils. Aufhorchen läßt der Beitrag von Fr. Merkel (ev.; Münster): „Evangelische Reflexe auf die Neue Ordnung der Eucharistiefeier" (351–359), wenn er z. B. schreibt: „Überblickt man solche ‚Experimente'" (liturgischer Art im evangelischen Bereich seit etwa 1965) „sowohl in ihrer theologischen und liturgischen Begründung als in ihrer Gestaltung, so muß man feststellen, daß offenbar die theologischen Reflexionen der katholischen Reform und ihre praktischen Ergebnisse kaum Einfluß auf Überlegungen im evangelischen Bereich gehabt haben. Gewiß wurden gelegentlich Seitenblicke auf die Liturgiekonstitution und die Instruktionen geworfen, aber von einer Aufnahme, Verarbeitung oder gar von einer Anfrage an die eigene Adresse kann nach meiner Erkenntnis keine Rede sein" (351). Diesen Sachverhalt mißbilligt M. ausdrücklich (352), und er bewundert die durch die Struktur der Katholischen Kirche ermöglichte „außerordentlich rasche Durchsetzung der Reformen" (356). J. H. Emminghaus stellt auf Grund der erneuerten Meßordnung Überlegungen an über „Das Kirchengebäude als Ort der Meßfeier" (360–369). Im Blick auf die Diskussion um die „Entsakralisierung" weist er darauf hin, daß der christliche Gottesdienstraum „heilig" wird durch die spezifische „Heiligkeit" des eucharistischen Geschehens. Diese „Heiligkeit" sollte auch ihren sinnlich erfahrbaren Ausdruck finden in der bleibenden Gestaltung des Raumes und seiner zeichenhaften Ausstattung, die nicht „emotional unterkühlt" sein darf. Priestersitz, Ambo, Altar und Tabernakel betrachtet E. besonders. Das „stille und betende Verweilen vor dem Tabernakel wird auch heute nicht genug gefördert werden können, um der Meditation und dem besinnlichen Schweigen, das in der Meßfeier leicht zu kurz kommt, angemessenen Raum zu geben" (368). „Vom Sinn der Paramente bei der Meßfeier" (370–374) handelt schließlich unter religionsphänomenologischen Gesichtspunkten A. Th. Khoury, der inzwischen als Fachmann für die Religion des Islam hervortrat.

Der Anhang bringt zunächst die „Erklärung der deutschen Bischöfe zur Einführung des neuen deutschen Meßbuchs" (375–378). Es folgt das „Curriculum Vitae" von E. J. Lengeling mit den wichtigsten Daten, aus denen die sich immer mehr ausdehnende Tätigkeit des Gelehrten sichtbar wird (379–380). Die Bibliographie (381–388) seiner Veröffentlichungen von 1938 bis 1976 umfaßt 175 Titel; am bedeutsamsten sind wohl das bahnbrechende Werkbuch „Gottesdienst" (1955), die Kommentare zur Liturgiekonstitution (1964) und zur neuen Ordnung der Eucharistiefeier (1970) sowie das Buch „Kritische Bilanz" (1976). Von 1963 bis 1976 werden 12 Dissertationen und Habilitationsschriften aufgeführt, die E. J. Lengeling betreute (389–390). Ein Personenregister (391–394), ein Sachregister (395–397) sowie ein Anschriftenverzeichnis der Mitarbeiter schließen den gewichtigen Band ab.

Im Blick auf die ganze Festschrift, die bereits 1976 eine 2. Auflage erlebte, darf gesagt werden: Es handelt sich um ein äußerst anregendes, praktisches Werkbuch, in dem das mit dem neuen Meßbuch Gegebene fachkundig kommentiert, gewürdigt und ausgewertet wird, in dem auch manche verbleibenden Desiderate ausgesprochen werden. Zwei Wünsche seien abschließend hervorgehoben: die Priester möchten sich bei der Eucharistiefeier im Rahmen der von der Kirche gegebenen (gewiß nicht engen) Ordnung halten und sich durch persönliche spirituelle Vertiefung fähig machen, daß ihr liturgisches Tun vom Herrn mit „Geist und Leben" (Jo 6,63) erfüllt werden kann.

Osnabrück Wilhelm Averbeck

Bäumler, Christof / **Birk,** Gerd / **Kleemann,** Jürg / **Schmaltz,** Gerhard / **Stoller,** Dietman: **Methoden der empirischen Sozialforschung in der Praktischen Theologie.** Eine Einführung. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1976). 286 S. (studium theologie 4). kart. DM 29.–

Wer nicht nur an den Methoden der empirischen Sozialforschung für seine pastorale Arbeit interessiert ist und in diese in einer erstaunlich lesbaren Weise eingeführt werden will, liest dieses interessante Buch am besten von hinten nach vorn. Am Ende erfährt der Leser nämlich zunächst, was zur Abfassung dieses Buches bewogen hat. Es war der Versuch an der damaligen Evangelischen Theologischen Fakultät München, dem heutigen Fachbereich Evangelische Theologie, das homiletische und religionspädagogische Proseminar in jedem Sommersemester zu einem Methodenseminar zu vereinigen. Die dort erfahrenen Schwierigkeiten wurden in das vorliegende Buch aufgenommen und weithin verarbeitet. Das Ergebnis ist eine Art „narrative Methodologie" zur Verwendung empirischer Arbeitsformen in der Praxis der Kirche.

Zur charmanten einführenden Erzählung in die verschiedenen Methoden dient exemplarisch der Konfirmandenunterricht, den Pfarrer Aufrecht und Vikar Klüglich verantworten. Ihr Fall zeigt zunächst, wie man den Weg von vorwissenschaftlicher zu wissenschaftlicher Problembewältigung gehen kann. Sodann wird in konkrete Methoden eingeführt. Zur Sprache kommen: Beobachtungen, Gruppendiskussion, Interaktionsanalyse, Soziogramm, semantisches Differential, schriftliche und mündliche Befragung. Auch Verfahren zur Auswertung empirischer Daten werden sehr anschaulich vermittelt (beschreibende Statistik und Entscheidungsstatistik; Stichprobenverfahren; statistische Zusammenhänge einfacher Art).

Wichtig ist, daß von Ch. Bäumler das Verhältnis empirisch-kritischer Methoden zur überkommenen Theologie diskutiert werden. Besteht doch, zumal auf dem Hintergrund der Dialektischen Theologie, ein starker Bruch zwischen Glaubenswirklichkeit und vorfindbarer Realität: Und dies, wie Bäumler betont, mit der Folge des Wirklichkeitsverlustes von Glaube und kirchlichem Handeln. Deutlich wird herausgearbeitet, daß am Beispiel des Einsatzes empirisch-kritischer Methoden im Grunde das Theologieverständnis insgesamt zur Diskussion gestellt ist. Diese Frage kann, so Bäumler, keineswegs als ausdiskutiert gelten, wenngleich es eine Reihe bemerkenswerter Theorieansätze (zitiert wird ausdrücklich der Ansatz von Helmut Peukert von der Theologie als „Theorie des kommunikativen Handeln und der im Handeln erschlossenen und erfahrenen Wirklichkeit Gottes") bereits gibt.

Wir halten dieses Buch nicht nur für die Ausbildung evangelischer Pastoren und Studenten höchst wertvoll, sondern meinen, daß auch die katholische Praktische Theologie sich der vielen brauchbaren Anregungen bedienen kann. Gerade empirisch-kritische Methoden haben je keine konfessionsspezifische Färbung. Allerdings wird der Einsatz in verschiedenen ‚wissenssoziologisch weithin eigentümlichen Glaubens- und Kirchentraditionen, zum Teil zu verschiedenen Handlungskonsequenzen führen. Verlangt doch der Einsatz empirisch-kritischer Methoden eben auch nach einer kritischen Auseinandersetzung zwischen der empirisch gesichteten Realität und der im gemeinschaftlichen Lebens- und Gesprächszusammenhang „Kirche" tradierten Aufgabenstellung.

Passau Paul M. Zulehner

Zirkel, Adam: **„Executio potestatis".** Zur Lehre Gratians von der geistlichen Gewalt. – St. Ottilien: EOS 1975. XVII, 190 S. (Münchener Theologische Studien III. Kanonistische Abteilung, Bd 33) kart. DM 44.–

In der erläuternden Vorbemerkung (n. 2 u. Notabene) zu der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche wird festgestellt, daß die sakramentale Weihe eine seinsmäßige Teilhabe an den sacra munera gibt, die durch Hinzukommen einer rechtlichen Bestimmung von seiten der hierarchischen Autorität zu einer zum Vollzug freigegebenen Vollmacht (potestas ad actum expedita) wird, die das Konzil auch als sacra potestas bezeichnet. Ohne diese rechtliche Bestimmung kann das sakramental-seinsmäßige munus nicht ausgeübt werden. Ob dies eine Gültigkeits- oder Erlaubtheitsvoraussetzung ist, wird dabei ausdrücklich der theologischen Forschung überlassen. Zur Erklärung dieser Frage leistet die vorliegende Dissertation aus dem Münchener Kanonistischen Institut, ohne ausdrücklich darauf Bezug zu nehmen, einen wertvollen Beitrag.

Vf. geht von der herkömmlichen Terminologie des kirchlichen Gesetzbuches und der Kanonistik aus und fragt, wie sich die potestas ordinis und die potestas iurisdictionis zueinander und zur einen geistlichen Gewalt der Kirche verhalten. Mit dieser Frage wendet er sich an

Gratian. Die Antwort Gratians, der sich an verschiedenen Stellen seines Dekrets mit der Frage befaßt, ist widersprüchlich. Am ausführlichsten behandelt er das Problem in Causa 1 Quaestio 1 und 7. Im Zusammenhang mit der simonistischen Weihe fragt er, ob die durch Weihe empfangene Gewalt in der Häresie oder im Schisma ausgeübt werden kann und dadurch wirkliche Sakramente gespendet werden. In Causa 9 Quaestio 1 geht es darum, ob ein exkommunizierter Bischof gültig ordinieren kann. In Causa 24 Quaestio 1 wird untersucht, ob ein in Häresie verfallener Bischof das Bußsakrament spenden kann. An drei weiteren Stellen (Distinctio 32, Causa 16 Quaestio 1 und Distinctio 4 de consecratione) wird das Problem nur füchtig berührt.

Die bisherigen Auslegungen schreiben Gratian teils die Ansicht zu, der in Häresie oder Schisma verfallene Bischof oder Priester könne keine gültigen Sakramente spenden, während andere in ihm einen Vertreter der heute allgemein verbreiteten Lehre sehen, wonach die Spendung der Sakramente in jedem Fall gültig sei; wieder andere bezeichnen seine Auffassung als unentschieden, dunkel oder zwiespältig. Vf. eruiert die wirkliche Lehre Gratians durch eine sorgfältige Analyse der Texte. „Die Darstellung des Sachverhalts (Causa 1) und die daran anknüpfenden Fragen erlauben zwar verständlicherweise kein sicheres Urteil darüber, was Gratian von der simonistischen Ordination denkt; sie sprechen aber mit ziemlicher Deutlichkeit dafür, daß er die in dem Sachverhalt erwähnte simonistische Bischofsweihe für gültig hält" (28). Gratian stellt zu Beginn der Quaestio 1 die These auf: „Daß es eine Sünde ist, geistliche Dinge zu kaufen, läßt sich durch viele Autoritäten beweisen." Die angeführten Belegstellen, die sich mit der simonistischen Ordination befassen, lassen ihn zu dem Ergebnis kommen, „daß die simonistische Ordination ebenso zu beurteilen sei, wie Papst Innozenz I. die Ordination der ‚übrigen Häretiker' beurteile" (29). Vf. stellt fest: „Die unsicheren und schwankenden Ausdrücke, von denen einige bei genauer Prüfung nicht die Bedeutung haben können, die sie zunächst zu haben scheinen, lassen kein sicheres Urteil zu, was Gratian von der Gültigkeit der simonistischen Ordination hält" (32).

Im folgenden wird die Auseinandersetzung Gratians mit acht Einwänden gegen seine These behandelt (32–126). Die Zwiespältigkeit und Widersprüchlichkeit der Lehre Gratians wird besonders deutlich bei der Erledigung des vierten, sechsten und siebten Einwandes herausgestellt. Der vierte Einwand (43–59) stützt sich auf das Augustinus-Zitat: „Mag der Spender gut oder sündig sein, durch beide verleiht Gott die Gnadenwirkung" (Dict. § 1 post c. 29 C. 1 q. 1 und Inscr. c. 30 C. 1 q. 1). Gratian stellt fest, daß die von einem Simonisten (Häretiker) gespendete Ordination von einem Mangel behaftet ist. Ihr fehlt die der Ordination eigentümliche Dimension der Ausübung des kirchlichen Dienstes, das Recht und die Pflicht zur Ausübung. Ob dieses officium administrandi eine Gültigkeitsvoraussetzung oder nur eine Erlaubtheitsvoraussetzung ist, wird von Gratian selbst an verschiedenen Stellen verschieden beantwortet. Während er in Dict. post c. 39 C. 1 q. 1 allen von Häretikern gespendeten Sakramenten die veritas sacramenti zuspricht, lehrt er in Dict. post. c. 74 C. 1 q. 1, daß von den Häretikern außer der Taufe die Sakramente nicht gespendet werden können. Vf. weist darauf hin, daß Gratian im ersten Fall von Alger von Lüttich abhängig ist, im anderen Fall dagegen nicht.

Gegen den sechsten Einwand (66–75) verteidigt Gratian die These, „daß die von den Häretikern gespendeten Würdesakramente (= Ordination) der Wirkung entbehren" (Dict. post c. 96 C. 1 q. 1). Dabei bedeutet effectus dasselbe wie Ausübung (executio) der durch die sakramentale Weihe empfangenen Gewalt oder auch wie officium administrandi. Gratian verneint nur die Wirkung (= Ausübung) des von einem Häretiker gespendeten Weihesakraments, nicht aber das Sakrament selbst. Besonders aufschlußreich ist die Darstellung des siebenten Einwands und seiner Erledigung (77–120). Im Dict. post c. 97 C. 1 q. 1 trägt Gratian zwei inhaltlich verschiedene, einander widersprechende Aussagen vor: einerseits (Principium, §§ 1, 5–7) vertritt er in Abhängigkeit von Alger von Lüttich die augustinische Lehre, daß die „Ausübung der Gewalt" eine bloße Erlaubtheitsvoraussetzung ist. Anderseits (§§ 2–4) verteidigt er unabhängig von Alger die cyprianische Lehre, nach der die executio potestatis eine Gültigkeitsvoraussetzung ist; dabei unterscheidet Gratian, daß die in der katholischen Kirche geweihten, dann aber abgefallenen oder suspendierten, abgesetzten oder degradierten Priester oder Bischöfe die durch die Weihe empfangene Gewalt zwar dem Sakrament nach behalten, deren Ausübung aber verlieren, so daß sie außer der Taufe keine Sakramente mehr gültig spenden können, während die außerhalb der katholischen Kirche Geweihten überhaupt keine Gewalt empfangen haben, auch nicht dem Sakrament nach.

In der Causa 1 Quaestio 7 lehrt Gratian, daß in der Häresie zwar die Priester- und die Bischofsweihe, nicht aber die Diakonatsweihe und die übrigen Weihen gültig gespendet werden können. Zu dieser Unterscheidung kommt Gratian, der das sakramentale Zeichen der Weihe in der Salbung sieht, mit der Begründung, daß nur die Priester- und die Bischofsweihe durch Salbung gespendet und darum nur sie sakramental seien. Vf. findet diesen Gedankengang seltsam (128f). Seine Argumentation („Wenn eine sakramentale Weihe in der Häresie gültig gespendet werden kann, so müßte erst recht eine Weihe, die geringer ist, außerhalb der Kirche erteilt werden können. Oder umgekehrt: Wenn eine Weihe, die geringer ist als eine sakramentale, in der Häresie nicht gültig gespendet werden kann, dann kann es eine sakramentale erst recht nicht") ist jedoch nicht einleuchtend. Nichtsakramentale Weihen sind gegenüber sakramentalen Weihen nicht als demselben Genus zugehörig, wenn auch geringerwertig, sondern als ein Aliud zu sehen. Über nichtsakramentale Weihen kann die Kirche in ganz anderer Weise verfügen als über sakramentale Weihen.

In der Causa 9, Quaestio 1, in der Gratian die von Exkommunizierten erteilte Ordination nur dann für gültig hält, wenn die Verurteilung der exkommunizierten Weihespender den Weihebewerbern nicht bekannt war, sieht Vf. (133) mit Recht einen Ansatz für das spätere Rechtsinstitut der Suppletion (vgl. H. Herrmann, Ecclesia supplet, Amsterdam 1968, 77, der im Dekret Gratians den ersten schriftlichen Niederschlag der Rezeption der Suppletion des römischen Rechts findet). In der Causa 24 Quaestio 1 wiederholt Gratian seine widersprüchliche Aussage in Dict. post 97 C. 1 q. 1 der Sache nach, wenn auch teilweise in vertauschter Terminologie (potestas – executio statt sacramentum – effectus), wonach die Ausübung der Gewalt einmal als bloße Erlaubtheitsvoraussetzung (Dict. § 1 post c. 37) und einmal als Gültigkeitsvoraussetzung (Dict. post c. 39) erscheint.

Vf. kommt schließlich zu dem Ergebnis (154–160): Einigen Stellen bei Gratian ist keine klare Aussage über die Gültigkeit oder Ungültigkeit der von Häretikern, zu denen er auch die Simonisten rechnet, gespendeten Sakramente zu entnehmen. An mehreren Stellen bezeichnet er diese Sakramente – mehr oder weniger deutlich – als gültig. Dabei ist er teils von Alger von Lüttich abhängig, teils von diesem unabhängig. An anderen Stellen betrachtet er diese Sakramente, mit Ausnahme der Taufe – wiederum mehr oder weniger deutlich – als ungültig. Dabei ist er an einer Stelle von Alger abhängig, an den anderen nicht. In dem Exkurs: Gratian und seine Zeit (160–162) sucht Vf. eine Erklärung dafür. In der Zeit Gratians sind hauptsächlich drei Lösungen des Problems vertreten worden: Hauptsächlich in der französischen Kanonistenschule wurde eine Modifikation der cyprianischen Lehre vertreten. Nach dieser Lehre haben Häretiker, die sich nach dem Empfang der Priester- oder Bischofsweihe von der Kirche trennen, nicht mehr die Gewalt, die Ordination zu spenden oder den Leib des Herrn zu konsekrieren. Ebenso hat ein degradierter Bischof nicht mehr die Gewalt zu ordinieren. Gratian vertritt diese Ansicht insofern, als er dem Getrennten die „Ausübung" seiner Gewalt und damit die Möglichkeit einer gültigen Konsekration und Ordination abspricht, auch wenn er „dem Sakrament nach" seine Gewalt behält. In einer zweiten Lösung, die von Magister Roland ausgebildet und von Rufin übernommen wurde und eine Zeitlang in der Schule von Bologna vorherrschend war, wurde der Grundsatz der ersten Lösung abgeschwächt: Der Bischof, der in der katholischen Kirche die Bischofsweihe empfangen hat, kann auch nach seinem Abfall in die Häresie gültig ordinieren; der Bischof hingegen, der die Weihe nicht in der katholischen Kirche empfangen hat, kann dies nicht. Dieser Theorie ist Gratian nicht gefolgt. Die dritte Lösung folgt konsequent der augustinischen Lehre: Auch Häretiker und Schismatiker können wie auch exkommunizierte, abgesetzte und degradierte Bischöfe alle Sakramente gültig spenden. Diese Lehre, die von einigen in der Schule von Bologna und von der späteren französischen Schule vertreten wurde, hat sich schließlich allgemein durchgesetzt. Von Gratian wird sie an manchen Stellen vorgetragen.

Den letzten Grund des Widerspruchs in den Aussagen Gratians über die Gültigkeit oder Ungültigkeit der von Häretikern gespendeten Sakramente findet Vf. darin, daß die von Gratian vorgefundenen Zeugnisse der Tradition einander widersprechen. Die Frage wird damit auf eine andere Ebene gehoben: „Widerspricht sich die Kirche selbst, wenn sie die Sakramente der Häretiker bald als ungültig, bald als gültig betrachtet?" (164). Vf. sucht die Lösung des Problems mit Recht darin, daß „die Kirche, wie beim Bußsakrament, so auch bei den übrigen Sakramenten nicht nur den erlaubten, sondern auch den gültigen Vollzug von einer bestimmten Rechtsstellung des Spenders abhängig machen könne" (165). In einem Anhang (167–190) läßt Vf. verschiedene Zeugnisse seit dem 3. Jahrhundert bis zur Gegenwart für diese These sprechen. Dabei taucht verschiedentlich der Gedanke auf, daß die Kirche durch ihre Rechtsordnung (durch Gesetz) eine entsprechende Regelung treffen könnte, dies aber bisher nicht getan habe.

In seiner Schlußbemerkung (189) stellt Vf. fest: „Der Amtsträger bedarf zur Ausübung der durch die Weihe empfangenen Gewalt noch einmal einer Gewalt, durch deren Verleihung oder Versagung (oder Entziehung) diese Ausübung an die Gemeinschaft der Kirche gebunden wird. Er bedarf ihrer auf jeden Fall zur erlaubten, aber auch – wenn die Kirche es will – zur gültigen Ausübung." Da die herkömmliche Sprechweise von „potestas iurisdictionis" mißverständlich sei und auch tatsächlich mißverstanden werde, möchte Vf. in Anlehnung an die Sprechweise Gratians, der von „executio potestatis" spricht, lieber von „potestas executionis" sprechen. Dem Vf. ist vorbehaltlos zuzustimmen, daß die Ausübung der kirchlichen Gewalt an die kirchliche Ge-

meinschaft gebunden bleiben muß. Muß aber daraus wirklich gefolgert werden, was auch Vf. als paradox empfindet, daß zwei Gewalten erforderlich sind? Das Zweite Vatikanische Konzil hat einen anderen Weg zur Lösung dieses Problems gewiesen, indem es von der einen sacra potestas spricht. Diese ist zwar an den sakramentalen Ordo gebunden, wird aber nicht durch diesen allein übertragen, sondern nur jeweils in dem Umfang, als mit dem sakramentalen Ordo eine außersakramentale kirchliche Sendung verbunden ist. Diese Verbindung kann auch durch kirchliches Gesetz erfolgen (Lumen Gentium, Art. 24). Nach der geltenden Rechtsordnung der Westkirche geschieht diese kirchliche Sendung durch Gesetz für den Vollzug der Sakramente der Eucharistie und der Krankensalbung zusammen mit der Spendung der sakramentalen Priesterweihe (nicht durch diese!) und für den Vollzug der Sakramente der Firmung und des Ordo zusammen mit der Spendung der sakramentalen Bischofsweihe (nicht durch diese!). Durch das Sakrament des Ordo allein wird dagegen keine ausübbare Gewalt übertragen. Darum sollte auch nicht länger von zwei verschiedenen Gewalten gesprochen werden, sondern nur von einer kirchlichen Gewalt (sacra potestas), die durch das Zusammentreffen von zwei Elementen, einem sakramentalen und einem nichtsakramentalen, übertragen wird, die beide aus der vom Herrn empfangenen Sendung der Kirche erwachsen.

Es ist dem V. dafür zu danken, aufgezeigt, wenn auch nicht ausdrücklich darauf hingewiesen zu haben, daß der vom Zweiten Vatikanischen Konzil gewiesene Weg in Übereinstimmung steht mit verschiedenen Zeugnissen der kirchlichen Tradition, nicht zuletzt mit der Lehre Gratians.

Regensburg Matthäus Kaiser

Walf, Knut: **Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler.** – Köln, Wien: Böhlau 1975. 150 S. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Bd 13) kart. DM 32.–

Der vor kurzem auf den Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Universität Nijmegen berufene Vf. geht in seiner 1971 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München angenommenen Habilitationsschrift „den Überlegungen der josephinischen Kanonisten über das bischöfliche Amt nach" (2), um sie in einer geschlossenen Systematik darzustellen.

In den ersten drei Kapiteln (3–18: Theresianismus und Josephinismus, Der historische Zusammenhang, Der status quaestionis) wird der Rahmen abgesteckt: Die Kirche wurde in aufklärerischer Manier der Zeit als Anstalt (des Staates) zur Erziehung des Volkes gesehen. Episkopalistische Vorstellungen waren mit einem ausgeprägten Staatskirchentum verbunden. In der vorausgehenden Lehre der nachtridentinischen Autoren des Kirchenrechts wurde „der Bischof als der mit göttlicher Weihe ausgestattete und vom Papst entsandte getreue Verwalter eines Teilbereiches der Kirche gezeichnet" (16). Gestritten wurde um die Frage, ob ihm die potestas iurisdictionis unmittelbar von Gott, unmittelbar vom Papst oder der Kirche oder durch Vermittlung des Papstes von Gott übertragen werde. Durch den Löwener Kanonisten Zeger Bernhard van Espen, in dem Vf. den eigentlichen Lehrmeister der josephinischen Kirchenrechtler sieht, wurde die Auseinandersetzung um das bischöfliche Amt während des 18. Jahrhunderts ausgelöst. Er sieht in seinem 1704 indizierten Lehrbuch „im Apostelkollegium jene Gemeinschaft, die den Auftrag des Herrn übernahm und an ihre Nachfolger, die Bischöfe, übertrug. Der Episkopat umfaßt für ihn per se die volle kirchliche Regierungsgewalt und die Fülle des Priestertums. Diese volle Gewalt erhalten die Bischöfe durch die Ordination; sie kann durch keinen Akt der Kirche stringiert oder limitiert werden" (17).

In weiteren neun Kapiteln behandelt Vf. das Thema unter verschiedenen Gesichtspunkten: Der apostolische Ursprung (19–33), Die wesentlichen Merkmale des Episkopates (34–39), Die bischöfliche Gewalt (40–51), Die Rechte und Pflichten des Diözesanbischofs (52–60), Der Bischof und sein Amt (61–67), Bischof und centrum unitatis (68–93), Die Verfassung der Kirche (94–108), Der Consensus Ecclesiae, das Konzil (109–117), Bischof und weltliche Obrigkeit (118–130). Diese Gliederung läßt Wiederholungen und Überschneidungen als unvermeidlich erscheinen, aber auch deutlich werden, daß von einem geschlossenen System in der Lehre der josephinischen Kirchenrechtler über das bischöfliche Amt nicht die Rede sein kann.

Die Lehre der österreichischen Kirchenrechtler der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts über den apostolischen Ursprung der bischöflichen Amtsgewalt bringt Vf. auf den einen Nenner: „Die Apostel und ihre Nachfolger haben dieselbe Gewalt unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung durch Petrus und dessen Nachfolger von Christus, dem Herrn der Kirche, empfangen" (19). Allgemein sehen die Josephiner das bischöfliche Amt als den „ordo supremus"; „es beinhaltet die Fülle des Priestertums und gibt die Regierungsgewalt über die eigenen Untergebenen" (35). Vereinzelt findet sich die Vorstellung, die Bischofsweihe sei ein Sakrament; bei den späteren Josephinern hat sich jedoch die Meinung durchgesetzt, die Bischofsweihe sei kein von der Priesterweihe unterschiedenes Sakrament. Gegenüber der „vorjosephinischen" Lehre, daß die Bischöfe die potestas ordinis unmittelbar von Gott, die potestas iurisdictionis durch Wahl und päpstliche Bestätigung erhalten, setzte sich bei den Josephinern die Ansicht durch, die bischöfliche Gewalt sei eine ungeteilte und unteilbare Gewalt, welche die Bischöfe als Nachfolger der Apostel in der Konsekration unmittelbar von Gott empfangen. Die Bischöfe regieren daher ihre Diözesen nicht als Vikare des Papstes, sondern aus eigenem Recht. „Die Einschätzung der bischöflichen Gewalt durch die Kirchenrechtler der josephinischen Epoche tendierte mit dem Fortgang der Zeit immer stärker zu episkopalistischen Anschauungen" (47). Bei der Bestimmung der Rechte und Pflichten der Bischöfe gehen die Josephiner von der Grundvoraussetzung aus, daß die Gewalt der Weihe und der „Gerichtsbarkeit" (iurisdictio) unmittelbar von Gott stammt, während nur die Anweisung einer bestimmten Kirche menschlichen Ursprungs sei. „Die Bestätigung der Bischofswahlen durch den Papst wurde bei den Josephinern zu einem ihrer Hauptangriffspunkte" (62). Dieses Recht des Papstes wird als ein „zufälliges", erworbenes Recht bezeichnet. Eine Übertragung von Gewalt wird in dem Akt der Bestätigung nicht gesehen. Von den Bischöfen wird gesagt, daß sie „keine Gesetze aufstellen (können), die eine Trennung von der Gesamtkirche heraufbeschwören würden", von den allgemeinen Gesetzen aber befreien können (64). Die josephinischen Kirchenrechtler hielten daran fest, „daß der Episkopat die höchste Stufe der Weihehierarchie darstellt"; dagegen „blieb die entsprechende Aussage bezüglich der Jurisdiktionshierarchie verschwommen" (68). Zwar haben selbst die Josephiner mit den extremsten Ansichten eine gewisse Vorrangstellung des römischen Bischofs anerkannt, aber die Kirchenrechtler der späteren josephinischen Zeit neigen immer stärker der Auffassung zu, der Papst sei der Kirche bzw. dem Kollegium der Bischöfe untergeordnet. Sie sehen im Primat nur das äußere Zentrum der Einheit. Zusammenfassend stellt Vf. fest, „daß die Josephiner es abgelehnt haben, dem Papst eine auf dem göttlichen Recht ruhende unmittelbare und mit der bischöflichen Gewalt konkurrierende Jurisdiktion zuzuerkennen. Die Jurisdiktion des Papstes ist rein subsidiärer Natur und auf extreme Notfälle beschränkt" (92). Die Erwägungen über die Verfassung der Kirche orientieren sich auch bei den josephinischen Kirchenrechtlern zumeist an den bekannten und damals herrschenden staatlichen Systemen. Demgemäß wird die Verfassung der Kirche als Mischung von Monarchie und Aristokratie gesehen, wobei freilich von einzelnen Josephinern dem Papst die „monarchische" Funktion streitig gemacht wird. Dagegen vermochte sich die vereinzelt vorgetragene Ansicht, staatsrechtliche Begriffe seien auf die Verfassung der Kirche nicht anwendbar, nicht durchzusetzen. Die josephinischen Kirchenrechtler haben stets die Verantwortung des einzelnen Bischofs auch für die Gesamtkirche betont. Diese bekundet sich vornehmlich in der Teilnahme an Konzilien, die mit dem Reichstag des Heiligen Römischen Reiches verglichen werden. Das Konzil ist Ausdruck des consensus ecclesiae, dem auch der Papst unterworfen ist. Das Verhältnis des Bischofs zur weltlichen Obrigkeit wird von den josephinischen Kirchenrechtlern gemäß den bestehenden Verhältnissen als Unterordnung beschrieben. Die Bischöfe sind nicht nur Diener der Kirche, sondern auch des Staates und als solche geistliche Regierungsgehilfen des Regenten.

In dem letzten Kapitel (131–135) sieht Vf. als Hauptanliegen der Josephiner, „die Stellung der Teilkirche innerhalb der Gesamtkirche zu stärken" (131). Als „die Schlüsselstellung zum Verständnis der Theorien josephinischer Kirchenrechtler" stellt er „deren Auffassung von der Wirkkraft der Bischofsweihe" vor, durch die „nicht nur die Weihe-, sondern auch die Jurisdiktionsgewalt ihrem Empfänger verliehen wird" (131). Als rechtmäßige Nachfolger der Apostel folgen die Bischöfe nach Ansicht der Josephiner voll und ganz in die Rechte der Apostel. Die bischöfliche Gewalt ist in dieser Sicht eine durchaus eigenständige, die ohne Einschränkung unmittelbar vom Herrn der Kirche stammt. Insgesamt beurteilt Vf. die verfassungsrechtlichen Theorien der österreichischen Reformkirchenrechtler positiv. Daß sie dennoch zum Scheitern verurteilt waren, sieht er darin begründet, daß sie einerseits in der berechtigten Sorge um den Selbstand des Bischofs und seiner Ortskirche und um das Prinzip der Kollegialität zu einer negativen Einstellung gegenüber dem Petrusamt gelangten und andererseits in der gesuchten Allianz zwischen Kirche und Staat wichtige Rechte der Kirche zugunsten des Staates aufzugeben bereit waren. Aus heutiger Sicht stellt Vf. fest, „daß bei den österreichischen Reformkirchenrechtlern positive Denkansätze zur Neubesinnung auf das bischöfliche Amt vorhanden sind" (135). Kritisch merkt Vf. an, daß die Josephiner die Frage der relativen und absoluten Ordination nicht aufgeworfen haben, der Frage nach der hierarchischen Stufung des bischöflichen Amtes innerhalb der Jurisdiktionshierarchie kaum nachgegangen und auf die besondere Art der Gewalt eines Oberhirten ohne Untergebene nicht eingegangen sind.

Historiker mögen bedauern, daß Vf. die historische Einordnung der josephinischen Kirchenrechtler im allgemeinen wie im einzelnen zu wenig verfolgt hat. Sein vorwiegend systematisches Interesse ließ ihn darüber großzügig hinwegsehen. Die systematischen Ergebnisse seiner Untersuchung sind dadurch wohl auch nicht wesentlich beeinträchtigt. Daß Vf. den Gedanken der josephinischen Kirchenrechtler mit gewissen Sympathien gegenübersteht, ist nicht unberechtigt, wenn man bedenkt, daß einzelne Ansätze der Josephiner auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgegriffen und weitergeführt, wenn auch noch nicht in allem zu einer endgültigen Lösung gebracht worden sind.

Regensburg Matthäus Kaiser

Holz, Harald: **Thomas von Aquin und die Philosophie.** Ihr Verhältnis zur thomasischen Theologie in kritischer Sicht. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1975. 88 S. kart. DM 12.–

Zum 700. Todesjahr des Thomas von Aquin sind, mehr oder weniger pünktlich, zahlreiche Publikationen in vielen Ländern erschienen. Am stärksten ist dabei die historische, sowohl philosophiehistorische wie theologiehistorische, Forschung repräsentiert, weniger stark, was man systematische Auseinandersetzung nennen könnte. Zwar liegen gewichtige Beiträge vor, in denen mit Hilfe des hl. Thomas kritisch mit einigen Aspekten vor allem der gegenwärtigen katholischen Theologie abgerechnet wird. Doch eine ebenso entschieden kritische Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin selbst fehlt – wenn man von Harald Holz' Buch absieht. So füllt dieses eine empfindliche Lücke im breiten Spektrum der Jubiläumserscheinungen.

Die Kritik H.s kann insofern allumfassend genannt werden, als sie die Gesamtsystematik im Werke des Thomas betrifft. Der Punkt, an dem H. den Hebel ansetzt, ist das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie. H. erkennt Thomas den Rang zu, eine der größten Gestalten selbst der Philosophiegeschichte zu sein, doch hält er dessen Konzeption für überholt, wohl auch für überholungsbedürftig.

Die trotz Überholtseins weiterbestehende Überholungsbedürftigkeit ergibt sich für H. wohl daraus, daß die Auseinandersetzung mit Thomas nicht Schritt mit dem vorwärtsgerichteten allgemeinen Gang der Denkgeschichte gehalten hat, was auch als Erklärung dafür ausreichen würde, daß H.s Unternehmen – soweit ich sehe – wenigstens im Zusammenhang mit dem Thomasjubiläum ziemlich allein da steht.

Der Fluchtpunkt in der Fortschritte machenden Denkgeschichte ist nach H. ein „auf vernünftige Weise emanzipatives Selbstbewußtsein" (59), dem gegenüber die Gesamtposition des Thomas von Aquin durch ein Mißverständnis in der Beziehung zwischen Glauben und Wissen zu Ungunsten des letzteren charakterisiert ist. Dieses Mißverhältnisses wegen spricht H. sogar von einem Semifideismus bei Thomas von Aquin (S. 16). Freilich wird dieses Verdikt wenigstens zum Teil wieder zurückgenommen, als bei Thomas auch „eine jene Einseitigkeit des Semifideismus jedenfalls ansatzweise korrigierende Theorie von der Autonomie menschlicher Vernunfterkenntnis überhaupt" vorliegt (17).

Man ersieht schon daraus, was für das ganze Buch kennzeichnend ist: die Kritik wird einerseits so entschieden, andererseits wieder so behutsam vorgetragen, die Einwände werden oft so weit abgemildert (um nur ein Beispiel zu nennen: in der parallelen Frage der Autonomie des menschlichen Willens wird zugestanden, daß sich nicht nur der Bañezianismus, sondern auch der Molinismus auf Thomas berufen konnte: S. 76 unten), daß man sich vielfach des Eindrucks nicht erwehren kann, die sich trotz Behutsamkeit immer wieder durchsetzende Entschiedenheit in der Kritik könnte letztlich auf einem Unbehagen beruhen, das sich am Ende als mächtiger denn alle vorgebrachten Gründe und Gegengründe erweist. Doch auch dieser Eindruck wäre nicht ganz richtig. Was das Unbehagen letztlich trägt, ist ein Grundeinwand, der sich aus der wohldurchdachten systematischen Prosition H.s ergibt. Insofern ist seine Kritik nicht als rein immanent zu verstehen, was zusammen mit seinem Bestreben, Thomas dennoch auch von innen her gerecht zu werden, das äußere Schwanken erklärt.

Die systematische Position, aus der sich dieser Grundeinwand ergibt, ist historisch nicht ortlos. Sie findet eine Parallele in der Position des Deutschen Idealismus, namentlich Schellings, dem H. gewichtige Studien gewidmet hat. So wie allgemein der Deutsche Idealismus gegen Kant einwenden konnte, daß in der Zweiheit von theoretischer und praktischer Vernunft bei gleichzeitigem Primat der letzteren die von der Aufklärung her notwendige Forderung nach Einsichtigkeit der letzten Prinzipien so lange unerfüllt bleiben mußte, als die Freiheit im Sinne eines unerklärlich Letzten unaufgeklärt blieb, so wendet H. gegen Thomas ein, daß eine als unmittelbar der scientia beatorum und mittelbar der scientia Dei subalterniert konzipierte Wissenschaft per definitionem einer einsichtigen Begründung unfähig bleiben muß.

„Wenn damit das letzte Wort des Thomas zur Sache vorläge" (16) würde dies tatsächlich „Semifideismus" bedeuten. Aber ganz so steht es nach H. wiederum nicht bei Thomas. Die Lehre vom intellectus principiorum, und zwar sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht, zeugt dafür, daß bei Thomas die Möglichkeit einer weitergehenden Einholung der Prinzipienforschung in die Domäne der autonomen menschlichen Vernunft durchaus gegeben ist. Nur, daß das Lehrstück des intellectus principiorum im Gesamt des thomasischen Werkes nicht viel mehr als eine unausgefüllte Leerstelle ausmacht.

H. ist also vom selben Bestreben geleitet, das vom Deutschen Idealismus bis – um einen Denker zu nennen, dem er gewiß sich kaum verpflichtet fühlt – Heidegger hin darauf aus war, die schon bei Aristoteles schwach besetzte, nur konturenhaft gezeichnete Stelle des Nus kräftig mit Leben zu erfüllen. Dabei soll diese Stelle gleichzeitig so ausgebaut werden, daß sie nicht nur die bei Thomas nach H. im großen und ganzen geglückte Synthese von Aristotelismus und Platonismus leistet, sondern auch noch diejenige zwischen dieser Synthese und den Offenbarungsgehalten des christlichen Glaubens. In diesem erweiterten Horizont reklamiert nun H. für die Philosophie den Primat wenigstens im Sinne einer universalen methodologischen Reflexion. Ich werde nicht die Fülle an Argumenten und Gedankengängen wiedergeben, an Hand derer Holz seine Kritik untermauert. Die stärkste Seite seines Buches werde ich im folgenden also unberücksichtigt lassen. Stattdessen werde ich mich auf eine kritische Bemerkung beschränken. Dies sei hier als Hinweis auf die Grenzen weniger des Buches wie dieser Rezension ausdrücklich vermerkt. – Die Hinweise auf die in Richtung auf die biblische Offenbarung erweiterte Dimension sind m. E. das Schwächste an diesem wichtigen Buch. Sie bleiben, trotz des Gewichts, das H. dem Thema gibt, wirklich nur Hinweise, die sich im wesentlichen darauf beschränken zu konstatieren, daß dank der jüngsten Bibelforschung die Wirklichkeit der biblischen Welt der Nachwelt niemals so getreu vergegenwärtigt wurde wie in unserer Zeit. Und es ist von der anderen Seite, von der Seite nämlich dessen, was Thomas wirklich geleistet hat, sicherlich unbefriedigend, daß H., soweit ich sehe, das exegetische Schrifttum des Thomas von Aquin nicht berücksichtigt. Gewiß würde sich dadurch am kritischen Bild der Gesamtsystematik des hl. Thomas wenig ändern. Und doch: es besteht kein Zweifel, daß man vor allem ohne den Johannes-Kommentar und den Kommentar zu den Paulusbriefen der reifsten Gestalt der thomasischen Theologie nicht voll gerecht werden kann.

Ich darf in diesem Zusammenhang die vielleicht bedeutendste Erscheinung zum Thomasjahr, J. A. Weisheipl: Friar Thomas D'Aquino. His life, thought and works (New York 1974, Oxford 1975) zitieren (S. 246 der Oxforder Ausgabe): „It (der Johannes-Kommentar) is sublime in its theological profundity, particularly in its discussion of the last discourse of Jesus (Jn. 14–17). Here the trinitarian doctrine expounded by Thomas in the first part of the Summa comes to life vividly; the intensity of God's love for man and the vast extent of Christ's love for his disciples and for us is poured forth line after line with theological accuracy and poetic beauty. Modern biblical studies have, of course, surpassed the work of earlier generations, and there are a number of excellent modern commentaries on the Gospel according to John. Nevertheless no modern work has surpassed or replaced the sublime theological dimensions of Thomas's lectura. It is a mature work for theologians as well as for students of Scripture. The lively classroom presentation can be seen in the brief questions disputed in the course of the commentary, notably on the ‚natural desire' to see God, the immediacy of man's beatific vision of God face to face, the triune unity of the Godhead, and the procession of the Holy Spirit from both Father and Son."

Nun ist das sicher zunächst nur ein Werturteil, aber ein solches, welches sowohl den Grundeinwand als auch weitere sich aus ihm herleitende Punkte in der Kritik H.s berührt. Seine Tragweite mag besser im Lichte eines chronologischen Faktums einleuchten, das für die Lehrentwicklung des Thomas von Aquin von großer Be-

deutung ist. Die neuere Thomas-Forschung (außer Weisheipl wären hier vor allem Eschmann, Lottin, Gauthier und Ramirez zu nennen) hat immer wieder eine wesentliche Vertiefung, aber auch eine signifikante Akzentverlagerung im Lehrgehalt während des letzten Pariser Aufenthaltes des Thomas von Aquin festgestellt. Vertiefung und Verlagerung betreffen nicht zuletzt die Punkte, die H. bei Thomas als im Schatten eines exzessiven Intellektualismus stehend beurteilt und von deren stärkerer Betonung er sich wesentliche Fortschritte im oben angedeuteten Sinne verspricht: Personalität, Relationalität, Individualität und Wille. Nun fallen die bedeutendsten Bibel-Kommentare des Thomas in diese Periode, und sie tragen den Stempel einer qualitativen Entwicklung in Richtung auf eine stärkere Gewichtung dieser Begriffe (vgl. die zusammenfassenden Hinweise bei Weisheipl S. 244f)[1].

Wie gesagt, eine stärkere Berücksichtigung dieser Schriften würde am Grundsätzlichen der systemtheoretischen und emanzipatorischen Kritik H.s wenig ändern, aber es würde dessen zumeist erfolgreichem Bestreben entgegenkommen, Thomas von Aquin auch von innen her gerecht zu werden.

Damit diese kritische Bemerkung nicht ganz abstrakt bleibt, darf ich einen konkreten Hinweis in einem verwandten, auch für die Bibel-Kommentare relevanten Zusammenhang anfügen: Im Zusammenhang mit der „ungeheuer komplexen Frage", inwiefern „durch solche Autoren wie Thomas" „ein genuiner ‚Zuwachs' an ‚Christlichkeit' stattfindet" (S. 22f) äußert Vf. in einer Anmerkung (S. 67, Anm. 8) seine Hoffnung, eine eigene Studie über Umarbeitung und Verschmelzung von Anliegen und Motiven des Neuplatonismus mit dem christlichen Glaubensgut bei Augustin vorzulegen. Augustin bedeutet „in gewisser Weise einen Bruch mit der schrift-näheren älteren Tradition (z. B. des sog. orthodoxen Subordinatianismus)" (a.a.O.). Auch bei solchen Fragen könnten sich die hermeneutischen Grundsätze des Thomas von Aquin als hilfreich erweisen, so zum Beispiel, wenn er im Prolog des allerdings noch in Orvieto auf Bitten Urbans IV. verfaßten Contra errores graecorum bemerkt, daß vor einer lehramtlichen Entscheidung die Autoren wenig sorgfältig über die so oder so entschiedene Frage zu schreiben pflegen (beispielsweise über das göttliche Wesen vor der arianischen oder über den freien Willen vor der pelagianischen Häresie), woraus sich für Thomas die Notwendigkeit ergibt, die Texte in ihrem historischen Kontext zu sehen, um durch den Buchstaben hindurch zur intendierten Bedeutung zu gelangen.

Ein weiterer Vorzug dieses äußerst inhaltsreichen und äußerst gedrängten Buches ist die Fülle an Information, die es über wichtige Aspekte der jüngeren Thomas-Forschung bietet. Doch seine einzigartige Bedeutung im Rahmen des Thomas-Jubiläums bleibt – wie gesagt – sein wohldurchdachtes und wohlabgewogenes, letztlich aber entschieden kritisches Anliegen. Im übrigen weist die systematische Position H.s große Affinitäten nicht nur zu Schellings metaphysischem Empirismus, sondern auch zu der Stellung des Johannes Duns Scotus in bezug auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie auf. So findet sich bei Duns Scotus vor allem schon die ausdrückliche Ablehnung des Subalternationsschemas. Der Primat kommt bei ihm nicht mehr allein der Theologie, sondern auch der Philosophie zu. Die größere praktische Relevanz der Theologie in Hinsicht auf das Heil erscheint außerdem ausgeglichen durch ihre Angewiesenheit auf die durch die Philosophie vermittelte Einsicht in die Begriffe, die sie nur miteinander verknüpft. Auch der Durchbruch zur Ebene der Individualität bei Scotus, auf der die Probleme von Kontingenz, Freiheit und Geschichte erst akut werden können, wäre hier zu nennen, desgleichen der scotistische Ansatz zur transzendentalen Fragestellung in Gestalt einer Erforschung der der kontingenten Faktizität zugrunde liegenden Möglichkeitsstrukturen – lauter Probleme, die nicht erst in diesem Buch im Vordergrund von H.s systemtheoretischen und philosophiegeschichtlichen Arbeiten liegen. Deshalb kann man nur wünschen, daß sich Vf. eines Tages auch des philosophischen Gehaltes des Werkes Duns Scotus' mit derselben kritischen Eindringlichkeit und umfassenden Sachkenntnis annimmt wie desjenigen im Werke des Thomas von Aquin in diesem Buch. Schon allein wegen der größeren Nähe Scotus' zum Deutschen Idealismus und speziell zu Schelling – denken wir nur an den Einbruch von Scotismus in Schellings Abhandlung über die ewigen Wahrheiten – wären von einer solchen Studie für das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie noch mehr Aufschlüsse zu erwarten.

Münster Fernando Inciarte

[1] Von evangelischer Seite ist jüngst auf die Bedeutung der Trinitätslehre auch schon des I. Teils der Summa Theologiae (q. 28) für die Überwindung des „Identitäts- und Substantialitätsmodells" durch den Relationalitätsgedanken von J. Baur hingewiesen worden („Fragen eines evangelischen Theologen an Thomas von Aquin" in: Thomas von Aquin 1274/1974, hrsg. von L. Oeing-Hanhoff, München 1974, vgl. vor allem S. 172ff). In einem demnächst in den Kongreßakten erscheinenden Vortrag auf dem VI. Internationalen Kongreß für Mittelalterliche Philosophie (Bonn, 29. August – 3. September 1977) habe ich näher darüber gehandelt.

Adler, Leo: **Ludwig Wittgenstein.** Eine existentielle Deutung. – Basel, München: Karger 1976. IX, 110 S. Ln DM 48.–

Die Arbeit verficht die These, der Schlüssel zu Wittgensteins schwer zugänglicher, in Paradoxe verstrickter Gedankenwelt liege in den inneren existentiellen und psychischen Spannungen ihres Urhebers. Er glaubt in seinen beiden Hauptwerken Zeugnisse eines eindeutig auf Desintegration und Destruktion gerichteten Denkens sehen zu müssen, das erst begriffen werden könne, wenn man seine Motivierung durch die Not nicht zu bewältigender Lebensfragen in Betracht nehme. Die im Untertitel angekündigte existentielle Deutung stellt sich genauer gesprochen im wesentlichen als ein Versuch heraus, W.s Philosophie psychologisch, im Rekurs auf eine hereditäre Anlage, eine autistische Grundmotivierung und psychische Übertragungs- und Projektionsmechanismen begreiflich zu machen. Zum Nachweis seiner Berechtigung wäre erforderlich gewesen, daß der Autor den Einfluß dieser psychischen Faktoren auf die Weiterführung der durch die Forschungen Freges, Russells und Moores aufgeworfenen sprachphilosophischen Probleme durch Wittgenstein genau belegte. Vf. hat sich aber damit sehr geringe Mühe gemacht. Seine erstaunliche Beurteilung der Grundthesen des Tractatus, sie seien Selbstverständlichkeiten, zeigt schlagend, wie wenig Aufmerksamkeit er den Sachproblemen gewidmet hat, um die es Wittgenstein zu tun war. Die Thesen sind alles andere als trivial und einleuchtend und konnten nach Sinn und Tragweite erst durch neuere Forschungen klargestellt werden. Im Übergang von der Aussagenanalytik des Tractatus zur Sprachbetrachtung der „Philosophischen Untersuchungen" erblickt Vf. seinem psychologischen Deutungsansatz entsprechend nur einen Wechsel der Methode im Verfolg desselben Ziels: die Philosophie im herkömmlichen Sinn und die Überzeugung von der Existenz einer subjektiven Innenwelt ad absurdum zu führen. Er wird damit aber auch der zweiten Philosophie Wittgensteins nicht gerecht, die nicht nur zersetzen und auflösen will und inzwischen wichtigen Entwürfen für eine soziolinguistische Basistheorie (P. Winch, J. Habermas) als Ausgangspunkt gedient hat. Sie fügt sich also einer Entwicklungslinie des modernen Sprachverständnisses ein, auf die die individuelle Psychographie eines seiner Schrittmacher kein Licht zu werfen vermag.

Salzburg Beda Thum

Uhl, Bernd: **Die Idee des christlichen Sozialismus in Deutschland 1945–1947.** – Mainz: Hase & Koehler (1975). 195 S. (Konrad-Adenauer-Stiftung, Beiträge zu Wissenschaft und Politik, Bd 11) kart.

Die mit einem Vorwort von Bruno Heck versehene Arbeit befaßt sich mit den Versuchen von Katholiken in der unmittelbaren Nachkriegszeit, „einen eigenen ‚Dritten Weg' jenseits von Marxismus und Liberalismus bei der Neuordnung Deutschlands zu gehen" (Einleitung), den sie mit dem Begriff „christlicher Sozialismus" bezeichnen wollten. Dabei handelte es sich nicht um eine Wiederbelebung jenes „religiösen Sozialismus" in der Weimarer Zeit, der Christentum und Sozialismus miteinander zu versöhnen trachtete, de facto jedoch den Glauben zu einem Impuls für eine sozialistische Gesellschaftsordnung degradierte, und der im katholischen Raum ohne besondere Resonanz geblieben war. Vielmehr sollte das Wort „Sozialismus" für einen neuen Inhalt beschlagnahmt werden, nämlich für die soziale Verantwortung, die aus dem Evangelium erwächst.

Der erste Teil bietet eine knappe historische Rückblende einerseits auf das Anliegen der christlichen Sozialreform im Spannungsfeld von Sozialismus und Liberalismus, andererseits auf die Wandlungen des Sozialismus und der katholischen Sozialismuskritik in der Zwischenkriegszeit. Vor allem interessieren jene Denker, die sich das Wort „christlicher Sozialismus", das bereits bei Saint-Simon

auftaucht, zur Kennzeichnung ihrer Position zu eigen machten (vorübergehend bei H. Pesch, dann bei Th. Steinbüchel) oder die sich damit auseinandersetzten (z. B. G. Gundlach).

Der zweite Teil behandelt die Position Eberhard Weltys, der in den „Walberberger Gesprächen" für einen „christlichen Sozialismus" plädierte, den „Sozialismus aus christlicher Verantwortung" des Frankfurter Kreises um Walter Dirks sowie die Bemühungen Jakob Kaisers bei der Formierung der „Christlich-Demokratischen Union Deutschlands" in der sowjetischen Besatzungszone. Sehr gut werden die Gründe herausgearbeitet, warum sich diese Bezeichnung im christlich-politischen Raum nicht durchsetzen konnte, weil der Begriff „Sozialismus" für ein System steht, mit dem sich auch „katholische Sozialisten" nicht identifizieren konnten. Dabei hätte auch der Frage nachgegangen werden sollen, daß Welty selbst in seinem nach 1947 erschienenen Schrifttum nicht mehr vom „christlichen Sozialismus" sprach.

Das Buch ist für die Ideengeschichte des christlich-sozialen Denkens gerade auch in der Abgrenzung gegenüber den sozialistischen Zielen sehr aufschlußreich und füllt eine bisher schmerzlich empfundene Lücke.

Augsburg Anton Rauscher

Rademaker, Hans: **Die Weltsichtweisen des Menschen** und Die Welt in der Sicht der wissenschaftlichen Vernunft oder Die Natur der Welt. Zweite, neugefaßte und erweiterte Auflage von „Die Welt in der Sicht der wissenschaftlichen Vernunft". – Bonn: Bouvier-Verlag Herbert Grundmann (1976). X, 305 S. kart. DM 28.–

Die erste Auflage des zu besprechenden Werkes unter dem Titel: „Die Welt in der Sicht der wissenschaftlichen Vernunft" (Erscheinungsjahr: 1965) ist nach den Feststellungen des Rez. in der Theol. Revue nicht besprochen worden. Deshalb kann sich die vorliegende Rezension ausschließlich auf die „zweite, neugefaßte und erweiterte Auflage" beschränken.

Zur Beurteilung des Buches empfiehlt es sich, das von demselben Vf. stammende Werk: Hegels „objektive Logik". Eine Einführung. – Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag 1969 (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd 58) heranzuziehen, da es eine Hinführung zu dem Grundanliegen des Vf.s in dem obengenannten Werk bedeutet. Danach will er das System der reinen Begriffe des Seins, das Hegels objektive Logik bedeutet, mit Anschauungen auffüllen, m. a. W. mit Hilfe der objektiven Begriffe der Hegelschen objektiven Logik unser heutiges Wissen von der Welt darstellen und auf diese Weise eine objektive („begreifende") Wissenschaft begründen (vgl. a.a.O. S. 27, Anm. 9 u. S. 99). Er meint, die bunte Mannigfaltigkeit der Welt mit den vier Hegelschen Begriffen „Dasein", „Fürsichsein", „Erscheinung" und „Wirklichkeit" weitgehend einfangen zu können (vgl. a.a.O. S. 25, Anm. 1), wobei er auf die Schwierigkeit des Unternehmens hinweist, die in folgenden zwei Momenten liegt: Einmal kann ein Seinsbegriff auf sehr verschiedene Gegenstände und Sachverhalte der einzelnen Seinsbereiche bezogen werden (Beispiel: das „Fürsichsein" der materiellen Individualität, des Lebens, des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins), zum anderen Mal kann ein Gegenstand gleichzeitig unter verschiedene Seinsbegriffe fallen – je nach der besonderen Sicht (Beispiel: ein Stein als bloß Daseiendes, als Fürsichseiendes [vgl. a.a.O. 25; 45]).

Als „die für die Erfassung des Seienden bedeutsamste Aussage der Hegelschen Logik" wertet Vf. die Feststellung, daß es „zwei Arten des ‚in das Dasein herausgetretenen Wesens'" gibt, nämlich „schlechthin" („wahrhaft") Wirkliches (das, „was der Idee gemäß ist", dem Begriff entspricht) und „tatsächlich Daseiendes, welches bloß Erscheinung ist" (das Zeitliche, Vergängliche, ein „Faules, das wohl scheinen kann, aber nicht an und für sich wirklich ist"; vgl. a.a.O. 93, insbes. Anm. 152).

Wie die bereits erwähnte „Auffüllung" der reinen Begriffe des Seins mit Anschauungen vor sich geht, mag an einem Beispiel aus dem zu besprechenden Werk erläutert werden. Vf. betrachtet ein Neutron als eine „bloße Erscheinung" eines Wesens, während er in einer Amöbe ein „Wirkliches", eine „Einheit von einem Wesen und seiner Erscheinung", sieht (190, Anm. 3).

Zum Verständnis der Gliederung seines Werkes ist die Grundaussage des Vf.s zu berücksichtigen, wonach das Bild, das wir uns von der Welt machen, von unserer „Sichtweise" abhängt (3). Da bei dieser Denken und Seiendes zu berücksichtigen sind, müssen beide erfaßt werden, und zwar – nach Meinung des Vf.s – zweifach-komplementär. „Die eine Sichtweise ist die bestimmtheitsmäßige Betrachtung des Denkens und des Seienden" (wobei Vf. – abweichend von Hegel – den Begriff „Bestimmtheit" auf den ganzen Bereich des Seienden bezieht), die andere ist die „substanzmäßige Betrachtung" des menschlichen Denkens (vom Vf. aufgefaßt als „ein substanzielles Verhältnis des Bewußtseins zu seinen Gedanken", unter Berufung auf M. Wundt als „das sich selber durchsichtig gewordene Sein") und des Seienden (11–12).

Als Hauptgegenstand des Buches nennt Vf. die Stufung sowohl des menschlichen Denkens als auch des Seienden „aufgrund und als Ergebnis ihrer Entwicklungsgeschichte". Diese Stufung erfolgt „in der Figur eines begrifflichen Dreischritts", den Vf. als „eine dialektische Entwicklung von Gegensätzlichem" bezeichnet, wonach sich die Entwicklung in der ersten Stufe als Ungeschiedenheit von Gegensätzlichem, in der zweiten Stufe als Geschiedenheit eines Etwas oder Wesens von seinem Gegensätzlichen, in der dritten Stufe als Verbundenheit eines Etwas oder Wesens mit seinem von ihm geschiedenen Gegensätzlichen darstellt.

Das Gegensätzliche tritt uns im Bereich des menschlichen Denkens „bestimmtheitsmäßig" als Ich und Welt, Subjekt und Objekt, „substanzmäßig" als Bewußtsein und Gedanke, Denken und Begriff, im Bereich des Seienden „bestimmtheitsmäßig" als Sein und Nichtsein, Etwas und Anderes, „substanzmäßig" als Wesen und Schein, Kraft und Äußerung entgegen (13–14).

Es ist unmöglich, den bestimmtheitsmäßigen und substanzmäßigen Dreischritt, so wie ihn Vf. in der geschichtlichen Entwicklung der Welt und in der zu beobachtenden Stufung der gegenwärtigen Welt verwirklicht sieht, in allen Einzelheiten nachzuzeichnen. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß es sich nach der Meinung des Vf.s im ersten Dreischritt (innerhalb des „reinen Seins") um ein Werden des Seins, im zweiten Dreischritt (im Bereich des „Bewußtseins") um ein Innewerden des Seins oder Werden des Bewußtseins (als „Besonderung des Seins"), im dritten Dreischritt (im Bereich des „Selbstbewußtseins") um ein Innewerden des Bewußtseins oder Werden des Selbstbewußtseins (als „Besonderung des Bewußtseins") handelt (260). Zur Veranschaulichung wird eine Fülle von Beobachtungen und Ergebnissen aus dem Wissenschaftsgebiet der Physik, der Entstehung und Entwicklung des Lebens, der Zoologie und der Anthropologie im weitesten Sinne herangezogen.

Im Schlußbericht („Ergänzende Betrachtung über das größere Ganze der Welt") wird – abweichend von Hegel (vgl. 283, Anm. 59) – ein letzter Dreischritt angeschlossen, der vom Vf. in der ersten Stufe dargestellt wird als „das Paradies oder das in sich scheinende Weltwesen" (aufgefaßt als „immateriell-urbildlich" [265, Anm. 4 u. 271, Anm. 21], als „unkörperliche Welt außerhalb von Gott", als „real präexistierend" [267]), in der zweiten Stufe als „die Erde oder die bloß erscheinende Welt" (unter Fortbestand der ersten Stufe als „Grundlage für das weitere Werden und Wirken der Welt", als „System der reinen Begriffe des Seienden" [268; 273]), in der dritten – künftigen – Stufe als „der Neue Himmel und die Neue Erde oder die wirklichseiende Welt" (als „durch Christus neu gemacht", als das abgeschlossene „Setzen dessen, was an sich ist", als „vollkommene Realisierung der Idee", als „im Sinne der ontologischen Logik wirklich, indem das Wesen der Welt die Erscheinungen durchdringt und mit ihnen eine vollkommene Einheit bildet" [280; 283]).

Was meint Vf. selbst über seine wissenschaftliche Leistung in dem hier zur Besprechung gelangten Werk? Er bringt – wie er sagt – lediglich „Tatsachenfeststellungen der Wissenschaft" („Ergebnisse geschichtlich langwährenden menschlichen Forschens und Denkens") mit „Seinsbegrifflichkeiten der Philosophie" (insbesondere der Hegelschen Logik) zusammen. Er glaubt, damit einem Anliegen und einer Aufgabe des heutigen Menschen gerecht zu werden, nämlich der „Erstellung eines wissenschaftlichen Vernunftbildes der Welt, welches, da sich die Vernunft auf die Natur der Sache richtet, auch als Bild der Natur der Welt bezeichnet werden kann" (Vorwort 1).

Man legt das Buch nach der Lektüre mit zwiespältigen Gefühlen aus der Hand. Rez. ist der Meinung, daß es sich um eine stattliche Sammlung bereits bekannter Fakten handelt, nämlich um die übersichtliche Darstellung von Ergebnissen und Beobachtungen insbesondere aus dem Wissenschaftsbereich der Entstehung und Entwicklung des Lebens und der Tierpsychologie, ferner um eine anziehende Schilderung idealen Menschentums.

Vf. spricht in diesem Zusammenhang von der Herrschaft der Vernunft über eine der Weisheit bare Wissenschaft (254, Anm. 108), von der Besinnung auf die Weisheit, die Ziel und Grenzen menschlichen Wirkens vorschreibt (254, Anm. 108), von der vorbildlichen Verkörperung des Menschen als Gemeinschaftswesen durch das Erwecken selbst-, pflicht- und wesensbeherrschter Kraft, von vernunftbestimmtem Wollen sowie – im Anschluß an Braestedt – vom Kampf des Menschen mit sich selbst im Namen jener Werte, die über die materielle Welt hinausreichen und dem Menschen eine neue Wirklichkeit schenken (256, Anm. 111; 257), wobei Vf. diese Entwicklung des geistigen Selbst abhängig sein läßt von dem „Bemühen des Menschen, in der objektiven Rangordnung aufzusteigen" (150). Goldene Worte, welche die tiefen Nöte der Zeit zum Ausdruck bringen und einen Weg zu ihrer Überwindung zeigen. Im Hinblick darauf kann die Lektüre dieses Buches empfohlen werden.

Starker Widerspruch ist aber gegen den Schlußabschnitt zu erheben. Vf. setzt aufgrund seiner besonderen Spekulationen „eine real präexistierende Welt" voraus und findet seine Auffassung durch den biblischen Weltschöpfungsbericht bestätigt (263).

Die Erzählung vom Paradies bezieht sich nach seiner Meinung auf die von ihm vorausgesetzte „real präexistierende Welt". Das hört sich dann so an: „... Den Menschen des Paradieses fehlte unsere irdische Realität. Gleiches gilt für die Welt des Paradieses, der noch die Realität fehlt, Dornen und Disteln zu tragen." ... „Das Paradies war eine ideale Welt bei Gott" (264). „Erst damit, daß der Mensch vom Baum der Erkenntnis gegessen hatte, war er Bild Gottes und erst damit war er fertig" (269, Anm. 17). Vf. versteht die Vertreibung aus dem Paradies nicht als „Heraustreten des Menschen aus dem Naturzustand der Unschuld" (270, Anm. 19). „Der gegenteiligen Auffassung, das Paradies habe auf der Erde – zwischen Euphrat und Tigris – gelegen, steht schon die Bibelstelle 1. Mo. 3,24 offenkundig entgegen, daß seit der Vertreibung der Menschen aus dem Paradies an seinem Eingang Engel stehen, die den Eintritt in das Paradies verwehren. (Vf. denkt es als fortbestehend; s. o.) Ferner müßte, da der Mensch in der Naturgeschichte erst vor etwa 1 Million Jahren auf unserer Erde aufgetreten ist, damals die Vertreibung der Menschen aus dem Paradies erfolgt sein und müßte die Erde erst seit dieser Zeit ‚Dornen und Disteln' tragen, was naturwissenschaftlich unhaltbar wäre" (264, Anm. 3). Vf. spricht dann noch im Anschluß an M. Landmann und seine „philosophische Auslegung der Schrift" von einer paradiesischen und nachparadiesischen Schöpfung (vgl. 265, Anm. 3). Nach Meinung des Vf.s erwartet das „neuzeitliche Denken von einer höheren Theologie ein begreifendes Erzeugen und erschöpfendes Konstruieren der in den biblischen Schriften enthaltenen Lehren" (268).

Rez. will versuchen, vom zuletzt angeführten Satz aus dem vom Vf. erneut aufgeworfenen Problem der Schriftauslegung und -deutung näherzukommen. Der Mensch von heute erwartet doch wohl eine sorgfältige Erhebung des Literalsinnes der Bibelworte, eine genaue Bestimmung der „literarischen Art" der Schöpfungs- und Sündenfallerzählung und die Berücksichtigung außerbiblischer Schöpfungsberichte, da sie zur Erhellung mancher Züge des Genesisberichtes beitragen, so wie es neuerdings Claus Westermann in seinem Genesiskommentar ausführlich getan hat. Was Vf. betreibt, ist nach einem geistreichen Wortspiel des längst verstorbenen Professors für AT Alfons Schulz nicht Exegese, sondern Eisegese.

Hinzu kommt folgendes: Für den Katholiken ist der letzte Garant für das rechte Verstehen des Bibelwortes das kirchliche Lehramt. Eine solche Auffassung, wie sie Vf. hinsichtlich der Paradieseserzählung vertritt, kennt es nicht.

Vf. nimmt die Hegelsche Begrifflichkeit als Ausgangspunkt für sein Werk, steht also von vornherein unter einem gewissen Zwang. In bezug auf den letzten in der „ergänzenden Betrachtung" ausgeführten Dreischritt geht er aber, wie er ausdrücklich (283, Anm. 59) zugibt, über Hegel hinaus, hält sich jedoch im großen Rahmen seiner Begrifflichkeit. Vf. führt die Dreistufigkeit der Weltschöpfung, deren erste Stufe die real präexistente Welt und deren zweite die gegenwärtige „Dornen und Disteln tragende Welt" darstellt, auf den „Plan und ewigen Willen Gottes" zurück (270, Anm. 17). Das ergibt sich für den Vf. „aus der ontologischen Konzeption des Zusammenhangs der in drei Stufen werdenden Welt" (270, Anm. 17). Woraus schöpft Vf. seine Kenntnis von dem „Plan und ewigen Willen Gottes"? Steht Gott etwa unter dem Zwang der „ontologischen Konzeption"? Hier müßte eine tiefschürfende Auseinandersetzung mit der Hegelschen Dialektik einsetzen, wie sie Bernhard Lakebrink in seinem Buch: „Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik" vorgenommen hat, was jedoch den Rahmen einer kurzen Besprechung durchaus sprengen würde. Ferner müßte auf dem Fundament der Exegese des AT und NT sowie der katholischen Dogmatik Gottes Wesen und sein Verhältnis zur Welt, seiner Schöpfung, erörtert, sodann die vieldiskutierte Frage nach dem Verhältnis der menschlichen Natur zum Übernatürlichen, schließlich die Erlösungslehre in ihren Grundzügen dargestellt werden, um den Schlußabschnitt in dem Werk des Vf.s in allen Einzelheiten (die hier übergangen werden mußten) einer begründeten Kritik zu unterziehen. Dann würden auch die Ausführungen über die „verklärte" Welt im rechten – religiösen – Licht erscheinen; denn die „Verklärung" muß in den religiös und ethisch bestimmten Gesamtkontext des Katholizismus eingeordnet werden.

Folgende – teilweise auffällige, sich ständig wiederholende – Druckfehler sind zu vermerken. S. 2, Anm. 3, S. 11 u. S. 15 muß es „komplementär" (statt „komplimentär"), S. 4, Anm. 5 „Komplementarität" (statt „Komplimentarität") heißen. Sollte Unklarheit über das zu Grunde liegende lateinische Wort bestehen? S. 131 ist „Zuständlichkeiten" (statt „Zuständigkeiten"), S. 177 „kategorisch" (statt „kathegorisch"), S. 199 „Schicht" (statt „Sicht"), S. 274, Anm. 25 „kumulativ" (statt „kummulativ"), S. 286 „zwischen den Erscheinungen" (statt „Erscheinung") zu lesen.

Freiburg i. Br. Alfred Krömer

Spaemann, Heinrich: **Die Strickleiter** oder Aufstiege zum Osterfest. Meditationen. – München: Kösel 1977. 72 S. kart. DM 8.80

In Meditationen über die Bergpredigt und in biblischen Betrachtungen, die das Osterfest umkreisen, will Vf. den Leser hinführen zum „endzeitlichen Fest ohne Ende". Er zeigt, wie Jesus in seinem Leben und seiner Predigt „Gottes Gefährtenschaft in jede Armut der Welt hineintragen" will (15). „Wer diese Wüste leidend durchschreitet, ist ein von ihm zu Gott hin Mitgenommener" (16). Mit der Seligpreisung der Armut geht es nicht etwa „nur oder in erster Linie um materielle Armut, sondern um engagierte Offenheit für wesentlichere und bleibende Reichtümer, als einer sie sich hier mit Geld und Intelligenz verschaffen kann" (24). – Das „Gedächtnis" der göttlichen Heilstaten in Christus Jesus „ist eucharistisch für eine kurze Stunde Vergegenwärtigung von Geschehenem und darin zugleich Einholung von Zukunft, Aufleuchten von Ziel, aber darin nun auch wieder Aufbruch nach vorn. Es kann und will den Weg nicht ersparen, sondern neu auf den Weg bringen..." (59). Das bedeutet aber, daß wir nicht „im Zynismus der ‚Gnade'", Christi „Gedächtnis feiernd, ihn sich selbst überlassen in jenen Menschenbrüdern, die auch weiterhin einer gnadenlosen Welt überantwortet sind" (60).

Unsere Lebenszeit ist „eine von oben uns zugeworfene Strickleiter, um aus den Befangenheiten und Gefangenheiten der Jetztwelt ins Freie und Weite der in und durch Christus sich öffnenden Zukunft auszubrechen, mit ihrer Verwirklichung Ernst zu machen" (61).

Beverungen Oda Hagemeyer

Balthasar, Hans Urs von: **Der dreifache Kranz.** Das Heil der Welt im Mariengebet. – Einsiedeln: Johannes-Verlag 1977. 95 S. kart. DM 8.–

Bei dem Mariengebet geht es hier speziell um das Rosenkranzgebet. Marias Ja-Wort zu Gott ist uns voraus und gehört zu den Bedingungen, daß Gottes Wirklichkeit zu uns gelangt. Die in ihr gestiftete Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit durch Jesu Menschwerdung ist die Grundlage der Gemeinschaft, die uns als Kinder Gottes miteinander verbindet, als Kirche Gottes. Darum ist das Rosenkranzgebet aus der Engführung zu befreien und mit der Fülle der Heilsgedanken und Heilstaten Gottes zu nähren. So wie das Jesusgebet der Ostkirche hat auch das Rosenkranzgebet seinen Wert und seine Bedeutung für manchen Christen.

Beverungen Oda Hagemeyer

Rahner, Karl: **Erfahrung des Geistes.** Meditation auf Pfingsten. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1977. 63 S. kart. DM 7.80

Wie schon so manches Mal, mahnt auch hier R. zur Einhaltung eines gesunden Mittelwegs im Frömmigkeitsleben. Geisterfahrung geschieht auch dort, wo normales Leben sich vollzieht. Wir müssen hellhörig werden für solche Erfahrungen in unserem Alltag. „Transzendentale Erfahrung ist, auch wenn und wo sie vermittelt ist durch einen konkreten, kategorialen Gegenstand, immer auch Gotteserfahrung mitten im Alltag" (31). Sie „ist aber im Alltagsgeschäft des Menschen nur unthematisch gegeben, verdeckt und überlagert durch die Beschäftigung mit den konkreten Wirklichkeiten..." (34). Ja, eine solche Geisterfahrungsgnade ist so beschaffen, daß sie „über die Grenzen des verbalisierten und institutionalisierten Christentums in geheimnisvoller Weise hinauswirkt und an dem österlichen Geheimnis Jesu auch dort noch Anteil gibt, wo ein Mensch, der seinem Gewissen treu ist, noch nicht von der expliziten Botschaft des Christentums in überzeugender Weise erreicht und durch die Sakramente geprägt ist" (50). Diesen Kelch des Heiligen Geistes „trinkt nur der, der langsam ein wenig gelernt hat, in der Leere die Fülle, in dem Untergang den Aufgang, im Tod das Leben, im Verzicht das Finden herauszukosten" (53f).

Eine notwendige Klarstellung angesichts des heutigen fast hektischen Trends zu den okkultesten Meditationspraktiken oder charismatischen Erfahrungen.

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Knutson, Kent S.: Gospel, church, mission. (With a biographical sketch by E. Clifford Nelson.) – Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publ. House (1976). 160 p.; p. 140–160: Bibliography of Kent S. Knutson material.

Studia historico-ecclesiastica. Festgabe für Luchesius G. **Spätling** O.F.M. Hrsg. von Isaac Vázquez, O.F.M. – R: Pont. Athenaeum Antonianum 1977. XXII, 799 p. = Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani XIX; Lire 23 000.

Prenter, Regin: Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 291 S.; kart. DM 39,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Brüggeman, Walter: The land. Place as gift, promise, and challenge in biblical faith. – Phil: Fortress Pr. (1977). XVIII, 203 p. = Overtures to biblical theology; $ 5,50.

Gowan, Donald E.: Bridge between the Testaments. A reappraisal of Judaism from the Exile to the birth of Christianity. – Pittsburgh, Penns.: The Pickwick Pr. 1976. XX, 514 p., 37 tabl. = Pittsburgh theological monograph series XIV; $ 9,50.

Schneidau, Herbert N.: Sacred discontent. The Bible and Western tradition. – Berk, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1977). XIII, 331 p.; $ 5,95.

Sánchez Bosch, Jorge – Antonio Cruells Vinas: La Biblia en el libro español. – Barc: Instituto Nacional del Libro Español 1977. XX, 199 p.

2. Altes Testament

Studien zum Pentateuch: Walter **Kornfeld** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Georg Braulik. Mit Beitr. von G. Braulik ... – Wien, Frb/B, Bas: Herder 1977. 272 S., 1 Ill.; kart. DM 40,00; [enth.:] S. 9–24: Kutsch, Ernst: Die Paradieserzählung **Genesis 2–3** und ihr Verfasser; S. 25–35: Gross, Heinrich: Glaube und Bund. Theologische Bemerkungen zu Genesis **15**; S. 37–58: Cazelles, Henri: Rédactions et traditions dans l'**Exode**; S. 59–68: Schubert, Kurt und Ursula: Die Errettung des Mose aus den Wassern des Nil in der Kunst des spätantiken Judentums und das Weiterwirken dieses Motivs in der frühchristlichen und jüdisch-mittelalterlichen Kunst; S. 69–90: Schreiner, Josef: Exodus **12,21–23** und das israelitische Pascha; S. 91–98: Grelot, Pierre: Quatre cents trente ans ‹Exode 12,34›: A propos de la chronologie sacerdotale du Pentateuque; S. 99–110: Lohfink, Norbert: Die These vom „deuteronomischen" Dekaloganfang – ein fragwürdiges Ergebnis atomistischer Sprachstatistik; S. 111–132: Dexinger, Ferdinand: Das Garizimgebot im Dekalog der Samaritaner; S. 135–141: Sauer, Georg: Israels Feste und ihr Verhältnis zum Jahweglauben; S. 143–164: Füglister, Notker: Sühne durch Blut. Zur Bedeutung von **Leviticus 17,11**; S. 165–195: Braulik, Georg: Weisheit, Gottesnähe und Gesetz. Zum Kerygma von **Deuteronomium 4,5–8**; S. 197–211: Zimmerli, Walther: Der **„Prophet"** im Pentateuch; S. 213–225: Scharbert, Josef: **Ehe** und Eheschließung in der Rechtssprache des Pentateuch und beim Chronisten; S. 227–242: Gamberoni, Johann: Das „Gesetz des Mose" im Buch **Tobias**; S. 243–257: Haag, Herbert: Typologisches Verständnis des Pentateuch?

Gilbert, Maurice, SJ: «Une seule chair» ‹**Gn 2,24**›. – NRTh, A. CX = T. C, 1978, 66–89.

Williams, A. J.: The relationship of Genesis **3,20** to the Serpent. – ZAW LXXXIX, 1977, 357–374; p. 374–387: Kearney, Peter J.: Creation and liturgy: The P. redaction of **Ex 25–40**; p. 387–399: Davies, Douglas: An interpretation of sacrifice in Leviticus.

Houtman, C.: ... Opdat wij niet over geheel de aarde verspreid worden. Noties over Genesis **11,1–9.** – NThT XXXI, 1977, 102–120.

Nordheim, E. von: König und Tempel. Der Hintergrund des Tempelbauverbotes in **2 Samuel VII.** – VT XXVII, 1977, 434–453; p. 454–474: Schmitt, Arnim: Die Totenerweckung in **1 Kön. XVII 17–24.** Eine form- und gattungskritische Untersuchung.

Langlamet, J., OP: Absalom et les concubines de son père. Recherches sur **II Sam. XVI. 21–22.** – RB LXXXIV, 1977, 161–209.

Schmidt, Ludwig: Die Berufung Jeremias ‹**Jer 1,4–10**›. – Theologia viatorum XIII, 1975/76, B (1977), 189–209.

Roberts, J. J. M.: Of signs, prophets, and time limits: A note on **Ps 74:9.** – CBQ XXXIX, 1977, 474–481; p. 482–496: Murphy, Roland E.: Towards a commentary on the Song of Songs.

Bartina, Sebastián: La Sabiduría en **Proverbios 8, 22–36.** – EstB XXXV, 1976, 5–21.

Sawyer, John F. A.: From Moses to Patmos. New perspectives in Old Testament study. – Lo: SPCK (1977). IX, 149 p.; £ 3,50.

Hentschel, Georg: Jakobs Kampf am Jabbok ‹Gen 32,23–33› – eine genuin israelitische Tradition? – Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25jähr. Bestehen des Phil.-Theol. Studiums im Priesterseminar Erfurt ..., Leipzig 1977, 13–37; S. 39–47: Rücker, Heribert: Das „heilige Volk" als Moralprinzip im Deuteronomium; S. 49–60: Reindl, Joseph: Der Finger Gottes und die Macht der Götter. Ein Problem des ägyptischen Diasporajudentums und sein literarischer Niederschlag; S. 61–96: Lubsczyk, Hans: Der Bund als Gemeinschaft mit Gott. Erwägungen zur Diskussion über den Begriff „berit" im Alten Testament.

Drewermann, Eugen: Strukturen des Bösen. Teil II: Die jahwistische Urgeschichte in psycholoanalytischer Sicht. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1977. XXXIV, 679 S., 9 Abb. = Paderborner theologische Studien V; kart. DM 68,–.

Tengström, Sven: Die Hexateucherzählung. Eine literaturgeschichtl. Studie. – (Lund:) Gleerup; (Lund: Liber Läromdel) (1976). 187 S. = Coniectanea biblica. Old Testament series VII.

Rösel, Hartmut: Studien zur Topographie der Kriege in den Büchern **Josua** und **Richter**. – ZDPV XCI, 1975, 159–190; XCII, 1976, 10–46.

Renaud, B.: La formation du livre de **Michée.** Tradition et actualisation. – P: Gabalda 1977. XX, 465 p. = Études bibliques.

Becker, Joachim, SSCC: Die kollektive Deutung der **Königspsalmen.** – ThPh LII, 1977, 561–578.

Illman, Karl-Johan: Thema und Tradition in den **Asaf-Psalmen.** – Åbo: Åbo Akademi 1976. 81 S. = Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi Forskningsinstitut XIII.

Williamson, H. G. M.: Israel in the Books of **Chronicles.** – Cambr, Lo, NY, Melb: Cambridge Univ. Press (1977). XI, 170 p.; £ 7,–.

Smitten, Wilhelm Th[eodor] in der: Einführung in die alttestamentliche Geschichte Israels. – Bern: Lang; Ffm, Mchn: Lang: 1976. 76 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 67; sfr 18,–.

Robertson, David: The Old Testament and the literary critic. – Phil: Fortress Pr. (1977). 87 p.; $ 3,25.

Christ, Hieronymus: **Blutvergießen** im Alten Testament. Der gewaltsame Tod des Menschen untersucht am hebräischen Wort dām. – Bas: Reinhardt 1977. 236 S. = Theologische Dissertationen XII; kart. sfr 29,80. [Diss., Basel]

Ahlberg, Sture: **Messianism** i staten Israel. En studie om Messiastankens nutida förelomst, form och funtion bland ortodoxa judar. – Stockh: (Almqvist & Wiksell) 1977. 167 p. = Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in comparative religion XIV; scr 60,– [Diss., Stockholm]

Bächli, Otto: **Amphiktonie** im Alten Testament. Forschungsgeschichtliche Studie zur Hypothese von Martin Noth. – Bas: Reinhardt 1977. XII, 192 S. = Theologische Zeitschrift. Sonderheft VI; kart. DM 54,–.

3. Neues Testament

God's Christ and his people. Studies in honour of Nils Alstrup **Dahl.** Ed. by Jacob Jervell and Wayne A. Meeks. – Oslo, Bergen, Tromsö: Universitetsforlaget (1977). 295 p.; ncr 120,–; [cont. e.a.:] p. 11–17: A select bibliography of the published writings of Nils Alstrup Dahl, compiled by Halvor Moxnes; p. 18–28: Delling, Gerhard: Die Bezeichnung „Söhne Gottes" in der jüdischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit; p. 29–42: Schweizer, Eduard: Towards a Christology of Mark?; S. 43–50: Funk, Robert W.: The narrative parables: The birth of a language tradition; p. 51–70: Hahn, Ferdinand: Die Worte vom lebendigen Wasser im Johannesevangelium. Eigenart und Vorgeschichte von Joh 4,10.13f; 6,35; 7,37–39; p. 71–86: Lindars, Barnabas: The passion in the Fourth Gospel; p. 87–106: Jervell, Jacob: Das Volk des Geistes; p. 107–121: Barrett, Charles K.: Paul's address to the Ephesian elders; p. 122–131: Stendahl, Krister: Glossolalia and the charismatic movement; p. 132–140: Sanders, James A.: Torah and Paul; p. 141–157: Keck, Leander A.: The function of Rom 3:10–18. Observations and suggestions; p. 158–174: Sampley, J. Paul: Societas Christi: Roman law and Paul's conception of the Christian community; p. 175–191: Bjerkelund, Carl J.: „Vergeblich" als Missionsergebnis bei Paulus; p. 192–208: Francis, Fred O.: The christological argument of Colossians; p. 209–221: Meeks, Wayne A.: In one body: The unity of humankind in Colossians and Ephesians; p. 222–232: Malherbe, Abraham J.: The inhospitality of Diotrephes; p. 233–247: Smith, Jonathan Z.: The temple and the magician.

Schmithals, Walter: Die Heilung des Epileptischen **Mk. 9,14–29.** Ein Beitrag zur notwendigen Revision der Formgeschichte. – Theologia viatorum XIII, 1975/76, B (1977), 211–233.

Prete, Benedetto: Un'aporia giovannea: il testo di **Giov. 12,3.** – RBibl XXV, 1977, 357–373.

Osten-Sacken, Peter von der: Gottes Treue bis zur Parusie. Formgeschichtliche Beobachtungen zu **1 Kor 1 7b–9.** – ZNW LXVIII, 1977, 176–199.

Berger, Klaus: Zur Diskussion über die Herkunft von I Kor. **II 9.** – NTSt XXIV, 2, 1978, 271–283.

Spicq, Ceslas: L'Epitre aux **Hébreux.** – P: Gabalda 1977. 235 p. = Sources bibliques; F 120,–.

Demarest, Bruce A.: Hebrews **7:3.** A crux interpretum historically considered. – EvQ XLIX, 1977, 141–162.

Zumstein, Jean: La condition du croyant dans l'Evangile selon **Matthieu.** – Frb/S: Ed. Universitaires; (Gö:) Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 467 p. = Orbis biblicus et orientalis XVI; geb. sfr 54,–.

Christian, Paul: Was heißt für Mattäus: „in meinem Namen versammelt" ‹Mt 18,20›? – Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25jähr. Bestehen des Phil.-Theol. Studiums im Priesterseminar Erfurt ..., Leipzig 1977, 97–105; S. 107–147: Schürmann, Heinz: „... und Lehrer". Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen geistlichen Diensten im neutestamentlichen Zeitalter; S. 149–164: Trilling, Wolfgang: „Implizite Ekklesiologie".

Ein Vorschlag zum Thema „Jesus und die Kirche"; S. 165–189: Wanke, Joachim: Der verkündigte Paulus der Pastoralbriefe.

Nadorni, Enrique: La transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San **Marcos**. – Buenos Aires: Ed. de la Facultad de Teología de la U.C.A. Editora Patria Grande (1977). 254 p. = Teología. Estudiós y documentos.

Polag, Athanasius: Die Christologie der **Logienquelle**. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag 1977. IX, 213 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XLV; Lw. DM 42,– [Diss., Trier, Überarb.]

Hoppe, Rudolf: Der theologische Hintergrund des **Jakobus**briefes. – (Wü:) Echter-Verlag (1977). 170 S. = Forschung zur Bibel XXVIII; DM 24,– [Diss., Freiburg/B]

Kappen, Sebastian: Jesus and freedom. – Maryknoll, N. Y.: Orbis Books (1977). VIII, 178 p.; $ 8,95.

Caragounis, Chrys C.: The Ephesian mysterion. Meaning and content. – (Lund:) Gleerup; (Lund: Liber Läromdel) (1977). XI, 199 p. = Coniectanea biblica. New Testament series VIII.

Langbrandtner, Wolfgang: Weltferner Gott oder Gott der Liebe? Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung mit Berücksichtigung der koptisch-gnostischen Texte aus Nag-Hammadi. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1977. IX, 428 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie VI; sfr 75,– [Diss., Heidelberg]

Haacker, Klaus: Paulus und das Judentum. – Judaica XXXIII, 1977, 161–177.

Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique. [Par] Groupe d'Entrevernes. Avec une étude de Jacques Geninasca. Postface de Algirdas Julien Greimas. – P: Ed. du Seuil (1977). 246 p.; F 45,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Hammer, Karl: Kontinuität und Diskontinuität in der Kirchengeschichte. – ThZ XXXIV, 1978, 14–28.

Benz, Ernst: Akzeleration der **Zeit** als geschichtliches und heilsgeschichtliches Problem. – Mz: Akademie der Wiss. u. d. Literatur; Wiesb: Steiner [in Komm.] 1977. 53 S. = Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Jg. 1977, 2; geh. DM 15,00.

Weitzmann, Michael: The tradition of **manuscripts**: A new approach. – HeythrJ XIX, 1978, 28–45.

Thunberg, Lars: 'Det soliga bytet'. Frälsningsschema och frälsarbild i teologihistorien. – Upps, Sto: Almqvist & Wiksell 1977. 421 p. = Studia doctrinae christianae Upsaliensia XVI.

Cooke, Bernard: Ministry to Word and Sacraments. History and theology. – Phil: Fortress Press 1976. IX, 677 p.; $ 25,–.

Weitlauf, Manfred: Zur Entstehung des **„Denzinger"**. – ZKG LXXXVIII, 1977, 247–263.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Le diocèse de **Rouen-Le Havre**. Sous la direction de Nadine J. Chaline. – P: Beauchesne 1976. 332 p. = Histoire des diocèses de France V.

Geschichte der Kirche. Bd. V, 2: Vom Kirchenstaat zur Weltkirche. Der Katholizismus in der angelsächsischen Welt. Der Katholizismus in Lateinamerika. Von den Missionen zu den Jungen Kirchen. Die katholischen orientalischen Kirchen. [Von] R. Aubert [u. a.] – Zü, Eins, Köln: Benziger 1977. 370 S., zahlr. Taf.; DM 85,–.

Schwaiger, Georg: Päpstlicher **Primat** und Autorität der allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1977. 171 S.; kart. DM 18,–.

Müller, Gerhard: Die Rechtfertigungslehre. Geschichte u. Probleme. – Gü: Mohn 1977. 128 S. = Studienbücher theol. Kirchen- u. Dogmengesch.; Ppb. DM 19,80.

Brandt, Theodor: Kirche im Wandel der Zeit. Teil I: Von Paulus bis Luther. – Wup: Brockhaus 1977. 244 S.; kart. DM 19,80.

3. Alte Kirchengeschichte

Bringmann, Klaus: Christentum und römischer Staat im **ersten** u. **zweiten Jahrhundert** n. Chr. – GWissUnt XXIX, 1978, 1–18.

Baumeister, Th.: Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums. Zur Frage der Ursprünge des christlichen Mönchtums. – ZKG LXXXVIII, 1977, 145–160.

Cantalamessa, Raniero: Ostern in der alten Kirche. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. 240 S. = Traditio Christiana IV; geb. sfr 60,–.

Pallas, D.: Les monuments paléochrétiens de **Grèce** découverts de 1959 à 1973. – R: Pont. Istituto di Archeologia Cristiana 1977. 331 p., 203 ill. = Sussidi allo studio delle antichità cristiane V; Lire 16 000.

Donner, Herbert u. Cüppers, Heinz: Die Mosaikkarte von **Madeba**. Teil I: Tafelband. – Wiesb: Harrassowitz 1977. 169 S.; Lw. DM 168,–.

Gamba, Giuseppe Giov.: La testimonianza di S. **Ireneo** in «Adversus Haereses III, 1,1» e la data di composizione dei quattro Vangeli canonici. – Sales XXXIX, 1977, 545–585.

Tremblay, Réal: La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon. – Mstr: Aschendorff 1978. 185 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XLI; kart. DM 48,– [Diss., Regensburg]

Unnik, W. C. van: The authority of the presbyters in Irenaeus' works. – God's Christ and his people. Studies in honour of Nils A. Dahl, Oslo (1977), 248–260; p. 261–264: Smith, Morton: A rare sence of προκόπτω and the authenticity of the letter of **Clement** of **Alexandria**; p. 265–295: Martyn, J. Louis: Clementine recognitions 1,33–71, Jewish Christianity, and the Fourth Gospel.

Hammerschmidt, Ernst: Äthiopische Handschriften vom **Tānāsee**. II: Die Handschriften von Dabra Māryām und von Rēmā. – Wiesb: Steiner 1977. 206 S., 1 Kt. = Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland; Lw. DM 94,–.

Aziza, Claude: **Tertullien** et le Judaïsme. – [P:] "Les Belles Lettres" 1977. V, 327 p. = Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Nice XVI; F 100,– [Diss., Nizza]

Apostoloppulou, Georgia: Die Dialektik bei **Klemens** von **Alexandria**. Ein Beitrag zur Geschichte. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1977). 143 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 29.

Die alten lateinischen **Thomasakten**. Hrsg. von K. Zelzer. – B: Akademie Verl. 1977. LVIII, 114 S. = Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur CXXII; kart. DM 33,–.

Baldwin, B.: Four problems in **Agathias**. – ByZ LXX, 1977, 295–305.

Luz, Ulrich: Der dreiteilige Traktat von **Nag Hammadi**. – ThZ XXXIII, 1977, 384–392.

Doignon, Jean: Tobie et le poisson dans la littérature et l'iconographie occidentales ‹IIIe–Ve siècles›. Du symbolisme funéraire à une exégèse christique. – RHR CXC, 1976, 113–126.

Dolbeau, François: Passion de S. **Cassien** d'**Imola** composée d'après Prudence par Hucbald de Saint-Amand. – RBén LXXXVII, 1977, 238–256.

Tolotti, Francesco: Ricerca dei luoghi venerati nella Spelunca Magna di **Pretestato**. – RivAC LIII, 1977, 7–102; 44 fig., 3 tav.

Wortley, John: The passion of saint **Crescentius** ‹BHG 2087›. – AnBoll XCV, 1977, 241–246; p. 255–260: Gaiffier, Baudouin de: La passion de saint **Therenus** ‹BHL 8129›; p. 261–268: Moraux, Paul: Manuscrits de **Souméla** conservés à Ankara.

Rudolph, Kurt: **Simon**–Magus oder Gnosticus? – ThR N. F. XLII, Religion: – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1978. 436 S.; Lw. DM 45,–.

Rudolph, Kurt: **Simon** – Magus oder Gnosticus? – ThR N.F. XLII, 1977, 279–359.

Guyon, Jean: Stèles funéraires d'*Equites Singulares* trouvées au cimetière *Inter Duas Lauras*. – RivAC LIII, 1977, 199–224; 13 fig.

Krautheimer, Richard: Corpus Basilicarum christianarum Romae. Vol. I: Le basiliche cristiane antiche di Roma. ‹**Sec. IV–IX**›. – R: Pont. Ist. di Archeologia Cristiana 1977. XVIII, 327 p., 168 ill., 40 tav. = Monumenti di Anitichità cristiana. Serie II; Lire 40 000.

Corpus Basilicarum christianarum Romae. Vol. V: The early Christian basilicas of Rome. ‹IV–IX cent.›. Di R. Krautheimer, Sp. Corbett, W. Frankl. – R: Pont. Ist. di Archeologia Cristiana 1977. IX, 292 p., 231 ill. e 8 tav. = Monumenti di Antichità Cristiana. Serie II; Lire 40 000.

Beck, Hans-Georg: Kirche u. theologische Literatur im **byzantinischen** Reich. – Mchn: Beck 1977. XVI, 835 S. = Handbuch der Altertumswissenschaft XII, 2,1; Lw. DM 98,–.

Zizioulas, John D.: Verité et communion dans la perspective de la pensée **patristique grecque**. – Irénikon L, 1977, 451–510.

Conciles Gaulois du IVe siècle. Texte latin de l'Edition C. Munier. Introduction, traduction et notes par Jean Gaudemet. – P: Les Éditions du Cerf 1977. 164 p. = Sources chrétiennes CCXLI.

Gregorius ‹Nyssenus›: Über das Wesen des christl. Bekenntnisses. Über die Vollkommenheit. Über die Jungfräulichkeit. Eingel., übers. u. mit Anm. vers. von Wilhelm Blum. – Stu: Hiersemann 1977. 169 S. = Bibliothek der griechischen Literatur VII. Abt. Patristik.

Madec, Goulven: Verus philosophus est amator Dei. S. Ambroise, S. Augustin et la philosophie. – RSPhTh LXI, 1977, 549–566.

Bonamente, Giorgio: "Fidei commissum" e trasmissione del potere nel "De obitu Theodosii" di **Ambrogio**. – VChr XIV, 1977, 273–280.

Ricci, Maria L.: Precisazioni intorno alle fonte di Sant' **Ambrogio**, De Virg. 18, 115. – VChr XIV, 1977, 291–299.

Gamber, Klaus: Zur Liturgie des **Ambrosius** von Mailand. Kritik an einem Buch von J. Schmitz. – ZKG LXXXVIII, 1977, 309–329.

Hensellek, Werner: De utilitate credendi: Werksindex. Bearb. von Werner Hensellek u. Peter Schilling. EDV-Belange: Johannes Divjak. – Wien: Verlag der Österr. Akad. d. Wiss. 1977. [20], 258 S. = Vorarbeiten zu einem Augustinus-Lexikon A XIV = Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Beih. III.

Verhees, Jacques: Die Bedeutung des Geistes Gottes im Leben des Menschen nach **Augustinus'** frühester Pneumatologie ‹bis **391**›. – ZKG LXXXVIII, 1977, 161–189.

Basevi, Claudio: San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento. Criterios exegéticos propuestos por S. Agustín en el "De Doctrina Christiana", en el "Contra Faustum" y en el "De consensu Evangelistarum". – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1977. 380 p. = Colección teológica de la Universidad de Navarra XIV; pes 1300.

Bourassa, François: Théologie trinitaire chez saint Augustin. – Gr LVIII, 1977, 675–725.

Sieben, Hermann-Josef, SJ: Der Psalter und die Bekehrung der Voces und Affectus. Zu Augustinus, Conf. IX, 4.6 und X, 33. – ThPh LII, 1977, 481–497.

Kurz, Rainer: Augustinus, sermo Morin Guelf. 3 ‹sermo 218 C› und epist. 173 A. Zwei neue Handschriften in Deutschland. – RBén LXXXVII, 1977, 213–229.

Gebremedhin, Ezra: Life-giving blessing. An inquiry into the eucharistic doctrine of **Cyril of Alexandria**. – Upps: Almqvist & Wiksell 1977. 124 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae christianae Upsaliensia XVII.

Simonetti, Manlio: Note sul commento di Cirillo d'Alessandria ai Profeti minori. – VChr XIV, 1977, 301–330.

Cuscito, Giuseppe: Testimonianze epigrafiche sullo scisma **Tricapitolino**. – RivAC CIII, 1977, 231–256; 3 fig.

4. Mittelalter und Neuzeit

850 Jahre Kloster **Walkenried**. Von Nicolaus Heutger. – Hild: Lax 1977. XII, 166 S., 71 Taf.

Kausch, Winfried: Geschichte der theol. Fakultät **Ingoldstadt** im 15.

u. 16. Jahrhundert. **1472–1605.** – B: Dunker u. Humbolt 1977. 255 S. = Ludovico Maximilianea. Forschungen IX. [Diss., München]

Verzeichnis der kath. **Kirchenbücher** u. Elenchen der Diözese **Mainz** sowie der Elenchen des ehem. Erzbistums Mainz. Bearb. v. Barbara Günther. – Koblenz: Landesarchivverwaltung Rheinland-Pfalz 1977. XII, 215 S., 1 Kt. = Veröffentl. der Landesarchivverwaltung Rheinland-Pfalz XXIIX; kart. DM 21,–.

Zach, Christa: Orthodoxe Kirche und rumänisches Volksbewußtsein im **15.** bis **18.** Jahrhundert. – Wiesb: Harrassowitz 1977. 223 S., 3 Kt. = Schriften zur Geistesgeschichte im östlichen Europa XI; kart. DM 57,– [Diss., München]

5. Mittelalter

Fransen, Paul-J.: Les extraits d'Ephrem latin dans la compilation des XII Pères de **Florus** de **Lyon**. – RBén LXXXVII, 1977, 349–371.

Dagens, Claude: Saint **Grégoire** le **Grand**. Culture et expérience chrétiennes. – P: Études Augustiniennes 1977. 475 p.; F 210,–.

Salvatore, Mariarosaria: Fibule con iscrizione dall'Italia meridionale. – VChr XIV, 1977, 339–358.

Schleidgen, Wolf-R.: Die Überlieferungsgeschichte der Chronik des **Regino** von **Prüm**. – Tr: Bistumsarchiv 1977. XXVI, 169 S. = Quellen u. Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XXXI.

MartíBonet, José: Roma y las Iglesias particulares en la **concesión del Palio** a los obispos y arzobispos de Occidente. – Barc: Herder 1976. XXIII, 241 p. = Col. San Paciano XXI; pes 750.

Stüber, Karl: Commendatio animae. **Sterben** im **Mittelalter**. – Bern, Ffm: Lang 1976. 253 S. = Geist u. Werk der Zeiten XLVIII.

Vita sancti **Annonis** archiepiscopi Coloniensis. Einführung von H. Knaus. – Dmst: Gerstenberg 1977. 154 S., Ill. = Facs. textuum manuscriptorum I; Werkstoff DM 99,–.

Benz, Karl J.: Kaiser **Konrad II.** und die Kirche. – ZKG LXXXVIII, 1977, 190–217.

Vogt, Gabriel: Der selige **Egbert.** Abt von Münsterschwarzach 1046/47–1076/77. Persönlichkeit u. Werk d. fränk. Reformabtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Abtei Münsterschwarzach im Jubiläumsjahr 1976/77. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1977. 83 S.

Clucas, L. M.: Eschatological theory in Byzantine hesychasm: A parallel to **Joachim da Fiore**? – ByZ LXX, 1977, 324–346.

Magdalino, P.: A neglected authority for the history of the Peleponnese in the early thirteenth century: **Demetrios Chomatianos,** Archbishop of Bulgaria. – ByZ LXX, 1977, 316–323.

Kejř, J.: Hermanni de Praga Concordantia Decretalium cum Decretis. Studia Gratiana XX = Mélanges G. Fransen II, R 1976, 1–15; p. 17–63: Kerner, M. – F. Kerff – R. Pokorny – K. G. Schon – H. Tills: Textidentifikation und Provenienzanalyse im Decretum Burchardi; p. 65–71: Kloczowski, J.: Un cas de visite dans une province de l'ordre des frères prêcheurs à l'époque Post-Tridentine: Damien de Fonseca en Pologne ‹1617–1619›; p. 73–109: Kuttner, S.: A forgotten definition of justice; p. 111–133: Landau, P.: Alttestamentliches Recht in der „Compilatio Prima" und sein Einfluß auf das kanonische Recht; p. 135–156: Lefebvre, Ch.: Les gloses à la «Compilatio 1a» du Ms. Pal. Lat. 652 de la Bibliothèque Vaticane; p. 157–186: Maffei, D. – F. Liotta – M. Ascheri: Le Foderine di registri del l'Archivio di Stato di Siena; p. 197–200: Metz, R.: L'entrée des mineurs dans la vie religieuse et l'autorité des parents d'après le droit classique; p. 201–229: Mingroot, E. van: Acta Synodi Attrebatensis ‹1025›: Problèmes de critique de provenance; p. 231–240: Mordek, H.: Bemerkungen zum mittelalterlichen Schatzverzeichnis von Porto/Rom; p. 241–251: Munier, Ch.: La contribution d'Origène au Décret de Gratien; p. 253–268: Ourliac, P.: Sur un manuscrit du Décret de Gratien; p. 269–287: Padoa Schioppa, A.: Delitto e pace privata nel pensiero dei legisti bolognesi. Brevi note; p. 289–308: Picasso, G. G., OSB: Testi canonistici nel Liber de Honore Ecclesiae di Placido di Nonantola; p. 309–322: Reynolds, R. E.: Ivonian opuscula on the ecclesiastical officers; p. 323–337: Somerville, R.: The Council of Clermont and the First Crusade; p. 339–359: Stickler, A. M.: Ursprung und gegenseitiges Verhältnis der beiden Gewalten nach den Miniaturen des Gratianischen Dekrets; p. 361–377: Tierney, B.: A scriptural text in the Decretales and in St. Thomas: Canonistic exegesis of Luke 22–32; p. 379–396: Vetulani, A.: Manuscrits canoniques médiévaux de la Bibliothèque Publique de Leningrad; p. 397–436: Vismara, G.: «Leges» e «Canones» negli atti privati dell'alto medioevo: Influssi provenzali in Italia; p. 437–451: Vogel, C.: Le «caractère inamissible» de l'ordre d'après le Décret de Gratien; p. 453–495: Weigand, R.: Bazianus- und B.-Glossen zum Dekret Gratians.

Freed, John B.: The Friars and German society in the thirteenth century. – Cambridge, Mass.: The Mediaeval Academy of America 1977. XVI, 280 p. = The Mediaeval Academy of America. Publication LXXXVI.

Malottki, Hans von: Heinrich von **Leiningen,** Bischof von **Speyer** und Reichskanzler. Ein Beitrag zur Geschichte der dt. Reichskanzlei u. des Bistums Speyer im **13. Jh.** – Kallmütz: Lassleben 1977. X, 325 S. = Münchener historische Studien. Abt. Geschichtl. Hilfswissenschaften XIV; kart. DM 58,–.

Wendelborn, Gert: **Franziskus** von Assisi. Eine historische Darstellung. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1977. 362 S., Ill.; Lw. DM 28,–.

Potestà, Gian Luca: Un secolo di studi sull'«Arbor vitae»: Chiesa ed escatologia in Ubertino da Casale. – CollFr XLVII, 1977, 217–267; p. 269–295: Peter, Celestine, OFMCap: Capuchin Mission in Pondicherry; p. 297–316: D'Alatri, Mariano, OFMCap: Gli insediamenti francescani del Duecento nella custodia di Campagna; p. 317–347: Gagnan, Dominique, OFMCap: L'âme de François d'Assise sous le prisme de la psychanalyse d'après Eloi Leclerc; p. 349–363: Sensi, Mario, Le clarisse a Foligno nel secolo XIII.

Iserloh, Erwin: Charisma und Institution im Leben der Kirche. Dargestellt an Franz v. Assisi und der Armutsbewegung seiner Zeit. – Wiesb: Steiner 1977. 35 S. = Institut für Europ. Geschichte Mainz. Vorträge LXIX; kart. DM 6,40.

Fischer, Konrad: De Deo trino et uno. Das Verhätlnis von productio und reductio in seiner Bedeutung für die Gotteslehre **Bonaventuras.** – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1978. 364 S. = Forschungen zur systematischen u. ökumenischen Theologie XXXVIII; kart. DM 64,– [Diss., Heidelberg]

Tukay, Heinrich: Die Kirchenpatrozinien im mittelalterlichen Archidiakonat **Oppeln**. Ein Beit. zur schlesischen Kirchengeschichte. – Köln, Wien: Böhlau 1976. XXXVI, 294 S. [Diss., Münster]

Zmyslony, Monika: Die Bruderschaften in **Lübeck** bis zur Reformation. – Kiel: Mühlau 1977. 256 S. = Beiträge zur Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte VI. [Diss., Kiel]

Gutiérrez, David: Los **Agustinos** en la edad media 1357–1517. – R: Institutum Historicum Ordinis Fratrum S. Augustini 1977. VI, 277 p. = Historia de la Orden de San Agustín I, 2.

Amtmann, Radegunde: Die **Bußbruderschaft**en in **Frankreich.** – Wiesb: Steiner 1977. XX, 528 S., Ill.; kart. DM 36,– [Diss., Köln]

Krüger, Hans-J.: Zu den Anfängen des Offizialats in Trier. – AMrKG XXIX, 1977, 39–74.

Ettlin, Erwin: Butterbriefe. Beiträge und Quellen zur Geschichte der **Fastendispensen** in der Schweizerischen Quart des Bistums **Konstanz** im Spätmittelalter. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1977. 213 S. = Europ. Hochschulschriften III, 92; kart. sfr 38,–.

Feld, Helmut: Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie. – Wiesb: Steiner 1977. 106 S. = Institut für europäische Geschichte Mainz. Vorträge LXVI; kart. DM 16,40.

Miscellanea Marciana di Studi **Bessarionei** ‹a coronamento del V Centenario della donazione nicena›. – Padova: Ed. Antenore 1976. XX 547 p., 26 tav. = Medioevo e umanesimo XXIV; Lire 30 000; [cont.:] p. XIII–XX: Gasparrini Leporace, T.: L'ordinamento della Biblioteca Nicena (tav. II); p. 1–19: Bernardinello, S.: Un autografo del Bessarione: Vindobonensis philosophicus graecus 64 (tav. III–IV); p. 21–34: Browning, R.: Il codice Marciano gr. XI. 31 e la schedografia bizantina; p. 35–54: Di Domenico, L.: Stralci da interfogli e giunte inedite morelliane sull'uso fatto di codici niceni (tav. V); p. 55–68: Dujčev, I.: Marciano byzantino-slava; p. 69–82: Enepekides, P. K.: Die Wiener Legation des Kardinals Bessarion in den Jahren 1460–1461, unter Berücksichtigung der neuentdeckten urkundlichen Quellen in Wien; p. 83–93: Fano, F.: Una traccia prossima alla prima origine della raccolta di musiche vivaldiane conservata alla Biblioteca Nazionale di Torino (tav. VI–VII); p. 95–101: Fedalto, G.: Una pergamena bessarionea (tav. VIII); p. 103–118: Finazzi, M.: La donazione della raccolta di codici greci di Giacomo Gallicio alla Repubblica di Venezia (tav. IX); p. 119–136: Gill, J.: The sincerity of Bessarion the unionist; p. 137–155: Grégoire, R.: Les manuscrits bibliques latins de la Bibliothèque Marciana de Venise; p. 157–160: Halkin, F.: Le Marcianus gr. 494 et l'hagiographie byzantine; p. 161–174: Irigoin, J.: L'Hippocrate du cardinal Bessarion ‹Marcianus graecus 269 [533]›; p. 175–185: Irmscher, J.: Bessarion als griechischer Patriot; p. 187–199: Kriaras, E.: Giovanni Meursio, Giacomo Pontano, Leone Allacci e una lettera del card. Bessarione in greco volgare; p. 201–211: Kristeller, P. O.: Il codice Plimpton 187 della Columbia University Library e gli scritti di Lauro Quirini sulla nobiltà; p. 213–220: Leroy-Molingen, A.: Le Marcianus gr. II, 21, et sa famille; p. 221–231: Levi D'Ancona, M.: Il cardinale Bessarione e due miniatori sconosciuti; p. 233–238: Malingrey, A.-M.: Les Marciani gr. 105, 106 et 107 dans la tradition manuscrite des homélies «Sur l'incompréhensibilité de Dieu»; p. 239–261: Mariutti de Sánchez Rivero, A.: Lettera giunta a Siviglia dalla «Nueva España» appena scoperta (tav. X–XI); p. 263–318: Mioni, E.: Bessarione scriba e alcuni suoi collaboratori (tav. XII–XVIII); p. 319–323: Nasalli Rocca, E.: Una sosta del cardinale Bessarione a Piacenza ‹1472›; p. 325–332: Raes, A.: Le cardinal Bessarion, abbé commendataire de l'abbaye de S. Jean l'Evangéliste à Ravenne; p. 333–352: Ravalli Modoni, G. A.: Bessarione e Ferrara. Appunti (tav. XIX); p. 353–356: Rhodes, D. E.: Il cardinal Bessarione e Senofonte; p. 357–370: Richard, M.: Le commentaire du codex Marcianus gr. 23 sur Prov. XXX, 15–33; p. 371–379: Saffrey, H. D.: Un exercice de latin philosophique, autographe du cardinal Bessarion (tav. XX); p. 381–385: Talbot Rice, D.: An enamel book cover in the Library of St Mark's, Venice; p. 387–406: Thillet, P.: Insertions d'onciales et abbréviations dans le cod. Venetus Marcianus gr. 258 (= 668); p. 407–414: Thiriet, F.: L'importance de la Chronique de Niccolò Trevisan; p. 415–433: Tsirpanlis, Z. N.: Una fonte della storia religiosa di Creta veneziana nella Biblioteca di S. Marco ‹Marc. lat. IX 179, colloc. 3284›; p. 435–451: Vianello, N.: I libri del Petrarca e la prima idea di una pubblica biblioteca a Venezia (tav. XXI–XXIII); p. 453–467: Zamboni Presti, S.: Il farmaco dell'inviolabilità (Redazioni marciane inedite); p. 469–510: Pezzali, A.: Il fondo orientale della Biblioteca Nazionale Marciana (tav. XXIV–XXVI).

Das Leben des Heiligen **Wolfgang.** Nach dem Holzschnittbuch des Joh. Weissyemburger aus dem Jahre **1515.** Hrsg. v. Hans Bleibrunner. – Landshut: Isar-Post 1976. 124 S.

6. Gesamte Neuzeit

Theologen und Theologie an der Universität **Tübingen.** Beiträge zur Geschichte der Evangel.-Theol. Fakultät. Hrsg. von Martin Brecht. – Tü: Mohr 1977. VIII, 406 S. = Contubernium XV.

Stella, Pietro: Da Molin Giovanna, Sponsali, Stagionalità e cicli ebdomadari delle nozze in Italia tra '500 e '800. Primi risultati di ricerche sul rapporto tra mentalità e demografia. – Sales XXXIX, 1977, 587–631.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Protestantische Kirchengeschichtsforschung im Rahmen der bayerischen Historiographie. – Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte XL, 1977, 553–623.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Reformation. Katalog der Sammlung E. Stickelberger f. d. Folger Shakespeare Library, Washington, D. C. Bearb. v. A. u. T. Seebaß u. V. Tammann-Bertholet. – Bas: Haus d. Bücher 1977. 239 S.

Kaňák, Miloslav: Der Ketzer von Oxford. Leben und Wirken John **Wiklif**s. (Übers. aus dem Tschech. v. K. C. Sygusch.) – B: Evangl. Verl. Anstalt 1977. 142 S.

Baumann, Richard: **Luther**s Eid und Bann. – Aschffbg: Pattloch 1977. 340 S.

Wurtsbacher, Ingrid: Das Reichsrecht u. die Rechtswirklichkeit im Fall Dr. Martin Luther am Beispiel des Repräsentanten Kursachsens Friedrich III. – Bern, Ffm: Lang 1976. 200 S. = Europäische Hochschulschriften III, 74; brosch. sfr 38,–.

Baur, Jörg: Wahrheit der Väter – Hilfe für morgen. 400 Jahre **Konkordienformel**. – Stu: Calwer 1977. 32 S.; kart. DM 2,90.

Schwarz, Reinhard: Die apokalyptische Theologie Thomas **Müntzers** u. der Taboriten. – Tü: Mohr 1977. 142 S. = Beiträge zur historischen Theologie LV; kart. DM 29,–.

Obermann, Heiko A.: The Gospel of social inrest: 450 years after the so-called **"German peasants' war"** of **1525**. – HThR LXIX, 1976, 103–129.

Friedlein, Oskar: Die pfälzischen Katholiken des Bistums Würzburg in den Oberämtern Mosbach und Boxberg vom Beginn der pfälzischen Reformation bis zum Jahre 1716. – WDGB XXXIX, 1977, 19–121.

Lindberg, Carter: "There should be no beggars among Christians": Karlstadt, Luther, and the origins of Protestant poor relief. – ChH XLVI, 1977, 313–334.

Rott, Jean: Correspondance de Martin **Bucer**. Liste alphabétique des correspondants. – Strasb: Palais Universitaire 1977. 100 p. = Association des publications de la Faculté de théologie protestante de l'Université des sciences humaines de Strasbourg. Bulletin I.

Neuser, Wilhelm H.: Die reformatorische Wende bei **Zwingli**. – Neuk: Neukirchener Verl. 1978. 160 S., 2 Abb.; Ppb. DM 29,–.

Doppler, Caecilia: Reformation und Gegenreformation in ihrer Auswirkung auf das **Steyrer** Bürgertum. – Wien: Verl. der Wissenschaftl. Gesellsch. Österreichs 1977. 276 S. [Diss., Wien]

Gordon, Walter M.: A scholastic problem in **Thomas More**'s controversy with John Frith. – HThR LXIX, 1976, 131–149.

Tellechea Idigoras, J. Ignacio: Iohannes **Gropper** expurgado por la inquisición española. – ScriptVict XXIV, 1977, 197–218.

Maron, Gottfried: Das Schicksal der katholischen Reform im **16. Jh.** – ZKG LXXXVIII, 1977, 218–229.

Johanniterorden. Schlesische Genossenschaft. Protokolle der General-Visitation 1609/10 der Schles. Malteser-Ordens-Kommenden. Mit Einarbeitung d. Visitationen von 1536 u. 1588. Hrsg. u. bearb. v. Helmut Richter Bd. I–II. – Ganderkesee: Selbstverl. 1977. 161 Bl., 192 Bl.

8. Neuere Zeit

Tellechea Idigoras, J. Ignacio: Tiempos recios. Inquisición y heterodoxías. Prólogo de Marcel Bataillon. – Salam: Ed. Sígueme 1977. 278 p. = El Peso de los Días II; pes 490.

Milward, Peter: Religious controversies of the Elizabethan age. A survey of printed sources. With a foreword by G. R. Elton. – Lincoln, Lo: Univ. of Nebraska Pr. (1977). XV, 202 p.; $ 21,–.

Valentin, Jean-M.: Le theâtre des **Jésuites** dans les pays de langue allemande ‹**1554–1680**›. Salut des âmes et ordre des cités. T. I–III. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. 1532 p.; Ppb. sfr 180,–.

Jones, J. A.: Pedro de **Valencia**'s defence of Arias **Montano**. The expurgatory indexes of **1607** ‹Rome› and **1612** ‹Madrid›. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XL, 1978, 121–136.

Nuntius Pietro: **Francesco Montoro** ‹**1621** Juli – **1624** Oktober›. Bearb. von Klaus Jaitner. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1977. 62, 929 S. = Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur VII 1,2.

Ritter, Joachim-Friedrich: Friedrich von **Spee. 1591–1635.** Ein Edelmann, Mahner u. Dichter. – Tr: Spee-Verl. 1977. 203 S.; Lw. DM 29,80.

Jürgensmeier, Friedhelm: Johann Philip von **Schönborn** ‹1605–1673› und die römische Kurie. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts. – Mz: Selbstverlag der Gesellsch. für Mittelrhein. Kirchengeschichte 1977. XXXIX, 354 S. = Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinisch. Kirchengeschichte XXVIII. [Diss., Mainz]

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

Bienert, Wolfgang A.: Ketzer oder Wahrheitszeuge. Zum Ketzerbegriff Gottfried **Arnold**s. – ZKG LXXXVIII, 1977, 230–246.

Tuscher, Franz: Das Reichsstift **Roggenburg** im **18.** Jahrhundert. – Weißenhorn: Konrad 1976. 195 S.

Reinhold, Karl Leonhard: Schriften zur Religionskritik u. Aufklärung, **1782–1784.** Hrsg. v. Zwi Batscha. – Bremen, Wolfenbüttel: Jacobi 1977. 440 S. = Bibliothek der Aufklärung I.

Faust, Ulrich: Mythologien und Religionen des Ostens bei Johann Gottfried **Herder**. – Mstr: Aschendorff 1977. XII, 252 S. = Aevum Christianum XII; Pp. DM 64,–.

Díaz de Cerio, F., SJ: Notas sobre el **jansenismo español** en **1820–1825**. – ScriptVict XXIV, 1977, 169–196.

O'Brien, Charles H.: **Jansenists** and enlightenment. The attitude of "Nouvelles ecclésiastiques" toward Josephinist religious toleration. – ThZ XXXIII, 1977, 393–407.

Lubrich, Hans E.: Geistl. Schulaufsicht u. Religionsunterricht in **Minden-Ravensburg. 1754–1894.** – Blf: Luther-Verl. 1977. 242 S. = Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte III. [Diss., Münster]

Isler, Jean: Das Gedankengut der Aufklärung und seine revolutionäre Auswirkung in **Görres'** Frühschriften ‹**1795–1800**›. – HJ XCVI, 1976, 1–57; S. 58–92: Raab, Heribert: Europäische Völkerrepublik und christliches Abendland. Politische Aspekte und Prophetien bei Joseph Görres; S. 123–147: Bäumer, Remigius: Görres und **Wessenberg.** Zur Kritik von Görres an den kirchenpolitischen Vorstellungen Wessenbergs.

Groot, Aart de: Samuel **Nethenus** und die Labadisten. – NThT XXXII, 1978, 12–30.

Brandmüller, Walter: Ignaz v. **Döllinger** am Vorabend des I. Vatikanums. Herausforderung und Antwort. – St. Ottilien: Eos-Verl. 1977. 234 S. = Kirchengeschichtliche Quellen u. Studien IX; DM 68,–.

Bäumer, Remigius: Die Badische Regierung, die Freiburger Theologische Fakultät und das I. Vatikanische Konzil. – FreibDA XCVII, 1977, 237–278.

Gatti, Isidoro Liberale, OFMConv: I frati Minori Conventuali ‹Cordeliers› nel quartiere di Belleville a Parigi ‹1874–1880›. – MF LXXVII, 1977, 415–511; p. 512–517: Gach, Piotr: Franziskaner im Mittelalterlichen Polen.

Akten zur **preußischen** Kirchenpolitik in den Bistümern Gnesen-Posen, Kulm u. Ermland. **1885–1914.** Aus d. Polit. Archiv d. Auswärtigen Amtes. Bearb. v. Erwin Gatz. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1977. XCV, 283 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, 21.

Die Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. Quellen zu ihrer Geschichte **1887–1914.** Hrsg. v. Jörg Ohlemacher. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1977. 125 S. = Texte zur Kirchen- u. Theologiegeschichte XXIII; kart. DM 24,–.

Hörnscheid, J. u. M. Schwabe: Kurzgefaßtes Verzeichnis der Korrespondenz Adolf v. **Harnack**s. – ZKG LXXXVIII, 1977, 285–301.

9. Neueste Zeit

Slenczka, Hans: Die evangelische Kirche von **Kurhessen-Waldeck** in den Jahren von 1933 bis 1945. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1977. 283 S.; kart. DM 54,–.

Evangelische Kirche der Altpreußischen Union. Kirchenprovinz Rheinland. Bekenntnissynode. Briefe zur Lage der Evangel. Bekenntnissynode im Rheinland: Dez. **1933 – Febr. 1939.** Hrsg. v. Joachim Beckmann. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1977. XI, 753 S.

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

Graham, Robert A., SJ: Il Vaticano nella guerra psicologica inglese 1939–1945. La storia dei «sib», cioè delle «bugie autorizzate». CivCatt CXXIX, I, 1978, 113–133.

Boyens, Armin: Das Ende des Lutherischen Weltconvents. Die Krise des **Weltluthertums** während des zweiten Weltkriegs u. ihre Bewältigung. – ZKG LXXXVIII, 1977, 264–284.

Sommer, Norbert: Das kommunistische Nachkriegs-**Vietnam**. Die innere Lage u. die Situation der Religionsgemeinschaften. – HerKorr XXXII, 1978, 87–95.

Quaas, Michael: Staatliche Hilfe an Kirchen und kirchliche Institutionen in den Vereinigten Staaten von Amerika. Ein Beitrag zur histor. Entwicklung u. Gegenwartsproblematik des Verhältnisses von Staat u. Kirche in den **U.S.A.** – B, Mchn: Dunker u. Humbold 1977. 149 S. = Staatskirchenrechtl. Abhandlungen VI; kart. DM 48,–.

Smith, Brooke Williams: Jacques **Maritain**. Antimodern or ultramodern? An historical analysis of his critics, his thought and his life. – NY, Oxf, Amst: Elsevier (1976). 194 p.

Verfolgte Christen. Berichte aus unserer Zeit. Hrsg. v. Gerd Hamburger. – Graz, Wien, Köln: Styria 1977. 352 S.; Ppb. DM 29,80.

Bertinetti, Ilse: Paul **Tillich** u. d. Krise der Theologie. – B: Union 1977. 203 S.; brosch. DM 18,–.

Il Movimento Cattolico e la Società Italiana in cento anni di storia. (Atti del «Colloquio sul movimento cattolico italiano» ‹Venezia 23–25 settembre 1974›). – R: Ed. di Storia e Letteratura – Istituto per le Ricerche di Storia Sociale e di Storia Religiose 1976. 318 p. = Biblioteca di Storia Sociale V.

Wenisch, Bernhard: Zur Theologie Karl **Rahners**. – MThZ XXIIX, 1977, 383–397.

Thimme, Hans: Kirche 1976. Reformation geschieht heute. – Blf: Bechauf 1976. 55 S.

IV. Missionswissenschaft und geschichte

Lagerwerf, L.: Bibliografie van in Nederland en België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1976. – Wereld en Zending VI, 1977, 365–376.

Ahrens, Theodor – Walter J. Hollenweger: Volkschristentum und Volksreligion im **Pazifik**. – Ffm: Lembeck 1977. 124 S. = Perspektiven der Weltmission. Schriftenreihe der Missionsakademie an der Univ. Hamburg IV; DM 9,80.

Bruls, Jean, SAM: Von den Missionen zu den Jungen Kirchen. – Geschichte der Kirche V/2, Eins 1977, 163–212.

Câmara, Hélder: Les conversions d'un évêque. Entretiens avec José de Broucker. – P: Seuil 1977. 203 p. = Traversée du siècle; F 39,–.

Greinacher, Norbert – Ferdinand Klostermann: Freie Kirche in freier Gesellschaft. **Südamerika,** eine Herausforderung für die Kirchen Europas. – Eins: Benziger 1977. 99 S.; DM 11,80.

Pike, Frederick B.: Der Katholizismus in Lateinamerika. – Geschichte der Kirche V/2, Eins 1977, 109–162.

President J. K. **Nyerere** and expatriate missionaries in Tanzania. A memorandum and an interview. – Exchange. Bulletin of Third World Literature (Leiden) N. 17, Sept. 1977, 1–38.

Vermeir, Oscar: De missie van de Trappisten in Belgisch **Kongo**, 1894–1926. – Leuv: Katholieke Universiteit 1976. 86 p. [Licentiaatsverhandeling]

Williams, Kenneth M.: Church in **West Malaysia** and **Singapore**, regarding her situation as an indigenous Church. – Leuv: Katholieke Universiteit 1976. 248 p.

L'annuncio del Vangelo oggi. Commento all'Esortazione Apostolica di Paolo VI «Evangelii nuntiandi». – R: Pont. Università Urbaniana 1977. XV, 919 p.

Kane, J. Herbert: God and Caesar in Christian missions. – Missiology (Pasadena, California) V, 1977, 411–426.

Boesak, Allan Aubrey: Unschuld, die schuldig macht. Eine sozialethische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht (Farewell to innocence, dt.) – Hbg: Luth. Verlagshaus 1977. XIV, 210 S.; DM 19,80 [Diss., Kampen]

Gensichen, Hans-Werner: Europäische Überlegungen zur lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. – Verbum SVD XVIII, 1977, 189–199.

Schuurman, L.: Nuances in de bevrijdingstheologie. – Wereld en Zending VI, 1977, 304–318.

Baken, Marijke: Sporen van de geest van Medellín in de Boliviaanse Kerk. – Leuv: Katholieke Universiteit 1976. 172 p. [Diss., Leuven]

Broadbent, John: Attempts to form an indigenous clergy in the Vicariates Apostolic of Central Oceania and the Navigators' Islands in the 19th century. – Leuv: Katholieke Universiteit 1976. 248 p. [Diss., Leuven]

Femmes et évangélisation. – Mission de l'Eglise. Revue de l'Union Pontificale Missionnaire (Paris/Lyon), n° 38, déc. 1977, 1–46.

Koodapuzha, Xavier: Communion of Churches in the Indian context. – Jeevadhara. A Journal of Christian Interpretation (Kottayam, Kerala) VII, 1977, 341–357.

Nwyia, Paul: Un dialogue islamo-chrétien au IXe siècle. – Axes. Recherches pour un dialogue entre chrétiens et religions (Paris) IX, 1976/77, n° 5 (juin-juillet 1977), 7–22.

Peters, George W.: Evangelisation: total, durchdringend, umfassend (Saturation evangelism, dt.) – Liebenzell: Missionsverlag 1977. 250 S. = Telos 1122.

La question des ministères en Afrique. Dossier. – Spiritus XVIII, 1977, 339–364.

Richard, Jean-Louis, OMI: L'expérience de la conversion chez les Basotho. – R: Univ. Gregoriana Editrice 1977. 236 p. = Documenta missionalia XII; Lire 8000. [Diss., Roma. Univ. Greg.]

Africa Austral. Una evangelización ante el racismo y la guerrilla. – Misiones extranjeras 1977, 511–608.

Petit, J. C.: Bernard **Joinet**, prêtre en pays socialiste. Le soleil de Dieu en Tanzanie. – P: Ed. du Cerf 1977. 164 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Capps, Donald: Psychology of religion. A guide to information sources. [By] Donald Capps, Lewis Rambo, Paul Ranschoff. – Detroit, Mich.: Gale Research Comp. (1976). XII, 352 p. = Philosophy and religion information guide series – Part of the Gale Information Guide Library; $ 18,–.

Shinn, Larry D.: Two sacred worlds. Experience and structure in the world's religions. – Nashv: Abingdon (1977). 205 p.; $ 6,95.

Sherry, Patrick: Religion, truth and language-games. – Lo: Macmillan 1977. X, 234 p., 1 Ill. = Library of philosophy and religion; £ 8,95.

Cazelles, Henri: Impur et sacré à Ugarit. – Al-Bahit. Festschrift Joseph Henninger, St. Augustin 1976, 37–47; S. 77–110: Closs, Alois: Zarathustra unter den „Propheten"; S. 111–144: Gräf, Erwin: Zu den christlichen Einflüssen im Koran; S. 145–153: Höfner, Maria: Ta'lab und der „Herr der Tiere" im antiken Südarabien; S. 155–176: Louis, André: Permanence de rites traditionnels dans les cérémonies du mariage tunisien aujourd'hui; S. 177–217: Pirenne, Jacqueline: La religion des Arabes préislamiques d'après trois sites rupestres et leurs inscriptions; p. 259–308: Ryckmans, Jacques: La chasse rituelle dans l'Arabie du Sud ancienne; S. 317–324: Soden, Wofram von: Trunkenheit im babylonisch-assyrischen Schrifttum.

Gardet, Louis: Les hommes de l'**Islam.** Approches des mentalités. – P: Hachette (1977). 445 p. = Le temps et les hommes; F 56,–.

Haldar, J. F.: Early **Buddhist** mythology. With a foreword by D. C. Sircar. – (New Delhi:) Manohar 1977. XIII, 221 p.; $ 12,–.

Cook, Francis H.: Hua-yen Buddhism. The jewel net of **Indra**. – University Park, Lo: The Pennsylvania State Univ. Pr. (1977). XIV, 146 p. = IASWR series; $ 14,50.

Nattier, Janice J. – Charles S. Prebish: Mahāsāmghika origins: The beginnings of Buddhist sectarianism. – HRel XVI, 3, 1977, 237–272.

Marlière, Michel: Etude d'un groupe de trois monastères bouddhiques sis a Thonburi ‹Thaïlande›. Essai de sociographie bouddhique. – P, Genève: Droz 1977. V, 252 p. = Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IVe Section de l'École pratique des Hautes Études II. Hautes Études Orientales VII; sfr 40,–.

Moffitt, John: The Bhagavad Gita as way-shower to the transcendental. – ThSt XXXVIII, 1977, 316–331.

Lokhande, Ajit: Tukārāma, his person and his religion. A religio-historical, phenomenological and typological enquiry. – Ffm: Lang; Bern: Lang 1976. 208 p. = Europäische Hochschulschriften XX, 22; sfr 36,– [Diss., Bonn]

Farber, Walter: Beschwörungsrituale an **Ištar** und **Dumuzi**. Attī Ištar Ša Ḫarmaša Dumuzi. – Wiesb: Steiner 1977. XIV, 267 S., 27 Taf. = Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission XXX; kart. DM 36,– [Diss., Tübingen]

Pijper, G. F.: Studiën over de geschiedenis van de Islam in **Indonesia**, 1900–1950. – Lei: Brill 1977. VI, 160 p.; 10 ill.; hfl 28,–.

Nestvogel, Claudius: Mircea **Eliades** Auffassung des **Schamanismus.** – Saec XXVIII, 1977, 223–225; S. 226–234: Unzeitig, Detlef: Sibirischer Schamanismus; S. 235–240: Mollenhauer, Gaby: Schamanismus bei den Eskimos.

Tu, Wei Ming: Neo-Confucian thought in action. Wang Yang-ming's youth 1472–1509. – Berk, Los Angeles, Lo: Univ. of California Press (1976). XIII, 222 p.; $ 10,–.

VI. Religionsphilosophie

Amir, Yehoshua: Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus. – EvTh XXXVIII, 1978, 2–19; S. 19–37: Kim, Kyuun-Tschin: Gottes Sein in der Geschichte. G. W. F. **Hegels** Gottesverständnis nach seiner „Vernunft in der Geschichte" und K. Barths Kritik an Hegel.

Bennett, Curtis: God as form. Essays in Greek theology with special reference to Christianity and the contemporary theological predicament. – Alban, N. Y.: State Univ. of New York Press 1976. XIII, 344 p.

Lasker, Daniel J.: Jewish philosophical polemics against Christianity in the Middle Ages. – NY: Ktav 1977; XII, 286 p.; $ 17,50.

Lötzsch, Frieder: Vernunft und Religion im Denken **Kants**. Luthers Erbe bei Immanuel Kant. – Köln, Wien: Böhlau 1976. VI, 281 S. = Böhlau philosophica II; kart. DM 62,–. [Diss., Münster]

Brown, Robert F.: **Schelling**'s treatise on "The Deities of Samothrace". A translation and interpretation. – Missoula, Montana: Scholars Press (1977). VIII, 65 p. = American Academy of religion. Studies in religion XII.

Griffioen, S.: De roos en het kruis. De waardering van de eindigheid in het latere denken van **Hegel**. – Assen, Amst: van Gorcum 1976. XXIV, 222 blz. = Bijdragen tot de Filosofie VI.

Ledure, Yves: **Nietzsche** et le polythéisme. Une approche plurielle du divin. – RSPhTh LXI, 1977, 533–548.

Boer, Theo de: Tussen filosofie en profetie. De wijsbegeerte van Emmanuel **Levinas.** Met een bibliografie door Kees Meerhoff. – Baarn: Amboboeken (1976). 176 blz.; hfl 19,50.

Agosti, Vittorio: Filosofia e religione nell'attualismo gentiliano. – (Bresc:) Paideia Ed. (1977). 295 p. = Filosofia della religione. Testi e studi I; Lire 5000.

Roberts, Robert: The feeling of absolute dependence. – Journal of Religion LVII, 1977, 252–266.

Brechtken, Josef: Geschichte und Transzendenz oder die Gottesfrage am Ende der Metaphysik. – TPh XXXIX, 1977, 587–609.

Neusch, Marcel: Aux sources de l'athéisme contemporain. Cent ans de débats sur Dieu. – P: Le Centurion (1977). 311 p.; F 42,–.

Barnhart, J. E.: Theodicy and the free will defence: Response to Plantinga and Flew. – Religious Studies XIII, 1977, 439–453; p. 455–475: Tomberlin, James E. – Frank McGuinness: Good, evil, and the free will defence; p. 477–483: Purtill, Richard L.: Flew and the free will defence.

Caujolle-Zaslawsky, Françoise: L'interprétation du **scepticisme** comme philosophie du doute religieux. – RThPh Ser. III, A. XXVII, 1977, 81–112.

VII. Fundamentaltheologie

Mann, Erwin: Idee und Wirklichkeit der Offenbarung: Methode u. Aufbau der Fundamentaltheologie des Güntherianers J. N. **Ehrlich** ‹1810–1864›. – Wien: Verband der Wissenschaftl. Ges. Österreichs 1977. V, 236 S.

Strobel, August: Wohin geht der Weg? Wendepunkt und Tendenzen der hermeneutischen Arbeit. – Verstehen und Verantworten. Hermeneutische Beiträge aus den theologischen Disziplinen, Stu (1976), 28–74.

Halbfas, Hubertus: **Religion.** – Stu, B: Kreuz Verlag (1976). 238 S. = Bibliothek Themen der Theologie. Ergänzungsband.

Mörth, Ingo: Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religionstheorie. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1978). 173 S.; kart. DM 24,–.

Creel, Richard E.: Religion and doubt: Toward a faith of your own. – Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall (1977). XIV, 160 p.; $ 4,95.

Regli, Sigisbert, OFMCap: Überlegungen zum Absolutheitsanspruch des Christentums. – WiWei XL, 1977, 100–124.

Befreiter Mensch. Von der heilsgeschichtlichen Erfahrung. Hrsg. von Johann Reikerstorfer. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1976). 199 S.; [enth.:] S. 9–18: Welte, Bernhard: Heilsverständnis und Heilsdifferenz; S. 19–33: Eichinger, Franz: Der entfremdete Mensch; S. 35–51: Krenn, Kurt: Geschichtsphilosophien und Utopien als Formen religiöser Verführung; S. 53–65: Casper, Bernhard: Sprachgeschehen und Heilsgeschichte; S. 67–83: Wurz, Heinrich: Geschichte als Offenbarung im Alten Testament; S. 85–108: Staudinger, Ferdinand: Christus Jesus – Erlöser von Sünde und Tod; S. 109–124: Heintel, Erich: Vom Sinnanspruch des Glaubens; S. 125–168: Pritz, Joseph: Personaler Glaube. Zum theologischen Fortschritt im Selbstverständnis des Glaubens; S. 169–198: Reikerstorfer, Johann: Geschichte und Versöhnung. Zu einem kritischen Begriff der Heilsgeschichte.

Mascall, E[ric] L[ionel]: Theology and the Gospel of Christ. An essay in reorientation. – Lo: SPCK (1977). 254 p.; £ 7,95.
Eicher, Peter: **Offenbarung.** Prinzip neuzeitlicher Theologie. – Mchn: Kösel-Verl. (1977). 599 S.; kart. DM 48,–.
Siegwalt, Gérard: Expérience et révélation. Remarques de méthodologie théologique. – RHPhR LVI, 1976, 525–543.
Potvin, Thomas R., OP: Les exigences de l'intellectus **fidei.** – EglTh VIII, 1977, 369–442.
Vickers, John M.: Belief and probability. – Dordrecht, Boston: Reidel (1976). VIII, 202 p. = Synthese library CIV.
Javelet, Robert: Intelligence de la foi. Exposé de la doctrine catholique. 2e éd. – P: Téqui (1977). 412 p.; F 48,–.
Boutin, Maurice: Idéologies et foi. – LavThPh XXXIII, 1977, 253–277.
Smith, Wilfred Cantwell: Belief and history. – Charlottesville: Univ. Pr. of Virginia (1977). VI, 136 p. = Richard Lectures for 1974–1975. Univ. of Virginia; $ 12,50.
Wirsching, Johannes: Zum dogmatischen Ort der **Christologie.** Ein fundamentaltheologischer Versuch. – Theologie viatorum XIII, 1975/76, B (1977), 309–346.
Schüssler, Hermann: Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter. – Wiesb: Steiner 1977. XV, 312 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXXXVI. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte.
Hebblethwaite, Brian: **Evil,** suffering, and religion. – NY: Hawthorn Books (1976). VII, 115 p.; $ 3,95.

VIII. Dogmatik

Pagé, Jean-Guy: L'appropriation, jeu de l'esprit ou réalisme? – LavThPH XXXIII, 1977, 227–239.
Bourassa, François, SJ: L'**Esprit Saint**, «communion» du Père et du Fils. – ScE XXIX, 1977, 251–281; XXX, 1978, 5–37.
Schoonenberg, P. J. A. M.: Spirit **christology** and Logos christology. – Bijdr XXXVIII, 1977, 350–375.
Verweyen, Hansjürgen: Christologische Brennpunkte. – Ess: Ludgerus Verl. 1977. 140 S. = Christliche Strukturen in der modernen Welt XX; kart. DM 12,80.
Espeja, Jesús, OP: Las constantes de la liberación. Reflexiones desde el dogma cristológico. – CTom, A. LXVIII = T. CIV, 1977, 37–65.
Bourgeois, Henri: Libérer Jésus. Christologies actuelles. – P: Ed. Le Centurion (1977). 276 p.; F 45,–.
Flick, Maurizio – Zoltán Alszeghy: Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica. – Bresc: Queriniana (1978). 467 p. = Biblioteca di teologia contemporanea XXXI; Lire 10 000.
Anthropologie als Thema der Theologie. Hrsg. von Hermann Fischer. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 212 S.; kart. DM 32,–; [enth.:] S. 9–19: Fischer, Hermann: Zur Einführung. Tendenzen zur Verselbständigung der theologischen Anthropologie; S. 21–38: Kamlah, Ehrhard: Anthropologie als Thema der Theologie bei Rudolf Bultmann; S. 39–69: Frey, Christofer: Zur theologischen Anthropologie Karl Barths; S. 71–118: Sauter, Gerhard: Mensch sein – Meinsch bleiben. Anthropologie als theologische Aufgabe; S. 119–129: Härle, Wilfried: Humanität. Überlegungen zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik; S. 131–144: Track, Joachim: Erfahrung und Interpretation. Überlegungen zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik aus sprachkritischer Sicht; S. 145–164: Wagner, Falk: Der Mensch zwischen Selbstbestimmung und Abhängigkeit. Thesen zum Verhältnis von Anthropologie, Ethik und Gotteslehre; S. 165–202: Herms, Eilert: Die Funktion der Realitätsauffassung in der Psychologie Sigmund Freuds. Überlegungen zur möglichen Bedeutung von Theologie für die psychoanalytische Theoriebildung; S. 203–212: Barth, Hans-Martin: Partnerzentrierte Seelsorge als Herausforderung an die Systematische Theologie.
Greshake, Gisbert: Geschenkte Freiheit. Einführung in die **Gnaden**lehre. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. 126 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 14,80.
Gelpi, Donald L.: Charism and sacrament. A theology of Christian conversion. – Lo: SPCK (1977). X, 258 p.; £ 3,95.
Beißer, Friedrich: **Tod** und **Sünde.** Zur Bedeutung des Zusammenhangs zwischen Sünde und Tod für eine Theologie des Todes. – KuD XXIV, 1978, 1–17.
Gerken, Alexander: Jesus unter uns. Was geschieht in der **Eucharistie**feier? – Mstr: Regensberg 1977. 82 S.
García Extremeño, Claudio, OP: La Eucaristía, memorial del sacrificio de la Cruz. – Studium XVII, 1977, 263–305.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Heyer, Friedrich: Konfessionskunde. Mit Beitr. von Henry Chadwick ... B, NY: de Gruyter 1977. XV, 864 S. = De-Gruyter-Lehrbuch.
Doctoral dissertations on ecumenical themes. A guide for teachers and students. – Gen: World Council of Churches 1977. 70 p.
Lapide, Pinchas: Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis. – (Stu:) Calwer Verlag; (Mchn:) Kösel-Verlag (1977). 91 S.; kart. DM 9,80.
Leith, John H.: An introduction to the reformed tradition. A way of being the Christian Community. – Atlanta: John Knox Press (1977). 253 p., 16 tabl.; $ 10,–.
Halaski, Karl (Hrsg.): Die reformierten Kirchen [An d. Übers. d. ursprüngl. Beitr. waren beteiligt: B. Basdekis ...] – Stu: Evangelisches Verlagswerk 1977. 400 S. = Die Kirchen der Welt XVII; Lw. DM 45,–.
Avis, P. D. L.: 'The true church' in Reformation theology. – ScJTh XXX, 1977, 319–345.
Kallis, A.: Een stap verder op weg naar het panorthodox concilie. De eerste preconciliaire panorthodoxe conferentie. – HCO XXX, 1978, 15–33.
Nissiotis, Nikos A.: Die Aufgabe einer Theologie der Kirche. Einführung in das Thema des zweiten Kongresses der Orthodoxen Theologischen Fakultäten in Athen. – KuD XXIII, 1977, 41–59.
Evdokimov, Paul: Présence de l'**Esprit Saint** dans la tradition **orthodoxe.** – P: Ed. du Cerf 1977. 111 p. = Foi vivante CLXXIX.
Lutz, Heinrich (Hrsg.): Zur Geschichte der **Toleranz** und **Religionsfreiheit.** – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1977. XXIV, 490 S. = Wege der Forschung CCXLVI; Lw. DM 72,–.
Crood, James E., Jr.: A biblical view of religious liberty. – ER XXX, 1978, 32–41; p. 42–49: Potter, Philip: Religious liberty in ecumenical perspective.
Carle, Paul-Laurent: L'œcuménisme de Vatican I à Vatican II. – Divinitas XXI, 1977, 133–190; XXII, 1978, 5–40.
Becker, Werner: Zur Hermeneutik und Rezeption des Ökumenismus-Dekretes. – Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25jähr. Bestehen des Phil.-Theol. Studiums im Priesterseminar Erfurt ..., Leipzig 1977, 513–541; S. 543–552: Hintner, Dietmar: Zurück nach Rom oder gemeinsam hin zu Christus? Einheit zwischen Römischer Kirche und Orthodoxie im Sprachgebrauch Papst Pauls VI.
Duchrow, Ulrich: Die Identität der Kirche und ihr Dienst am ganzen Menschen. – EvTh XXXVIII, 1977, 409–425; S. 425–443: Hollenweger, Walter J.: „Die Kirche für andere" – ein Mythos; S. 444–459: Lochman, Jan Milič: Die Herrlichkeit Gottes und die Zukunft des Menschen; S. 459–483: Felmy, Karl Christian: Die Grenzen der Kirche in Orthodoxer Sicht. Orthodoxes ekklesiales Selbstverständnis und die Gemeinschaft mit den Kirchen des Westens.
Hübner, Friedrich: Volkskirche im Feuer ökumenischer Kritik. – (Breklum:) Breklumer Verl. (1976). 279 S.

X. Moraltheologie

Stack, George J.: **Kierkegaard's** existential ethics. – University/Alabama: The Univ. of Alabama Press (1977). XIV, 237 p. = Studies in the humanities XVI. Philosophy; $ 3,–.
Pacciolla, Aureliano, OCarm: **Frankl** e la morale. – Carmelus XXIV, 1977, 209–242.
Etcheverry, Auguste: La morale en question. – P: Téqui (1977). 238 p.; F 33,–.
Chiavacci, Enrico: La fondazione della norma morale nella riflessione teologica contemporanea. – Rivista di teologia morale X, 1978, 9–38.
Vallery, J.: L'identité de la morale chrétienne. Points de vue de quelques théologiens contemporains le langue allemande. – Louv-la-Neuve: Centre Cerfaux-Lefort 1976. XXXII, 195 p. = Lex spiritus vitae II.
Normen im Konflikt. Grundfragen einer erneuerten Ethik. Alfons Auer [u. a.] Hrsg. von Joseph Sauter. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 144 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 9–28: Stoeckle, Bernhard: Normanerkenntnis und Normbestreitung. Bemerkungen zum Ethos der Gegenwart; S. 29–54: Auer: Alfons: Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung; S. 55–82: Gründel, Johannes: Die Erfahrung als konstitutives Element der Begründung sittlicher Normen; S. 83–101: Ruf, Ambrosius, OP: Entstehung und Verbindlichkeit sittlicher Normen; S. 102–124: Hofman, Rudolf: Was ist Sittlichkeit? Zur Klärung des Begriffs; S. 125–143: Stoeckle, Bernhard: Christlicher Glaube und Ethos der Zukunft.
Delhaye, Philippe: L'option fondamentale en morale. – Studia moralia XIV, 1976, 47–62; p. 121–133: Caffarra, C.: Teologia morale e scienze positive; p. 135–157: O'Riordan, Sean: The teaching of the papal encyclicals as a source and norm of moral theology: a historical and analytic survey.
Teichtweier, Georg: Moral wieder gefragt. Gesellschaft, Gewissen, Norm, Sünde. – Aschffbg: Pattloch (1976). 200 S. = Der Christ in der Welt V, 7a/b.
Rigali, Norbert J.: Toward a moral theology of social consciousness. – Horizons IV, 1977, 169–181.
Ochs, Carol: Behind the sex of God. Toward a new consciousness. – Transcending matriarchy and patriarchy. – Boston: Beacon Press (1977). XIII, 177 p.; $ 9,95.
Gyr, Constantin: Gewissensentscheid in der klinischen **Krankenpflege.** Ein moraltheologischer Beitrag zur Frage der Berufsethik des Krankenpflegepersonals. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1977. 353 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 98; kart. sfr 62,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Bibliographia internationalis spiritualitatis. A Pontificio Instituto Spiritualitatis O.C.D. edita. IX: **1974.** – R: Ed. del Teresianum 1977. XX, 577 p.; Lire 25 000.
Philippart, Guy: Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques. – Turnh: Brepols 1977. 138 p. = Typologie des sources du Moyen Age occidental XXIV/XXV.
Gamber, Klaus: Der **Zeno**-Kult in **Regensburg.** Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums in Bayern. – Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg XI, 1977, 7–24.
Thomson, Rodney M.: Geoffrey of Wells. De Infancia sancti Edmundi ‹BHL 2393›. – AnBoll XCV, 1977, 25–42; p. 43–71: Dubois, Jacques: A la recherche de l'état primitif du martyrologe d'**Usuard.** Le manuscrit de Fécamp; p. 72: Halkin, F.: Saint **Thalélée**, anachorète ou martyr?; p. 73–90: Wenger, Antoine: Une homélie inédite

‹de **Sévérien** de **Gabala**?› sur l'Épiphanie; p. 91–100: Straeten, Joseph van der: Le recueil de miracles de S. Martin attribué à Herberne.

Kapfhammer, Günther: S[ank]t **Leonhard** zu Ehren: vom Patron der Pferde, von Wundern u. Verehrung, von Leonhardifahrten u. Kettenkirchen. – Rosenheim: Rosenheimer 1977. 207 S.; Ill. (z. T. farb.) = Rosenheimer Raritäten; Lw. DM 25,–.

Peri, Vittorio: Βιογίλιος = Sapientissimus. Riflessi culturali latino-greci nell'agiografia bizantina. – Italia medioevale e umanistica XIX, 1976, 1–40.

Demm, Eberhard: Zur Rolle des **Wunders** in der Heiligkeitskonzeption des Mittelalters. – AKG LVII, 1975, [ersch. 1977,] 300–344.

Verdeyen, P., SJ: La théologie mystique de **Guillaume** de **Saint-Thierry**. – OGE LI, 1977, 327–366.

S[an] **Antonio** di **Padova** fra storia e pietà. Colloquio interdisciplinare su "il fenomeno antoniano". – Padova: Ed. Messagero 1977. 527 p. = Centro Studi Antoniani I.

Bourgerol, Jacques Guy, OFM: L'aspect original de l'*Itinerarium mentis in Deum* et son influence sur la spiritualité de son temps. – Antonianum LII, 1977, 309–325.

Tillmans, W. G.: De paradijssymboliek als leidraad in de opbouw van het "Cántico Espiritual" van San **Juan** de la **Cruz**. – Bijdr XXXVIII, 1977, 376–414.

Costa, Maurizio, SJ: "Misión" y "Comunidad apostólica" en la Compañía de Jesús. – Manresa XLIX, 1977, 195–213; p. 215–228: García Madariaga, José Ma., SJ: ¿Entra la materia doctrinal como objeto propio del 4.° Voto?; p. 229–248: Iturrioz, Jesús, SJ: Dios en todas las personas. En torno al 4.° Punto de la "Contemplación para alcanzar amor".

Chevallier, Marjolaine: Bibliographie des ouvrages mystiques édités par P. **Poiret**. – Revue d'histoire de la spiritualité XXXVII, 1977, 317–340.

Wickert, Ulrich: Die Heilige, die sich als rückkehrend begreift. Ein Versuch, **Therese** von **Lisieux** zu verstehen. – Theologia viatorum XIII, 1975/76, B (1977), 275–308.

Süssman, Cornelia – Irvin Süssman: Thomas **Merton**. The daring young man on the flying belltower. – NY: Macmillan; Lo: Collier Macmillan (1976). 176 p.

Gutiérrez, Domingo-Javier A.: La Vida común religiosa. Momentos culminantes de su evolución histórica. – Apollinaris L, 1977, 110–148. 378–404.

Metz, Johann Baptist – Karl Rahner: Ermutigung zum Gebet. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 110 S.; kart. DM 10,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Tackett, Timothy: **Priest** and **parish** in the 18th century **France**. A social and political study of the Curés in a Diocese of Dauphiné **1750–1791**. – Princeton, N. J.: Princeton Univ. Pr. (1977). XIII, 350 p.

Gestalten und Probleme katholischer Rechts- und Soziallehre. Beiträge von Clemens Bauer, Alexander Hollerbach, Adolf Laufs. – Pad: Schöningh 1977. 90 S. = Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. N.F. XXIX.

Kirche und Katholizismus. **1945–1949**. Hrsg. von Anton Rauscher. – Pad: Schöningh 1977. 167 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; kart. DM 16,–; [enth.:] S. 9–25: Braun, Hans: Demographische Umschichtungen im deutschen Katholizismus nach 1945; S. 26–52: Beutler, Bengt: Die Stellung der Kirchen in den Länderverfassungen der Nachkriegszeit; S. 53–87: Volk, Ludwig: Der Heilige Stuhl und Deutschland 1945–1949; S. 88–108: Gotto, Klaus: Die katholische Kirche und die Entstehung des Grundgesetzes; S. 109–133: Forster, Karl: Neuansätze der gesellschaftlichen Präsenz von Kirche und Katholizismus nach 1945; S. 134–163: Baadte, Günter: Diskussionsbericht.

Églises et groupes religieux dans la société française. Intégration ou marginalisation. Cinquième colloque du Centre de Sociologie du Protestantisme, Strasbourg, 7–9 octobre 1976. – Strasb: CERDIC-Publ. 1977. 329 p. = Université des Sciences Humaines de Strasbourg = Hommes et Eglise VIII = Annuaire du CERDIC 1976; F 75,–.

Clark, Elizabeth – Herbert Richardson: **Women** and religion. A feminist sourcebook of Christian thought. – (NY:) Harper & Row (1977). VIII, 296 p.; $ 5,95.

Ernst, Eldon G.: Without help or hindrance. Religious identity in American culture. – Phil: The Westminster Pr. (1977). 239 p.

Chenu, Bruno: Dieu est noir. Histoire, religion et théologie des **Noirs américains**. – P: Le Centurion (1977). 319 p.; F 48,–.

Henderson, George: A religious foundation of **human relations**: Beyond games. – Norman: Univ. of Oklahoma Press (1977). XI, 305 p.; $ 9,95.

Mockenhaupt, Hubert: Kirche und industrielle Arbeitswelt. Zehn Persönlichkeiten der katholisch-sozialen Bewegung. – Leutesdorf am Rhein: Johannes-Verl. (1977). 166 S.

Betten, Neil: Catholic activism and the industrial worker. – Gainesville: Univ. Pr. of Florida (1976). X, 191 p. = A Florida State University Book; $ 10,–.

Taylor, John V.: Enough is nough. A biblical call for moderation in a consumer-oriented society. – Minneapolis/Minnesota: Augsburg Publ. House (1977). 124 p.; $ 3,50.

Altner, Günter: Das Kreuz dieser Zeit. Von den Aufgaben des Christen im Streit um die **Kernenergie**. – (Mchn:) Kaiser (1977). 82 S.

Atomenergie – Herausforderung an die Kirchen. Texte, Kommentare, Analysen. Hrsg. von Günter Altner unter Mitarbeit von Günter Richter. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1977). 311 S. = Grenzgespräche VII.

Jensen, Ole: Unter dem Zwang des Wachstums. Ökologie und Religion (I vaekstens vold. Økologie og religion, dt.) – (Mchn:) Kaiser (1977). 168 S.; kart. DM 18,–.

XIII. Kirchenrecht

Huizing, Peter: Sacramentum et ius. – Convivium utriusque iuris. Alexander Dordett zum 60. Geburtstag . . ., Wien 1976, 125–129; S. 131–136: Ewers, Heinz: Der Begriff des Ordo publicus im kirchlichen Bereich; S. 137–147: Primetshofer, Bruno: Zur Frage nach dem Normadressaten im kanonischen Recht; S. 149–164: Socha, Hubert, SAC: Grundlegung des Ius Divinum der bischöflichen Apostelnachfolge; S. 165–181: Leitmaier, Charlotte: Die Assenspflicht des gläubigen Katholiken. Einige rechtliche Betrachtungspunkte; S. 185–193: Plöchl, Willibald M.: Joseph Zhishman, der erste Ostkirchenrechtler an der Wiener Juristenfakultät; S. 195–208: Schmitz, Heribert: Der Beitrag der Zweiten Sektion der Apostolischen Signatur zur Lehre vom actus administrativus; S. 209–221: Fransen, Gérard: Les Quaestiones Cusanae, questions disputées sur le mariage; S. 223–241: Strigl, Richard A.: Cautiones fictae, Abgesang auf ein Problem; S. 243–254: Mosiek, Ulrich: Metus ab intrinseco incussus als Ehenichtigkeitsgrund; S. 255–260: Eisenhofer, Heinrich: Zur Rota-Rechtsprechung über das Motu proprio „Causas Matrimoniales"; S. 261–269: Holböck, Carl: Irrwege und Umwege eines Eheprozesses durch 30 Jahre; S. 271–283: Schwendenwein, Hugo: Der Schutz kirchlicher Verschwiegenheitspflichten im kanonischen Prozeß; S. 285–300: Geringer, Karl-Theodor: Die freie Beweiswürdigung im Kollegialgericht; S. 301–315: Neumann, Johannes: Das Lehrbeanstandungsverfahren bei der Deutschen Bischofskonferenz; S. 319–333: Weiler, Rudolf: Religionsfreiheit im sozialistischen Staat? Theorien, Aporien und Überlegungen; S. 335–352: Schima, Johann, jun.: Zur Funktion der kirchlichen Autonomie nach Art. 15 des österreichischen Staatsgrundgesetzes über die allgemeinen Rechte des Staatsbürgers ‹StGG›; S. 353–366: Potz, Richard: Öffentlichkeitsrecht – Verbandstätigkeit – Öffentlichkeitsauftrag. Überlegungen zum Verhältnis von Staat u. Kirche in Österreich; S. 367–380: Gampl, Inge: Österreichisches Staatskirchenrecht 1918 bis 1920; S. 381–397: Schnizer, Helmut: Institutionelle Grenzen vertraglicher Bindungen der Kirche; S. 399–415: Scheuermann, Audomar: Das Bayerische Konkordat 1924 bis 1974; S. 417–451: May, Georg: Verträge deutscher Bischöfe mit der Bundesrepublik Deutschland und den deutschen Bundesländern; S. 453–457: Selb, Walter: Kirchliches Vermögen in der persischen Kirche.

Giacchi, Orio: La norma nel diritto canonico. – EJC XXXIII, 1977, 7–22.

D'Ostilio, Francesco: L'incompatibilità degli Uffici nell'Ordinamento giuridico canonico. – Apollinaris L, 1977, 346–377.

Amore, Agostino, OFM: La canonizzazione vescovile. – Antonianum LII, 1977, 231–266.

Carrillo Aguilar, Alfonso: Problemática de la forma canónica del matrimonio y sugerencias para un "Ius condendum". – REDC XXXIII, 1977, 39–71.

Wirth, Paul: Das Verhalten als Beweismittel in Simulationsverfahren unter bes. Berücks. der Rechtssprechung der S. R. Rota. – OeAKR XXVII, 1976, 145–163.

Timpe, Nikolaus: Zur Frage der Hinführung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten. – Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25jähr. Bestehen des Phil.-Theol. Studiums im Priesterseminar Erfurt . . ., Leipzig 1977, 639–671; S. 673–688: Löbmann, Benno: Das Ehescheidungsverbot Jesu im Hinblick auf die Eheauffassung in der orientalischen und lateinischen Kirche.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Peitzmeier, Josef: Empirische Anthropologie im Dienste der Seelsorge. Arbeiten zur Pastoralpsychologie von Joseph Peitzmeier. Aus Anlaß seines 80. Geburtstages am 7. Juli 1977 hrsg. und eingel. von Josef Schwermer. – Salzkotten: Meinwerk-Verlag 1977. 200 S.

Konzil und Diaspora. Die Beschlüsse der Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR. (Hrsg. im Auftrag der Berliner Bischofs-Konferenz.) – B: Morus-Verlag (1977). 306 S.

Creating an international **ministry**. Ed. by John E. Biersdorf. – Nashv: Abingdon Pr. (1976). 237 p.

Schnepel, Erich: Charismatische **Gemeinde**. Theorie der Wirklichkeit. – Wupp: Brockhaus (1977). 78 S. = ABC Team A CXXXIV.

Ullrich, Lothar: Ökumene im Bereich der Gemeinde. – Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25jähr. Bestehen des Phil.-Theol. Studiums im Priesterseminar Erfurt . . ., Leipzig 1977, 533–597; S. 599–619: Friemel, Franz Georg: Zum Problem der Leitungstätigkeit in der Pfarrei oder der Pfarrer als „Chef"; S. 621–636: Egenolf, Hans-Andreas: Die Osterpredigt in der neuen katholischen Predigtliteratur.

Ferrari-Toniolo, Agostino: Mondo e fede oggi. Per l'azione di evangelizazzione e di civilizzazione con la promozione umana. – (R:) Città Nuova Editrice – Pont. Univ. Lateranense (1976). 294 p. = Il fatto religioso nella storia della salvezza IV; Lire 4500.

García Extremeño, Claudio: Evangelización dominicana y sociedad actual. – Studium XVII, 1977, 327–344.

Human life: Problems of birth, of living, and of dying. Ed. by William C. Bier. – NY: Fordham Univ. Press (1977). X, 295 p. = The pastoral psychology series IX.

Riedel, Heinrich: Kampf um die Jugend. Evangelische **Jugendarbeit 1933–1945**. – Mchn: Claudius Verl. (1976). XXII, 381 S., 91 Abb. auf Taf.

Schnatterbeck, Werner: Aspekte kirchlicher Jugendarbeit in der Deutschen Demokratischen Republik. Eine Materialsammlung. – Mchn: Vögel 1977. 112 S. = Politik und politische Bildung.

Doherty, M[ary] Michael: Spiritual dimensions in teaching high school religion. – NY: Alba House, Society of St. Paul (1976). IX, 158 p.; $ 4,95.

Marranzini, Alfredo, SJ: La **catechesi** per il nostro tempo: il V Sinodo dei vescovi. – Rassegna di teologia XVIII, 1977, 521–540.

Angermeyer, Helmut: Die Kategorien der Erfahrung und der Religionsunterricht. – Verstehen und Verantworten. Hermeneutische Beiträge aus den theologischen Disziplinen . . ., Stu (1976), 141–171.

Heine, Susanne: Biblische Fachdidaktik. Neues Testament. Eine didaktische Theorie biblischer Inhalte. Die Methoden biblischer Interpretationen. Lernziel: souveräner Umgang mit der Bibel. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1976). 253 S.

Berg, Horst Klaus: Lernziel: Schülerinteresse. Zur Praxis der **Motivation** im Religionsunterricht. – (Stu:) Calwer Verlag; (Mchn:) Kösel-Verlag (1977). 240 S. = Religionspädagogische Praxis XX.

Stock, Hans: Elementare Theologie als Voraussetzung religionspädagogischer Praxis. – EvE XXIX, 1977, 328–342; S. 342–357: Dienst, Karl: Religionsunterricht u. religiöse Erfahrung; S. 365–376: Pohlmann, Dietmar: Narrative Theologie in gegenwärtigen Lernsituationen; S. 376–386: Ulonska, Herbert: Identität u. Rolle des Religionslehrers in der Phase religiöser Sekundärsozialisation.

Sorger, Karlheinz: Zum Problem der Funktionalisierung biblischer Texte. – Religionspädagogische Beiträge I, 1978, 59–70; S. 71–103: Schnider, Franz: / Werner Stenger: Überlegungen zur Transformation biblischer Texte am Beispiel des Gleichnisses von den Talenten ‹Mt 25, 24–30; Lk 19, 11–27›; S. 104–133: Zirker, Hans: Biblische Fiktionalität und Wahrheit.

Leibundgut, Hektor: Bemerkungen zur Bedeutung der Ethik im problemorientierten Religionsunterricht. – ZevE XXI, 1977, 21–33; S. 34–45: Wegenast, Klaus: Gehorsam in der Familie als Thema des Religionsunterrichts. Kritisches zu zwei Unterrichtsmodellen.

XV, Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Jetter, Werner: Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 334 S.

Agrelo, Santiago, OFM: Evolución textual de la oración. «Huius nos, Domine, sacramenti» del sacramentario «**Gelasiano**». – Antonianum LII, 1977, 267–288.

Unterkircher, Franz: Zur Ikonographie und Liturgie des **Drogo**-Sakramentars. Paris, Bibliothèque nationale, Ms. Lat. 9428. – Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1977. 100 S. = Interpretationes ad Codices I; ÖSch 390,–.

Brovelli, Franco: I contenuti dell'avvento nel nuovo Messale **Ambrosiano** – Confronto con il Messale Romano di Paolo VI. – SC CV, 1977, 431–456.

Weißenberger, Paulus, OSB: Eine Brevierhandschrift des **16.** Jahrhunderts aus der Abtei **Neresheim** und ihr Kalendar. – Jahrbuch des Vereins f. Augsburger Bistumsgeschichte XI, 1977, 99–111.

Maxwell, Jack Martin: Worship and reformed theology. The liturgical lessons of Mercersburg. – Pittsburg, Penns.: The Pickwick Press (1976). X, 486 p. = Pittsburgh theological monograph series X; $ 7,50.

Spinks, Bryan D.: Christian worship or cultural incantations? – Studia liturgica XII, 1977, 1–19; p. 20–33: Wainwright, Geoffrey: Christian worship and Western culture; p. 34–45: Faber, Heije: Psychological sidelight upon the liturgy; p. 46–64: Wallwork, Norman: The psalter and the divine office.

Sequeira, A. Ronald: Spielende Liturgie. Bewegung neben Wort und Ton im Gottesdienst am Beispiel des Vaterunsers. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 222 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica; kart. DM 40,–.

Shepherd, Massey H[amilton]: The psalms in Christian worship. A practical guide. – Minneapolis/Minnesota: Augsburg Publ. House (1976). 128 p.; $ 3,95.

Kretschmar, Georg: Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne. – MD CXXXII, 1977, 7–32; p. 33–54: Gy, Pierre-Marie: La notion chrétienne d'initiation. Jalons pour une enquête; p. 55–78: Wainwright, Geoffrey: L'initation chrétienne dans le mouvement œcuménique; p. 79–102: Clerck, Paul de: L'initiation chrétienne entre 1970 et 1977. Théories et pratiques; p. 103–135: Bourgeois, Henri: L'Eglise est-elle initiatrice?; p. 136–140: Vinck, Honoré: Sur l'âge de la confirmation. Un projet de décret au Concile Vatican I; p. 141–155: Rousseau, André: Hérédités sociales et initiation religieuse.

Kolb, Karl: Wehrkirchen und Kirchenburgen in **Franken.** – Wü: Echter 1977. 174 S., zahlr. Ill., Kt.; Pp. DM 35,–.

Perger, Richard – Walther Brauneis: Die mittelalterlichen Kirchen und Klöster **Wiens**. – Wien, Hbg: Zsolnay 1977. 335 S., 82 Ill. u. graph. Darst. = Wiener Geschichtsbücher XIX/XX; Lw. DM 34,–.

Duby, Georges: Sankt Bernhard, die Kunst der **Zisterzienser** (Saint Bernard, l'art cistercien, dt.). [Aus d. Franz. von Ursula Herr.] – P: Arts de Métiers Graphiques; Genf: Weber 1977. 220 S., zahlr. Ill. (z. T. farb.), graph. Darst. Kt. = Die großen Erbauer I; Lw. DM 98,–.

Belting, Hans: Die Oberkirche von **San Francesco** in Assisi. Ihre Dekoration als Aufgabe u. die Genese einer neuen Wandmalerei. – B: Mann 1977. 254, 120 S.; zahlr. Ill. (z. T. farb.) graph. Darst.; Lw. DM 99,–.

Triumphkreuz im Dom zu **Lübeck.** Ein Meisterwerk Bernt **Notkes.** Mit Beitr. von Karlheinz Stoll, Ewald M. Vetter, Eike Oellermann. Aufnahmen von Helmut Göbel. – Wiesb: Reichert 1977. 100 S., Ill. (z. T. farb.); DM 18,–.

Schulze, Jörg: Kirchenbauten des **19.** Jahrhunderts im alten **Siegkreis.** – Köln: Rheinland-Verlag; Bonn: Habelt [in Komm.] 1977. 302 S., 160 Ill. u. graph. Darst. = Arbeitshefte / Landeskonservator Rheinland XXI; kart. DM 28,50 [Diss., Aachen]

Kommunale und kirchliche Zentren = Community and church centres. Mit Beitr. von Dieter Brezger . . . – Stu: Krämer 1977. 4, XVI, 116 S., zahlr. Ill. u. graph. Darst. = Architektur-Wettbewerbe XCII; kart. DM 23,50.

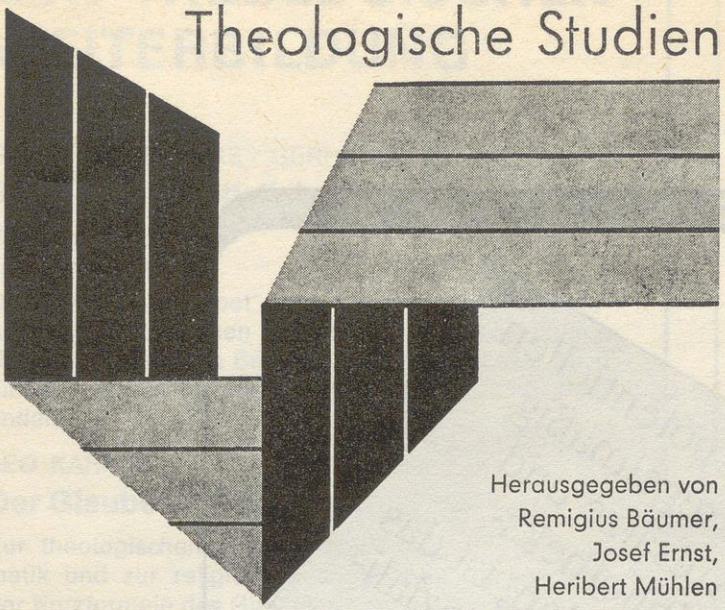
Anschriften der Mitarbeiter

Doz. Dr. Wilhelm Averbeck, Kleine Domsfreiheit 3, 4500 Osnabrück; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7851 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Prof. Dr. Theolfried Baumeister OFM, Zietenring 18, 6200 Wiesbaden; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Drohnenweg 5, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Walter Brandmüller, Kath.-Theologische Fakultät der Universität Augsburg, Hl.-Kreuz-Str. 3, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Rudolf Brummer, Kemptener Str. 23, 8000 München 71; Prof. Dr. Henri Crouzel SJ, 22 rue des Fleurs, F-31068 Toulouse Cedex 01; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Doz. Dr. Holsten Fagerberg, Luthagsesplanaden 14, S-75225 Uppsala; Prof. Dr. Joseph A. Fischer, Schwedenweg 7, 8900 Augsburg; Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11 b, 8700 Würzburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Dr. Ulrich von Hehl, Königstr. 28, 5300 Bonn; Wiss. Ass. Joachim Herten, Mühlenkamp 23, 4401 Westbevern; Prof. Dr. Fernando Inciarte, Am Kreuztor 8, 4400 Münster; Prof. Dr. Dr. phil. h. c. Erwin Iserloh, Domplatz 29, 4400 Münster; Dr. Hans-Jochen Jaschke, Niels-Steensen-Kolleg, Philippi-Str. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Minoritenweg 6, 8411 Sinzing; Dr. Dr. Alfred Krömer, Talstr. 31, 7800 Freiburg; Prof. DDr. Josef Lenzenweger, Kath.-Theologische Fakultät der Universität Wien, Schottenring 21, A-1010 Wien; Prof. Dr. Ekkehard Mühlenberg, Nikolausberger Weg 5 b, 3400 Göttingen; Prof. DDr. Hubert Müller, Hofmühlstr. 5, 8833 Eichstätt; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8833 Eichstätt; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, Wilhelm-Hauff-Str. 28, 8900 Augsburg; Doz. Dr. Ernst Ribbat, Julius-Leber-Str. 4, 4400 Münster; DDr. Klaus Thomas DD., Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Beda Thum OSB, Erzabtei St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg; Dr. Norbert Trippen, Priesterseminar, Eintrachtstr. 166, 5000 Köln; Dr. Hans-Jörg Urban, Möhlerinstitut, Leostr. 19 a, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Dorbaumstr. 86, 4400 Münster; Prof. Dr. Wilhelm de Vries SJ, Piazza S. Maria Maggiore 7, Pontificio Instituto Orientale, I-00185 Roma; Prof. Dr. Karl-Heinz Weger SJ, Hochschule für Philosophie, Kaulbachstr. 33, 8000 München 22; Prof. Dr. Bardo Weiß, Augustinerstr. 34, 6500 Mainz; DDr. Paul M. Zulehner, Domplatz 5, 8390 Passau.

Abonnementspreis im Inland incl. 6 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1978 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 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.

Paderborner
Theologische Studien



Herausgegeben von
Remigius Bäumer,
Josef Ernst,
Heribert Mühlen

Eugen Drewermann

Strukturen des Bösen

In dem auf 3 Bände angelegten Werk legt der Autor eine Interpretation der jahwistischen Urgeschichte vor, die zum ersten Mal den großangelegten Versuch unternimmt, Bibelexegese, Psychoanalyse und philosophische Hermeneutik über das Thema der Schuld und des Bösen miteinander ins Gespräch zu bringen.

Teil 1: Die jahwistische Urgeschichte im exegetischer Sicht.
1977. LXIV, 355 Seiten, kart. DM 44,—. ISBN 3-506-76254-0

Teil 2: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht.
1977. XXXIV, 680 Seiten, kart. DM 68,—. ISBN 3-506-76255-9

Teil 3: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht.
1978. ca. 560 Seiten, kart. ca. DM 70,—. ISBN 3-506-76256-7

Teil 1: enthüllt in der Exegese von Gn 2—11 das dramatische Ringen zwischen Gott und Mensch um die Überwindung der Daseinsangst, die den Menschen nötigt, von sich her nach Lösungswegen ohne Gott zu suchen, und ihn damit immer mehr in die Ausweglosigkeit der Selbstverfehlung und der Selbstzerstörung treibt.

Teil 2: unterzieht zum ersten Mal die jahwistische Urgeschichte in ihrer Ganzheit einer psychoanalytischen Deutung. Auf originelle Weise verbindet der Autor dabei die Gedankengänge der älteren Naturmythologie mit den Lehren S. Freuds, A. Adlers, C. C. Jungs, L. Szondis und H. Schultz-Henckes. Zugleich ein dogmatisch wichtiger Beitrag zum Verhältnis von Sünde und Neurose.

Teil 3: enthält die geistige Summe der exegetischen und psychoanalytischen Untersuchung der jahwistischen Urgeschichte. Das Böse erweist sich in dieser bibelhermeneutischen und daseinsanalytischen Studie als Selbstheilungsversuch der Angst, die unabtrennbar zur Freiheit und Kontingenz des menschlichen Daseins gehört. In der Auseinandersetzung mit der Philosophie des Deutschen Idealismus, des Existentialismus und des Marxismus ergeben sich nicht nur wichtige Einsichten in die Bedeutung und mögliche Begründung der kirchlichen Lehre von der Schuldverfallenheit aller Menschen, sondern zugleich Aspekte einer Standortbestimmung neuzeitlichen Denkens.

Schöningh
Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, D-4790 Paderborn

Anton Antweiler

Mensch-sein ohne Religion?

Wodurch gibt es Religion?
Wozu gibt es Religion?
Was überhaupt ist Religion?
Haben die vielen Religionen etwas gemeinsam?
Sind sie verschiedene Formen der einen Religion?

Eine Antwort auf diese Fragen sucht der Religionswissenschaftler Prof. Dr. Anton Antweiler zu geben. Der Autor (der die Religionen des Ostens und des Westens studiert hat und sie kennt) will den gemeinsamen Kern der Religionen aufspüren, klar und umfassend darstellen und danach fragen, ob nicht Religion in einer Weise aufgefaßt werden kann, welche die Unterschiede übergreift oder unterbaut. Es geht ihm darum, herauszufinden, ob Religion unlösbar zum Menschen gehört, zu jedem einzelnen und damit allen gemeinsam.

In klarer, zupackender Sprache, die nicht mit Hilfe von Fremdwörtern und komplizierten Sätzen Gelehrsamkeit vortäuschen und Überlegenheit dartun will, erhellt Antweiler diese Fragen nach dem Ursprung und dem Wesen der Religion.

Anton Antweiler: Mensch-sein ohne Religion?
112 Seiten, Pappband mit Schutzumschlag 19,80 DM

Aschendorff
Münster



Zu dieser Feststellung kommt der Hamburger Wissenschaftsjournalist Dr. Wolfgang Rieger in seinem Beitrag in der Broschüre „Die wissenschaftliche Zeitschrift – Funktion und Probleme", die wir Ihnen gern kostenlos zusenden.

Füllen Sie den anhängenden Kupon aus und schicken Sie Ihn an unsere Adresse oder geben Sie ihn bei Ihrem wissenschaftlichen Buchhändler ab.

Senden Sie mir bitte kostenlos Ihre Broschüre „Die wissenschaftliche Zeitschrift – Funktion und Probleme".

Mein Name und meine Anschrift:

.....

.....

.....

.....

Eine Information der

AWL

Arbeitsgemeinschaft wissenschaftliche Literatur e. V., Stuttgart

– Presse und Information –
Ludwigshafener Straße 12 b

D-6710 Frankenthal/Pfalz

ZUR THEOLOGISCHEN WEITERBILDUNG

GISBERT GRESHAKE / GERHARD LOHFINK (Hg.)

Bittgebet — Testfall des Glaubens

Grünewald Reihe
104 S. DM 14,50
Das Thema „Bittgebet" findet derzeit in den theologischen Diskussionen besondere Aufmerksamkeit. Die hier vorgelegten Beiträge wollen dem Leser dazu dienen, seinen eigenen persönlichen Standort zu finden.

LEO KARRER

Der Glaube in Kurzformeln

Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik und zur religionspädagogischen Verwendung der Kurzformeln des Glaubens.
Ca. 240 S. Kt. Ca. DM 36,—
Kurzformeln des Glaubens versuchen, in aller Kürze das Wesentliche des Glaubens zu artikulieren. Die vorliegende Arbeit entfaltet ein Verständnis bzw. eine Theorie für Kurzformeln, die die praktische Kriterien gelungener Kurzformeln und ihre vielen möglichen Gestalten umfaßt.

WALTER KASPER / KARL LEHMANN (Hg.)

Teufel - Dämonen - Besessenheit

Zur Wirklichkeit des Bösen
Mit Beiträgen von Walter Kasper, Karl Kertelge, Karl Lehmann und Johannes Mischo
Grünewald Reihe
148 S. Kst. DM 16,80
Ein Exeget, zwei systematische Theologen und ein Psychologe nehmen zur Frage nach dem Ursprung des Bösen und der Gestalt des Teufels Stellung.

GÜNTER PAULO SÜSS

Volkskatholizismus in Brasilien

Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität.
Gesellschaft und Theologie / Systematische Beiträge.
In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag
200 S. Kst. DM 25,—
Ausgehend von der europäischen Diskussion um die Problemkreise Volkskirche, Gemeindekirche, um Kirche und Volk, um Festtagskatholiken und sogenannte Praktizierende gibt der Verfasser eine Standortbestimmung des lateinamerikanischen und näherhin brasilianischen Volkskatholizismus.

WOLFGANG WIELAND

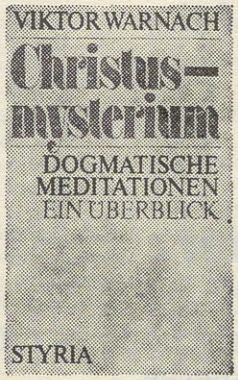
Offenbarung bei Augustinus

Tübinger Theologische Studien, Band 12
Ca. 352 S. Kt. Ca. DM 48,—
Die Arbeit bietet eine vollständige historisch-philologische Untersuchung des Begriffsfeldes „Offenbarung" bei Augustinus und konfrontiert die augustinischen Texte mit dem heutigen Problembewußtsein.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG

Aus dem Nachlaß PATER VIKTOR WARNACH OSB

Verlag Styria
Graz Wien Köln



270 Seiten
kartoniert
S 290,—
DM 39,—

„Wer es schätzt, daß die Theologie mit Kontemplation, das vernünftige Eindringen in die Mysterien mit unmittelbarer Frömmigkeit verbunden, und doch ernsthaft Theologie getrieben wird; wer sich vor anderen Büchern — mit Recht oder Unrecht — scheut, weil sie zu prompt über den Glaubenswissen herfallen und seine ererbte Sprache verstören, der greife getrost nach diesem Band. Er hält ein gutes Gleichgewicht, ohne in der faden, der sogenannten goldenen Mitte, gefangen zu sein."

Linzer Diözesanblatt

„In der Unruhe und Krise der gegenwärtigen theologischen Situation hat diese an Bibel und Vätertheologie inspirierte Dogmatik (die aber keineswegs auf die Errungenschaften der Scholastik verzichtet) eine hohe Aufgabe zu erfüllen."

Deutsche Tagespost

„Im Christusmysterium findet das Heilshandeln Gottes seinen Höhepunkt. Mit diesem Mysterium als Mittelpunkt entwirft Viktor Warnach seine Theologie vom Mysterium der Dreifaltigkeit über Schöpfung, Heilswert, Kirche bis zur eschatologischen Vollendung. Diese Gesamtschau der Theologie aus einem Guß ist sein Vermächtnis."

Der Überblick

Neu-erscheinungen

Peter Göpfert/Hans Ohly

Keine Angst vor dem Leben

Die Sinnfrage stellt sich in jeder Zeit neu. Auch die Antworten müssen immer neu so formuliert werden, daß sie uns die Angst vor dem Leben nehmen. Genau dies ist in diesem Buch in erfrischender Weise geglückt.

93 Seiten. Paperback DM 12,-

C. S. Lewis

Über den Schmerz

Über die christliche Sicht des »Schmerzes« gibt es kein schöneres und intelligenteres Buch als dieses.

192 Seiten. Paperback DM 15,-

Raymund Schwager

Brauchen wir einen Sündenbock?

Die lebendige Darstellung des Problems der Gewalt in der Bibel eröffnet dem Leser einen völlig neuen Zugang zur Heiligen Schrift.

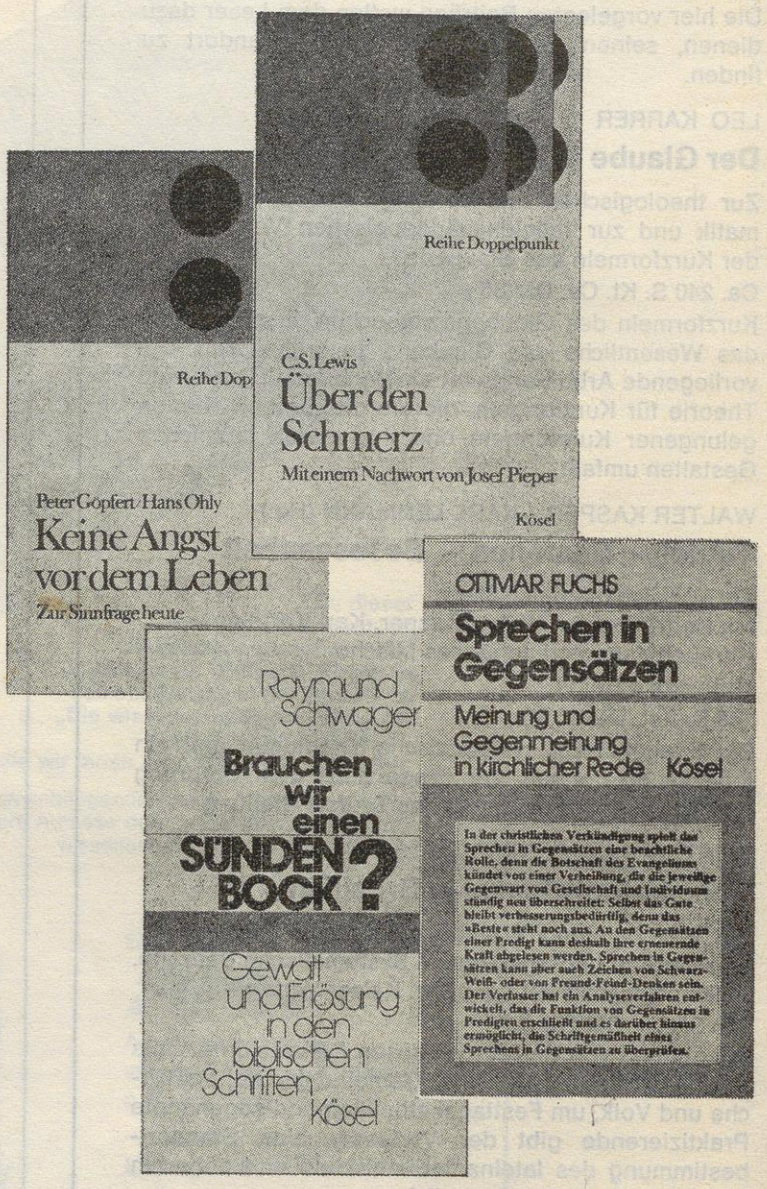
239 Seiten. Paperback DM 25,-

Ottmar Fuchs

Sprechen in Gegensätzen

Gegensätze sind kennzeichnend für den Predigtstil. Welche Funktionen sie in der Predigt haben und wie sie zu bewerten sind, entwickelt Fuchs in diesem neuen Buch.

Ca. 328 Seiten. Paperback DM 38,-



KÖSEL

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 66,–**

Nummer 3 **1978** **74. Jahrgang**

Joseph Ratzinger: Vom Verstehen des Glaubens . . . . . Spalte 177

Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von G. Krause und G. Müller (R. Bäumer) . . . . . Sp. 185

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 189
H. Donner: Einführung in die biblische Landes- und Alterskunde (H. Eising)
C. Westermann: Die Verheißungen an die Väter (F. Diedrich)
O. Kaiser / E. Lohse: Tod und Leben (K. H. Schelkle)
G. Gerstenberger / W. Schrage: Leiden (K. H. Schelkle)
O. Keel: Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament (M. Görg)
J. E. Martins Terra: A Oração no Antigo Testamento (J. Scharbert)
X. Léon-Dufour: Wörterbuch zum Neuen Testament (J. B. Bauer)
A. Schenker: Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testaments (R. Pesch)
U. Busse: Die Wunder des Propheten Jesus (W. Radl)
R. A. Culpepper: The Johannine School (K. Berger)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 201
Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller. Hrsg. von J. Irmscher und K. Treu (A. Stuiber)
L. Kötzsche-Breitenbruch: Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom (J. Fink)
R. Tremblay: La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon (H.-J. Jaschke)
N. M. Häring: Die Zwettler Summe (L. Ott)
Gregorii de Arimino O.S.A.: Registrum Generalatus 1357–1358. Hrsg. von A. de Meijer (K. Elm)
R. Kirste: Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift (J. Beumer)
J. Becker: Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf (H. Lepper)
J. Lange: Die Stellung der überregionalen katholischen deutschen Tagespresse zum Kulturkampf in Preußen (1871–1878) (H. Lepper)
M. Scholle: Die preußische Strafjustiz im Kulturkampf 1873–1880 (H. Lepper)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 215
G. Sauter / A. Stock: Arbeitsweisen Systematischer Theologie (S. Wiedenhofer)
A. Gerken: Jesus unter uns (J. Wohlmuth)
J. Figl: Atheismus als theologisches Problem (F. Greiner)
E. Almén: Glaube und geschichtliche Verantwortlichkeit (E. Rolinck)
P. Friedrich: Ferdinand Christian Baur als Symboliker (H.-G. Stobbe)
V. Peri: Chiesa Romana e „Rito" Greco (W. de Vries)

Moraltheologie . . . . . Sp. 226
D. Mieth: Dichtung, Glaube und Moral (F. Furger)
A. Grabner-Haider: Eros und Glaube (K. Thomas)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 230
P. M. Zulehner: Heirat – Geburt – Tod (D. Emeis)
J. Mayer-Scheu: Seelsorge im Krankenhaus (H. Kramer)
H. Kaefer: Religion und Kirche als soziale Systeme (N. Mette)
A. Hollweg: Gruppe – Gesellschaft – Diakonie (H. Steinkamp)
S. Heine: Biblische Fachdidaktik (E. Paul)
M. Probst: Gottesdienst in Geist und Wahrheit (J. Hofmeier)

Philosophie, Religionswissenschaft . Sp. 240
Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von J. Ritter und K. Gründer (G. F. Klenk)
Moslems und Christen – Partner? Hrsg. von M. Fitzgerald, A.-Th. Khoury und W. Wanzura (H. Grotzfeld)
J. Cherupallikat: Witness Potential of Evangelical Poverty in India (F. J. Couto)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 249

Vom Verstehen des Glaubens*

Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens

Von Joseph Kardinal Ratzinger, München

Äußere Umstände haben die Fertigstellung dieser Rezension immer wieder hinausgeschoben. Aber Rahners Buch, das hier zur Debatte steht, ist kein Produkt des Augenblicks, das nach ein oder zwei Jahren durch Neueres überholt wird. Es ist die Synthese seines ganzen Denkweges und wird über den Wechsel theologischer Moden hinweg denk-würdig bleiben, wie immer man sich im einzelnen zu seinen Aussagen verhält.

Rahner selbst versteht sein Werk als Grundkurs und definiert bei dieser Gelegenheit nun auch, was „Grundkurs" für ihn bedeutet: die erste Reflexionsstufe des Glaubens (18 u. ö.). Die zweite Reflexionsstufe würde das Reflektieren des gesamten theologisch relevanten Wissens bedeuten, sich also an den Durchgang durch die theologischen Einzeldisziplinen anschließen und das Ganze ihrer Aussage in einen einheitlichen Verstehensvorgang zusammenfassen. Daß dies heute angesichts alles dessen, was Theologie wissen kann und was sie wissen sollte, ein für jeden einzelnen unmögliches Beginnen ist und daß damit eine adäquate Analysis fidei heute zur Unmöglichkeit geworden scheint, ist ein Problem, das Rahner seit dem Ende des Konzils in wachsendem Maße bewegt hat. Denn nun entsteht das Dilemma, daß einerseits der Mensch die Entscheidung letzten Ranges, die ihm seine Freiheit als „das Vermögen des Ewigen" (103) abverlangt, in verantworteter Weise begründen muß, daß andererseits eine solche Begründung in der geistigen Situation von heute unser Vermögen schlechthin zu übersteigen scheint. Kann man überhaupt noch verantwortet glauben – dies ist die Frage, die zum Konzept der „ersten Reflexionsstufe" geführt hat. R. antwortet: Auch wenn die zweite Reflexion zunächst unerreichbar scheint, gibt es eine erste Reflexionsstufe, die er die „Wissenschaftlichkeit der legitimierten Unwissenschaftlichkeit" nennt (22). Sie besteht in einer Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten (Newmann! S. 22), die als ganze eine praktische Sicherheit erreichen und damit jene Form von Gewißheit, die den praktischen Entscheiden des Menschen zugeordnet ist. Diese erste Reflexionsstufe, der „Grundkurs" gehe als ein erster Studienabschnitt dem weiteren Theologiestudium voraus und sei „eine eigene erste Wissenschaft" (21) – man fühlt sich an die „erste Wissenschaft" des Aristoteles erinnert, mit deren grundsätzlicher Ausrichtung Rahners Konzept in gewisser Weise durchaus vergleichbar ist. Dieser Vergleich macht freilich m. E. auch deutlich, daß man den Begriff „erste Wissenschaft" hier nicht temporal fassen sollte, wie R. es in gewisser Hinsicht zu tun scheint. Das ganze Buch ist denn auch in der Tat „erste Refle-

* **Rahner,** Karl: **Grundkurs des Glaubens.** Einführung in den Begriff des Christentums. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 448 S. geb. DM 38.–

UB TÜB

26 JUL 1978

xionsstufe" nur, wenn man diese einer postulierten zweiten Reflexion als voller Aufarbeitung alles gegenwärtigen Wissens gegenüberstellt. Aber man wird dem sogleich hinzufügen müssen, daß Rahners Grundkurs die Synthese seines Denkens anbietet, Frucht lebenslangen Umgangs mit der Theologie als ganzer ist und die ersten Entwürfe systematischer Reflexion, mit denen sein Denkweg begonnen hatte, von allen Erkenntnissen und Erfahrungen her auflichtet, mit denen ihn seine theologische Arbeit konfrontiert hat. Insofern ist diese axiologisch „erste Wissenschaft" chronologisch doch eher als letzte einzuordnen, zumal es die perfekte zweite Reflexion gar nicht gibt, sondern nur unterschiedlich gefüllte und gereifte Formen der ersten (was R. auch selbst sagt, z. B. S. 20). Insofern muß man hinsichtlich der wissenschaftstheoretischen Einordnung bei R. wohl einen gewissen Widerspruch feststellen: Einerseits entsteht der Eindruck, der ersten Reflexionsstufe werde eines Tages in einem späteren Studienabschnitt die zweite folgen, andererseits setzt er selbst die Unmöglichkeit der zweiten voraus. Demgemäß wird man das Ganze eher als abschließende Reflexion denn als Eröffnung des Studiums ansehen müssen, aber die Aufgabe einer eigenen „ersten Wissenschaft" als begleitender und vereinigender Synthese der theologischen Einzelwissenschaften als unbedingte Notwendigkeit anerkennen, die in der theologischen Ausbildung ihren Platz finden muß und von keinem der bisherigen Fächer der sog. Systematischen Theologie ohne weiteres geleistet wird.

Liest man R.s Buch, so kann man sowohl stilistisch wie auch in der Fügung der Gedanken sehr gut das allmähliche Wachsen seiner Synthese, sozusagen ihre einzelnen Schichten erkennen. Man wird feststellen, daß seine Theologie einerseits durch eine große Konstanz in den Grundentscheidungen, andererseits durch eine erstaunliche Flexibilität in der Anverwandlung neuer Elemente gekennzeichnet ist; die weitgespannte Assimilationsfähigkeit seines Denkens spricht für die Weite und den Rang der Grundentscheidung, in die nahezu alle tragenden Gedanken der Gegenwartstheologie aufgenommen und derart eingeschmolzen werden konnten, daß sie vom Ganzen her vertieft und auf eine schöpferische Weise neu gestaltet werden. Ob R.s Denken bei aller Konstanz des Ansatzes nicht doch zuletzt den Punkt seiner Balance und damit seinen Standort verschiebt, wird später zu erfragen sein.

Zwei Systemelemente scheinen mir das Grundgerüst zu bilden, auf das alles Weitere gebaut werden konnte. Das erste ist die bereits in „Geist in Welt" entwickelte transzendentale Anthropologie, die den Menschen als das Wesen der grundsätzlichen Offenheit versteht, das in jedwedem Erkenntnisakt sich selbst, das erkennende Subjekt „und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit" mit-weiß (31). R. nennt dies die transzendentale Erfahrung und sagt von ihr: „Die transzendentale Erfahrung ist die Erfahrung der Transzendenz" (31). Das bedeutet: Zur apriorischen Erkenntnisstruktur des Menschen gehört „die reine Geöffnetheit für schlechthin alles, für das Sein überhaupt" (31). Hier erfolgt nun die entscheidende Identifikation, auf der R.s ganze Synthese steht: Dieses notwendig in allem Denken und Urteilen des Menschen mitgesetzte umfassende Woraufhin, das in einem grundsätzlich unbegrenzten Vorgriff des Denkens von dessen Struktur her notwendig angezielt und immer im Denken mitgegenwärtig ist, ist als das seinerseits nicht noch einmal Übergreifbare das Absolute oder, wie R. es im Rahmen der transzendental-philosophischen Deduktion nennen möchte, „das heilige Geheimnis". Das „heilige Geheimnis" gehört als die ungegenständliche Erhelltheit des Subjekts zur Konstitution des Denkens überhaupt, so daß nun gesagt werden kann: „Das Geheimnis ... ist das Selbstverständliche" (32 f.). Rahners philosophischer Ausgangspunkt ist bei diesen Überlegungen der Thomismus, aber es ist ganz klar, daß er Thomas von dessen augustinischer Komponente her gelesen hat und daß der platonisch-idealistische Zug, den Thomas von Augustin her trotz der Aristoteles-Rezeption und der daraus folgenden aposteriorischen Konstruktion im Philosophieren gegenwärtig hielt, bei R. durch die Begegnung mit dem deutschen Idealismus eher noch verstärkt wird. Diesen platonisch-augustinischen Charakter von Rahners Thomismus möchte ich deswegen besonders unterstreichen, weil R. selbst Platonismus, soweit ich sehe, nur als Schimpfnamen verwendet, und damit nicht nur den großen Rang Platons für die Gründung jeder Philosophie, sondern auch seine eigenen Wurzeln verdeckt. Besonders deutlich wird die Abkünftigkeit seines Denkens aus der platonischen Tradition in der kurzen, aber ausgezeichneten Analyse des Memoria-Begriffs (310f), die unter dem Einfluß von Metz eingefügt sein mag, sachlich aber keinen Fremdkörper darstellt, weil in der Tat die Auslegung der memoria als „apriorische Möglichkeit geschichtlicher Erfahrung als geschichtlicher" (311) die innere Zugehörigkeit des transzendentalen Ansatzes zu einer auf der Anamnesis gründenden Erkenntnislehre richtig aufgedeckt: Die Vorstellung von der transzendentalen Erfahrung ist eine Abwandlung dieses platonischen Urthemas. Sehr deutlich wird die augustinische Interpretation des heiligen Thomas auch bei der Frage nach den Gottesbeweisen. Die bestechende (und für mich überzeugende) Auslegung des metaphysischen Kausalprinzips, die Rahner S. 78 gibt, könnte man geradezu als eine reductio Thomae in Augustinum bezeichnen und wenn S. 77 von den Gottesbeweisen gesagt wird, daß in ihnen nur das Begründete nochmals begründet und das immer schon Angenommene reflektiert wird, fühlt man sich an Bonaventuras Bemerkung erinnert, die Gottesbeweise seien mehr exercitationes animi, als daß sie etwas ohne sie Unbewiesenes oder gar Unbekanntes neu beweisen würden.

Unabhängig von der geistesgeschichtlichen Herkunft bleibt die Frage, ob die Identifikation der Weite des Seins, auf die die transzendentale Erfahrung im Sinne einer notwendigen Bedingung unseres Denkens verwiesen ist, mit dem „heiligen Geheimnis" so gradlinig geschehen kann. R. weiß, daß er mit solchen Vorstellungen in die Nähe des Ontologismus rückt, an den man sich nicht nur erinnert fühlt, wenn das Geheimnis als das Selbstverständliche erscheint, sondern noch mehr, wenn die Kette der Identifikationen weitergeführt und „das Sein schlechthin" als das absolute Subjekt und sein Empfangen als Gnade gedeutet wird (45.). Gewiß gibt es Abgrenzungen gegen den Ontologismus, gewiß wird das Personsein Gottes noch einmal eigens dazu deduziert – freilich mit der Nebenbemerkung, dies sei „eigentlich eine Selbstverständlichkeit" (81). Für mich bleibt die Verschmelzung von Transzendentalität und Transzendenz, von allgemeiner Seinsstruktur und Gottesbegriff zu nahtlos – sie geht nicht nur weit über Thomas, sondern auch über Augustinus und Bonaventura hinaus; doch wird sich ein begründeteres Urteil erst geben lassen, wenn wir vorab dem Duktus von R.s Denken weiter folgen.

Wenn das erste bestimmende Systemelement in der Aufnahme des philosophischen Entwurfs von „Geist in Welt" die transzendentale Eröffnetheit menschlichen Denkens ist, so sehe ich das zweite in R.s Auslegung der Gnadenlehre, die sozusagen das theologische Korrelat zur transzendentalen Anthropologie ist und sie derart mit der Theologie verschmilzt, daß beide untrennbar ineinander übergehen (vgl. S. 54). Hatte der Ansatz bei der Erkenntnistheorie zu dem Ergebnis geführt, daß Gott das immer schon Gedachte allen menschlichen Denkens, daß das Geheimnis das Selbstverständliche ist, dann wird hier von der anderen Seite her gesagt, „daß der Mensch das Ereignis der absoluten und vergebenden S e l b s t mitteilung Gottes ist" (123f). Gnade erscheint nicht als etwas a m Menschen, sondern als der innere Grund des Menschseins; sie ist nicht ein gegebenes Etwas, sondern der Akt der Selbstgabe Gottes: Der Geber ist die Gabe (126). Obwohl damit nun nicht mehr bloß Gott, sondern auch Gnade und Christus zu dem immer schon Gegebenen werden (205, 207 u. o.), weiß R. auf seine Weise durchaus den Unterschied zwischen „natürlicher" und „übernatürlicher" Offenbarung zu wahren: Für den Geist als Geschöpf ist es kennzeichnend, daß er sich auf seinen Grund hin transzendiert und diesen als qualitativ gänzlich anderen, „als das unsagbare, heilige Geheimnis vom bloß anderen absetzt" (173). Aber es bleibt die Frage unbeantwortet, „ob Gott die für uns schweigend in sich verschlossene und uns in unsere Endlichkeit hinein distanzierende Unendlichkeit oder die radikale Nähe der Selbstmitteilung sein will" (173). Die „übernatürliche Offenbarung" bedeutet demgemäß Gegebenheit Gottes nicht mehr bloß als Frage, sondern als Antwort. Insofern ist p r i n z i p i e l l die Scheidung der beiden Ebenen deutlich vollzogen, aber nachdem diese Antwort gegeben ist, gehört die Gnade nun doch immer schon als „übernatürliches Existential" zum Menschen und kann von nun an mit dem Charakter einer transzendentalen, jedem Menschen als solchen eignenden Bestimmtheit behandelt werden, so daß es zu einer vollkommenen Entsprechung zwischen dem „immer schon" des transzendentalen Ausgriffs und dem „immer schon" der Selbstmitteilung Gottes kommt, die nun als das eigent-

liche Apriori der gesamten Schöpfung, d. h. aller endlichen Wirklichkeit behandelt werden darf und damit Gott wie den Menschen zugleich in einer einzigen Logik darstellen läßt. Denn nun kann gesagt werden, „daß die Schöpfung ... als die Voraussetzung der Möglichkeit der freien Selbstmitteilung und als deren defizienter, wenn auch für sich allein denkbarer Modus zu denken ist" (128). Der Ausgangspunkt des ganzen Denkens ist nun die Selbstmitteilung Gottes an das Nicht-Göttliche, die die „effiziente Verursachung eines von Gott verschiedenen anderen als Bedingung impliziert" (ebd.).

Damit steht der Weg in die Christologie offen. Wendet man das über das Verhältnis von Schöpfung und Selbstmitteilung Gesagte auf das Verhältnis von Christologie und Anthropologie an, so lautet das Ergebnis: „Man könnte von daher den Menschen ... definieren als das, was entsteht, wenn die Selbstaussage Gottes ... in das Leere des gott-losen Nichts liebend hinausgesagt wird" (222). „Wenn Gott Nicht-Gott sein will, entsteht der Mensch ... Wenn Gott selbst Mensch ist, ... dann ist der Mensch in Ewigkeit das ausgesagte Geheimnis Gottes ... Darum ist Christologie Anfang und Ende der Anthropologie, und diese Anthropologie in ihrer radikalsten Verwirklichung ist in Ewigkeit Theologie" (223).

Wie man sieht, gestattet die Verschmelzung der transzendentalen Erkenntnislehre mit dem Gedanken der Selbstmitteilung Gottes eine streng „transzendentale Christologie" (dazu bes. 206–211), in der der „absolute Heilbringer" als Gottmensch aus den beiden tragenden Systemelementen her deduziert werden kann, und zwar in einer doppelten Weise gemäß den beiden Ausgangspunkten. Vom Menschen her läßt sich die Christologie in der Formel zusammenfassen: Menschwerdung ist der höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit (216), die gelungene, vollständige Selbsttranszendenz. Von Gott her: Der absolute Heilbringer ist das notwendigerweise in einer endlichen Subjektivität angekommene Geschehen der irreversiblen Selbstzusage Gottes (196ff).

Dabei ist bemerkenswert, wie R. diesen ontologischen und zunächst auf die Inkarnation zielenden Gedanken kreuzestheologisch zu konkretisieren weiß: Im kategorialen Bereich kann Gott nur anwesend sein „im Modus der Verheißung (als des dauernden Überstiegs über das Kategoriale) ... und des Todes ..., weil nichts Kategoriales mehr gehofft werden kann ..." (210). „Die Kategorialität der irreversiblen Selbstzusage Gottes ... kann nur ein Mensch sein, der einerseits im Tod jede innerweltliche Zukunft aufgibt und der andererseits sich in dieser Todesannahme als von Gott endgültig angenommen erweist" (ebd.). R. berührt sich in dieser letzten Ausweitung seiner Christologie überraschend mit den unter sich wieder höchst verschiedenen christologischen Entwürfen von Pannenberg, Bultmann und von Balthasar, die doch darin konvergieren, daß die Selbstaufgabe des Todes als Scheitern des Eigenen die totale Übergabe an den Vater und so die „Unexistenz" des Todes die personale Einung mit ihm ist (vgl. dazu Chr. v. Schönborn, „Aporetik der Zweinaturenlehre"?, in: Freiburger Zeitschrift für Phil. und Theol. 24 [1977] 428–445, bes. 436f).

In der Korrespondenz von Selbstübergabe und Selbstmitteilung verschmilzt R.s Aszendenz- und Deszendenzchristologie. Dazu hier eine Nebenbemerkung: Im Begriff der Aszendenzchristologie scheinen mir gemeinhin zwei unterschiedliche Momente miteinander verknüpft. Einmal meint er, daß der Weg vom Menschen Jesus her zum Logos und zum Sohn genommen, also Theologie aus Anthropologie entwickelt wird und nicht umgekehrt, wie es in der Deszendenzchristologie geschieht. Zum anderen verbindet sich damit die Vorstellung, daß der Ausgangspunkt bei dem in der Bibel begegnenden Menschen Jesus genommen und von diesem aposteriorischen Befund her die Christologie als Ganze aufgebaut wird. Was den ersten Gesichtspunkt anlangt, so zeigt R.s ganze philosophisch-theologische Konstruktion m. E. recht gut die notwendige Verschmelzung der beiden Wege. Einerseits wird der Gottesbegriff immer auch anthropologisch vermittelt, aber andererseits kann gerade hypostatische Union nicht allein vom Ausgriff des Menschen her entfaltet werden, sondern bedarf der geschehenen Antwort Gottes, die im Ausgriff irgendwie erwartbar, aber nicht aus ihm deduzierbar ist. Was das andere angeht, so legt R. von seinem ganzen Ansatz her entschiedenen Einspruch gegen jede Art von Bislizismus ein (25). Die Bibel kann sozusagen nie rein aposteriorisch gelesen werden, sondern wird verstehbar nur in einer apriorischen Gelichtetheit des Subjekts. Wichtig wäre, zu fragen, woher das Apriori in der Theologie kommt und wie es sich legitimiert. Solches Fragen, das auch die Gemeinschaft der Überlieferung als Bedingung theologischer Erkenntnis in Sicht bringen würde, müßte mit der Kritik des Biblizismus zugleich das Zueinander von philosophischem Verstehen und historischem Erkennen klären und in unserem Fall noch einmal das unerläßliche Ineinander von Aszendenz- und Deszendenzchristologie vertiefen.

Aber kehren wir zu R. zurück. Mit der notwendigen Deduktion des „absoluten Heilbringers" aus der Grundaussage von der Selbstmitteilung Gottes, die der unendlichen Verwiesenheit des Menschen entspricht und in ihr als Existential stets wirksam ist, ist nun auch der Weg eröffnet, um dem Problem der Geschichte zu begegnen, die als das unableitbar-Einmalige scheinbar jeder Deduktion entgegensteht. Dies ist ja der Haupteinwand gegen R.s transzendentale Darstellung des Christlichen, daß sie gerade sein Eigenstes, die Geschichtlichkeit, nicht aufnehmen könne und durch die Rückführung ins Allgemeine sein Besonderes und sein Eigentliches verfehle. R. hat sich offensichtlich in den letzten Jahren gerade mit diesem Einwand besonders eindringlich auseinandergesetzt und eine Antwort erarbeitet, die sich in mehreren Stufen darstellen läßt. Die transzendentale Anthropologie wird nämlich nun zu der Aussage erweitert, daß der Mensch in diese materielle, zeitliche Welt hineingestellt ist und sich als Subjekt selber findet und endgültig setzt in diesem dem Geist Fremden und Widersprüchlichen. „Zeit, Welt und Geschichte vermitteln das Subjekt zu sich selbst" (51).

Es gilt also vom Menschen, „daß er a l s Subjekt der Transzendenz geschichtlich ist, sein subjekthaftes Wesen von unbegrenzter Transzendentalität ihm selber zu seiner Erkenntnis, zu seinem freien Vollzug g e s c h i c h t l i c h vermittelt ist" (145). Diese grundsätzlich durchaus einsichtige These von der geschichtlichen Vermittlung der Transzendentalität wird für mein Empfinden sehr schnell in die Aussage hinein ausgeweitet, „daß die Transzendenz selbst eine Geschichte hat und die Geschichte immer selber das Ereignis dieser Transzendenz ist" (145). Mit diesem Satz ist auch das Problem der gelungenen Deduktion deutlich und die Frage gestellt, ob ihr Preis nicht zu hoch ist: Die Ableitung kann nur Geschichtlichkeit im Allgemeinen erfassen und folglich nur für die Geschichte als allgemeine, nicht aber als besondere gelten. Die Grenze des Allgemeinen ist nur scheinbar überschritten; in Wirklichkeit ist Geschichtlichkeit als allgemeine ins Allgemeine mit aufgenommen: Sie ist die Heilsgeschichte, insofern sie überall und immer die Form der Selbstvermittlung des Menschen ist. Demgemäß kann R. sagen, „daß der Mensch in seiner Existenz ... immer schon innerhalb ... dieses Verhältnisses steht" (205f) und er muß feststellen, „daß die Heilsgeschichte koexistent ist mit der gesamten Menschheitsgeschichte" (147). „Die Weltgeschichte bedeutet also Heilsgeschichte" (148). Die „Offenbarungsgeschichte" ist „mit der ganzen Welt- und Heilsgeschichte koextensiv" (149). Die Inversion von Selbsttranszendierung des Menschen und Selbstgabe Gottes läßt demnach auch die Vorstellung von Gottes Handeln so verschwimmen, daß man sich fragt, ob die solchermaßen erkaufte philosophische Evidenz nicht als Kaufpreis die Auflösung der Sache entrichtet hat: „Weil die Freiheitsreaktion des Subjekts als eines solchen selbst noch einmal in aller Wahrheit für das Subjekt das ihm Zugeschickte ist ..., trägt die gute Entscheidung ... mit Recht den Charakter des Eingreifens Gottes, auch wenn dies sich durch die Freiheit des Menschen hindurch ereignet und so in dem Grade funktional erklärt werden kann, wie die Freiheitsgeschichte erklärbar ist, insofern sie sich auf raumzeitlich objektivierten Momenten aufbaut" (96).

Aber R. wäre nicht der differenzierte Denker, der er ist, wenn er diese Problematik nicht sähe und nicht versuchte, ihr zu begegnen. So kann man zwei weitere Stufen des Ringens um die Thematik der Heilsgeschichte feststellen. Zum einen meldet er die Unterscheidung von Bewußtheit und Gewußtheit an (157), um daran die spezifische Differenz der biblischen Offenbarungsgeschichte gegenüber der allgemeinen Geschichte darzustellen.

Das Christentum ist „eine ganz bestimmte und geglückte geschichtliche Reflexion und ein geschichtliches, reflexes Zu-sich-selber-Kommen einer Offenbarungsgeschichte ..., die selber koextensiv mit der Weltgeschichte überhaupt ist" (151). Anders ausgedrückt: „Diese Art von Offenbarungsgeschichte" ist „nur eine Spezies, ein Sektor der allgemeinen kategorialen Offenbarungsgeschichte, der geglückteste Fall der notwendigen Selbstauslegung der transzendentalen Offenbarung" (159). Auf das Problematische dieses Ergebnisses werden wir noch zurückkommen müssen. R. reduziert es in seiner möglichen Bedeutung selbst noch einmal, indem er sagt: „Daraus ergibt sich, daß solche Geschichte sich auch in der Geschichte anderer Völker hat ereignen können und ereignet hat" (171). Die alttestamentliche Bundesgeschichte verliert damit ihre Sonderstellung und hört insofern auf, ein eigenes

Problem zu sein. Der spezifische Geschichtsanspruch des christlichen Glaubens wird reduziert auf die Gestalt des „absoluten Heilsbringers", deren deduktive Ableitbarkeit vorhin dargestellt worden ist. In ihm sieht R. die einzige Zäsur in der Geschichte überhaupt, die als ganze ein Übergang „aus einem in der Natur geborgenen und von ihr unmittelbar bedrohten Wesen" in die „jetzt erst beginnende Zeitperiode des hominisierten Daseins nach der ersten Periode des naturalen Daseins" ist (172).

Nach den „zwei Millionen Jahren" des naturalen Daseins sind die Jahrtausende der historischen Kultur nur der Moment des Übergangs aus der ersten in die zweite Periode und Christus lebt eben in dieser gesamtgeschichtlich nur einen Moment darstellenden Zäsur. An dieser Stelle kann man noch einmal ein wichtiges Motiv von R.s Denken erkennen, das mindestens seit dem Konzil zusehends seine Entwicklung prägte und geradezu zum inneren Antrieb für die Radikalisierung seiner Konstruktion wurde: Das weltgeschichtlich Winzige des Christentums wird zur drückenden Frage an einen Glauben, der Allgemeingültigkeit beansprucht und Heil für alle sein will. Der universale Anspruch des Christentums wird zur Rechtfertigung und zugleich zur Nötigung zu einer Konstruktion, die eben dies Partikuläre mit dem Universalen verschmilzt und es als das Universale erkennen läßt; die Aussagen des II. Vatikanums von der Allgemeinheit des Heils werden für R. geradezu zum entscheidenden Wort dieses Konzils: Einerseits kann eine Synthese eben diese Universalität erklären und damit das Postulat des Konzils erfüllen, andererseits scheint das Konzil damit eine Synthese dieser Art zu fordern (vgl. z. B. 156).

Das bedeutet aber nun, daß das Besondere des Heilbringers als das Allgemeine erwiesen werden muß und eben dies ist ja im Letzten der Inhalt von R.s transzendentaler Christologie, die insofern seine ganze Theorie der Heilsgeschichte in sich trägt: Als geglückte Form der menschlichen Selbsttranszendenz bzw. als in einem endlichen Subjekt geschehene Zusage Gottes ist er die Darstellung und Verwirklichung des menschlich-Allgemeinen.

Demgemäß gilt, daß „in der Begegnung mit ihm (Christus) ... das ... Geheimnis der Wirklichkeit überhaupt ... ‚da ist' " (204). Noch deutlicher: Das „Verhältnis zu Jesus Christus, in dem ein Mensch ... Jesus ... zur Vermittlung seiner Unmittelbarkeit zu Gott in sich selbst macht", ist von der Art, „daß der Mensch in seiner Existenz ... immer schon innerhalb dieses ... Verhältnisses steht, ob dies explizit gewußt wird oder nicht" (205f). Daraus folgt nun R.s Formel der christlichen Existenz, die deren Einfachheit und Größe, deren in der scheinbaren Partikularität anwesende volle Universalität ausdrückt: „Wer ... sein Dasein ... annimmt, ... der sagt ... zu Christus ja" (225f). Dies ist der Einheitspunkt von R.s Begriff des Christentums, in dem das Ganze seiner Reflexion zusammenfassend gegeben ist: „Der Christ und die Kirche sagen ... nicht etwas, gegen das anderes steht, sondern sie sagen, ... daß das Unsagbare ... sich selbst Mitteilende ... Nähe ist" (387). Christsein ist Annehmen des Daseins in einer letzten Bedingungslosigkeit, es ist infolgedessen letztlich nur die ausdrückliche Reflexion dessen, was Mensch-Sein überhaupt ist (387). In einer letzten Zuspitzung heißt dies, „daß der Christ nicht so sehr ein Sonderfall des Menschen überhaupt ist, sondern einfach der Mensch, wie er ist" (388).

Kein Zweifel, daß dies eine faszinierende Sicht ist, in der einerseits in einer beeindruckenden Anstrengung des Denkens alles vom kirchlichen Glauben Geforderte eingebracht und doch zugleich dies Ganze in den einfachsten Punkt des allgemein-Menschlichen kontrahiert ist. Aber die Frage bleibt, ob nicht in dieser Verallgemeinerung das Christliche dann doch gegenstandslos wird, ob es nicht, indem es logisch und anthropologisch zwingend gemacht, zugleich aufgehoben und gleichgültig wird. Die zentrale Frage lautet: Ist die Grundfigur richtig, die Christentum mit Daseinsannahme (natürlich in letzter Tiefe) identifiziert? Gnoseologisch gewendet: Ist das Verhältnis des allgemein-Menschlichen und des Christlichen richtig bestimmt oder ist Christentum nicht doch etwas ganz anderes als die Annahme, sozusagen die Reduplikation des Daseins und seine Reflexion? Ist es nicht Ekstasis, Heraustreten in das Neue bzw. Herausgerissenwerden durch das Gegenüber des eben nicht im transzendentalen Selbst an sich und immer schon Gegebenen? Ist nicht gerade dies die Grundfigur des Christlichen? Ein Ansatz in dieser Richtung ist gegeben, wo R. Schöpfung und Gnade unterscheidet, die Selbstmitteilung als die in der Transzendentalität an sich nicht mitgegebene Antwort beschreibt (173). Aber schließlich wird unter dem Zwang des Universalitätsgedankens doch auch diese Antwort zu dem unabweisbar immer Gegebenen erklärt und so ins Dasein als solches schon eingebaut, so daß Daseinsannahme je auch schon Annahme dieser Antwort ist. Einen anderen Ansatz zu einer Konstruktion, die dieses „Über" des christlichen Glaubens, die Überschreitung des „Daseins" und das aktive Annehmen des handelnden Gegenüber besser ins Licht bringt, finde ich in dem kleinen Abschnitt „Der Mensch als der Verfügte" (52f), in dem an Stelle des transzendentalen Selbstentwurfs und der Selbsttat der transzendentalen Freiheit als das Wesentliche des Menschen die Verfügtheit erscheint, die seine Autarkie durchbricht und ihn auch im Tätigsein noch als den Leidenden erkennen läßt. Das Problematische von R.s Versuch sehe ich nicht in dem Bemühen zu einer antropo-theologischen Konstruktion, die schließlich den „Begriff" des Christlichen eröffnet, sondern in der zu starken Prägung dieser Konstruktion durch Grundgedanken des deutschen Idealismus, die einerseits den Weg zum augustinischen Idealismus des Thomas eröffnet haben, aber andererseits doch ihr eigenes Gewicht zeigen, das aus dem Christlichen heraustendiert. Das, was in dem Kapitel über den Menschen als Verfügten (und auch anderwärts) überzeugend angedeutet wird, tritt in der Gesamtsicht des Buches zu stark zurück gegenüber dem Menschen als Verfügenden, gegenüber einem Freiheitsbegriff, der schließlich nur auf den absoluten Geist wirklich paßt. Eine solche Vorstellung von Freiheit ist m. E. am Werk, wenn gesagt wird, Freiheit sei „letzte Sichselbstüberantwortetheit der Person ... als Selbsttat" (47) bzw. wenn Freiheit definiert wird als das Vermögen „sich selbst zu tun" (49). Damit ist nach meinem Dafürhalten die conditio humana nicht richtig beschrieben und die Synthese gelingt auch nicht, wenn über den Tod gesagt wird: „Der Tod ist ... Tat, in der der Mensch über sich als Ganzen verfügt, und zwar so, daß diese Verfügung die Annahme der absoluten Verfügtheit ... ist" (290). Bestimmend bleibt nun doch, daß der Mensch über die Verfügtheit verfügt. So schwankt dann der Freiheitsbegriff schillernd zwischen einer geradezu gotthaften Fähigkeit der Selbsttat einerseits und einem Rückzug vor der empirischen Realität, der die Frage aufstehen läßt, wo denn nun diese Freiheit stattfinde, wenn sie kategorial so gänzlich unauffindbar ist, da doch die Selbstverwirklichung des Menschen nun einmal im und am Kategorialen geschieht (46ff). Aus der gleichen Wurzel kommt es auch, daß im Gegenüber zum Gottesbegriff die menschliche Freiheit geradezu aufgesogen scheint in die göttliche und nahezu der Eindruck einer göttlichen Alleinwirksamkeit entsteht: „Daß wir als Subjekte einer noch werdenden Freiheit nicht wissen, ob Gott alle Freiheit ... in eine gute Entscheidung gesetzt hat oder nicht, ist als eine ... Tatsache gehorsam hinzunehmen, so wie wir unser Dasein selbst gehorsam übernehmen müssen" (112). An anderer Stelle wird gesagt, daß der Mensch „reflex nie diese seine schon immer vollzogene Freiheit beurteilen" könne (138): Freiheit scheint fast in Prädestination überzugehen. Mir scheint, daß die Kritik, die sich bei der Definition des Christentums als Daseinsannahme und als Reflexion des immer schon Gegebenen aufdrängt, an dieser Stelle ihren eigentlichen Hebel finden müßte und daß die christliche Ek-stasis, die hier aufgehoben scheint, ihren Ansatz in einer Philosophie der Freiheit nehmen müßte, die die transzendentale Notwendigkeit ergänzt, und zwar in einer Philosophie der Freiheit, die das je eigentümliche Wesen von göttlicher und menschlicher Freiheit ausarbeitet und damit das Moment der Antwort wie dasjenige der Verfügung realer auszusagen vermag. Dabei könnte einerseits gerade der Freiheitsgedanke den Weg für das Heil aller offenlassen, um das es R. so sehr geht und andererseits den Druck aufheben, den diese Frage auf R. in Richtung einer strengen Generalisierung des Christlichen ausübt.

Noch eine weitere Anmerkung zur Grenze der transzendentalen Methode sei versucht. R. hat in seinem Grundkurs gegenüber früheren Angriffen auf sein Denken klargestellt, daß die transzendentale Methode sich nicht anmaßt, das Christentum reinlich aus sich zu deduzieren; sie ist ein Verstehensvorgang, der möglich wird, weil der Glaube vorab das Feld des Denkens erschlossen hat und insofern eng mit Anselms Suche nach dem Begriff des Christlichen verwandt. Eine solche Suche nach dem „Begriff" ist sicherlich eine Uraufgabe der Theologie. Aber mir scheint, daß sich im Lauf der Zeit die Akzente etwas verschoben haben und daß der Vorgang der Verschiebung in den verschiedenen Schichten des vorliegenden Buches erkennbar wird. In dem 20 Jahre alten Stück „Was heißt ‚Menschwerdung Gottes'?" steht noch der Satz: „Hier hat sich die Ontologie an der Botschaft des Glaubens zu orientieren und diese Botschaft nicht zu schulmeistern" (219). Später aber

erscheint die transzendentale Christologie als der Maßstab, an dem die kirchliche Christologie gemessen wird: Ohne sie fehlt das Kriterium, um zwischen Glaubenswirklichkeit und Deutung unterscheiden zu können (207). Die klassisch-kirchliche Christologie erscheint nur noch als eine Weise, von dem Gemeinten zu reden (275, vgl. 283), wobei man gerne zugestehen wird, daß sie nicht a priori als die einzig Mögliche zu betrachten ist, was sinnvollerweise gerade von ihrem Ansatz her ohnedies niemand behaupten kann. An solchen Stellen entsteht ein wenig der Eindruck, als sei die kirchliche Christologie so etwas wie der Glaube der Psychiker, der erst aus der höheren Warte der transzendentalen Philosophie in sein rechtes Licht kommt. Auch hier bleibt richtig, daß die Reflexion immer wieder einerseits die Sprache ausweiten, andererseits die Grenze der traditionellen Sprache aufweisen und so darum ringen muß, daß die Intentionalität auf die Wirklichkeit selbst hin nicht in der Formel endet, sondern von ihr getragen wird. Aber andererseits darf die Stringenz des Systems nicht zum Maßstab der Überlieferung werden, sondern muß sich an der Widerständigkeit der vorgegebenen Aussage immer neu bewähren.

Zu den materialtheologischen Aussagen von R.s Buch möchte ich mich mit ein paar Hinweisen begnügen. Erstaunlich ist, wie es Rahner gelingt, das ganze Gefüge des Dogmas in der Einheit seines Grundansatzes zusammenzubinden. Natürlich ist die Stringenz der Verknotung unterschiedlich. Beachtlich finde ich die Zusammenfügung von Anthropologie, Christologie und Schöpfungslehre. Eher unbefriedigend bleibt für mich, was über Erbsünde und über Kreuz als Sühne gesagt wird: Im Gegenüber von Selbstentwurf und Selbstmitteilung findet das keinen so rechten Platz und das Ausgeführte wirkt trotz bedeutender Einzelstücke eher gequält. Daß R. auf andere Weise gelungen ist, der Theologie des Kreuzes in seinem an sich zunächst inkarnationstheologisch bestimmten Entwurf einen wichtigen Platz zu geben, wurde oben schon angedeutet. Sehr geglückt finde ich den kurzen Entwurf einer Ekklesiologie, der auch eine beeindruckende Apologie des Katholischen enthält. Die Auslegung des dreifachen reformatorischen „sola" allerdings stellt nur dar, was ein Katholik sinnvoll unter einem solchen „sola" verstehen kann, nimmt aber gerade das Charakteristische des reformatischen Protests nicht auf. Schön und hilfreich erscheint mir auch die Eschatologie. Besonders beeindruckend sind für mich R.s Überlegungen zu Tod und Endgültigkeit der Existenz (265–268), die weit über seine frühere Theologie des Todes hinausgehen und durch die spürbare Eindringlichkeit des persönlichen Ringens mit dem Thema ihre eigene Stringenz erhalten.

Noch eine kritische Bemerkung: Was mich mitten im Ernst und in der Größe von R.s Denken immer wieder stört, ist die allzu schnelle Übernahme moderner Vorurteile gegenüber überlieferten Aussagen, die bei dem großen Kenner der Überlieferung verwundert, der oft genug das Tiefgründige scheinbar abstruser Aussagen ans Licht gebracht hat. Hierher gehört die schon erwähnte Platonismus-Schelte, hierher gehört auch die immer wieder auftretende Vergröberung des überlieferten Verständnisses von Leib und Seele sowie der Unsterblichkeit der letzteren, die in einen leicht abzulehnenden Popanz umgewandelt wird (zu beidem darf ich auf meine Eschatologie verweisen). Hierher rechne ich auch die Kritik an Augustinus sog. „psychologischer Trinitätslehre" (140f), die weit entfernt davon war, Gott „ganz unbezüglich zu uns" (140) darzustellen. In Wirklichkeit geht sie davon aus, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen uns die zentrale Weise unserer Gotteserkenntnis vorgibt: Gott kann im Medium des Menschen erkannt werden und solches Selbsterkennen als Erkennen Gottes ist zugleich der Weg unserer Reinigung, unseres Kommens zur Wahrheit, in dem das Bild seine Relationalität erfaßt und dadurch wahrhaft Bild wird. In diesem Zusammenhang möchte ich auch anmerken, daß es mir nun doch nicht angemessen scheint, „Atheismus und vulgären Theismus" ob ihrer gemeinsamen Verfehlung des richtigen Gottesbegriffs praktisch auf eine Stufe zu stellen (72): Hier erfolgt eine Überbewertung des Begriffs, das Entscheidende aber ist die Intenionalität der Selbstüberschreitung zum Absoluten bzw. die Verweigerung solchen Überschritts; der Begriff kann immer nur diesen realen Vorgang der Existenz nachzuzeichnen versuchen. Die Überlegenheit des Vollzugs bleibt und nur diese Einsicht kann die Reflexion davor bewahren, ein intellektuelles Christentum von dem Christentum des einfachen Glaubens elitär abzusetzen. Über seine Darstellung der Auferstehung Christi meint R. selbst, er habe deren „Anspruch historisch vielleicht zu minimalistisch festgehalten" (274). Das würde ich in der Tat behaupten, obgleich ich den Grundduktus seiner Darstellung des vorösterlichen Jesus, der sich nur auf den historisch schmalen Kern des wirklich Wesentlichen stützt, durchaus bejahe. Daß „ein als leer festgestelltes Grab ... als solches nie den Sinn und die Existenz einer Auferstehung" bezeugt (262), ist ein truism, den man nicht immer wiederholen sollte. Die Frage ist doch nicht, ob das Grab die Auferstehung beweist, was kein Mensch behauptet, sondern ob die Auferstehung die gleichzeitige Verwesung des Auferstandenen zuläßt und diese wirkliche Frage sollte man nicht fortwährend durch eine im Grund – man verzeihe mir – banale Behauptung verdecken. Ich halte es auch nicht für richtig, wenn R. mit einer merkwürdig gewundenen Argumentation den Glauben als „ein inneres Moment dieser Auferstehung" bezeichnet, die also gar nicht ohne den Glauben an sie gedacht werden könne (263). Auch hier ist die Argumentation verschoben: Daß die Auferstehung als Offenbarung die Intentionalität auf den Glauben der Zeugen hin in sich trägt und zu ihrem Begriff daher auch ihre Kundgabe gehört und diese Kundgabe sich auch ihre Annahme schafft, ist unbestritten. Aber daß sie ohne diesen Glauben nicht wäre, also „in den Glauben hinein geschieht", würde zuletzt doch auch R. wieder nicht sagen wollen: Ihre Vorgängigkeit gegenüber den Erscheinungen, die in der Abfolge der Aussagen von 1 Kor 15,4 und 5 ganz klar gegeben ist, gehört eben zu dem, was bekundet werden muß. Vielleicht trägt hier doch der generelle Versuch, das Christentum in allem als das nicht-andere zu erweisen, dazu bei, nach einer Unbestreitbarkeit und einer Zustimmungsbreite zu suchen, die das Eigene verdeckt, von dem dann hernach (mit Recht) doch wieder ausgegangen wird.

Ein großes Buch fordert immer zur Auseinandersetzung heraus. R.s Grundkurs ist ein großes Buch. Es ist, wie schon gesagt, von der gleichen Leidenschaft des Erkennens getragen, mit der Anselm von Canterbury das Christentum rationibus necessariis zu deduzieren versuchte. Auch wer nicht imstande ist, den „Begriff des Christentums", den R. erarbeitet hat, ungeteilt zu übernehmen, wird doch eine Evidenz des Christlichen darin finden, von der er positiv oder negativ nicht loskommt. Man muß dankbar sein, daß R. als Frucht all seiner Bemühungen zuletzt diese imponierende Synthese geschaffen hat, die eine Quelle der Inspiration bleiben wird, wenn einmal ein Großteil der heutigen theologischen Produktion vergessen ist.

Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, Bd 1, Lfg 1–5: Aaron – Agende. – Berlin: Gruyter 1977. X, 804 S., br. DM 190.–

Vor 70 Jahren (1908) erschien der letzte Band der „Realenzyklopädie für protestantische Theologie". Die damals abgeschlossene 3. Auflage hatte Albert Hauck herausgegeben, der durch seine „Kirchengeschichte Deutschlands" in weitesten Kreisen bekannt wurde. Seitdem ist im evangelischen Deutschland ein umfassendes theologisches Lexikon nicht mehr veröffentlicht worden. Die verschiedenen Auflagen der „RGG" und das „Evangelische Kirchenlexikon" hatten als kurzgefaßte Nachschlagewerke eine wichtige Funktion, boten aber keinen Ersatz für die Realenzyklopädie.

Um so dankbarer ist man, daß jetzt der erste Band der neuen „Theologischen Realenzyklopädie" vorliegt, die großzügig angelegt und auf 25 Bände geplant ist. Angesichts der heutigen Druckkosten handelt es sich hier um ein unternehmerisches Wagnis ersten Ranges. Es stellt sich die Frage, wie die Finanzierung eines solchen umfangreichen Werkes überhaupt ermöglicht wurde.

Das Lexikon berichtet über die biblischen, historischen, dogmatischen, ethischen und praktisch-theologischen Disziplinen, aber auch über Philosophie, Religionsgeschichte und Judaistik.

Als Fachberater für das Alte Testament ist Richard Hentschke, Berlin, zuständig, für das Neue Testament Horst Robert Balz, Bochum. Für die Alte Kirchengeschichte zeichnet verantwortlich Richard P. C. Hanson, Manchester, für das Mittelalter Knut Schäferdiek, Bonn, für die Neuzeit Martin Schmidt, Heidelberg, für die Reformationszeit Gerhard Müller, Erlangen. Fachberater für die Dogmatik ist Carl Heinz Ratschow, Marburg, für die Ethik Gustaf Wingren, Lund, für die praktische Theologie Henning Schröer, Bonn. Die Philosophie betreut Wolfgang Müller-Lauter, die Religionsgeschichte Sven S. Hartmann, Lund,

die Judaistik Clemens Thoma, Luzern. Hauptherausgeber sind Gerhard Krause, Bonn und Gerhard Müller, Erlangen.

Die TRE unterscheidet sich wesentlich von der RE, auch wenn sie an vielen Stellen an die RE anknüpfen kann. Die TRE hat zunächst einmal internationalen Charakter. Herausgeber und Mitarbeiter stammen aus Europa, wenn auch der deutsche Anteil bei den Herausgebern, Mitherausgebern und Autoren überwiegt. Unter den 53 Autoren fand ich 11 nichtdeutsche Autoren. Wesentlicher aber ist, daß die TRE nicht mehr protestantisch sein will, während die RE in vielen Artikeln diesen Charakter betont hatte. Zwar findet sich unter den Fachberatern kein Katholik, aber zu den Mitarbeitern gehören eine Reihe katholischer Autoren. Mit Recht betonen deshalb die Herausgeber in ihrem Vorwort, daß sich das neue Werk von den früheren Auflagen durch drei wesentliche Veränderungen unterscheidet: 1. habe sich seit dem Ende des 1. Weltkrieges das Denken als Ausdruck von Selbst- und Weltverständnis des Menschen kataraktartig verändert, 2. habe sich das theologische Arbeiten selbst verändert, 3. spiele eine zunächst scheinbar äußerliche Tatsache eine Rolle: in der RE³ habe eindeutig die deutsche theologische Forschung dominiert, heute arbeiten wir in einem internationalen wissenschaftlichen Klima. Die Herausgeber weisen ferner auf das gewandelte ökumenische Bewußtsein hin. Herausgeber und Mitarbeiter der TRE gehörten verschiedenen Kirchen an. Deshalb lautet der neue Titel: „Theologische Realenzyklopädie", statt „Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche".

Nach der Intention der Herausgeber sollten die Artikel der TRE die Probleme selbständig aufarbeiten, nicht eine kurze Zusammenfassung von anderswo Erarbeitetem bieten. Sie sollen unter Berücksichtigung strittiger Probleme erarbeitet werden und den Anspruch, Beiträge zur Forschung zu sein, zu genügen suchen. Zwar sind sich die Herausgeber darüber klar, daß dieses Ideal sich nicht in allen Fällen erfüllen lassen wird. Dazu ist der Raumumfang bei verschiedenen Artikeln zu gering. Ein gewisser Ersatz ist dadurch gegeben, daß den Quellen- und Literaturangaben ein breiter Raum eingeräumt wurde.

Die Vorbereitung der Theologischen Realenzyklopädie wurde 1967 begonnen. Im Oktober 1976 erschien die erste Lieferung, die fünfte im Juli 1977. Nach der Planung sollen jedes Jahr 6 Faszikel erscheinen, das bedeutet: Bei einem ungestörten Ablauf liegt der Schlußband etwa im Jahre 2000 vor.

Es ist leider nicht möglich auch nur alle herausragenden Beiträge zu würdigen, aber wenigstens die umfangreichsten sollen erwähnt werden.

Neuaufgenommen ist der Beitrag „Abendland" (O. Köhler), der die Seiten 17–42 umfaßt. Darin werden nach einer Begriffserklärung die vielfältigen Fragen der Kirchen- und Liturgiegeschichte angesprochen, die z. T. bis in Einzelheiten gehen. So sieht Köhler z. B. in der Änderung der Worte des Kanons der römischen Messe: qui tibi offerunt hoc sacrificium durch die Worte: pro quibus tibi offerimus ein zentrales Thema der abendländischen Christenheit. (Die Quellenangabe ist zu berichtigen in: Handbuch der Kirchengeschichte. III/2, 36). Daneben liest man interessante Urteile u. a. über die cluniazensische Reform, Gregor VII., die Reformation. Aufschlußreiche Würdigungen finden auch die Mystik, das Abendländische Schisma, die Konziliare Theorie und die Katholische Reform.

Der Artikel Abendmahl ist verständlicherweise im Umfang gewachsen. Während er in der alten Auflage 45 Seiten umfaßt, nimmt er in der neuen die Seiten 43–328 in Anspruch. Er gliedert sich: 1. Das sakramentale Mahl in den Religionen der Welt, 2. Urchristliches Mahlverständnis, 3. Das Abendmahl in der Geschichte der christlichen Kirchen, 4. Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart, 5. Das Abendmahl als Tischgemeinschaft nach ethischen Gesichtspunkten. Der Beitrag hat den Umfang eines Buches und enthält eine Fülle von Material, wenn man auch z. T. eine stärkere redaktionelle Überarbeitung vermißt. Es finden sich in den einzelnen Abschnitten (die von verschiedenen Bearbeitern verfaßt sind) eine Reihe von Wiederholungen, die redaktionell hätten ausgeglichen werden können. So behandelt z. B. A. Peters auf S. 134 nochmals die Meßopferlehre des Trienter Konzils, die Iserloh auf S. 127ff meisterlich dargestellt hatte.

In dem Artikel über die Abendmahlsfeier heißt es, in der Entwicklung der römisch-katholischen Kirche seit dem 2. Vatikanischen Konzil finde sich die Tendenz, Gehalt und Gestalt der Eucharistie so zu verändern, daß eine Übereinstimmung mit den Grundsätzen der reformatorischen Kirchen nicht als utopisch erscheine (321). An Literatur über das Missale Romanum wäre zu ergänzen: H. Jedin, Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher: Kirche des Glaubens II (Freiburg 1966) 499, besonders 542ff; ders., Das Konzil von Trient und die Reform des römischen Meßbuches: Liturgie und Leben 6 (1939) 30–66; J. A. Jungmann, Das Konzil von Trient und die Erneuerung der Liturgie: Weltkonzil von Trient I (Freiburg 1951) 325ff; R. Theisen, Mass Liturgy and the Council of Trent: Collegeville (Minn.) 1965.

Der Artikel Ablaß (G. A. Benrath) ist nicht frei von polemischen Bemerkungen, die z. T. historisch fragwürdig sind. Nicht nur Tetzel, sondern auch Martin von Cochem, J. B. Hirscher, J. A. Möhler und Conrad Martin, der angebliche „Vertraute" Pius' IX., werden wegen ihrer Ansichten über den Ablaß getadelt, von Nikolaus Paulus behauptet der Autor, daß er die Geschichte des Ablasses mit spürbar apologetischer Absicht geschrieben habe. Silvester Prierias wird eine „massive Ablaßlehre" zugeschrieben, ohne zu sagen, was darunter zu verstehen ist. Über Cajetan liest man, er habe schließlich zur Lehre der Kurie gestanden (!). Calvin zerpflückte die Argumente von Eck und Fisher. Von Martin von Cochem heißt es, er stelle die Wirksamkeit des Ablasses der des Bußsakramentes gleich und habe für ein einfaches Rosenkranzgebet am Tag der Beichte 120 000 Jahre und Quadragenenablaß verheißen. Die Schrift von Johannes Fisher heißt nicht Refutatio assertionis, sondern Assertionis Lutheranae confutatio. Der Titel von J. Latomus lautet: Articulorum doctrinae M. Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum.

Keineswegs kritisch ist jedoch der Artikel Adventisten, wo man liest: Insgesamt war die Miller-Bewegung sehr nüchtern. Im Unterschied zu den übrigen Artikeln werden hier die Literaturangaben aufgegliedert: 1. Autor adventistisch, 2. Autor nicht adventistisch.

Fruchtbare Ergebnisse bringt der Beitrag Adel, der Forschungsproblematik und die geschichtliche Entwicklung überzeugend aufzeigt, während der Artikel Adel und Kirche (17.–20. Jahrh.) ergänzungsbedürftig ist. An Literatur wäre inzwischen einiges nachzutragen.

Von besonderer Qualität ist der Beitrag Afrika (640–747). Er gliedert sich: 1. Das christliche Nordafrika, 2. Missions- und Kirchengeschichte, 3. Afrikanische Religionen. Aus dem Literaturnachtrag zum Artikel (700) wird deutlich, daß die Zeit von der Abgabe des Beitrages bis zur Drucklegung oft mehrere Jahre betrug und man deshalb zu Literaturnachträgen greifen mußte. Bei vielen anderen Artikeln hat man auf die neueren Literaturangaben verzichtet, um einen Neusatz der Literatur zu vermeiden.

Hervorgehoben sei auch der Artikel Ägypten, der sich auf die Seiten 465–533 erstreckt. Er erörtert 1. ägyptische Religionen, 2. Ägypten und Israel, 3. Judentum in Ägypten, 4. Kirchengeschichte.

Knapp (5 S.!), aber inhaltsreich sind die Artikel Acontius (E. Hassinger), Adalbert von Hamburg-Bremen (W. Seegrün), Adalbert von Prag (F. Machilek) 4 S. mit ausführlicher Literatur; Ägidius von Rom (A. Zumkeller).

Den Abschluß des Bandes bildet der Artikel Agende, der u. a. auch die Sakramentare, die mittelalterlichen Missalien, die tridentinische Reform und deren Nachwirkung, ferner die Reformen des Zweiten Vatikanums behandelt. Zu ergänzen ist S. 774, daß die Tendenz, die Gemeinde durch Meßgesänge zu beteiligen, nicht erst seit Petrus Canisius und dem Mainzer Cantuale von 1605, sondern bereits bei Leisentritt sichtbar wird. Zu präzisieren ist die Formulierung (S. 773), daß in den Diözesen Köln, Trier und Münster der römische Ritus erst im Laufe des 19. Jahrhunderts, zwischen 1850 und 1890, endgültig und vollständig übernommen wurde. In Köln wurde 1857 generell das römische Proprium vorgeschrieben, vgl. dazu F. J. Peters, Beiträge zur Geschichte der kölnischen Meßliturgie. Untersuchungen über die gedruckten Missalien des Erzbistums Köln (Köln 1951).

Ein Register der Bibelstellen, der Namen, Orte und Sachen, ein Verzeichnis der Mitarbeiter, der Karten, der Artikel und der Verweisstichworte schließt den Band ab.

Berichtigungen und Ergänzungen: Außer den S. 803 korrigierten Druckfehlern muß es richtig heißen: S. 41: Gollwitzer; S. 124: Berthold von Chiemsee; S. 130: Freudenberger; S. 135: Robert Bellarmin. Michael Bajus (de Bay); S. 328: Plöchl; S. 347: Weber. S. 363: Das Werk von Eusebius Amort, De origine indulgentiarum, erschien nicht in Rom, sondern in Augsburg. Angesichts der Tatsache, daß das Werk in Jugoslawien gesetzt und gedruckt wurde, ist jedoch die Zahl der Druckfehler erstaunlich gering.

Zu S. 35: Über die Nationen auf dem Konzil von Konstanz: vgl. J. Hollnsteiner: Das Konstanzer Konzil, Wege der Forschung (Darmstadt 1977) 127ff; Heinrich Finke ebd. 347ff. Zu S. 131: Die Diss. von Wohlmuth, (Regensburg 1972) ist inzwischen erschienen (Bern 1975). Zu S. 543 (Apinus): vgl. O. Scheib, Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg (mit Hinweis auf den Apinus-Bericht über die Reformation in Hamburg). Vielleicht wäre der Hinweis auf die im Hamburger Staatsarchiv liegenden Quellen dienlicher gewesen als die umfangreiche z. T. veraltete Literaturliste; S. 453, 495: Bischof von Ketteler schrieb seinen Vornamen Emmanuel, nicht Emanuel; S. 773: Das Missale Romanum von 1570 nahm nicht die stadtrömische Liturgie Gregors VII., sondern Gregors des Großen auf. Auch das Sacramentarium Gregorianum stammt nicht von Gregor VII. Die Worte der Wandlungsepiklese lauten: Quam oblationem; S. 766: Sacramentarium Gregorianum; S. 777: Der Verfasser des Manuale curatorum ist Johann Ulrich Surgant. Es erschien 1503, nicht 1502. Vgl. dazu J. Konzili, Studien über Johann

Ulrich Surgant: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 69 (1975), 70 (1976), 71 (1977); S. 792: Thomas de Vio Cajetan; S. 798: Michael Schmaus (798).

Der Inhalt des Bandes ist vollständiger als das Register ausweist. So finden sich über Bellarmin nicht nur Aussagen in dem Beitrag Ablaß, sondern auch bei dem Artikel Abendmahl. Nicht aufgenommen in das Register wurde u. a. Bajus, Cano, Suarez, Lessius, Berulle, Thomassin, Bossuet (135).

Wenig sinnvoll erscheint mir die alphabetische Aufführung der Literatur. Dadurch wird m. E. die Geschichte der Forschung zu wenig sichtbar, besonders wenn es sich um umfangreiche Literaturangaben handelt, die z. T. mehrere Druckseiten umfassen. Auch wenn man jetzt von dem Prinzip der alphabetischen Literaturaufzählung nicht mehr abgehen kann, wäre zu überlegen, ob man in Zukunft die Literatur nicht stärker aufteilen und gliedern könnte. Es fiel mir ferner auf, daß bei den Literaturangaben die Vornamen verschiedentlich ausgeschrieben sind, in vielen Fällen aber nicht.

Die Beiträge geben im allgemeinen nicht nur den augenblicklichen Stand der Forschung wieder, sondern können oft Grundlage für weitere Studien sein. Bei einigen Artikeln erscheint zwar der Raumansatz zu groß. M. E. wäre es nicht schwierig gewesen, einzelne Beiträge um ein Drittel zu kürzen, ohne daß ein Substanzverlust eingetreten wäre. Auch Überschneidungen der einzelnen Artikel sind nicht immer vermieden worden.

Diese Ausstellungen und Wünsche können jedoch den Wert dieses großen Gemeinschaftswerkes nicht mindern. Die Theologische Realenzyklopädie wird in den kommenden Jahrzehnten das Standardlexikon für die theologische Forschung sein. Wenn man den jetzt abgeschlossenen 1. Band überblickt, stellt man mit Freude fest, daß der Wunsch der Herausgeber, die einzelnen Artikel sollten Beiträge der Forschung sein, in weitem Maße erreicht worden ist. Man darf dem Unternehmen einen weiteren guten Fortgang und den Herausgebern und Sachbearbeitern entsprechende Geduld und Treue zur übernommenen Aufgabe wünschen.

Freiburg Remigius Bäumer

Donner, Herbert: **Einführung in die biblische Landes- und Alterskunde.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. VII, 127 S. (Die Theologie. Einführung in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften). DM 27.–

Besseres und mehr konnte der auf dem Gebiet der biblischen Landes- und Altertumskunde wohl bewanderte und darum verdiente Autor auf 127 Seiten kaum bieten! Über eine „Einführung" hinaus ist sein Buch eine Grundlegung, weil es durch methodische Ausführungen und reiche Literaturangaben zu weiterführenden Studien anleitet.

Nach einer Literatur- und Arbeitsmittelübersicht (5–10) folgt das Wichtigste über die „Physikalische Geographie" (15–45). Für die „Historische Geographie" werden die Methoden der Forschung dargestellt (47–72). Der Abschnitt über die Ausgrabungen in Palästina beansprucht natürlich das größte Interesse (51–58), erst recht die Liste der wichtigsten Ausgrabungsstätten (58–64). Da in beiden Fällen die Literatur „in Auswahl" angegeben wird, ist diese Auswahl doch so umfassend und im guten Sinne kritisch, daß dem Forscher zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung geholfen ist, die bzgl. der manchmal anderen Deutungen in dieser „Einleitung" natürlich nicht geführt werden kann. Wenn Vf. hinsichtlich der Lokalisierung auf den „Guthe" verweist, so genügt dieser freilich doch in manchen Fällen nicht mehr. Man wartet sehnlichst auf einen neuen Bibelatlas, an dem Vf. maßgeblich beteiligt ist. Um in die Praxis der historischen Geographie einzuführen, werden die Beispiele Lodebar und Qirjatim vorgestellt (67–70). Hier muß man freilich nachstudieren, um von den Ausführungen zu lernen. S. 72–123 endlich stellen die Perioden der Geschichte Israels dar von der Vorgeschichte bis hin zum hellenistisch-römischen Zeitalter.

Somit hat man hier einen Leitfaden, wenn man sich in einer Fachbibliothek zurechtfinden muß, wenn man in Palästina die Ausgrabungsorte aufsucht und wenn es gilt, den Studierenden für Vorlesungen und Seminare etwas an die Hand zu geben.

Münster Hermann Eising

Westermann, Claus: **Die Verheißungen an die Väter.** Studien zur Vätergeschichte.– Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 171 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd 116) kart. DM 28.–

Das Buch von W. umfaßt drei Teile: 1.) Arten der Erzählung in der Genesis (9–91), 2.) Die Verheißungen an die Väter (92–150) und 3.) Die Bedeutung der ugaritischen Texte für die Vätergeschichte (151–168); ein Register der Schriftstellen beschließt das Buch.

Der erste Teil war bereits 1964 in dem inzwischen vergriffenen Bd 24 der „Theologischen Bibliothek" veröffentlicht; die beiden anderen Teile sind Vorträge des Vf. vor der Spanischen Exegetischen Gesellschaft aus dem Jahre 1974 in Bilbao, der erste Vortrag wurde für den Druck um die Darstellung der Geschichte der Erforschung der Väterverheißungen erweitert (92–111). Zu begrüßen ist, daß die grundlegende Arbeit von Westermann: „Arten der Erzählung in der Genesis" wieder vorliegt.

Die beiden anderen Arbeiten stellen eine Weiterführung der von W. schon im 1. Teil seiner Studie „Arten der Erzählung in der Genesis" behandelten „Verheißungserzählungen" (11 – 34) dar.

Ziel der beiden neuen Untersuchungen ist es, die Verheißungen einzeln und in ihrer Überlieferung zu behandeln und nach ihrem Ursprung zu fragen (111). Als Ergebnis bleibt festzuhalten, daß die Überlieferung der Verheißungen „von der Väterzeit bis in die Spätzeit Israels" (148) anzusetzen ist. Einen Ursprung in der Väterzeit sieht W. bei der Sohnesverheißung, bei der Verheißung des Mitseins Gottes auf dem Weg und bei der Verheißung neuen Lebensraumes; demgegenüber sind die übrigen Verheißungen erst nach dem Seßhaftwerden Israels entstanden (149). Es lassen sich für diese letztere Gruppe der Verheißungen auch noch die Redeformen nachweisen aus denen sie hervorgegangen sind (so z. B. die Segensverheißung aus der Segenshandlung). Nach W. sind in den Patriarchenerzählungen folgende Verheißungen nach dem Gegenstand der göttlichen Zusage zu unterscheiden: und zwar die Verheißung eines Sohnes, neuen Lebensraumes oder Weidegebietes, des göttlichen Beistandes bzw. Mitseins, des Landbesitzes, der Mehrung, des Segens und des Bundes. Vf. weist abschließend selbst noch auf die Probleme hin, die einer weiteren detaillierten exegetischen Untersuchung bedürfen: Einzelexegese der Stellen im jeweiligen Textzusammenhang, Vergleich der Kompositionen mehrerer Verheißungen und die Frage nach der Nachgeschichte der einzelnen Verheißungen.

Die bleibende Erkenntnis der Studien von W. dürfte darin zu sehen sein, daß eine undifferenzierte Rede von Verheißungen an die Erzväter nicht mehr möglich ist, sondern daß die einzelnen Verheißungen wegen ihrer je verschiedenen Ursprünge und Überlieferung bis zur Textwerdung und somit auch in ihrer theologischen Relevanz zu unterscheiden sind. Wie von W. selbst schon angedeutet, könnte wohl eine exakte literaturwissenschaftlich ausgerichtete Exegese von Text und Kontext der Verheißungen, bzw. Verheißungserzählungen auch noch manche Aufschlüsse über die Struktur und Funktion der Verheißungen und der Verheißungserzählungen erwarten lassen. Hier ist auch noch auf die bislang offene und in letzter Zeit wieder neu andiskutierte Frage nach der Datierung der schriftlichen Fixierung der Verheißung bzw. Verheißungserzählungen (Vgl. die verschiedenen Positionen von Hoftijzer und van Seters einerseits und von Maag andererseits) und die damit gegebene Frage nach der Datierung des Jahwisten hinzuweisen.

Der dritte abschließende Aufsatz „Die Bedeutung der ugaritischen Texte für die Vätergeschichte" bietet ein Beispiel für ein methodisch reflektiertes Vorgehen bei dem Vergleich atl Texte mit Texten aus Israels Umwelt.

An dem Beispiel einer Sohneszusage durch die Gottheit in zwei Ugarit-Texten (Aqht- und Krt-Text) legt Westermann, in dem er von den am Königshof spielenden Ugarit-Texten auf eine Vorgeschichte dieser Texte und auf ihre Herkunft aus einem großfamilienhaft – noch nicht städtisch – geprägten Milieu schließt, einen Vergleich der Sohnesverheißung in den Patriarchenerzählungen und in den Ugarit-Texten vor. Dieser Vergleich führt zu einem für beide Erzählungen einheitlichen Milieu, „in dem das Geschehen von familiären Ereignissen und dem Interesse an ihnen bestimmt ist" (168).

So gelangt Vf. hier zu neuen Hinweisen auf die historische Situation, welche in dem genannten Bereich der Patriarchenerzählungen erkennbar und durch die Herbeiziehung von Ugarit-Texten erhellt wird. So ergibt sich für W. hierdurch die Annahme einer Entstehung der Sohnesverheißung zur Zeit der Patriarchen. Damit aber wird die Frage nach der Weitergabe dieser Verheißung und der Erzählungen, in die sie aufgenommen ist, bis hin zu den schriftlichen Werken der Pentateuchquellenschriften wieder drängend und bedeutsam.

Abschließend ist festzuhalten, daß die Arbeiten des Vf. an den Erzählungen der Genesis und besonders an den Verheißungserzäh-

lungen die atl Forschung an der Genesis mit gut begründeten Ergebnissen bereichert haben.

Herne Friedrich Diedrich

Kaiser, Otto / **Lohse,** Eduard: **Tod und Leben.** – Stuttgart: Kohlhammer 1977. 160 S. (Kohlhammer Taschenbücher, Biblische Konfrontationen Bd 1001) br. DM 10.–

Gerstenberger, Gerhard / **Schrage,** Wolfgang: **Leiden.** – Stuttgart: Kohlhammer (1977). 238 S. (Kohlhammer Taschenbücher, Biblische Konfrontation Bd 1004) br. DM 14.–

Die Reihe „Biblische Konfrontationen" erhebt das biblische Zeugnis zu wesentlichen Fragen des gegenwärtigen Lebens. Dieses Zeugnis wird jeweils von zwei Exegeten des Alten und des Neuen Testaments in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Immer wieder wird dann gefragt, ob und wie die biblische Antwort noch für uns heute maßgebliche und gültig ist.

1. Der längsten Zeit des Alten Testaments ist der Tod eine bedrückende, fast hoffnungslose Frage. Er ist unabänderliches Schicksal, mit dem Fluch über die ersten Menschen (Gen 3,19) gesetzt. Die Toten haben in der Unterwelt allenfalls ein schattenhaftes Dasein, bis auch dieses ganz erlischt (Ps 6,6; 88,11ff; 115,17). Israel teilt seine Anschauungen mit der kanaanäischen, babylonischen, ägyptischen Umwelt wie mit der griechischen Frühzeit. Langsam und zögernd richtet sich der Glaube auf, daß der im Leben in die Gemeinschaft Gottes Aufgenommene auch im Tode in ihr verbleiben wird (Ps 49,16; 73,23–28; Jes 26,19). Die Vorstellungen über das Jenseits werden aus der persischen Religion wie aus der hellenistischen Philosophie ergänzt und verdeutlicht. Die Apokalyptik endlich wagt die Verheißung der Auferstehung wenigstens der Gerechten (Dan 12,1–3; 2 Makk 7,28; [12,43f]; Jubiläen 23; Aeth. Henoch 51, 92). Die Darstellung von O. Kaiser ist belegt und veranschaulicht durch viele außerbiblische und biblische Texte.

Auch das Neue Testament spricht – so in Totenklagen wie Mk 5,38; Lk 7,13; Jo 11,31.35; Apg 8,2 – der Wirklichkeit gemäß von der unentrinnbaren Macht des Todes. Gott ist aber der Lebendige. Wo er ist, kann der Tod nicht sein (Mk 12,18–27). Die Überwindung des Todes geschieht in Tod und Auferstehung Christi. Ein Beweis für die Wahrheit des Evangeliums ist nicht zu erbringen. Das Osterzeugnis erweist seine Wahrheit durch sich selbst und lebt fort in der Predigt der Kirche. Ausführlich interpretiert E. Lohse Texte wie 1 Thess 4,13–18 und 1 Kor 15, sowie den tragenden Begriff des Reiches Gottes. Apokalyptische Vorstellungen werden nur sparsam und unbetont gebraucht. (Trifft dies für Paulus ganz zu?) In der johanneischen Theologie wird Christus als Wahrheit und Leben verkündet (Jo 5,24; 11,25f; 1 Jo 3,14). Späterer Zusatz bringt in das Evangelium apokalyptische Anschauung ein (Jo 5,28f). Aller Glaube ist in Leben und Tod, in Sterben und Auferstehung Christi hineingenommen (Röm 6,3–8; Kol 2,12). Keine Macht kann die Verbundenheit lösen (Röm 8,38). In vielen Sterbestunden, sagt E. Lohse mit dem letzten Gebet M. Luthers, hat sich diese getröstete Zuversicht als stark erwiesen. – Knappe, doch wohlbedachte Anmerkungen beschließen den Band. Auf die schwere, bleibende Wirklichkeit des Sterbens gibt das Neue Testament eine Antwort des Glaubens.

2. G. Gerstenberger und W. Schrage verdeutlichen die Fragen, die in der Bibel hinsichtlich des Problems des Leidens erkannt und bedacht werden, wie die Antworten, die versucht werden. Das Alte Testament erfährt das Leid im Gesamt seines Verständnisses der Welt als personhafter und übersichtlicher göttlicher Schöpfung. Einzelne Leidenserfahrungen sind: Verlust des Eigentums, der Ehre, Bedrohung und Verlust des Lebens in Krankheit und Tod. Leib und Seele bilden eine Einheit. Gewalt schafft Leid in Familie und Sippe, wovon besonders Frauen und Kinder betroffen sein mögen, sowie Leiden seitens von Feinden. Das Leid erzeugt Angst vor Dämonen, vor Gott, vor seiner gerechten Strafe, aber auch seiner Überlegenheit, ja Willkür, wie dies sich im Buch Hiob ausspricht. Die Angst steigert sich im Scheitern des Einzelnen, zuletzt vor dem Sterben-Müssen, wie im Scheitern des Volkes in nationalen Katastrophen. Gott erfährt aber das Leid mit. Das Alte Testament versucht Erklärungen des Leidens, etwa als Strafe, als Sühne, als göttliche Zucht, auch als satanischen Widerspruch. Zuletzt bleibt Gottes Plan uneinsichtig. Als Reaktion auf das Leid sind möglich Flucht, Widerstand, rituelle Abwehr. Spätjüdische Apokalyptik entfaltet und verfestigt die Hoffnungen auf endgültige Überwindung des Bösen und göttliche Vollendung der Welt (Ez 38,9–23; Dan 11 u. 12). Das Alte Testament erkennt die tiefe und schwere Problematik des Leids, zumal in der geglaubten Anwesenheit Gottes in und über der Welt. Das Alte Testament vermag die Problematik ebenso wenig zu beantworten und zu lösen – wie wir heute.

Vom Neuen Testament ist zunächst zu sagen, daß es die Erfahrung des Leidens intensiviert. Es wird erlebt im einzelnen Menschenleben (geschildert in Leidenskatalogen wie 2 Kor 11,23–33 u. a.), gesteigert in der Gemeinschaft der Kirche und zuletzt im universalen Ausmaß (Röm 8,18–39). Leidensgründe sind Krankheit und Tod, Distanz von Staat und Welt, auch irregeleitete, etwa gesetzliche „Religion", endlich Sendung und Dienst des Apostels wie eines jeden Christen. Das Neue Testament deutet das Leiden zunächst mit Hilfe des vorbildlichen Alten Testaments. Neutestamentliche Leidenstheologie hat die Mitte im Leiden und Sterben Christi, das freilich zunächst Rätsel und Ärgernis ist und selbst der Erklärung bedarf. Diese erfährt das Kreuz Jesu, indem es als eschatologisches Heilsereignis begriffen wird, Alles Leiden wird erlöst in der Gemeinschaft mit Christus, indem es dabei Durchgang zur Auferstehung und Herrlichkeit und zu eschatologischer Hoffnung und Gewißheit wird. Das neue Testament bleibt dem Leiden gegenüber realistisch und wahr. Es drängt nicht zum Leiden, sondern nimmt es auf, wenn es unausweichlich ist. Es sucht Hilfe in Gebet und Fürbitte wie in der Gemeinschaft der Kirche. Die Texte dieser Leidenstheologie sind vor allem die Leidensgeschichte der Evangelien, sodann die Paulusbriefe, der 1. Petrusbrief und der Hebräerbrief.

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Keel, Othmar: **Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament.** Ikonographische Studien zu Jos 8, 18–26; Ex 17, 8–13; 2 Kön 13, 14–19 und 1 Kön 22, 11. – Freiburg (Schweiz)/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoek & Ruprecht 1974. 232 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, Bd 5) kart. sfr 32.–

Bild und Wort können korrespondierende Größen sein. Damit sind beide noch nicht schlechthin vergleichbar, genauer: Bilder und Texte haben zunächst eine je eigene Gestalt, die vor und noch unbeeinflußt von einem vorzunehmenden Vergleich analysiert werden muß. Komparabel ist zudem strenggenommen lediglich die Sprache, diejenige des Bildes und die des Wortes. Dort, wo die Umsetzung des bildlichen Ausdrucks sich mit einer Transformation des Textes trifft, wird erst ernsthaft ein Vergleich möglich. Um eine solche Vergleichsebene zu erreichen, ist es letztlich geboten, insbesondere eine intensive Formkritik des interessierenden Textes wie auch des in Betracht bezogenen Bildes zu betreiben. Bei allem Bemühen um methodisch gesicherte Klärung der literarischen Verhältnisse namentlich im AT stehen wir hinsichtlich eines kritischen Umgangs mit dem Bildmaterial des Alten Orients weitgehend noch am Anfang.

Es ist das unbestreitbare Verdienst der Arbeiten von O. Keel, dem lange vernachlässigten und unzureichend ausgewerteten Angebot vor allem der ägyptischen und altorientalischen Ikonographie das Interesse der exegetischen Forschung erneut zugewendet zu haben. Der oben postulierte Weg hin zu einer vergleichenden Bild/Wort-Kritik auf der Ebene der ihnen gemeinsamen Sprache beginnt bereits dort, wo man dem Bild nicht mehr nur die Qualität einer beiziehbaren Illustration beläßt, sondern in Respekt vor seinem Eigenwert nach spezifischen oder kanonischen Formen der Darstellung sucht. Mit dem Überschritt von einer allgemein orientierten Kommentierung von Psalmworten mit Hilfe altorientalischer Bildsymbolik (vgl. O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Neukirchen 1972) zur detaillierten Vorstellung und Interpretation ausgesuchten Bildmaterials im Anschluß an kritische Betrachtung bestimmter, bislang unbefriedigend gedeuteter „Bildsprache" im AT hat K. selbst Pionierarbeit geleistet. Hier liegt der eigentliche Wert des vorliegenden Werkes.

Ein erstes Kapitel gilt der Deutung der Textstellen Jos 8,18.26, wo von einem eigentümlichen, den Kampf entscheidenden Zeichen die Rede ist, nach K. dem „ausgestreckten Sichelschwert des Josua". Im Anschluß an K. G. Kuhn und G. Molin versteht K. den Ausdruck *kjdwn* – wie auch die gleichzeitig erschienene 2. Lieferung von HAL (450a) – als „Sichelschwert", eine Waffe, die „im 1.

Jahrtausend nicht mehr zur Ausrüstung des gewöhnlichen Kriegers gehörte, sondern nur noch als Ideogramm Bedeutung besaß" (23). Die Frage mag offen bleiben, ob das Sichelschwert mit K. einstmals Gebrauchswert hatte; seine zeichenhafte Funktion ist jedenfalls hinreichend im mesopotamisch-syrischen (und anatolischen) Raum bezeugt, so daß es als „Symbol göttlicher Siegesmacht" auch in die „palästinische Ikonographie, besonders die Glyptik" Eingang finden konnte (41).

Bei aller gebotenen Zurückhaltung gegenüber der Relevanz etymologischer Studien für die Semantik läßt sich vielleicht zur Etymologie des Wortes *kjdwn* folgendes erwägen. Aus dem Akk. und Ägypt. scheint keine Ableitung möglich (wenn man von der schwachen Chance einer Rückführung auf das akk. *q/kadadu* „beugen", AHw 890 f., absieht; doch hier existiert offenbar keine einschlägige Nominalbildung). Es mag sein, daß ähnlich wie bei *srywn* „Panzer" (‹hurr. *šarijani*, vgl. v. Brandenstein, ZA NF 12, 104ff) ein hurritisches Fremdwort vorliegt. Bezeichnend für den fehlenden Gebrauchswert ist aber auch, daß die Bezeichnung *kjdwn* im Gegensatz zu *srywn* nicht als Fremdwort im Ägypt. erscheint; hier wird es durch *ḫpš* (eigtl. „Rindervorderschenkel") ersetzt (vgl. W. Helck, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., Äg. Abh. 5, Wiesbaden ²1971, 503).

Die Rezeption des Sichelschwertes in Ägypten bedeutet Integration in kanonische Kompositionen; das Sichelschwert ist hier „von Anfang an ein Ideogramm des Sieges" (51). Seit Tuthmosis III. gehören die szenischen Elemente des „Überreichens des Sichelschwerts" und des „Sichelschwerts in der Hand der Königin beim Niederschlagen" zum ikonographischen Repertoire vor allem des Neuen Reichs.

Mit Recht moniert K. das Fehlen einer über die Arbeit H. Schäfers (1957) hinausgehenden Studie zum Sinnbild des Niederschlagens der Feinde. Dazu würde aber auch eine Untersuchung der einschlägigen Phraseologie gehören müssen. Zur zutreffend kritisierten Annahme eines „Pazifismus" Amenophis' IV., vgl. auch St. Wenig in: Lexikon der Ägyptologie, Bd I (Lieferung 2, 1973) 215f, zuletzt: W. Helck, Abgeschlagene Hände als Siegeszeichen, in: Göttinger Miszellen 18 (1975) 23f. K. vorläufige Deutung (54) nimmt eine Entwicklung von historischer Relevanz (Narmerpalette) über apotropäische Funktionen zum Verständnis der Szene als „einer Art Andachtsbild" im NR an. Diese Charakteristik dürfte jedoch nicht genügen. Bei der Beurteilung der Feindsymbolik ist neben der politischen Funktion, die Feinde Ägyptens „im Bild und Text zu bannen", auch der religiöse Aspekt (der Feind als Repräsentant der Unordnung) zu bedenken. Unabhängig von der Darstellung des beteiligten Gottes kommt dem Gestus des niederwerfenden Pharao eine eigene Relevanz zu, die eine Illustration des Epithetons „mit starkem Arm" (*qn ḫpš* u. a.) bedeutet und den König als Vertreter der das Chaos überwindenden Ordnungsmacht ausweist. In diesem Zusammenhang sei angemerkt, daß auch einige bronzene Reschef-Figuren aus Kanaan letztlich auf dem Hintergrund der genannten kosmisch-mythischen Idee zu interpretieren sind, z. B. die ägypt. inspirierte Darstellung des Gottes im Rockefeller-Museum in Jerusalem (Nr. 1359), der in der Rechten ein Sichelschwert zu halten scheint (auf keinen Fall handelt es sich um einen „Spear", wie die jüngste Publikation von O. Negbi, Canaanite Gods in Metal, Tel Aviv 1976, 30 bzw. 165, will). Die Ausführungen K. s. zur Szene des Übergebens der Gefangenen (147ff) werden dem erwähnten Doppelaspekt eher gerecht.

K.s besondere Aufmerksamkeit gilt den Szenen, die eine Kombination des Niederschlagens der Feinde mit einer mehr oder weniger aktiven Gottheit vornehmen. Dabei möchte er annehmen, daß die „Gottheit mit dem ausgestreckten Sichelschwert die Gottheit mit Uas und Anch, vor der und für die das Niederschlagen sich abspielt" (57), ersetzt, d. h. eine klassische Dedikationsszene wird durch den Austausch der Gabe variiert. Hatten die Skarabäen Tuthmosis III. noch keine Beischrift, zeigt der nächstälteste Beleg, ein Elfenbeintäfelchen mit dem Namen Thutmosis IV., daß das Ausstrecken des Sichelschwerts als neues Motiv gegenüber der Verwendung in Asien das „Überreichen" symbolisiert.

K. scheint das Phänomen des ausgestreckten Armes mit dem Sichelschwert ebenso zu interpretieren wie die ebenfalls belegte Erscheinung des angewinkelten Arms: Als Vorgang der Übergabe. Eine Prüfung der Beischriften lehrt jedoch eine differenziertere Sicht. Der ausgestreckte Arm hat bei einer Formulierung, die vom „Empfangen" *(šsp)* redet, eher seinen Sinn als der angewinkelte Arm, der mit Wendungen zusammengeht, die das Verbum „übergeben" *(rdj)* führen. Damit werden die Vorgänge mit dem Sichelschwert grundsätzlich von den klassischen Dedikationsformen abgehoben. Zur Beischrift in Abb. 22 sei folgendes bemerkt: Die Umschrift (S. 58, Anm. 1) muß lauten: *šsp.n.k. ḫpš nṯr nfr ḥw.k tpw ḫ3š.t nb.t;* die Übersetzung sollte in Rechnung stellen, daß *šsp.n.k* präsentisch zu deuten und *ḥw.k* begleitende Funktion hat: „Du empfängst (jetzt) das Sichelschwert, ‚präsenter Gott' (zum Titel vgl. E. Blumenthal, Untersuchungen zum ägyptischen Königstum des Mittleren Reiches, I. Die Phraseologie, Berlin 1970, 24), während du die Obersten jedes Fremdlandes schlägst". Diese Wiedergabe unterstützt zugleich die Korrespondenz der szenischen Elemente. Wohl nicht anders sind die Beischriften unter Sethos I. und Scheschonk I. zu verstehen: die hier vorliegenden **n**-Formen (bei Subjektwechsel) zeigen zumindest präsentisches Perfekt, wenn nicht synchrones Präsens an. Dies hindert jedoch nicht, K.s Beobachtung zu teilen, daß das Sichelschwert hier lediglich den Triumph des Königs „visualisiert" (60).

Weitere Varianten der ägyptischen Komposition des „Niederschlagens" und „Überreichens" unter Ramses II. und III. bestätigen nach K. die „ideogrammatische Bedeutung des Sichelschwerts" (62). Die ikonographische Sicht läßt sich u. E. ohne weiteres durch textsemiologische Beobachtungen ergänzen. Das ägypt. Wort *ḫpš* wird in ramessidischer Zeit gern in seiner Doppelsinnigkeit („Arm" bzw. „Schwert") verwendet (vgl. z. B. Kitchen, Ramesside Inscriptions V, 12).

Über den „historischen Wert", den die topographischen Listen der 18. bis 20. Dyn. vermitteln sollen (63), muß mit größerem Vorbehalt geurteilt werden, als es K. deutlich werden läßt (zur Funktion der Listen vgl. u. a. M. Görg, BN 1/1976, 15f). „Nachzügler der Listen des neuen Reiches", die K. im Anschluß von Simons, Topographical Lists, noch unter Scheschonk I. und Taharka findet (63, Anm. 4), lassen sich darüber hinaus noch in der Perser- und Ptolemäerzeit, ja sogar noch in der Römerzeit Ägyptens konstatieren.

Eine „eigenartige Abwandlung" der zitierten Komposition findet sich in Palästina: der Pharao als Bogenschütze vor der Gottheit mit ausgestrecktem Sichelschwert. Uns scheint, daß hier das Stichwort p d mit den Assoziationen „d e n B o g e n s p a n n e n", den Arm „a u s s t r e c k e n", „den Feind n i e d e r s t r e c k e n" (vgl. WbÄS I 567f) die semantische Verbindung herstellt.

Im Gesamt der ägyptischen Darstellungen sieht K. eine Tendenz zu einer sinnfälligeren Illustration des Überreichens: eine „weniger deutliche Version", bei „der nur aus den Inschriften hervorgeht, daß es sich um ein Überreichen handelt", scheint „älter zu sein" als „die deutliche, bei der das Überreichen dargestellt" wird (75), wobei sich vielleicht noch „die Abhängigkeit von der babylonisch-syrischen Ikonographie" verrate. Dennoch vermutet K., daß die Ägypter „die vorderasiatische Komposition mit dem König (?) vor dem Gott spontan als ‚Überreichen des Sichelschwerts' gedeutet" hätten (76).

Dieser Idee kann zugestimmt werden, wenn man zusätzlich bedenkt, daß die Ägypter das Signal des ausgestreckten Arms so beeindruckt haben muß, daß sie ein in ihrer Sprache heimisches Wort für „Arm", nämlich *ḫpš*, wählten, um den vom Arm gehaltenen fremden Gegenstand zu bezeichnen. Außerdem lohnt sich ein Vergleich von Abb. 22 (Tuthmosis IV.) mit Abb. 36 (Merneptah): das ursprünglich wohl in Anlehnung an den ausgestreckten Arm gewählte *šsp* („empfangen") (Abb. 22) wird später mit *rdj* („übergeben") (Abb. 36) parallelisiert, offenbar um die Korrespondenz der Vorgänge des Empfangens und Überreichens zu verdeutlichen. Ikonographie und Beischriften gehen also miteinander konform.

Das Motiv des Schwertausstreckens geht als Siegesritus nun auch ins AT ein, wo die ägypt. Interpretation keine Rolle zu spielen scheint. In bezug auf Jos 8 lautet K.s These: „Die Übertragung des Motivs fand also auf ikonographischem und nicht auf literarischem Wege statt" (81) und: „Aus dem Attribut (Babylonien, Syrien) wurde ein zu überreichendes Unterpfand (Aegypten) und aus diesem ein beim Ausstrecken wirksam werdendes „Sakrament" (Phönizien? AT)". Dabei übernehme Josua den Part des Gottes, „und anstelle des Königs vollzieht das Volk den Bann". So ansprechend diese Deutung zunächst scheint, sie stößt doch auf gewisse Schwierigkeiten.

Die Konstruktion der Basis NTY in Jos 8, 18 ohne AkkObj, dafür aber mit den Verbindungen b + N und '1 + N verdeutlicht eine Beziehung, bei der es auf ein Ausstrecken (der Hand oder des Arms) m i t einem Gegenstand i n einer bestimmten R i c h t u n g ankommt. Ob der Autor den ihm zugänglichen ägypt. Darstellungen entnehmen mußte, daß der ausgestreckte Arm des Gottes eine Art Bannritus gegen die Gefangenen signifizieren sollte, scheint mir nicht ganz evident. Zunächst darf wohl nicht mit einem Mißverständnis von Anfang an operiert werden; die Kenntnis der Beischriften und der wirklichen Funktion der einschlägigen Szenen kann in Palästina, insbesondere am Königshof der nachsalomonischen Zeit, durchaus vorausgesetzt werden. Den Literaten wird es somit nicht von vornherein entgangen sein, daß insbesondere der Darstellung des Pharao und seinem schlagenden Arm, der nach ägypt. Verständnis (vgl. das Determinativ) natürlich ein ausgestreckter Arm ist, eine Bannfunktion innewohnt. Wichtiger aber ist, daß einer so bis in die Spätzeit Ägyptens und wohl zunächst auch in Palästina verstandenen Ikonographie formalisierte Epitheta gerade des Pharao zur Seite stehen, die

ebenfalls in Palästina bekannt gewesen sein müssen. Von Ramses III. heißt es z. B. in einer formelhaften Wendung „einer, der den Arm ausstreckt" [*pd g3b.t*, nicht *pd c* (so K. 159), vgl. KRI V 14,3]; im gleichen Kontext erscheint der König als „einer mit mächtigem Arm" (*qn ḫpš*), womit gerade jenes Wort gewählt wird, das zu gleicher Zeit auch „Sichelschwert" bedeutet. Könnte so nicht die Darstellung Pharaos selbst schon in Verbindung mit einschlägigen Epitheta für den israelitischen Autor inspiraitv gewesen sein? Ein Zusammengehen von Szenerie und Text darf wohl auch für den Vorgang der Einflußnahme angenommen werden, obwohl die Modalitäten noch näher zu beschreiben wären. Immerhin könnte Josua so als Gegenstück zum Pharao begriffen werden, indem er mit ausgestrecktem Arm (mit Sichelschwert) Bannfunktion ausübt u n d das Niederschlagen auch aktuell vollzieht. Gerade das Nebeneinander von Bann und Vollzug in Jos 8,26, das K. Kopfzerbrechen bereitet und ihn zur Hereinnahme des erst im folgenden Vers begegnenden S „Israel" nötigt (80), ließe sich verstehen, wenn die Ambivalenz der ägyptischen Vermittlung in Bild und Wort im Hintergrund belassen wird. Schließlich ist es für das Verständnis gerade von 8,18 nicht ohne Belang, daß der gleiche V. auch die sog. Übereignungsformel enthält. Ohne seine Erkenntnis auf diesen Text anzuwenden, sieht K. in der Formulierung „einen Bestandteil der Siegesformeln und -gesten der phraseologischen und ikonographischen Koinè der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends" (49). Vf. von Jos 8,18.26 bedient sich außerisraelitisch geprägter Formen, die in Wort u n d Bild Gestalt gefunden haben, und prägt sie im Sinne seines Glaubens um.

Über die weiteren kürzeren Abschnitte soll hier nur knapp referiert werden.

K. deutet die erhobenen Hände des Mose (Ex 17,8–13) ebenfalls im Lichte ägyptischer Ikonographie, näherin der Komposition aus „triumphierendem Pharao" und „betendem Stifter" (vgl. 91–109). Auch hier sei das Motiv „nicht auf literarischem, sondern auf ikonographischem Wege" zur israelit. Tradition gelangt, indem die häufiger belegte Figur „mit beschwörend erhobenen Händen" Mose und der siegreiche Pharao dem Vollzieher der Auseinandersetzungen mit Amalek gleichgesetzt wäre. Auch diese Konzeption ist ansprechend, obgleich auch hier eine einseitige Beeinflussung durch Ikonographie nicht vertreten werden muß. Immerhin kennt auch die Literatur den Pharao (vgl. z. B. *swḥ ḫpšwj* „der die Arme ausbreitet" KRI V 15,10) bzw. die Gottheit (vgl. das Epitheton der Nechbet: *3wt-c* „mit ausgestrecktem Arm" WbÄS I 5) in „beschwörender" Pose. Ein Rückgriff auf Kontaktnahmen in der Wüstenzeit muß m. E. nicht vorgenommen werden. Zum Ausdruck *tm3 c* „mit starkem Arm" (159) vgl. meine Ausführungen in GM 23, 35f. Das „Schiessen und Schlagen auf Geheiss des Elischa" (2 Kön 13,14–19) wird ebenfalls in Beziehung zu Ägypten gesetzt (113–121), wo der Ritus des Pfeilschießens und Schlagens „als ein fester Bestandteil zu regelmäßig wiederholten Zeremonien gehört" (121). Hier möchte K. annehmen, das Motiv „sei nicht auf dem ikonographischen, sondern auf dem Weg des Berichtens und Erzählens nach Israel gelangt". Ob sich diese Verlagerung der Einflußnahme auf die Ebene der mündlichen Übermittlung halten läßt, wird noch mit Hilfe deutlicherer Kriterien zu prüfen sein, als sie der Hinweis auf das „Fehlen einer festen ikonographischen Tradition" ergibt. Einen Vergleich ägyptischer Ikonographie mit 2 Kön 13,14ff nimmt übrigens bereits R. Stadelmann, Syrisch-palästinische Gottheiten in Ägypten, Leiden 1967, 74f, vor, indem er ein Siegel aus Beth-Schean (bei K. unter Abb. 27) wie die atl Stelle auf eine „symbolische Vernichtung der Feinde" hin deutet. Vielleicht läßt sich die in Palästina gefundene Darstellung am ehesten im Sinne ikonographischer Vermittlung auswerten, wenn man zugleich bedenkt, daß auch Epitheta wie *dj šsr* „der den Pfeil abschießt" (KRI V 14,3) zu den „wirkmächtigen" Attributen des Pharao gehören und überliefert werden konnten.

Ein letzter Abschnitt gilt den „eisernen Hörnern des Zidkija" (1 Kön 22,11), worunter man sich nach K. „eine Art Hörnerkappe" vorstellen muß, die von Zidkija dem König übergeben wird und diesen „im Hinblick auf den Kampf in einen siegreichen Stier verwandeln soll" (142). Dabei wird an einen „kanaanäischen Ritus" gedacht (135), der durch die besonders in Ägypten zum Ausdruck gebrachte Stiersymbolik kommentiert werden kann, ohne daß aber eine Ableitung aus diesem Raum möglich erscheint.

Eines abschließenden Kommentars bedarf K.s Annahme, daß es „im Bereich der Symbole und Riten, die den Krieg begleiten und theologisch deuten, eine Art Koinè gab, die vom Zweistromland bis nach Aegypten benutzt wurde" (145). Der Begriff Koinè suggeriert freilich eine noch nicht greifbare einheitliche Grammatik, so daß genauer nach einer Formalisierbarkeit dialektisch und sprachlich verschiedener, aber semantisch verwandter Wendungen gefragt werden muß. Hier müssen Übertragungsmodalitäten ebenso beachtet werden wie mögliche metasprachliche Strukturen.

Bamberg Manfred Görg

Martins Terra, João E.: **A Oração no Antigo Testamento.** – São Paulo: Edições Loyola 1974. 270 S. kart.

Daß das bereits vor vier Jahren erschienene Buch erst jetzt hier besprochen wird, hat seinen Grund darin, daß es erst vor kurzem dem Rezensenten bekannt wurde und er es zur Besprechung erbeten hat. Abgesehen von Untersuchungen über die Psalmen sind Arbeiten über das Gebet im AT selten und wecken darum schon deshalb Interesse. Wenn man dann aber das vorliegende Buch durcharbeitet, merkt man, daß die Erwartungen nicht ganz erfüllt werden, da der Titel den Inhalt nicht abdeckt.

In der Einleitung (S. 5–13) sagt Vf. mit Recht, daß das Studium des biblischen Betens einen wichtigen hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis der Bibel darstellt. Er deutet ferner an, daß sein Buch weitgehend auf Vorlesungen beruht und daß es mit der Absicht geschrieben wurde, den Leser zur Erfahrung der Gegenwart Gottes im Gebet zu führen. Mit dem Gebet im AT beschäftigen sich dann nur die drei ersten Abschnitte der Arbeit, d. h. etwa die Hälfte.

Ein erster Abschnitt mit dem gleichen Titel, den das ganze Buch trägt, „Das Gebet im AT" (15–66), bespricht kurz die verschiedenen Termini für „Gebet" und „beten" im Hebräischen legt dar, wie wichtig die Gebetstexte innerhalb der „historischen" Bücher für die Erarbeitung einer Theologie des AT sind, und handelt dann vom „Sitz im Leben" der Gebete innerhalb der Geschichtsdarstellung.

Er charakterisiert die jahwistische Schicht als antropomorph in der Gebetshaltung, die elohistische als moralisch mit dem Bestreben, Gott und Mensch stärker voneinander zu trennen, die Priesterschrift als legalistisch und das Deuteronomistische Literatur als oratorisch-paränetisch. Nun werden aber die Gebetstexte dieser verschiedenen Schichten nicht in sich untersucht, sondern in der Reihenfolge der Bücher des Pentateuch: die Gebete der Patriarchen, die Gebete des Mose, die Beziehung zwischen Gebet und Kult in Lev, die Gebete in Num und in Dtn. Auf andere Bücher wird dabei kaum eingegangen.

Vf. arbeitet hier zwar gut den dialogalen Charakter der Gebetstexte in den älteren Schichten des Pentateuch heraus, es wird aber kaum deutlich, wie sich vom Jahwisten bis zur Priesterschrift das Gebet vom Dialog zum Monolog verschiebt. Von einem Dialog kann in P kaum die Rede sein; denn hier spricht eigentlich nur Gott, und der Mensch gehorcht nur noch.

Beachtlich sind die Ausführungen des zweiten Abschnitts: „Gebet in der Gemeinschaft und persönliches Gebet. Die religiöse Erfahrung Israels im Kontex des Bundes" (67–97).

Hier wird das Gebet als die Frucht des Bundes zwischen Gott und Israel aufgezeigt, aber auch deutlich darauf hingewiesen, daß vor allem in der vorexilischen Zeit das Gebet entweder in der kultischen Gemeinschaft erfolgt oder für das Volk als Fürbitte geschieht. Gott hat Israel als ganzes erwählt, und der einzelne weiß sich nur als Glied des Volkes mit Gott verbunden. Das Bewußtsein, zum Bundesvolk zu gehören, gibt aber dem einzelnen das Vertrauen, sich in persönlichen Anliegen an den Bundesgott wenden zu können. So stehen gemeinschaftliches und persönliches Beten nebeneinander, aber so, daß auch im persönlichen Gebet sich der einzelne in seinen Bitten an Gott immer auf Gottes Verheißungen an sein Volk beruft oder an Gottes Heilstaten für die Väter bzw. für Israel erinnert. Kurz spricht sich Vf. über die engen Beziehungen zwischen Opfer und Gebet aus, die sehr eng sind, auch wenn nur relativ selten ausdrücklich beide miteinander erwähnt werden. Eine Krise in das Beten Israels bringt das Exil: Von jetzt ab finden wir im AT häufiger rein persönliche Gebete ohne einen Bezug zu Kult oder Gemeinschaft. Gerade in den schweren Leiden der Exils- und Nachexilszeit fühlt sich der einzelne oft verlassen, erfährt aber im Gebet dann die beglückende Gegenwart seines Gottes.

Einen eigenen Abschnitt widmet Vf. den Psalmen, aber schon hier verläßt er eigentlich das AT, wenn er diesen Abschnitt überschreibt „Die Psalmen, das Gebet der Christen" (99–125).

Er legt zwar kurz die verschiedenen Gattungen der Psalmen und deren Charakteristika dar, zeigt aber dann hauptsächlich, welche Rolle die Psalmen im Leben Jesu spielten und wie der Christ die Psalmengattungen für sein eigenes religiöses Leben fruchtbar machen kann. Diesem Abschnitt gibt er eine ausführliche Bibliographie von Einführungen und Kommentaren zu den Psalmen in portugiesischer Sprache sowie von portugiesischen Bibel- und Psalmenübersetzungen und von Psalmennachdichtungen bei, die auch eine kurze Würdigung der aufgeführten Litera-

tur enthält. Eine Liste von wichtigen Zeitschriftenartikeln, ebenfalls nur in portugiesisch, vervollständigt diese für den Leser in Portugal und Brasilien sicher hilfreiche Bibliographie (127–149).

Ein weiterer Abschnitt ist überschrieben: „Die Meditierung des Alten Testaments im Neuen Testament" (151–189).

Er ist aber in Wirklichkeit nur der lukanischen Kindheitsgeschichte gewidmet, die Vf. als einen Midrasch zu verschiedenen atl Stellen betrachtet, was durch eine Tabelle veranschaulicht wird, die zu jedem Vers von Lk 1f die entsprechenden Stellen aus dem AT aufzählt. Den Midrasch umschreibt Vf. so: „Der Midrasch ist weder historisch noch antihistorisch, da er überhaupt kein Genus litterarium ist, sondern eine biblische Meditation über einen Text des AT" (153). Besonders wichtig sind für den Engelsgruß an Maria und die Seligpreisung Marias durch Elisabet Ex 40,35; 2 Sam 6,9–11; Mi 5,1–5 und Sef 3,14–17, deren Anklänge in Lk 1f im einzelnen genau untersucht werden. Dabei wird der Text der biblischen Teile des Ave Maria analysiert.

Dem Ave Maria ist dann ein eigener Abschnitt gewidmet: „Das Ave Maria im Lichte des AT" (191–221).

Hier geht Vf. der Geschichte dieses katholischen Volksgebets von den biblischen Anfängen bis zur Fixierung der heutigen Form unter Papst Pius V. nach, und er erklärt jedes Wort des griechischen Textes, wobei besonders hervorgehoben sei, daß er χαῖρε nicht als Entsprechung des alltäglichen Grußes šālôm, sondern als Entsprechung zum messianischen Aufruf zur Freude in Joel 2,21; Sef 3,14 und Sach 9,9 betrachtet. Er versucht auch die Etymologie des Namens Maria-Mirjam zu ergründen und leitet ihn von einer Nominalbildung des Stammes rûm ab; der Name bedeute also „die Erhabene" o. dgl. Jedenfalls gelingt es ihm, das Verständnis dieses Gebets wesentlich zu vertiefen.

Ein letzter Abschnitt „Einführung in die Theologie des Gebets" (223–270) kann nicht mehr als biblisch bezeichnet werden, sondern enthält rein systematisch-dogmatische und spirituelle Ausführungen über das Gebet in den Religionen überhaupt und im Christentum im besonderen.

Vf. betont ausdrücklich, daß er sich zu diesem Abschnitt von Karl Rahner und von Heribert Mühlen anregen ließ, die er während seiner Studienzeit in Deutschland kennengelernt hat. Hier arbeitet er noch stärker, als er es bereits im ersten Hauptteil getan hat, den dialogalen Charakter des Betens heraus und betont besonders die Gnadenhaftigkeit und den trinitarischen Bezug des christlichen Gebets.

Außer dem Inhaltsverzeichnis fehlen Register und ein zusammenfassendes Literaturverzeichnis. Allerdings ist in den reichlichen Anmerkungen viel Literatur verzeichnet.

So ist ein zwar nicht gerade glücklich betiteltes und gegliedertes, aber doch im ganzen lehrreiches Buch entstanden. Der Alttestamentler ist etwas enttäuscht, weil er sich vom Titel her eine gründliche Untersuchung der Gebetsform des AT erwartet hat; dafür werden der Neutestamentler und der Liturgiker vieles Bemerkenswerte und Lehrreiche finden, das sie gerade vom Titel her nicht erwarten. Darum seien gerade sie auf den Band aufmerksam gemacht. Auch der Dogmatiker und Pastoraltheologe wird darin auf manche Anregungen stoßen. Man begegnet zwar vielen Druckfehlern, vor allem in den Literaturangaben; auch verwirrt die inkonsequente Zitierweise der Psalmen bald nach MT bald nach der Vulgata. Dennoch kann man dem Buch einen weiten Leserkreis und die Beachtung der genannten Fachvertreter der Theologie wünschen. Vf. schreibt so flüssig und leicht verständlich, daß auch derjenige, der Portuiesisch nur sehr oberflächlich gelernt hat, es ohne Schwierigkeiten lesen kann.

München Josef Scharbert

Léon-Dufour, Xavier: **Wörterbuch zum Neuen Testament.** – München: Kösel (1977). 470 S. geb. DM 48.–

Die Charakterisierung des französischen Originals (vgl. ThR 72, 1976, 454) gilt auch für die deutsche Übersetzung: es handelt sich um eine verhältnismäßig ausgewogene Verbindung von archäologisch-historisch-introduktorischer Information mit theologischer. Naturgemäß ist die Information meist sehr beschränkt. Daß auf Literaturangaben gänzlich verzichtet wurde, ist mit Blick auf die Leser, die angesprochen werden sollen, gerechtfertigt. Allerdings fragt es sich, ob man nicht einige deutsche Textausgaben hätte nennen sollen:

Zu Agrapha: J. Jeremias, Unbekannte Jesusworte, Gütersloh 1963. Zu Apokrypha: P. Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928. W. Michaelis, Die apokryphen Schriften zum Neuen Testament (Sammlung Dieterich 129) Bremen 1962. E. Hennecke-W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 2 Bde, Tübingen 1964/1968. Zu Gnosis: R. Haardt, Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse, Salzburg 1967. Die Gnosis. Hg. v. F. Haenchen, M. Krause u. a., 2 Bde, Artemis-Verlag 1969/1971. Zu Qumran: J. Maier, Die Texte vom Toten Meer. 2 Bde, München/Basel 1960.

S. 118: l. Lachmu, S. 348: das Stichwort Rezension ist völlig mißglückt. S. 394: dia-ballo hat nicht die Grundbedeutung trennen, sondern nur die Nebenbedeutung entzweien.

Graz Johannes B. Bauer

Schenker, Adrian: **Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testaments.** Begegnung zwischen den beiden Testamenten – eine bibeltheologische Skizze. – Fribourg: Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk 1977. 158 S. (Biblische Beiträge 13) kart.

Das Buch, „aus verschiedenen Vorträgen und Einkehrtagen herausgewachsen ... entsprang dem Wunsche zu zeigen, wie im Mahl des Herrn das Herz des Alten Bundes schlägt" (7,11). Dem Autor geht es „um eine Gesamtschau des Abendmahles im Licht des alttestamentlichen Denkens" (11). Er gibt sie in zwei Kapiteln, in denen die Stichworte des Abendmahlstextes, insbesondere „Die Materialien: Brot, Wein und das festliche Mahl", aber auch „Zeit, Tod, Erprobung des Gerechten, Gottesherrschaft usw." in bibeltheologischen Durchblicken erläutert werden. In einem ausführlichen Anmerkungsteil sind Begründungen und Literaturhinweise zu finden. Eine ausgezeichnete Anleitung zu einer biblisch angemessenen Vertiefung des Abendmahlsverständnisses, der man viele Leser wünscht.

Frankfurt a. M. Rudolf Pesch

Busse, Ulrich: **Die Wunder des Propheten Jesus.** Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas. – (Stuttgart): Katholisches Bibelwerk (1977). IV, 512 S. (Forschung zur Bibel, Bd 24) kart. DM 46.–

Das Buch ist „die gekürzte und überarbeitete Version" (I) einer Münsteraner Dissertation.

Auf die Einleitung (1–15) folgen (A: 16–39) „Anmerkungen zur Wunderproblematik bei Lukas" (im Inhaltsverzeichnis fälschlich „Wunderkonzeption"). Ihr Hauptinhalt ist die Orientierung über den und „am Forschungsstand" (16–31 bzw. 16–35). Eine Besprechung der B.s Fragestellung vorwegnehmenden Dissertation von M. H. Miller aus dem Jahre 1971 (Titel S. 494: „The Character of Miracles in Luke-Acts") wird eigens hinzugefügt (35–38): Miller habe sich zu viel vorgenommen und dadurch notwendig oberflächlich gearbeitet (38). Den zweiten Hauptteil bilden „methodologische Vorüberlegungen" (B: 40–56), vor allem zur Redaktionsgeschichte bzw. -kritik (vgl. 46). Im umfangreichen dritten Hauptteil „(Die) Rekonstruktion der lukanischen Wunderkonzeption" (C: 57–336) leistet B. die notwendige Kleinarbeit. Die Wunderberichte werden im einzelnen analysiert (1.) und interpretiert (2.); das Ergebnis wird jeweils (3.) in einem „Resüme" (sic; richtig 248. 267. 288. 303) geboten. Die Sammlung der Einzelbeobachtungen versucht der vierte Hauptteil „Die Interpretation der lukanischen Wunderkonzeption" (D: 337–450). Mit Hilfe des Schlüssels, den Lukas Apg 10,34–43 selbst für seine Konzeption bietet, zieht B. die Konsequenzen hinsichtlich ihrer christologischen (362–422: das „zentrale Kapitel", so 362 Anm. 1), theologischen (423–427) und soteriologischen Dimension (428–450). Eine „Zusammenfassung" (E: 451–485) mit Erkenntnissen vor allem zur redaktionellen Rezeption, Komposition und Interpretation (vgl. Titel) rundet die Untersuchung ab.

Will man ohne Systematik oder gar Vollständigkeit einzelne den Leser positiv berührende Dinge aufzählen, so ist die Klärung bzw. Präzisierung einiger Begriffe wie „Rahmen" (45), „Redaktionsgeschichte und -kritik" oder „Redaktions- und Kompositionskritik" (46) zu nennen. Gut erfaßt und ausgewertet ist die wichtige programmatische Funktion von Eröffnungsperikopen bei Lukas, hier von 4,14f. 16–30. 31–43 (44) (z. B. 57–66. 89f). B. betont den Modellcharakter des Jesusgeschehens (11) und die Einheitlichkeit seines Wirkens, bei dem nicht immer klar zwischen Wunder und Wohltat (vgl. zu εὐεργετέω 434f), Exorzismus und Heilung („von ..."; zu ἀπό vgl. 433) unterschieden werden kann (355). Alles Wirken Jesu aber ist verknüpft mit seinem Wort, so schon 4,18f (478), und dieses trägt den Akzent (10. 419. 426). Das – und nicht der Arztberuf des Lukas – ist wahrscheinlich auch der Grund für die „Kürzung der Krankheitsgeschichte der Blutflüssigen" (227 nicht entschieden genug klargestellt). Die Wunder haben Verkündigungscharakter (407). Sie sind nicht messianische Zeichen, sondern Illustration (479), ja sogar Realisierung der Reichsbotschaft (371). Für B. besonders wichtig ist Lk 7,11–50. Hier begegnet in drei Perikopen, aus der Sicht des Volkes, des Täufers und eines

Pharisäers (381), speziell „der Prophet Jesus", vor allem in der Totenerweckung von Nain 7,11–16. Jesus ist weder Elia noch Mose, sondern er steht in einer Reihe mit den Propheten (377f); in der Formulierung „ein großer Prophet" sieht B. einen für alle annehmbaren „Kompromiß" (386; vgl. 383). Sein Vorschlag, den sogenannten Reisebericht als Testament oder Vermächtnis Jesu zu verstehen (272 u. ö.), wirkt noch bestechender, wenn man sieht, daß Lukas in der Apg auch den Weg des Paulus nach Jerusalem – und diesen noch deutlicher – als Vermächtnis gestaltet: Von 19,21 (wie von Lk 9,51) ab ist der Blick auf Jerusalem gerichtet, und besonders 20,1–21,14 herrscht Abschiedsstimmung, wie sich vor allem in der förmlichen Abschiedsrede vor den Presbytern von Ephesus (20,17–35) und in den ergreifenden Szenen in Milet (20,36–38), Tyrus (21,4–6) und Caesarea (21,8–14) mit den jeweiligen Leidensweissagungen zeigt. Der Wundersucht wehrt Lukas auf eigene Art: Auch die Wunder können die Passion nicht verhindern (413f). Als Ausgangspunkt für die Gedamtdeutung der lukanischen Wunderberichte wird Apg 10,34–43 genau analysiert. Der Herausarbeitung der Strukturen und Stilelemente – diese erinnern an die Form des Enkomions (344) – dient eine entsprechend gegliederte Textübersicht (bei der man allerdings die Verszahlen vermißt; 345).

Eine Reihe anderer Beobachtungen fordert beim Leser Widerspruch oder wenigstens Skepsis und neues Nachdenken heraus. Wie die meisten Exegeten spricht auch B. irreführend von „Methoden" oder von einer „Synthese der verschiedensten Einzelmethoden" (53) und meint dabei gar nicht verschiedene Methoden, sondern Schritte (vgl. 54) eines „Weges", einer Methode, nämlich der historisch-kritischen.

Widerspruchsvoll ist auch die Bestimmung der Intention des lukanischen Werkes. Einerseits bestreitet B. – gegenüber Schürmann und Jervell (vgl. 7f) –, Lukas „wolle ungelöste Interessenkonflikte oder theologische Unsicherheiten innerhalb der Kirche beseitigen helfen" (9), andererseits sieht er bei ihm die Absicht, „bestimmten Problemen und Situationen, in die ein Christ in der dritten oder vierten Generation geraten kann, gerecht zu werden und sie zu bewältigen" (ebd.). Wo ist der Unterschied? Soll es sich nur um hypothetische Situationen handeln?

Beläßt man dem Begriff „Leben Jesu" seine Anführungszeichen, dann kann man ihn durchaus für Lukas übernehmen (anders 5). Die andere These (Conzelmanns) von der „satansfreien Zeit" kritisiert B. zuerst in einem undifferenzierten Verständnis, um sie am Ende in ihrer präzisen Form doch zu übernehmen; vgl. 4: „Auch in der eigentlichen Charakterisierung des Wirkens Jesu als satansloser Zeit vermag der Ansatz nicht zu überzeugen. Dagegen sprechen schon die von Lukas quantitativ vermehrten Exorzismen Jesu" mit 431: „Die These ist mißverständlich und häufig in dem Sinne verstanden worden, Lukas wolle jeglichen Bezug auf die diabolischen Mächte für die Heilszeit beseitigen. In diesem Fall wäre jede Austreibungserzählung überflüssig. Doch Lukas vermehrt gerade sie in seinem Evangelium". Ob er allerdings alle Krankheiten als von Dämonen verursacht sieht (66.79f; vorsichtiger 65), ist mehr als fraglich.

Die Rede vom Anfang in Galiläa ist sicher berechtigt. Aber wenn man ihn mit 4,14 bzw. kurz darauf in Nazaret beginnen läßt, wo hört er dann auf? Gehört 4,31–43 dazu? Ist Jesu Wirken in Kafarnaum wirklich in den Anfang integriert (vgl. 69f)? Tatsächlich fehlt 4,31 die Gliederungsformel καὶ ἐγένετο (456). Aber liegt Karfarnaum deswegen kompositorisch und theologisch auf derselben Ebene wie Nazaret, hier Ablehnung, dort „Heilsegoismus" (88)? Was bleibt da vom „galiläischen ‚Frühling' Lk 4,14–44" (57)? Könnte Kafarnaum nicht das positive Gegenstück zu Nazaret sein und die spätere Aufnahme der Botschaft in der Fremde, bei den Heiden, verkörpern? Die weitere Einteilung in die drei „Großkapitel" (466) 4,44–7,50; 8,1–9,50 und 9,51–19,28 – inwiefern werden aus den „Befreiungstaten" nun „Errettungstaten" (IIf)? – orientiert sich an soliden Anhaltspunkten. Die „Symmetrieachse" in 9,18 zu sehen, legt sicher Mk 8,27 nahe (468); aber ist die Funktion der Stelle tatsächlich in beiden Kompositionen identisch? Das Wunder bei der Passion (335f) hat Conzelmann im Rahmen seiner These mit Recht ausgeklammert; die Heilung des Malchus wird nämlich nur erwähnt und nicht in einer Wundergeschichte erzählt.

Man könnte noch kleinere sachliche, stilistische, grammatische und technische Fragepunkte oder Mängel anführen (z. B. die Behauptung, Lk 24,34 sei im Kern schriftlich vorformuliert gewesen [392]; das Wortungetüm „hapaxheuriskomenon" [51 u. ö.]; den Ausdruck „Sie [die Dämonen] stecken von vornherein auf"; die unpraktische Aufteilung im Literaturverzeichnis in Monographien und Aufsätze und das fehlende Autorenregister); aber das könnte den Eindruck erwecken, die Arbeit von B. sei negativ zu beurteilen. Das Gegenteil ist der Fall.

Düsseldorf Walter Radl

Culpepper, Richard Anlan: **The Johannine School.** An evaluation of the Johannine-School hypothesis based on an investigation of the nature of ancient schools. – (Philadelphia): Society of Biblical Literature (1975). XVII, 310 S. (Dissertations Series 26) Ppb. $ 4.20

Im Rahmen der neu entstehenden Diskussion über die Bedeutung soziologischer Forschung für ntl Exegese muß dem Unternehmen, die johanneische „Schule" zu beschreiben, von vornherein hohe Bedeutung zukommen. In dieser Arbeit wird versucht, diese „Schule" im Rahmen anderer antiker Schulbildungen zu verstehen. Die hinter der johanneischen Literatur (Ev. und Briefe) stehenden Träger sind dann als „Schule" zu bestimmen, wenn sie die grundlegenden Merkmale anderer antiker Schulbildungen aufweisen. Das ist nach C. der Fall.

Zunächst wird die bisherige Forschung zu diesem Problem dargestellt. C. stellt mit Recht fest, daß der Begriff „Schule" für dieses Thema bisher undefiniert und ohne den hier entscheidenden historischen Vergleich verwendet worden ist. Nacheinander werden dann folgende Schulen der hellenistischen Umwelt vorgeführt: die des Pythagoras, die platonische Akademie, das Lyceum des Aristoteles, der Garten Epikurs, die Stoa, die Schule von Qumran, das „Haus Hillels", Philos Schule und die Schule Jesu (hauptsächlich anhand des Matth.-Ev.). – In Kapitel XI, das Rez. für das wichtigste des ganzen Buches hält, werden die Gemeinsamkeiten der bisher erhobenen Schulen dargestellt:

Alle Schulen (außer der, in der Philo steht), werden ausdrücklich auf einen Gründer zurückgeführt, und was wir über den Gründer aus biographischen Quellen wissen, ist zumeist auch die einzige Quelle über den betreffenden Schulbetrieb. Traditionsgedanke, Schülerschaft und Lehrbetrieb sind zumeist direkt auf die Figur des Gründers ausgerichtet. Darüberhinaus sind den Schulen folgende Gemeinsamkeiten zueigen: 1. Das Ideal der Freundschaft und Kameradschaft ist hochangesehen. Gemeinsame Mähler sind deren Ausdruck. 2. Der Traditionsgedanke ist überall lebendig. Parallel dazu ist die Verehrung der Gründer, Sammlungen zu deren Biographie und Prozeduren bei Zulassung zur Schule. 3. Überall ist von Schülerschaft die Rede. Sie besteht in Wissenserwerb oder mehr in „imitatio" des Lehrers. Schülerschaft realisiert sich in Teilhabe an Kameradschaft und Bewahren der Tradition. 4. Lehren, Lernen, Studieren und Schreiben waren die Hauptaktivitäten aller Schulen. Je mehr die Gemeinschaft betont wurde, um so wahrscheinlicher entwickelte sich strukturierte Organisation. In den genannten Aktivitäten liegen die sichersten Kriterien dafür vor, daß es sich um „Schulen" und nicht etwa um „Sekten" handelt. 5. Das Verhältnis der Schule zur übrigen Gesellschaft ist häufig distanziert. Die Stoa bildet eine Ausnahme. – Von einer nur strukturellen Betrachtung der antiken Schulen ist Vf. glücklicherweise weit entfernt: überall wird das Eigenbild der einzelnen antiken Schulen deutlich hervorgehoben. Die Gemeinsamkeiten sind zum Teil sicher auch auf historischen Einfluß zurückzuführen. Die Schule des Pythagoras galt als Vorbild in der ganzen Antike, und die Schulen des Epikur, der Stoa und der Christen stehen in enger Berührung miteinander.

In Kap. 12 stellt Vf. die Wesensmerkmale antiker Schulen auch für das Joh.-Ev und (für eine spätere Zeit) auch für die Briefe fest. Als Stifter der joh. „Schule" werde der Lieblingsjünger angesehen, der eine Zeitlang die Funktion der Parakleten wahrgenommen habe. Dieser habe sich als Vermittler und Interpret der Worte Jesu aufgefaßt und stehe in demselben Verhältnis zu Jesus wie dieser zum Vater. Besonders die Betonung der Schülerschaft, des Bewahrens der Lehre und des Studiums der Schrift weisen auf einen Schulbetrieb für den joh. Überlieferungsbereich hin. „Bleiben in" und „Sich Erinnern" stehen neben der Betonung der Freundschaft (hier findet Rez. die Hinweise des Vf. am überzeugendsten), dem gemeinsamen Mahl und der Distanz gegenüber der Rest-Gesellschaft. – Ein umfangreicher bibliographischer Teil zum gesamten antiken Schulwesen beschließt die Arbeit.

Die Fragestellungen, die Vf. an das Material über antike Philosophenschulen herangetragen hat, sind gewiß äußerst fruchtbar und überzeugen auch als angemessene Methode soziologischer Forschung anhand antiker Texte. Für die hellenistischen Schulen bleibt Vf. freilich auf eine Wiedergabe der Diskussion in der Sekundärliteratur beschränkt; eigene Analysen der Texte fehlen hier und auch für die neutest. Texte. So wird häufig historisch geschlossen, ohne daß die Texte zunächst vorher literarisch ausgewertet werden. Vf. selbst hat diese Aufgabe teilweise gesehen,

wenn er es (461) als zukünftige Aufgabe darstellt, gemeinsame Themen und Begriffe für das antike „Schul"-Wesen zu untersuchen (in zwei Appendices wird ein Stück davon eingelöst, wenn auch noch nicht ganz befriedigend). Auffälligerweise fehlt der Bereich der zwischentestamentlichen Literatur fast ganz, obwohl man, wie in der Hamburger Diss. von E. Rau kürzlich geschehen, auch dort sehr Ähnliches beobachten kann, was einen Vergleich als sehr reizvoll erscheinen läßt. – Den Schlüssen über die Schule in Qumran, über die Schule Jesu und des MatthäusEv wird man nur mit einem gehörigen Maß an Skepsis folgen können. Richtig ist aber sicher, daß der Traditionsgedanke der frühchristlichen Literatur nicht überhaupt fehlt. Die wichtigen Hinweise über die prophetischen Schulen des AT (292ff) hätten auch in die Diskussion über die „Schule" Jesu einbezogen werden und überhaupt im Rahmen der anderen antiken Schulbildungen diskutiert werden sollen. Hier ist noch eine Menge Arbeit zu leisten. Auch für die These von der johanneischen „Schule" ist zu fragen, ob hier nicht auch schon länger im hell. Judentum virulente Schulvorbilder aufgegriffen werden. Daß auch das JohEv von „Schülern des Moses" spricht (9,28) läßt freilich auch hier noch einmal die Frage nach der Möglichkeit der Beziehung von literarischen Angaben auf soziologische Fakten entstehen.

Die wichtigste Leistung der vorliegenden Arbeit scheint mir zu sein, daß die Konzeption der antiken (Philosophen-)Schule in ihrer Vielfalt und Einheitlichkeit dargestellt wurde und daß auf ntl Aussagen aufmerksam gemacht wurde, die dazu auf die eine oder andere Weise in Beziehung stehen könnten. Denn die soziologischen Probleme von Stifterautorität, Tradition und Lehrbetrieb sind auch für die ntl Exegese unübersehbar geworden.

Heidelberg Klaus Berger

Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwart, Zukunft. Eine Aufsatzsammlung. Hrsg. von Johannes Irmscher und Kurt Treu. – Berlin: Akademie Verl. 1977. VIII, 234 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Bd 120) br. DM 48.–

Die altbekannten Serien der „Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte" (GCS) und der „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" (TU) haben ein Herausgeberkollegium erhalten, das seit 1968 sehr stark internationalisiert worden ist. Die mit dieser Neuorganisation verbundenen Beratungen über die Stellung der beiden Serien innerhalb der Altertumswissenschaft haben Anlaß zu 22 Aufsätzen gegeben, die nun im Band TU 120 vorgelegt werden.

Diese Aufsätze haben naturgemäß eine recht unterschiedliche Nähe zu GCS und TU. Ganz unmittelbar behandeln das Hauptthema die Artikel von J. Irmscher (S. 1/6: Das Korpus der „Griechischen Christlichen Schriftsteller" – Historie, Gegenwart, Zukunft), von K. Treu (S. 7/13: Das Korpus der „Griechischen Christlichen Schriftsteller" im Rahmen der Gegenwartsentwicklung der Patristik) und von N. Walter (S. 173/7: Jüdisch-hellenistische Literatur im Rahmen der „Griechischen Christlichen Schriftsteller" und der „Texte und Untersuchungen").

Irmscher berichtet über die Geschichte der GCS, die noch von Mommsen angeregt und von Harnack erfolgreich gefördert worden sind, so daß bei seinem Tode (1930) ungefähr 40 Bände des GCS vorlagen. Die beiden Weltkriege und die Wissenschaftsfeindlichkeit des Nationalsozialismus haben große Lücken im Erscheinen von GCS-Bänden erzwungen. Mit Irmscher fragen heute viele: „Wie nun wird sich die weitere Entwicklung der Schriftsteller-Reihe gestalten?" In Aussicht gestellt wird, das vornikänische Programm Harnacks baldestmöglich zum Abschluß zu bringen, jetzt natürlich unter Einschluß des neuen Materials (Qumran und Nag-Hammadi); im Bereich dieser Quellenliteratur wird Vollständigkeit erstrebt. Für das 4.–9. Jh. – soweit sind jetzt die Zeitgrenzen gesteckt – ist Vollständigkeit unerreichbar, daher bleibt nur die Auswahl in Abstimmung mit benachbarten Editionsreihen (im Corpus Christianorum sind jetzt die ersten griechischen Texte erschienen, weitere sind wohl in ziemlich rascher Folge zu erwarten). Irmscher legt Wert darauf, die Beschäftigung mit altchristlicher Literatur auch vom marxistischen Standpunkt aus zu rechtfertigen. Neben einem Wort von Engels dient dafür auch der Hinweis auf den „Kirchenhistoriker und Theologen Harnack mit dem Althistoriker und Altheisten Theodor Mommsen" als Paten von GCS und TU.

K. Treu zeigt, wie sich die heutige Patristik verselbständigt hat, indem sie sich trotz ihres überkommenen Namens von normativ-konfessioneller Befangenheit löste, den philologischen Klassizismus überwand und sachgemäße Bindungen einging, z. B. mit dem Problem von „Antike und Christentum", dem vor allem das Reallexikon für Antike und Christentum gewidmet ist; dazu gehören ferner „Rechtgläubigkeit und Ketzerei", die christliche Papyrologie, das Stichwort „Oriens christianus" im Sinne von Überlieferung durch Übersetzungen. Es folgen Überlegungen zu den Schwierigkeiten moderner Editionen und die Ökonomie solcher Arbeiten. Für die praktische Arbeit wichtig sind die Bemerkungen über die Zitierweise der GCS: Für jeden einzelnen Autor werden die Bände gesondert gezählt, die alte Zählung „In der Reihenfolge des Erscheinens" ist überholt und bei den neuen Editionen gar nicht mehr möglich.

N. Walter berichtet über die jüdisch-hellenistische Literatur, insofern sie Aufnahme in GCS und TU gefunden hat; interessant sind die Bemerkungen über eine geplante Ausgabe der Fragmente der frühen jüdisch-hellenistischen Literatur, möglichst mit Übersetzung und Kommentar.

Eine Gruppe weiterer Aufsätze beschäftigt sich mit patristischer Literatur in nichtgriechischer Überlieferung:

S. S. Arevšatjan (S. 111/27) referiert über die Entstehung der altarmenischen Literatur und die Patristik; G. Pätsch (S. 129/37) berichtet über die Patristik und Georgien, G. Strohmaier (S. 139/45) über die patristische Überlieferung im Arabischen.

In das Grenzgebiet zwischen Patristik und Religionsgeschichte führen die Beiträge von K. Rudolph (S. 29/42: Das frühe Christentum als religionsgeschichtliches Phänomen), P. Nagel (S. 147/50: Mani-Forschung und Patristik) und H.-M. Schenke (S. 209/18: Die Relevanz der Kirchenväter für die Erschließung der Nag-Hammadi-Texte).

In das Gebiet der Textkritik führen recht anregend die Beiträge von I. Coman (S. 91/101: Ésprit critique dans la littérature patristique), F. Winkelmann (S. 195/207: Probleme der Zitate in den Werken der oströmischen Kirchenhistoriker) und des jüngst verstorbenen M. Richard (S. 183/93: Éditions difficiles).

Richard beleuchtet sein Thema mit konkreten Beispielen: Er bezweifelt heftig, daß Theopilus (Ad Autol. 2,15) als erster kirchlicher Zeuge das Wort Trias verwendet habe. Ein weiteres interessantes Beispiel bietet die bekannte Interpolation im Danielkommentar des Hippolytus (4,23) über das Geburts- und Todesdatum Christi: Richard schlägt einen Text vor, demzufolge Christus am Mittwoch, 2. April, im 42. Jahr des Augustus geboren wurde und am Freitag, 25. März, im 15. Jahr des Tiberius, unter dem Konsulat des Rufus und Rubellio, gestorben ist. Richard weist dann auf weitere Interpolationen und Lücken im Danielkommentar Hippolyts hin und macht einige Vorschläge zur Textverbesserung; dies alles sind Früchte von Arbeiten, die für die Neuedition des Danielkommentars bestimmt waren. Darauf gehen auch die Bemerkungen zur indirekten Überlieferung von Melito- und Hippolyttexten zurück.

Drei Beiträge versuchen die Sozialgeschichte mit Kirchen- und christlicher Literaturgeschichte zu verknüpfen.

H. Kreissig behandelt S. 15/19 „Das Frühchristentum in der Sozialgeschichte des Altertums" mit der vorsichtigen Einschränkung, daß der dialektische Materialismus nicht behaupte, jede historische Erscheinung könne ökonomisch begründet werden. R. Günther macht S. 21/7 „Einige Bemerkungen zur Stellung von Klerikern und christlichen Schriftstellern in den Klassenverhältnissen des 4. und 5. Jahrhunderts, die der komplizierten Problematik gerecht werden sollen und tadelt dabei bürgerliche Althistoriker wie J. Vogt und K.-F. Stroheker, die die Bedeutung der Klassenzugehörigkeit mancher christlicher Schriftsteller noch nicht erkannt hätten – soll man sich freuen, daß dagegen gar nicht wenige altchristliche Schriftsteller recht gut wegkommen? H. Berthold prüft S. 43/63, wie „Die frühe christliche Literatur als Quelle für die Sozialgeschichte" ausgewertet werden könne und zeigt dies ausführlich am Beispiel der Makarios-Schriften und an derem Vergleich mit dem Werk des Gregor von Nyssa.

Weitere Aufsätze lassen sich am besten dem Thema Antike und Christentum zuordnen.

J. Dummer versucht S. 65/76 „Die Stellung der griechischen christlichen Schriften im Rahmen der antiken Literatur" zu umreißen. K. Rudolph berichtet über den Stand der Textausgaben der mandäischen Literatur und der Vorbereitung einer Ginzā-Edition (S. 219/36: „Die mandäische Literatur"). Einige forschungsgeschichtliche und methodische Bemerkungen bietet A. Effenberger mit dem Artikel S. 103/1: „Die Bedeutung des frühchristlichen Schrifttums für die christliche Arhäologie". Es geht dabei vorwiegend um die Bilderfrage, die von W. Elliger, H. Koch, J. Kollwitz und zuletzt entscheidend von Th. Klauser behandelt worden ist. G. Delling weist darauf hin, daß in den Reihen GCS und TU die Zusammenhänge zwischen Judentum und alter Kirche von Anfang an gebührende Beachtung gefunden hätten. „Das ἀγαθόν der Hebräer bei den griechischen christlichen Schriftstellern" (S. 151/72) wird in einem mit reichen Literaturangaben belegten Umriß vorgeführt. L. Vidman geht der Frage nach, warum der Isis- und Mithraskult dem Christentum unterlagen (S. 237/42: „Isis, Mithras und das Christentum"): „Wenn man immer noch wiederholt, daß Mithras der gefährlichste

Gegner des Christentums gewesen sei, ist es nicht die ganze Wahrheit". Es ist wahrscheinlich nicht einmal die halbe Wahrheit.

V. Beševliev (S. 179/82: „Probleme der byzantinischen Epigraphik") macht Vorschläge, wie ein Corpus der altchristlichen beziehungsweise byzantinischen Inschriften zu schaffen wäre und demonstriert an Beispielen, wie nützlich ein solches Werk sein könnte.

Ein wenig einsam am Rande der Patristik steht der Aufsatz von H. Ley, Patristische Literatur als Quelle für die Geschichte von Aufklärung und Atheismus. Zur paradoxen Funktion des Corpus Areopagticum (S. 77/89).

Bochum Alfred Stuiber

Kötzsche-Breitenbruch, Lieselotte: **Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom.** Untersuchungen zur Ikonographie der alttestamentlichen Wandmalereien. – Münster: Aschendorff 1976. 156 S., 11 Abb. im Text, 13 Abb. auf Tafeln (Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.-Bd 4) kart. DM 90.–; geb. DM 95.–

Diese Heidelberger Diss. von 1968 erscheint jetzt in Buchform. „Die seitdem erschienene Literatur ist nachgetragen worden" stellt das Vorwort lapidar fest. Es scheint, daß die lange Liegezeit der Reifung dem Wachstum des Ganzen Früchte eingebracht hat. Insgesamt hat die Arbeit entscheidende Prägung erfahren durch Erich Dinkler, Theodor Klauser und Kurt Weitzmann.

Zur Methodologie, die in einem besonderen Kapitel behandelt wird, habe ich in einer Besprechung für die RömQu 72, 1977 eingehende kritische Ausführungen gemacht. In bezug auf den Bilderschatz an der Via Latina hält es Vf.in für „kaum denkbar, daß es sich hier um Neuschöpfungen der Katakombenmalerei handelt". „Textilillustrationen als Vorlagen für die Monumentalkunst" sucht sie nachzuweisen. Solche Atmosphäre von Buchillustration durchdringt die ganze Schrift. Der Natur dieses Forschungssektors gemäß handelt es sich beim Beweismaterial durchweg um spätere Stücke als die der Via Latina. Denn bekanntlich sind die Frühstufen der Buchillustration erst zu erschließen. Man arbeitet gewissermaßen mit einem Hysteron proteron, dem erst zu Erschließenden. Man macht einen Ausheber aus dem Stand, ohne zu stehen, einen Wurf aus dem Rückschwung, ohne den Raum für den Schwung verfügbar zu haben. Hier liegen die Bedenken zum Ansatz der vorliegenden Arbeit. Um die Bilderwelt der Via Latina aufzuklären, fehlen die Vorstufen. Man sollte die Bilderwelt der Via Latina zum Ausgangspunkt nehmen – so fest gefügt ist diese in sich –, um aufklärend in die dunkle Zeit der biblischen Bildwerdung vorzustoßen. Die Mittelalterforschung kann davon zusätzlich nur profitieren. Aber mit der Miniaturkunst des Mittelalters die Via Latina erforschen wollen – es kann nur eine Erkundung bleiben.

23 Themen hat Vf.in ikonographisch (S. 46ff) untersucht; ich möchte wenigstens bei einigen die Ergebnisse kurz mustern und prüfen.

Bei der Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies in der Kammer B handelt es sich um ein Thema, das sonst in der römischen Katakombenkunst nicht begegnet. Die Buchmalerei gibt Beispiele; mit der Via Latina nahe übereinstimmende sind erst seit dem 6. Jh. in Bildern nachweisbar, die zum Traditionskomplex der sog. Cotton-Genesis gehören. In ihnen ist aber Christus der die Vertreibung Ausführende. An der Via Latina handelt es sich um Gottvater oder um einen Engel, mit welcher Alternative Vf.in den Vorschlägen anderer folgt. Zu berücksichtigen ist noch U. Schubert, Spätantikes Judentum und frühchristliche Kunst (Studia Judaica Austriaca II, 1974) 15, die zu der Gestalt des alten bärtigen Mannes in dieser Szene tiefschürfende Ausführungen über die Wesensgegenwart Gottes aus der in Betracht kommenden literarischen Tradition ableitet.

Unter dem genannten Bild derselben Kammer sind Adam und Eva in ihrer Betrübnis dargestellt; neben ihm das Erstlingsopfer von Kain und Abel. Statt der arbeitenden Stammeltern die Trauernden. Das Sujet ist in der spätantiken Kunst neu. Die mittelalterliche Buchmalerei überliefert Adam und Eva als Trauernde, aber vor ihrer Vertreibung. An der Via Latina schließt die Szene unmittelbar an die Vertreibung an. Die Herkunftsfragen bleiben offen. Auch für die Darstellung des Erstlingsopfers ist nach den Worten der Vf.in keine vorgegebene Bildform erschließbar. Die Abfolge in kontinuierlicher Darstellungsweise erweist aber zwingend den Zusammenhang mit Textillustrationen. K. Schubert, Kairos N. F. 16, 1974, 17f, hat die Verbindung mit der jüdischen Legendenliteratur und Schrifterklärung verfolgt, wohl übertreibend im Fall des Schlangenmotivs, auf das K.-B. nicht eingegangen ist. Eines wird einem bewußt, die biblischen Illustrationsansätze sind vielfältiger gewesen, als die später mehr oder weniger regulierten Traditionen erkennen lassen. Dies ist der schwache Punkt in der wesentlich auf der mittelalterlichen Buchmalerei fußenden Methode der Vf.in.

Das Deckenbild in Kammer B, das sie nach Vorschlag von Antonio Ferrua als Noe und seine Frau in der Arche deutet, hatten H.-J. Marrou und S. Dufrenne (Acc. des inscriptions de belles-lettres. Comptes rendus 1969, 250ff) überzeugend als die Kundschafter in Jericho erkannt, die von der Herbergswirtin Rabah an einem Seil ins Freie herabgelassen werden (Josue 2,15). Was K.-B. zum falsch verstandenen Bild über Sintflut- und Noe-Ikonographie ausführt, verstrickt sich in Verlegenheiten, die keinen Grund und Boden finden. Ihrem unzutreffenden Bildverständnis entzieht sich allenthalben das von ihr beigebrachte Material aus der Buchillustration. Das Zurückgehen auf Ferruas Erstdeutung ist ein wissenschaftlicher Rückschritt.

Die Katakombe zeigt mehrere atl Segnungsbilder. Vf.in behandelt Jakobs Segnung durch Isaak in Kammer A (65f) sowie Ephraims und Manasses Segnung in Kammer B (74ff). Ein von Ferrua und anderen in den Isaak-Zusammenhang gezogenes weiteres Bild der Kammer B erwähnt sie 74f; aber sie vermag dessen Widersprüche nicht zu lösen und läßt es ungedeutet. Es handelt sich um „Isaaks Jagdauftrag an Esau", wie ich Kairos N. F. 18, 1976, 179f dargelegt habe.

Die Behandlung der Mosesbilder (76ff) bleibt ohne nennenswerten Gewinn. Daß die Auffindung des Kindes im Nil (Bild in der Kammer B ihre nächste Parallele auf dem Elfenbeinkasten von Brescia findet, leuchtet nicht nur deshalb nicht ein, weil auf diesem die Gestalt von Moses' Schwester Miriam gar nicht dargestellt ist; es sind auch die Pharaotochter und ihre beiden Begleiterinnen hüben und drüben in den Handhaltungen, in der allgemeinen Zuordnung zueinander, in der stärkeren Profil- oder Frontalstellung unterschieden, und vom gewickelten Kind des Elfensbeins unterscheidet sich das lebhaft bewegte an der Via Latina. – Ganz und gar die Behandlung der großen Durchzugsbilder der Israeliten durch Meer und Wüste in den Kammern C und O befriedigt nicht. Richtig ist, für das Gebäude im Zusammenhang der Bildabfolge in der Kammer C keine Deutung als Lazarusszene zuzulassen (79f und 81). Das von Personen leere Gebäude gehört zum Wüstenzug, vielleicht am ehesten als symbolisches Ziel des Gelobten Landes, das Moses sehen, aber nicht erreichen durfte, oder konkret als Tempel Jerusalems oder vielleicht mit heilsgeschichtlicher Sinngebung zugleich als Grab Jesu (vgl. M. Cagiano de Azevedo, Atti della Pont. Accademia romana di archeologia. Rendiconti 34 1961–62. 3. Serie S. 111ff). Der Künstler in der Kammer O hat dieses Gebäude bewußt in ein Lazarusbild umgewandelt. Die Abhängigkeit und souveräne Selbständigkeit der beiden Kammern C und O ist ein besonderes und eindrucksvolles Phänomen an der Via Latina, das gar sehr einer ausschöpfenden Behandlung bedarf. Die beiden Durchzugsbilder, im Thema ganz gleich, sind von tiefster künstlerischer Unterscheidung. Das Mosesbild in Kammer O hängt mit dem römischen Kaiserbild zusammen, und die ganze Bildkomposition mag von Gestaltungen der Schlacht an der Milvischen Brücke abhängen. Die Pharao-Szene in Kammer C zieht einen unwiderstehlich in den Bann der Alexanderschlacht auf dem berühmten Mosaik im Neapler Nationalmuseum. Nicht auf Miniaturen, sondern auf große Wandkompositionen gehen diese Entwürfe zurück. Monumentale Wandkompositionen sind einer der künstlerischen Quellbereiche dieser Kunst. Die seit konstantinischer Zeit auch im politischen Bereich begegnende Renaissance der Mosesgestalt läßt an die Möglichkeit eines monumentalen Moseszyklus in Rom denken, von dem die Mosesbilder der Via Latina einen Abglanz geben (K.-B. behandelt noch „Moses spricht zu den Israeliten" (S. 89ff); es gibt noch weitere Szenen, die sie, weil geläufig, nicht bespricht). – Wenn hier einmal der Blick über die atl Bilder hinausgelenkt werden darf, so ist zweifellos auch die Maiestas Domini (mit Petrus und Paulus) in Saal I Nachbildung des großen römischen Entwurfs, der wohl mit dem Apsidenbild von St. Peter beginnt.

Unter den Samson-Darstellungen (S. 89ff) in den Kammern B und F und im Raum L, wovon diejenige in L (Samson und der Löwe) zweifellos die kontinuierliche Darstellungsweise der Textililllustrationskunst zeigt, weise ich auf die Heldengestalt mit dem Eselskinnbacken besonders hin. Die Darstellung gibt keine Geschehensabläufe. Sie ist vielmehr ein Bericht in Symbolen. Der Eselskinnbacken ist nicht mehr in kämpferischer Funktion. Er hat seine Leistung vollbracht und steht im Zeigegestus des Samson für 1000 erschlagene Philister. Das Gebäude im Bild rechts ruft die letzte Tat Samsons in Erinnerung: wie er das Haus aus den Fugen hebt und mit der Wirkung, daß 3000 Philister ums Leben kamen. Die Toten in der linken Hälfte des Bildes deuten die Masse von Samsons Opfern insgesamt an. In dieser Komposition wird deutlich, daß die römische Sepulkralmalerei, mag sie noch soviel Anregungen aus vorgegebener Textillustration geschöpft haben, eine erstaunliche Leistung der Verdichtung (auch und gerade in der Verkürzung) vollbringt. Gerade dies ist das eigenständige Kennzeichen der Katakombenmalerei, und man muß den Gedanken erwägen, daß solche Initiative nicht erst im nachhinein in Abhängigkeit von Vorbildern möglich ist, sondern daß sie am Text selbst, am Text ohne Bilder, am gewußten Textinhalt sich entfalten kann. Damit würde die Katakombenkunst, jedenfalls zu einem großen Teil, doch zum Quellbereich für Späteres, auch für Buchillustra-

tionskunst, und die Entwicklungsvorgänge lägen um einiges direkter, weniger mittelbar, umweg- und rückwegartig, vor uns.

Zuletzt noch Phinees, der Zambri und Cozbi tötet (S. 85ff). Die Miniaturkunst, die die Erzählung häufig darstellt, liefert im Serbischen Psalter in München die einzige ganz nahe Parallele, aber auch sie unterscheidet sich (S. 87). K.-B. hat zurecht für das Katakombenbild auf einen monumentalen Zug hingewiesen. Unterstellen wir für einen Augenblick, wir besäßen das Bild an der Via Latina nicht, so hat R. Stichel, RömQu 69, 1974, 181, deutlich werden lassen, daß die vom Serbischen Psalter vertretene Bildtradition bei seiner judenchristlichen Herkunft auch den Schluß zulassen könne, daß Buchillustrationen vielleicht zuerst bei Christen und erst dann bei nichtchristlichen Juden aufgekommen sind. Dann aber wären wir zweifellos mit der Via Latina, nachdem sie uns bekannt ist, deutlich der christlichen Buchillustrationskunst voraus. Denn für die frühe christliche Sepulkralkunst mit atl Thematik Vorlagen suchen könnte immer nur heißen, jüdische Vorlagen suchen (vgl. für den Fall Phinees auch K.-B. S. 87). Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß die sepulkrale Frömmigkeit sich selbst Anschauungs-„Material" zu den Texten geschaffen hat.

In der Ursprungs- und Entwicklungsforschung zur frühchristlichen biblischen Ikonographie stehen die Denkmäler der Katakombenkunst wie ein erratischer Block da. Die Judaistik versucht heute mit einem zur Übertreibung neigenden Engagement das Verhältnis der Ikonographie zu den Texten zu klären. Die Texte erklären die Bilder; denn von den Texten kommen sie doch her; aber die Texte erschließen noch nicht von selbst die ästhetischen Ursprungsfragen. Die ästhetische Illustrationserforschung wendet sich ebenfalls mit Übertreibung den Bildausläufern zu und strapaziert die Rückschlüsse. Zwischen den Wortanfängen und den Bildspätlingen steht das historische Zeugnis der Katakomben in seinem Janusgefüge, Geheimnisse offenbarend, Vergangenheit und Zukunft in sich schließend.

Diese Faszination der Via Latina sollte über allem emsigen Forschertum nicht vergessen sein. Bevor die Via Latina ein Gegenstand der Forschung wurde, war sie – vor langer Vergessenheit – lebendiger Ausdruck wortverbindender Frömmigkeit in Bildern.

K.-B. dachte an reiche Leute an der Via Latina, die beachtliche private Bibliotheken besaßen, denen sie erwünschte Vorlagen für die Katakombenmaler entnehmen konnten (S. 42). Aber dieser Erklärungsversuch ist nicht zwingend, und ich finde, daß ihm Naivität anhaftet. Jetzt müßten die anderen Themenkreise der Via Latina ins Auge gefaßt werden: die mythologischen, die indifferenten, die dekorativen. Alle sind dem sepulkralen Anliegen, den Bereich der Verstorbenen zu schmücken, dienstbar gemacht. Die Quellen der Vorstellungen fließen von überallher aus der Vergangenheit: aus dem Heidentum, aus dem Judentum. Daß die Weitergabe stets eine solche von einer Kunstgattung an eine andere gewesen sein muß, ist gar nicht gesagt und ist unbewiesen. Im Kunstbetrieb ist mehr oder weniger mit Musterbüchern zu rechnen. Entscheidend aber bleibt die Lebendigkeit der Vorstellungen im engagierten Lebensbereich, wie ein solcher der sepulkrale vor allem ist.

So hat diese Diss. zu geben und nicht zu geben. Vf.in nahm die vorgegebenen Deutungen Ferruas und behandelte einen Teil davon, denjenigen neuartigen, der sich der seit langem geläufigen römischen Katakombenkunst nicht einfügt. Ob es noch andere unter den von Ferrua auf nicht-atl Themen gedeuteten Bildern gibt, hat sie nicht gefragt. Solche kommen hinzu. Ich nenne nur zwei: die als ntl Verkündigung an Maria angesprochene Darstellung in der Kammer F (A. Ferrua, Le pitture della nuova catacombe di Via Latina Taf. 103), die als Agars Begegnung mit dem Engel in der Wüste gem. Gen. 16,16ff neue Erklärung findet (s. meine Erläuterung in Antike Welt 7, 1976, 6f), und die vielberufene sog. „Medizinische Vorlesung" (Ferrua Taf. 107), die ich als „Asas Verderben vor der Herrlichkeit Gottes" entsprechend 1 (3) Könige 15,23–24 und 2 Chronik 16,7ff gedeutet habe und noch nachdrücklicher an anderem Ort deuten werde (s. vorläufig Antike Welt 7, 1976, 7f und Kairos N. F. 18, 1976, 183ff).

Den Anlaß zu viel weiterführender Betrachtung zu geben gehört zu den Gewinnen aus der vorliegenden Arbeit, die der Verlag, wie gewohnt, in Text- und Tafeldruck gut ausgestaltet hat. Anstatt eine captatio benevolentiae vorauszustellen, setze ich meine Anerkennung bei aller Kritik absichtlich ans Ende, um darauf hinzuweisen, in wie hohem Maße die Archäologie eine experimentierende Wissenschaft in gemeinsamem, mühsamem Streben ist.

Münster Josef Fink

Tremblay, Réal: **La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon.** – Münster: Aschendorff (1978). 185 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 41), kart. DM 48.–

Daß Irenäus von Lyon ein genialer Theologe war, der auch in die heutige Zeit hinein spricht, wird durch die Arbeit Tremblays erneut unter Beweis gestellt. Vf. untersucht einen zentralen Aspekt seiner Theologie, die Aussagen über die Offenbarung am Menschen, genauer die Anschauung von der sichtbaren manifestatio Gottes und der Hineinnahme des Menschen in sie durch die wachsende Unmittelbarkeit zu Gott in der visio.

In einem 1. Teil versucht Vf. den Nachweis, daß die Themen der manifestatio und visio schon im voraus zu ihrem inhaltlichen Gewicht für den Autor wie sein Werk prägend sind. Er stellt Irenäus als einen „Mann des Sehens" vor, der in auffallend anschaulichen Bildern denkt und der „Blindheit" seiner Gegner das offenkundige, sichtbare Gewicht der Fakten der Schrift und dieser Welt vorhält (20–25). Auch sein Werk dient in dem Dreischritt des Ans-Licht-Ziehens des von den Gnostikern im Dunkeln Gelassenen, des Nachweises der Inkohärenz ihrer Lehren und des Aufweises der harmonischen Einheitsgestalt des göttlichen Werkes am Menschen die verschiedenen Zeiten hindurch, die in der Einheit des göttlichen Künstlers selber gründet, der Sichtbarmachung der klaren Tatsachen. Beides, die Haltung des Autors wie der Charakter seines Werkes, gründet in der Glaubensüberzeugung, daß Gott sich tatsächlich zu erkennen gibt, daß er „der Gott der Tatsachen" (47) ist.

Um den Einstieg in die irenäische Fragestellung zu finden, unternimmt Vf. im 2. Teil die inhaltliche Entwicklung des Themas im Ausgang von der valentinianischen Lehre über den unsichtbaren Vater. Besteht nach den Ptolemäern die „Gnosis" gerade darin, sich der Unsichtbarkeit und Unerkennbarkeit des Urgrundes bewußt zu werden, und hat der Erlöser diesen unbekannten Gott verkündet, so erklärt Irenäus, daß sich der unsichtbare Gott in seiner Liebe den Menschen in der Sohnschaft zu sehen gibt und daß der Erlöser zur Erkenntnis des einen Gottes führt (50–65).

Vf. führt diesen Ansatz in zwei Schritten aus, indem er zuerst über die göttliche manifestatio und dann über die visio spricht. Die Sichtbarwerdung des Vaters erfolgt durch den Sohn, den Offenbarer des Vaters seit Anbeginn (67). Er wirkt im Alten Bund die geschichtlich greifbare prophetische Ankündigung, wobei der Vater noch unsichtbar bleibt. Im Neuen Testament wird der Vater im Fleisch des menschgewordenen Sohnes sichtbar und greifbar (83). In seinem bis zum Tode gehorsamen menschlichen Leben läßt der Sohn den Gerechten das Licht des Vaters erstrahlen (86). Schließlich wird der Vater in dem mit der Wiederkunft Christi eröffneten Reich des Sohnes, das der Vorbereitung auf die unmittelbare Schau des Vaters dient, in neuer Weise offenbar: im verklärten Leib Christi erscheint den Gläubigen die Herrlichkeit des Vaters (89).

Wird der Vater im Sohn offenbar, so dient die Sichtbarwerdung des Sohnes ganz dem Ziel der göttlichen Selbstmitteilung an die Menschen. Die Analyse der entsprechenden Texte über die Manifestation des Sohnes führt Vf. zu dem Ergebnis, daß im Alten Testament nicht das Gesicht selber, sondern die „Rückseite" des Sohnes zu sehen war (94). Der Logos offenbart sich in „konkreten Realitäten", die aber prophetisch und präfigurativ sind und auf sein Kommen im menschlichen Fleisch und seine Wiederkunft im verklärten Leib hinweisen (98). Im Neuen Testament ist das Gesicht des Sohnes in seinem menschlichen Leib zu betrachten, in seinen konkreten Handlungen und schließlich in seinem Hängen am Kreuz (104f). Die Sichtbarkeit offenbart den Sohn als den Schöpfer der Welt, der schon immer bei den Menschen gewesen ist (109), und zeigt die Annahme des gebrechlichen menschlichen Fleisches durch die barmherzige Liebe Gottes (118f). Vf. stellt fest, daß F. Loofs mit seiner abschätzigen Kritik an der Ausdeutung des Wortes: invisibilis visibilis factus, gerade den Skopos der irenäischen Aussage verfehlt hat (116). In der Zeit der Kirche dauert im Sakrament der Eucharistie (und auch in der Taufe) die Sichtbarkeit des Sohnes als Mensch fort (125), bis er im Reich in seinem verherrlichten Leib erscheinen wird (126).

Auch für das Verständnis der visio bei Irenäus ist die gnostische Auffassung wesentlich. Vf. hebt hervor, daß für die Valentinianer die heilbringende Kontemplation eine Einheit mit dem geschauten Gegenüber bewirkt. Sie kommt nur den vom Seelischen und Leiblichen befreiten Pneumatikern zu, die im Eingeborenen, der allein den Vater unmittelbar schauen kann, das was vom Vater zu sehen ist, erreichen (136).

Irenäus zeigt in christologischen Texten, daß durch die Inkarnation die adoptio des Menschen erfolgt, ein „Umarmen" des Sohnes, ein Sehen, das sein Sein zum Objekt hat und Gemeinschaft mit dem Sohn schenkt. Es ist ein gegenwärtiges Ergreifen des Vaters durch den Sohn zur Vorbereitung auf die unmittelbare Schau des Vaters (142f). Da der Logos sich im Alten Testament nicht mit den Menschen vereint, sondern die Zeichen und Bilder seiner künftigen Gegenwart gewirkt hat,

gibt es hier nur ein Sehen in Antizipation im Blick auf die kommende Sichtbarkeit des Sohnes, das aber durch den Geist zu einer wirklichen Erfahrung mit Gott wird, die auf die Fülle des Neuen Bundes hinweist (145. 147). Das Reich des Sohnes führt dann zur Vollendung der visio in der vollen Gemeinschaft seiner Sohnschaft, bis die visio schließlich im Reich des Vaters ihr Ziel in der unmittelbaren Teilhabe am Vater selber erreicht (152). Damit ist der Gnosis gegenüber eine klare Position gegeben. Visio im Sinne des christlichen Glaubens, wie Irenäus ihn versteht, ist die Zeiten hindurch die wachsende wirkliche Gemeinschaft mit Gott, die über den Sohn zum Vater selber führt. Sie kommt nicht einer pneumatischen Natur zu, sondern ist das Geschenk der göttlichen Adoption, das den Menschen in seiner konkreten Leiblichkeit erreicht und ihn am Ende zur Unsterblichkeit führt (153ff).

In einem letzten Kapitel geht Vf. den Texten nach, die von der Erhebung des Menschen zur visio durch die Gabe des Heiligen Geistes handeln. Sie zeigen, wie der Geist die visio durch die fortschreitende Angleichung des Menschen an Gott bewirkt, wie er den Sohn und in ihm den Vater sehen läßt, im Alten Bund, in realer Antizipation in der Vorläufigkeit auf die künftige Fülle hin, im Neuen Bund in der vollkommenen endzeitlichen Gegenwart als Unterpfand des Geistreichtums im Reich Christi, der auf die unmittelbare Schau des Vaters vorbereitet, wobei immer der ganze Mensch mit Seele und Leib vom Geist ergriffen wird (171f). Vf. hält dafür, daß diese Texte nur ein Denkschema der irenäischen Theologie wiedergeben, nicht ausgeglichen mit dem anderen, nach dem die visio des Sohnes in den novissima tempora ohne Nennung des Geistes erfolge (173f).

Das Ergebnis: Irenäus, der Mann des Sehens, ergriffen von der wirksamen Gegenwart Gottes, die die Welt (Vf. bringt zum Schluß einen kurzen Anhang über die Erkenntnis Gottes durch die Schöpfung) und die durch die Kirche überlieferte Schrift offenbart, bezeugt gegenüber einem Heilsverständnis, demzufolge Gott rettet, indem er sich in der Unzugänglichkeit seiner Transzendenz verbirgt, und nach dem der Mensch das Heil letztlich in sich selber finden muß, das „Geheimnis des Vaters“: Gott selber überwindet die unendliche Distanz zum Geschöpf durch die Adoption im Sohn und die Gabe des Geistes, damit der Mensch als Mensch zu ihm gelangen kann (175ff).

Irenäus hat sein Werk als Mann der Kirche geschrieben. Seine Originalität zeigt sich gerade darin, daß er hinter der Kirche und ihrer lebendigen Tradition zurücktritt. Wer ihn deswegen als Theologen minderen Ranges (F. Loofs) oder als Plagiator herabsetzen wollte, offenbart sein Unverständnis für das irenäische und einem Theologen allein angemessene Kirchenverständnis (179).

Vf. hat eine Analyse vorgelegt, die eine profunde Kenntnis der irenäischen Theologie mit dem notwendigen Einfühlungsvermögen in die Aussageabsichten des Lyoner Bischofs verbindet. Sie besticht durch ihre methodische Exaktheit in strenger Bindung an die jeweiligen Texte, wobei ihre geistliche Tiefe nie aus den Augen verloren wird. Die Exegese der irenäischen Perikopen kann als vorbildlich gelten. Freilich zeigt die gewählte Methode auch ihre Schwächen. Da sie nicht von einer Gesamtanschauung der irenäischen Theologie ausgeht, die aus den jeweiligen Texten erhoben wird, sondern in schrittweiser Textexegese die in ihnen ausgedrückten Gehalte erhebt, gelangt sie zu Unterscheidungen, die den Blick auf das Ganze verstellen können. Ist die säuberliche Trennung von manifestatio und visio durchzuhalten? Müßte nicht – verbleibt man in dem gewählten Schema – auch bei der manifestatio vom Reich des Vaters die Rede sein, wofür freilich die irenäischen Texte fehlen? Müßten nicht manifestatio und visio von vornherein in den Gesamtkontext der irenäischen Theologie der Offenbarung Gottes und Gestaltung des Menschen gestellt werden? Dann würde vom Ansatz her das Wirken des trinitarischen Gottes in den Blick kommen, die manifestatio, die durch den Sohn und den Geist erfolgt. So ist der Rezensent auch nicht davon überzeugt, daß bei der visio die beiden oben erwähnten Schemata unausgeglichen nebeneinander stehen sollten. Wenn Irenäus in adv.haer. IV, 20,5 das Alte Testament dem prophetischen Geist zuordnet, dann ist dies nicht im Sinne einer heilsgeschichtlichen Konzeption zu verstehen, die den Geist im Neuen Testament ausklammern würde. Vielmehr gibt er die Zeit der prophetischen Wirksamkeit vor der Neuausgießung durch den Sohn an. Auch ein Text wie adv. haer. III, 16,3 reicht nicht zur Begründung eines eigenständigen Schemas, da der Geist hier zwar um des christologischen Beweiszieles willen nicht ausdrücklich erwähnt ist, aber doch durchaus einschlußweise mitgemeint sein kann. Die Bewertung ist freilich von der Gesamtsicht abhängig. Wie dem auch sei, die geäußerten Anfragen mindern den Wert der Arbeit Tremblays nicht. Sie legt ein theologisches Bemühen an den Tag, das der große Theologe Irenäus und das von ihm vertretene Anliegen verdient haben.

Münster Hans-Jochen Jaschke

Häring, Nikolaus M.: **Die Zwettler Summe.** Einleitung und Text. – Münster: Aschendorff 1977. 221 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F., Bd 15) kart. DM 58.–

Die sogenannte Zwettler Summe wurde durch Artur M. Landgraf in die theologische Literaturgeschichte der Frühscholastik eingeführt. In seinen zahlreichen Abhandlungen zur Theologie der Frühscholastik weist er häufig auf diese Summe hin und führt daraus Texte an. Er war der Meinung, daß sie sich in keine der bekannten Schulen restlos einordnen lasse, erkannte aber, daß sie den Porretanern, d. h. der Schule des Gilbert Porreta (oder G. v. Poitiers), nahesteht. Eine kritische Ausgabe war erwünscht. Diese besorgte nun der um die Erforschung der Theologie Gilberts und seiner Schule sehr verdiente N. M. Häring, Professor am Pontifical Institute of Mediaeval Studies in Toronto (seit Herbst 1977 emeritiert).

Wer ist der Verfasser dieser Summe? Hrsg. nennt im Titel keinen Namen, sondern begnügt sich mit der von Landgraf eingeführten Bezeichnung „Zwettler Summe“. Die Handschrift 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl in Österreich, die die Summe überliefert, nennt einen Petrus von Poitiers als Verfasser. Der Titel lautet: „Sententie magistri Petri Pictaviensis“ (f.3r). Das Explicit sagt: „Explicit opusculum magistri Petri Pictaviensis de theologia“ (f.81v). Der hier genannte Magister Petrus von Poitiers kann mit keinem der bekannten Träger dieses Namens und Titels identifiziert werden, weder mit dem Sekretär des Abtes Petrus Venerabilis von Cluny noch mit dem bekannten Scholastiker und Kanzler von Paris († 1205) noch mit dem Chorherrn von St. Viktor in Paris, dem Vf. eines Liber poenitentialis (nach 1215). Der Hrsg. hält es für wahrscheinlich, daß der Vf. identisch ist mit dem Magister Petrus von Wien, der ein Schüler Gilberts war, aus Frankreich stammte, wie seine Vertrautheit mit dem Brauch der „ecclesia gallicana“ nahelegt, und seit der Mitte des 12. Jahrhunderts als Leiter einer Schule in Wien wirkte. Er ist besonders durch seinen Kampf gegen die extremen christologischen Anschauungen des Propstes Gerhoch von Reichersberg († 1169) bekannt geworden.

Bisher sind zwei Briefe von ihm bekannt, ein an Bischof Otto von Freising († 1158) gerichtetes Gutachten zur Auseinandersetzung mit Gerhoch (ed. H. Weiweiler, Scholastik 13, 1938, 231–246) und ein Brief an den mit ihm befreundeten Gelehrten Hugo Etherianus von Pisa in Konstantinopel (ed. A. Dondaine, AHD 19, 1952, 131f.; N. M. Häring, Med. Studies 24, 1962, 19–21). Einige verlorengegangene Briefe des Petrus lassen sich aus der Korrespondenz Gerhochs erschließen. An Petrus gerichtete Briefe besitzen wir von Gerhoch, von dessen Bruder Rüdiger, von dem Chorherrn Haimo von Klosterneuburg und von Hugo Etherianus. Die Chronik von Zwettl erwähnt zum Jahre 1183 den Tod eines „Petrus magister, vir adprime eruditus“, unter dem wohl nur der Magister Petrus von Wien verstanden werden kann. Der Hrsg. spricht die Vermutung aus, daß sich Petrus gegen Ende seines Lebens in das Stift Zwettl zurückgezogen hat.

Für die Autorschaft des Petrus von Wien an unserer Summe spricht der konsequent durchgeführte gilbertinische Lehrstandpunkt, der in der Trinitätslehre und in der Christologie scharf zwischen Natur und Person unterscheidet. Diese Lehrrichtung verteidigt Petrus gegen Gerhoch. Es lassen sich auch einige stilistische Eigentümlichkeiten der Summe anführen, die in den beiden uns erhaltenen Briefen des Petrus wiederkehren. Hrsg. hat bereits auf die Formel „Age ergo“ hingewiesen, die in dem Brief an Otto von Freising zweimal verwendet wird (242,33; 244,32). In demselben Brief findet sich die in der Summe öfter gebrauchte Form „eapropter“ (238,37) und die Konstruktion „constat, ut“ (242,43; 245,36). In dem Brief an Hugo Etherianus begegnet wie in der Summa wiederholt das Verbum „dividere“ in der Bedeutung unterscheiden (ed. Häring n. 2,9; n. 6,8; n. 8,4) und das Adjektiv „supernaturalis“ in der Bedeutung göttlich (n. 4,1).

Was die Abfassungszeit der Summe betrifft, so glaubte A. Landgraf, sie nicht vor dem dritten Viertel des 12. Jh.s ansetzen zu sollen (DG III/2, 183). Als einzigen Grund führte er den aktivischen Gebrauch des Wortes spirare an. Peter Classen dachte an ein mögliches Spätwerk des Petrus von Wien oder an die Abfassung erst nach dem Tode des Petrus (MIÖG 67, 1959, 264). Entgegen diesen späten Datierungen setzt sie Hrsg. bereits kurz vor der Mitte des 12. Jh.s an. Aus der Summe selbst ergibt sich, daß sie in Frankreich enstanden ist; denn der Vf. nennt im Zusammen-

hang mit der Exkommunikation in einem Beispiel den Bischof von Paris und den Bischof von Orléans (IV, 342f). Hält man an der Autorschaft des Petrus von Wien fest, dann muß die Summe vor seiner Übersiedlung nach Österreich entstanden sein, also kurz vor 1150.

Bis vor zwei Jahrzehnten war die Summe nur aus einer einzigen Handschrift, Cod. 109, f.3r–81v, der Stiftsbibliothek Zwettl, bekannt. Peter Classen stellte ein zweites Exemplar in Cod. 593, f.9r–55v, der Stiftsbibliothek Admont fest. Zum Unterschied von der Zwettler Überlieferung ist die Admonter anonym und unvollständig. Sie bricht im 4. Buch n. 385 (der Ausgabe) ab; die Abschnitte 386–399 fehlen. Beide Überlieferungen gehören dem Ende des 12. Jh.s an.

In der Zwettler Überlieferung ist die Summe in vier Bücher eingeteilt. Die ersten beiden Bücher behandeln nach einer einleitenden Erörterung über den Glauben und nach der Aufzählung von 34 Sprachregeln, die auch Alanus von Lille († 1203) in seinen Regulae theologicae anführt in Abhängigkeit von unserer Summe oder von einer gemeinsamen Quelle, die Gotteslehre und Trinitätslehre, das dritte Buch die Inkarnationslehre, das vierte Buch die Sakramentenlehre unter Beschränkung auf die Taufe und die Eucharistie. Abweichend von den systematischen theologischen Werken der damaligen Zeit werden keine Zitate von Kirchenvätern angeführt. Nur Augustinus kommt einmal zu Wort (I,6). Auch Schriftzitate sind in der Gotteslehre und in der Inkarnationslehre sehr selten; etwas häufiger sind sie in der Sakramentenlehre. Das Hauptgewicht legt der Verfasser auf die Behandlung der spekulativen Fragen der Trinitätslehre und der Inkarnationslehre. Diese Fragen sind, wie Hrsg. bemerkt, „mit einer Gründlichkeit analysiert, die alles in den Schatten stellt, was die Theologie des 12. Jahrhunderts auf diesem Gebiet geleistet hat" (20). Seine Hauptquellen sind die Schriften Gilberts, vor allem seine Boethiuskommentare, und in Fragen, in denen er darüber hinausgeht, wahrscheinlich die Vorlesungen Gilberts.

Die Edition bot verhältnismäßig geringe Schwierigkeiten, da die beiden Handschriften weitgehend übereinstimmen und im großen und ganzen einen guten Text bieten. Die Varianten bestehen zum größten Teil in bloßen Wortumstellungen. Der Hrsg. folgt in der Regel der Zwettler Handschrift. Der Variantenapparat verzeichnet auch die zahlreichen Randbemerkungen, die sich in beiden Handschriften finden, z. B. nota, audi, lege, attende. Die Prüfung des Textes ergab, daß er an mehreren Stellen verbesserungsbedürftig ist. Die sicher oder wahrscheinlich falschen Lesarten gehen zum Teil auf die Handschriften, zum größeren Teil wahrscheinlich auf die Drucklegung zurück. Vermutlich wirkte sich die weite Entfernung des Hrsg. vom Druckort ungünstig auf die Qualität des Textes aus.

Ich notiere folgende Korrekturvorschläge: Liber I: n.32,10 Prime: lies Secunde. 33,1 Secunda: Prima. 61,7 selbstantialiter: substantialiter. 70,6 ergänze nach nec: subsistentes. 94,3 deum: dum. 175,7 paritum: partium. – Liber II: 50,1–2: die Zeilen sind vertauscht. 52,5 quo: qui. 80,3 qui: quo. – Liber III: 9,5 ergänze vor fit: Inde (neuer Satz) oder unde. 66,2 Quamvis: quamvis (kein neuer Satz); ebenso 72,3. 78,3 hominis: dei. 85,1 quida: quia. 96,2 constat: Constat (neuer Satz). 148,6 non²: nec (mit Z). 178,2–3: mehrere Textstücke scheinen ausgefallen zu sein. 180,4 ergänze nach facile: in (mit A). 181,5 genis: genus. 182,3 uit: fuit. 194,6 supplantate: supplantata. 195,6–7 causam: causa. 199,2 Quod: quod (kein neuer Satz). 202,9 obedienti: obediendi. 208,5 exigantur: exigatur (dieses und das folgende Wort nicht kursiv). – Liber IV: 2,4 tradicio: traditorem (?). 15,3 signaculorem: signaculorum. 19,3 est: esse; indicis: iudicis; ulteris: ultoris. 25,2 u. 3 iudicium: indicium. 27,4 peccandit: peccandi. 31,2 siquidem: sic quidem. 33,3 u. 5 fini: fine; ebenso 34,2. 37,7 inobedienciam: obedienciam (mit A). 76,5 lascuivire: lascivire. 93,5 quo: quoque (mit A). 133,6 ergänze nach manducant: et. 143,1 in commensurabilitatem: zusammenschreiben. 169 Anm. 37 sensum: sensuum. 179,4 visibiliter: invisibiliter. 212,6 significat: significant. 220,6 cursum: eorum oder earum. 223,1 Quidem: Quidam. 229,1 quo²: quod. 240,1 ita: Ita (neuer Satz, falls nicht vor iudicat das Wort sicut ausgefallen ist). 259,3 reddit: rediit. 275,9 syllogizare: syllogizari. 286,2 utrique: utique. 297,1 ipsius: ipsis. 301,2 sua: sue (suae). 314,5 de causis: sacramentis. 315,8 incontinencia: incontinenciam. 324,3 Ex: ex (kein neuer Satz). 332,6 His: Hic. 338,4 utique: atque. 376,1 sint: sunt. 387,1 hec: hic. 393,1 proprietatem: proprietatis; ipsius: impetus (?). – Die nicht als förmliche Zitate angeführten Schriftworte sind in der Regel nicht verifiziert, z. B. III, 209, 3: Is 26,10 nach der altlateinischen Übersetzung (vgl. Petrus Lombardus, Sent. IV,48,1). Das Verständnis des Textes wird durch eine allzu sparsame Interpunktion erschwert.

Da der Vf. der Summe keine Quellen angibt, abgesehen von einem Augustinuszitat und zwei Hinweisen auf Boethius, beschränkt sich der Quellenapparat auf Hinweise auf Parallelen in dem zeitgenössischen Schrifttum, vor allem auf die Schriften Gilberts von Poitiers und seiner Schule (Everard von Ypern, Hugo von Honau). Auffallende Parallelen zu Sonderlehren der Gilbertschule, die nicht vermerkt sind, finden sich auch zu III,211 (ähnlich IV,8; IV,116) in den Sententiae divinitatis V,1 (ed. B. Geyer 116: drei Mittel des Heiles: Taufe, Martyrium, Versicherung Christi) und bei Otto von Freising, Chronica IV,18 (vgl. L. Ott, Briefliteratur 522f), zu IV,1 in den Sententiae divinitatis III,4 (Geyer 48: Nachlassung zukünftiger Sünden; vgl. A. Landgraf, DG III/2, 182ff). Zu IV,93 könnte auf Hugo von St. Viktor, De amore sponsi ad sponsam (PL 176, 989) und auf Petrus Lombardus, Sent. II,43, c. un. (ed. 1916, 537) verwiesen werden (vgl. L. Ott, Briefliteratur 580).

Die Ausgabe schließt mit einem Verzeichnis der Literatur, der in der Summa angeführten Autoren und Quellen und der in der Einleitung zitierten Personen.

Die vorliegende Ausgabe stellt eine wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis der Quellen der Dogmengeschichte und Theologiegeschichte der Frühscholastik dar; denn die Zwettler Summe ist nach dem maßgebenden Urteil des Hrsg. „das beste bis jetzt bekannte systematische Werk der Porretanerschule und in spekulativer Hinsicht das bedeutendste theologische Sentenzenwerk des 12. Jahrhunderts" (1).

Eichstätt Ludwig Ott

Gregorii de Arimino O.S.A.: Registrum Generalatus 1357–1358, quod edendum curavit Albericus de Meijer eiusdem Ordinis. – Romae: Institutum Historicum Augustinianum 1976. XVIII, 421 S. (Fontes Historiae Ordinis Sancti Augustini: Prima Series: Registra Priorum Generalium, Vol. I) Ppb. DM 78.–

Der Augustiner-Eremitenorden verfügt in der Serie Dd seines römischen Generalarchivs über die mit einigen Lücken von 1357 bis in die Gegenwart reichenden Register seiner Generalprioren. Die in fast 300 Bänden gespeicherte Fülle von Informationen sowohl zur Geschichte des Ordens als auch der spätmittelalterlichen Kirche und Theologie ist bisher nur zu einem Teil systematisch erschlossen worden. So wurden 1954/56 die Irland (F. X. Martin – A. de Meijer, Archivum Hibernicum 17, 1954; 19, 1956), 1961 die England (F. Roth, The English Austin Friars) und 1961/70 die die kölnische Ordensprovinz (N. Teewen – A. de Meijer, Documents pour servir à l'histoire médiévale de la province augustinienne de Cologne) betreffenden Eintragungen veröffentlicht. Der wissenschaftliche Nutzen dieser und anderer Teileditionen mag zu dem Entschluß geführt haben, nun mit einer vollständigen Edition der historisch relevanten Teile des Generalregisters zu beginnen. Was für ein Unternehmen damit in Angriff genommen wurde, läßt sich an der Tatsache ermessen, daß das im ersten Band der Serie Dd enthaltene Register des Generalpriors und bekannten Theologen Gregor von Rimini († 1358) im Druck rund 400 Seiten umfaßt, obwohl dessen Amtszeit nicht länger als anderthalb Jahre dauerte.

Hrsg., Archivar der niederländischen Provinz der Augustiner, hat sich angesichts des Umfanges der zu edierenden Texte auf einen korrekten Vollabdruck der vollständig oder in regestenform in das Register aufgenommenen Korrespondenz des Generalpriors beschränkt und auf erläuternde Anmerkungen verzichtet. Die gediegene Einleitung, eine ausgewählte Bibliographie sowie ein sorgfältiges und ausführliches Register, in dem man statt Helmstadt lieber das korrekte Helmstedt gesehen hätte, machen diesen verständlichen, ja notwendigen Verzicht jedoch weitgehend wett und helfen, die für viele Disziplinen der Spätmittelalterforschung aufschlußreiche Quelle zu erschließen.

Berlin Kaspar Elm

Kirste, Reinhard: **Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift.** Das testimonium spiritus sancti internum als hermeneutisch-polemischer Zentralbegriff bei Johann Gerhard in der Auseinandersetzung mit Robert Bellarmins Schriftverständnis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 253 S. (Göttinger Theologische Arbeiten Bd 6) kart. DM 34.–

Bevor die lutherische Theologie von der Neologie in rationalistische Bahnen abgelenkt wurde, hatte sie noch mehr Übereinstimmung mit der katholischen Theologie. Das ist längst bekannt und allgemein zugegeben. Neuerdings hat die Erkenntnis- und Methodenlehre die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, und da ist das Verhältnis von Geist und Schrift ein zentrales Problem in der Kontroverstheologie des 16. und 17. Jh.s. Hier setzt Vf. mit

seiner gründlichen Darstellung ein und verlegt den Schwerpunkt auf Johann Gerhard (gest. 1637) und Robert Bellarmin. Bei beiden treten die Unterschiede merklich zurück und machen einer irgendwie gemeinsamen Anschauung Platz, die bis in die Gegenwart hinein verfolgt wird. Zum Vergleich wäre heranzuziehen besonders C. H. Ratschow, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung I, Gütersloh 1964.

Ein erster Abschnitt dient der Vorbereitung: metaphysische und auch ontologische Voraussetzungen für die Schriftlehre Bellarmins und Gerhards (17–43). Es werden die Verbindungslinien gezogen, einmal zu Cornelius Martini (1568–1621) und zum andern zu Francisco Suárez (1548–1617). Das dürfte weithin bekannt sein, und darum sei hier auf eine kritische Wiedergabe verzichtet.

Der zweite Abschnitt bringt das wesentliche und entscheidende (44–209): das testimonium spiritus internum als Schlüsselbegriff im Verhältnis von Inspiration und Heiliger Schrift nach den loci theologici von Johannes Gerhard; die Beurteilung der Heiligen Schrift in Bellarmins controversiae fidei christianae, hermeneutische Prinzipien und ihr Stellenwert im System der Schrift am Beispiel beider Theologen. Im Zeugnis der Schrift erfolgt das Zeugnis des Heiligen Geistes, und in diesem Sinne ist das Zeugnis des Geistes das Zeugnis der Schrift und umgekehrt. Die sachlich übereinstimmenden oder jedenfalls verwandten Aussagen werden in einem eigenen Kapitel zusammengestellt (196–209).

Ein eigener Abschnitt bringt das wesentliche und entscheidende: das testimonium spiritus internum als Element ökumenischer Verständigung (169–190). Daraus entnehmen wir: „Ob ein kirchliches Lehramt als Iurisdiktionsinstanz vorhanden ist oder nicht, weder Lutheraner noch Katholiken kommen an der Aporie vorbei, daß schließlich Menschen einen Spruch fällen müssen, und daß sich der Geist nicht zu einer Lehrentscheidung zwingen läßt. Vielmehr steht die Kirche ... zwischen der Skylla des kirchlichen Lehramts und der Cherybdis des testimonium spiritus internum." (182f) „Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift sind nur unter der Bedingung gleichzusetzen, daß die Kirche der Ort ist, an dem die Schriftgemäßheit biblischer Auslegung daraufhin geprüft wird, ob das Heil durch Jesus Christus zur Sprache kommt oder nicht, eine Sprache, die ihre Sachgemäßheit und Zeitgemäßheit weder durch das innere Zeugnis des Heiligen Geistes noch durch das kirchliche Lehramt beweisen kann, sondern den Anspruch des Heils im Risiko der Auslegung bewähren muß, in der Hoffnung, daß im Kontext der Kirche das innere Zeugnis des Heiligen Geistes in der Schrift und aus der Schrift heraus zur heilsamen Klarheit anleitet" (166). Besonderer Wert ist auf das sog. Malta-Dokument: „Das Evangelium und die Kirche" gelegt, das im Jahre 1971 von der internationalen evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Studienkommission erstellt wurde und anscheinend noch nicht genügend Beachtung gefunden hat (von deutschen Teilnehmern seien genannt: H. Conzelmann, W. Lohff, G. Strecker, W. Kasper, H. Schürmann, A. Vögtle, L. Witte). Die darin vertretenen Ansichten decken sich weitgehend mit denen von Bellarmin und Gerhard, sie sind aber auch von den in Frage kommenden kirchlichen Autoritäten autorsiiert worden.

Das Hauptergebnis, „daß zwei konfessionelle Gegner ohne direkte Absicht in ihrem hermeneutischen Disput einen ökumenischen Beitrag geleistet haben" (167) kann mit allgemeiner Anerkennung über die Grenzen der Konfessionen hinaus rechnen. Freilich wird in Einzelheiten noch eine abweichende Stellungnahme möglich sein, so z. B. auch in der zuversichtlichen Erwartung, die Vf. an das Ergebnis knüpft. Der Schritt von der Inspirationslehre zu der Methodenlehre im allgemeinen ist zwar nicht groß, aber dann bedarf es weiterer Schritte in die gesamte Theologie hinein, Schritte, die ebenso große Schwierigkeiten mit sich bringen. Wohltuend ist bei K. überall die objektive, unpolemische Darlegung, ferner die reiche Verwendung der einschlägigen Literatur, sowohl der evangelischen als auch der katholischen.

Kritische Bemerkungen erscheinen an vielen Stellen durchaus angebracht. So werden z. B. von Bellarmin die Texte gebracht, die positiv gedeutet werden können, aber gar nicht die negativen. Eine Wertung beider Textreihen wäre notwendig gewesen, nicht nur um eine zahlenmäßige Überlegenheit festzustellen, sondern auch um die Einstellung Gerhards genau zu bestimmen. Selbst bei Texten, die positiv lauten, wäre exakt zu ermitteln, wie Bellarmin als Verfasser in Erscheinung tritt. Denn nicht immer wird der Gewährsmann mit Namen genannt, und bei bloßen Zitaten ist nicht immer offenkundig, um wessen Absicht es sich handelt; es wäre nämlich denkbar, daß nur eine objektive Übereinstimmung vorliegt, nicht aber eine formale. Bei Bellarmin wäre schließlich noch zu untersuchen, ob er etwa einen Einfluß der älteren lutherischen Literatur erfahren hat (so zitiert er z. B. M. Chemnitz, Examen concilii tridentini, Frankfurt 1578). Schließlich wäre noch der Einfluß lutherischer Arbeiten auf Gerhard genauer und im einzelnen darzustellen gewesen: Martin Luther, Philipp Melanchthon, die Konkordienformel, Matthias Flacius Illyricus, Johannes Wiegand, Matthäus Iudex, Aegidius Hunnius, Leonhard Hutter und Balthasar Mentzer werden nur kurz erwähnt. Letzterer hätte wohl einige Bedeutung für Gerhard, da er sein Lehrer in Marburg war. Wenig angenehm ist die Tatsache, daß der Leser manchmal nicht unmittelbar entscheiden kann, wessen Ansicht gemeint ist, ob nur die des Vf. oder eher die der Quellen, die referiert werden sollen. Diesem Übelstand wäre leicht abzuhelfen gewesen, wenn der Stoff eine abweichende Anordnung erfahren hätte: im ersten Teil das Malta-Dokument mit vollständiger Textangabe, im zweiten die Vorgeschichte besonders bei Gerhard, der dritte Teil würde dann die verbleibenden Differenzen hervorheben.

Dazu kommt noch, daß die gedrängte Art der Darstellung das Verständnis nicht erleichtert. Außerdem ist die Terminologie die der lutherischen Orthodoxie, was für uns heute einen Nachteil mit sich bringt, und das ist durch die Übersetzung ins Deutsche kaum gemildert worden. Schließlich sind einige Neubildungen nicht besonders geglückt, z. B. Kanalisierung (für: geistige Lenkung) oder Lokalmethode (für: Methode der loci theologici).

Bei der oben genannten Neuordnung des Stoffes würde das Werk des Vf. leichter in seiner Auswirkung in dem interkonfessionellen Gespräch das gehörige Gewicht erlangen. Selbstverständlich könnte auch von katholischer Seite manches mehr hervorgehoben werden. Zwischen Geist und Lehramt besteht nämlich kein Gegensatz, wenn letzteres nicht so sehr als Institution, sondern als geistgewirktes Organ gesehen wird. Schwierigkeiten bleiben noch genug zu überwinden, da der Übergang von der Inspirationslehre zur theologischen Methode überhaupt und dann zu den Einzelpunkten der speziellen Dogmatik immer wieder Kontroversfragen ergibt. Andererseits ist aber ein bedeutsamer Anfang im prinzipiellen Bereich gemacht, und auf jeden Fall hat K. mit seiner Arbeit einen nicht genug zu schätzenden Beitrag für die ökumenische Frage in der heutigen Zeit geliefert.

Frankfurt Johannes Beumer

Becker, Josef: **Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf.** Geschichte und Strukturen ihres Verhältnisses in Baden 1860–1876. – Mainz: Grünewald (1973). XXXII, 395 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen Bd 14) kart.

Der „Kulturkampf" in Deutschland galt lange Zeit in der Forschung wie auch im geschichtlichen Bewußtsein der Öffentlichkeit als ein vorwiegend „preußisches Phänomen". Weniger beachtet wurde der Umstand, daß auch in einer Reihe anderer deutscher Staaten das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s durch schwere und tiefgreifende kämpferische Auseinandersetzungen bestimmt wurde, und zwar Jahre bevor der in seinen eigentlichen Ursachen noch lange nicht völlig geklärte Kulturkampf in Preußen begann.

Es ist das Verdienst von Walther Peter Fuchs, in diesem Zusammenhang auf den „Modellcharakter" des badischen Kulturkampfes für die Entwicklungen in Preußen hingewiesen zu haben; seiner Anregung ist es auch zu verdanken, daß innerhalb der „Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg" im Oktober 1961 eine eigene „Sektion" geschaffen wurde, die sich vornehmlich die Erforschung des Problems Staat und Kirche im 19. Jh. zum Ziele gesetzt hat und zwar in der richtigen Erkenntnis, daß „wir es bei dem Konflikt zwischen Staat und Kirche in Baden nicht mit einem Thema der Landesgeschichte, sondern mit einer zentralen Frage der innerdeutschen Entwicklung zu tun haben"[1]. Schon auf der Ulmer Tagung der „Kommission" von 1963 konnte Dr. Josef Becker über Konzeption und den Stand der Vorbereitungen einer von der „Sektion" in Angriff genommenen Quellenedition über das Verhältnis von Kirche und Staat in der Ära des badischen Liberaismus (1860–1918) berichten[2].

[1] Staat und Kirche im 19. Jahrhundert. Referate von Wolfgang Müller und Walther Peter Fuchs, in: ZGO 110, 1962, S. 405–416, bes. 410–416.

[2] Josef Becker, Staat und Kirche in Baden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: ZGO 111, 1963, S. 579–587.

Die vorliegende Untersuchung behandelt nun einen Teilbereich dieses umfassenden Problemkreises, nämlich „Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf"; sie wurde im Wintersemester 1968/69 von der Philosophischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg als Habilitationsschrift angenommen und ist in ihrer Konzeption den 1961 von Fuchs erstmalig vorgetragenen Gesichtspunkten verpflichtet. Sie gliedert sich in sechs, umfangmäßig sehr unterschiedliche Teile mit 27 Kapiteln.

In Teil I (3–8) ist die Themenstellung umrissen, wobei „Kulturkampf" definiert wird als Auseinandersetzung zweier entgegenstrebender „Emanzipationsbewegungen", nämlich des liberalen Staates und der Kirche. Teil II (9–31) erörtert die „Strukturprobleme" des Großherzogtums Baden und beschreibt die Grundlagen und Voraussetzungen für den späteren Konflikt, also das badische Staatkirchentum im Vormärz, den Kampf um die „Emanzpiation" der katholischen Kirche nach 1848, den „Aufbruch" des Liberalismus; hierbei stehen neben dem Kirchenstreit von 1852/54 die Konvention vom 28. Juni 1859 im Vordergrund der Betrachtung. Das eigentliche „Thema" der Untersuchung wird im folgenden III. Teil (35–105) angeschlagen. Er behandelt den seitens der „Neuen Ära" (1860–1862) eingeleiteten Kampf um das Konkordat, die Neuansätze nach dem politischen Umschwung durch die Berufung des Ministeriums Stabel-Lamey, vor allem die Auseinandersetzungen um die Ablösung des Konkordats, die neue staatskirchliche Gesetzgebung von 1860 und die 1861/62 getroffenen Vereinbarungen zwischen dem Staat und der katholischen Kirche über die Pfründenfrage und die kirchliche Vermögensverwaltung. Teil IV (109–198) legt dar, daß sich die Kirchenpolitik auch unter dem neuen Kabinett Lamey-Roggenbach nicht änderte, sondern noch verschärfte. Auf dem Hintergrund der allgemeinen politischen Entwicklung werden die Etappen dieser Phase des „Kulturkampfes" dargestellt. Es war vor allem die 1864 erfolgte Einführung der als „Volksschulreform" deklarierten Schulaufsicht des Staates, was tief in das damalige Selbstverständnis und in das innere Gefüge der katholsichen Kirche eingriff, eine der wesentlichen Ursachen für die zunehmende Politisierung des badischen Katholizismus und für eine katholische Parteibildung in der „Casino-Bewegung" 1864/65. Wie Teil V (201–291) darstellt, brachten die Jahre 1866–1870/71 eine weitere Verschärfung des Kampfes. 1868 wurde mit der Einführung der „fakultativen Simultanschule" eine erneute „Volksschulreform" vollzogen, 1869/70 die Zivilehe und die Standesämter eingeführt und mit dem sog. „Stiftungsgesetz" von 1870 eine „sanfte Säkularisierung" inauguriert. Eine besondere Belastung des Verhältnisses zwischen Staat und katholischer Kirche stellten seit 1868 die Auseinandersetzungen um die Besetzung des Erzbischöflichen Stuhls von Freiburg dar, ein Problem, das bekanntlich erst 1882 mit der Ernennung des schwachen Johann B. Orbin seine Lösung erfuhr. Der badische Kulturkampf im Neuen Reich, dem Teil VII (293–368) gewidmet ist, ist zunächst gekennzeichnet durch eine Art „Waffenstillstand", wenn auch hier Badens Stellung zur Frage der Präventivaktion gegen das Vatikanische Konzil, die Bemühungen des Großherzogs um eine kirchenpolitische Initiative Bismarcks 1870, die neuaufkommende „altkatholische Bewegung" erheblichen Zündstoff enthielten. Mit dem Gesetz gegen die öffentliche Lehr- und Missionstätigkeit von Ordensleuten vom April 1872 wurde der „Höhepunkt" des Kulturkampfes in Baden eingeleitet; es folgten die Verschärfung des Kulturexamens, die Schließung kirchlicher Konvikte und vor allem 1874 neue strafrechtliche Sanktionen und das sog. „Altkatholikengesetz". Der Sturz Jollys brachte 1876 schließlich die „Wende", deren Darstellung freilich nicht mehr Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist[3].

Mit diesem Buch hat Vf. nicht nur einen wesentlichen Beitrag zur „Landesgeschichte" geleistet, es ist auf der Grundlage eines umfassenden und weitverstreuten Quellenmaterials nicht zuletzt auch ein wichtiges Kapitel deutscher Innenpolitik überhaupt mit gebührender Ausführlichkeit und sicherem methodischem Griff bearbeitet, wobei die Darstellung vielleicht noch gewonnen hätte, wäre Vf. auch in die Auseinandersetzung mit der von ihm benützten Forschungsliteratur, nicht zuletzt mit der großen Darstellung von Lothar Gall getreten. Es sind nunmehr die Voraussetzungen dafür geschaffen, daß bestimmte Fragen, die Vf. nicht so explizit, wie vielleicht nötig behandelt hat oder noch ungeklärt blieben, auf einer festen Basis neu angegangen werden können, wobei sich dann wird zeigen müssen, ob sich die von ihm so prononciert herausgestellte These, daß es sich beim Kulturkampf in Baden ausschließlich um einen „Emanzipationsprozeß" auf beiden Seiten handelte, wirklich tragfähig ist, oder ob nicht doch noch andere, bisher noch nicht genügend in den Blick genommene Faktoren zu berücksichtigen sind, um das Phänomen „Kulturkampf in Baden" in seiner Gänze begrifflich zu erfassen. Es wäre zu wünschen, daß auch für andere deutsche Bundesstaaten ähnlich gründliche Untersuchungen zum Verhältnis Staat und Kirche in Angriff genommen werden, so für Bayern und Hessen/Darmstadt, vor allem aber, daß, „nachdem allzulange Aktenveröffentlichungen zur inneren deutschen Geschichte hinter den Publikationsreihen zur Außenpolitik zurückgetreten sind"[4], die lang erwartete eingangs erwähnte Quellenedition nicht mehr lange auf sich warten läßt.

Aachen Herbert Lepper

[3] Vgl. die Freiburger Dissertation aus der Schule von Clemens Bauer: Manfred Stadelhofer, Der Abbau der Kulturkampfgesetzgebung im Großherzigtum Baden 1878–1918. Mainz 1969.

[4] Fritz T. Epstein, in: HZ 197, 1963, S. 424.

Lange, Josef: **Die Stellung der überregionalen katholischen deutschen Tagespresse zum Kulturkampf in Preußen (1871–1878).** Bern/Frankfurt: H. Lang/P. Larg 1974. XIV, 427 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften. Bd 3,40)

Die Erforschung der Haltung der katholischen Tagespresse zum Kulturkampf stellt trotz der Vorarbeiten von T. Feldkirchen und L. Müller, um nur die wichtigsten zu nennen, noch immer ein Desiderat der Forschung dar. Es ist das Anliegen der vorliegenden Regensburger Dissertation, die hier noch klaffende Lücke schließen zu helfen. Untersucht werden nach einer einleitenden Begründung und Abgrenzung des Themas, der Erörterung der Kriterien für die Auswahl der Zeitungen sowie nach einem kurzen geschichtlichen Überblick über die Geschichte des Kulturkampfes in Preußen, folgende Zeitungen: die „Kölnische Volkszeitung", die „Germania", das „Mainzer Journal", die „Augsburger Postzeitung", der „Badische Beobachter" sowie das „Deutsche Volksblatt". In chronologischer Reihenfolge der „Ereignisse" werden die entsprechenden Stellungnahmen der genannten Zeitungen behandelt. Diese deskriptive Methode gibt zwar die Auffassungen der jeweiligen Blätter, zumeist in ausführlichen Zitaten, wider, doch eine eigentliche „Hermeneutik" der Texte wird nicht geleistet. Hierin liegt der Wert, aber auch die Grenze der mühsamen und fleißigen Untersuchung.

Aachen Herbert Lepper

Scholle, Manfred: **Die preußische Strafjustiz im Kulturkampf 1873–1880.** – Marburg: Elwert 1974. 277 S., 11 S. Anhang (Marburger rechts- und staatswissenschaftliche Abhandlungen. Reihe A: Rechtswissenschaftliche Abhandlungen Bd 23) kart. DM 32.–

Die vorliegende Untersuchung, offensichtlich eine rechtswissenschaftliche Diss., nimmt man mit hohen Erwartungen in die Hand, handelt es sich doch um ein Thema, das bisher noch keine monographische Darstellung erfahren hat.

Nach der Behandlung der „Grundlagen" – Ursprung und Ursachen des Kulturkampfes, die kirchenpolitischen Gesetze und deren Strafbestimmungen (18–53) – tritt Vf. in das eigentliche „Thema" seiner Untersuchung ein, in die Erörterung der „Strafprozesse des Kulturkampfes in Preußen". Hierbei stehen vor allem die Strafprozesse gegen die Bischöfe im Vordergrund der Betrachtung (54–255): Kött/Fulda, Ledochowski/Gnesen-Posen, Martin/Paderborn, Förster/Breslau, Brinkmann/Münster, Melchers/Köln, Blum/Limburg, Eberhard/Trier, Kementz/Ermland), während die Strafprozesse gegen Geistliche sowie gegen „Redakteure und Bürger" nur am Rande und mehr exemplarisch behandelt werden (255–270).

Methodisch sucht Vf. seine Aufgabe auf dem Wege der Beschreibung und der Analyse der jeweiligen Prozesse und Urteile zu bewältigen. Dabei wird deutlich, daß bei vielen Gerichten eine relative Rechsunsicherheit vorhanden war, aufgrund deren bei vergleichbaren Tatbeständen recht unterschiedliche Urteile gefällt wurden. Dies hatte zur Folge, daß auf beiden Seiten – der Bischöfe wie auch der Staatsanwaltschaften – in einem vergleichsweise hohen Maße das Rechtsmittel der Berufung in Anspruch genommen wurde und bestimmte Gerichte „umbesetzt" wurden. Vf. wertet in seinen zusammenfassenden Schlußüberlegungen die Maßnahmen des Staates gegen die katholische Kirche als „politisches Mittel" zu dem Ziel „ein neues Staatsbewußtsein bei allen Bürgern Preußens zu wecken" (272), ein Ziel, das freilich „nicht erreicht" werden konnte – und wurde. Indem nämlich „alte Rechte und Traditionen einer respektablen Minorität kriminalisiert und verfolgt" wurden, wurde „das in der Bevölkerung verwurzelte Selbstverständnis des Strafrechtes untergraben" (272f.).

Für seine Analysen hat Vf. ein umfangreiches Quellenmaterial herangezogen: neben den einschlägigen Prozeßakten wurden auch Materialien aus sämtlichen in Frage kommenden kirchlichen und staatlichen Archiven ausgewertet, zugleich auch ein Blick auf das „Echo" in der

katholischen Presse geworfen, wenn auch lediglich nur die „Germania" berücksichtigt.

Bei aller Anerkennung der Tatsache, daß Vf. mutig „Neuland" betreten hat, vermag die Untersuchung doch nicht voll zu befriedigen. Es ist zunächst auf formale Mängel hinzuweisen, wie auf die ungenügende und sehr verwirrende Zitierung der Quellen und der Literatur, sodann auf die enorm schwierige Lesbarkeit des Textes selbst. Schwerer wiegen allerdings die inhaltlichen Mängel. Die umfangreiche Kulturkampf-, damit zusammenhängend die Bismarckliteratur ist nur in sehr geringem Umfang zur Kenntnis genommen, mit der Folge, daß die Beurteilung und Analyse des Phänomens „Kulturkampf" höchst einseitig und undifferenziert ist. So ist weder, um ein wichtiges Beispiel herauszugreifen, die Staatsidee des nationalen Liberalismus, als der eigentlichen staatstheoretischen und ideologischen „Grundlage" für Entstehung und Durchführung des Kulturkampfes genügend herausgearbeitet, noch die Staatsidee Bismarcks selbst. Vor allem aber erscheint die Auswertung des umfangreichen und einzigartigen Quellenmaterials recht vordergründig. Es dürfte nicht genügen, die „Rechtsunsicherheit" vieler Gerichte nur zu konstatieren und für ihre Erklärung ausschließlich die Neuartigkeit der Straftatbestände zu bemühen. Sicherlich trifft dies eine Seite des Phänomens. Doch ebenso eindringlich wäre in diesem Zusammenhang die Frage nach der konkreten Zusammensetzung der Gerichte zu stellen gewesen, um von diesem sozio-prosopographischen Hintergrund her diese Frage anzugehen. Denn wie auf der Ebene der Verwaltung gab es auch im Bereich der Justiz Männer, die aus politischen, religiösen und verfassungsrechtlichen Gründen die Kulturkampfgesetzgebung ablehnten und von dieser Grundhaltung aus auch ihre richterliche Entscheidung trafen. Diese Fragestellung wiederholt sich sozusagen in umgekehrter Zielrichtung bei dem Problem der „Umbesetzung" der Gerichte, durch die in der Tat nicht allein eine Verschärfung, sondern auch eine Art „Gleichschaltung" der Rechtsprechung eingeleitet wurde. Desweiteren ist die Frage zu stellen, ob Vf. gut beraten war, die Strafjustiz gegen die Geistlichen sowie gegen „Redakteure und Bürger" nur exemplarisch zu behandeln. Sicherlich waren diese Prozesse in ihrer Art gleichförmig, doch wäre es ein Gewinn gewesen, wenn wenigstens eine chronologische Zusammenstellung sämtlicher in Preußen geführter Prozesse dieser Art mit kurzer Erläuterung des Tatbestandes und des Ergebnisses geboten worden wäre. Endlich ist festzuhalten, daß ein Sachregister, das die Arten der einzelnen Vergehen aufgeschlüsselt hätte, dem Anliegen der Untersuchung sehr zustatten gekommen und ihre Benutzung sehr gefördert hätte.

Trotz dieser Ausstellungen, die nicht zuletzt auch die Richtung anzugeben suchen, welche die weitere Beschäftigung mit dem hier behandelten Problemkreis zu berücksichtigen hätte, gebührt dem Vf. Dank dafür, daß er erstmalig ein Forschungsfeld beackert hat, das bisher zu den Stiefkindern der Kulturkampfforschung zählte.

Aachen Herbert Lepper

Sauter, Gerhard / **Stock,** Alex: **Arbeitsweisen Systematischer Theologie.** Eine Anleitung. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1976). 178 S. (studium theologie 2). kart. DM 18.–

Seit langem schon gibt es eine ganze Reihe methodologischer Handreichungen zur Arbeitsweise der exegetisch-historischen Disziplinen. Entsprechendes fehlte bisher für die Fächer der Systematischen Theologie. Hinweise dazu fand man vereinzelt lediglich in den enzyklopädisch orientierten Einführungen in die Theologie (vgl. ThRv 73, 1977, 368 Anm. 8) oder in den Einleitungen dogmatischer Handbücher. Zum Teil hängt dies wohl auch damit zusammen, daß es eine einheitliche Methode etwa als Äquivalent zur historisch-kritischen Methode in der Systematischen Theologie nicht gibt. Aus diesem Grund haben die beiden Autoren ihr Arbeitsbuch auch nicht „Einführung in die Methode der Systematischen Theologie", sondern „Arbeitsweisen Systematischer Theologie" genannt. Das Arbeitsbuch wendet sich insbesondere an die Studenten, die im Verlauf ihres Studiums an die Systematische Theologie herantreten. Es will zur Ausbildung der Kompetenz selbständigen theologischen Urteilens und Argumentierens, und zwar sowohl in kritischer wie auch in produktiver Hinsicht beitragen (vgl. 7–9).

Das von Sauter verfaßte 1. Kap. (Aufgaben, Arbeitsmöglichkeiten und Zielsetzungen der Systematischen Theologie, 10–41) bietet zunächst eine Reihe hilfreicher formaler Unterscheidungen und bestimmt dann die Urteilsbildung als Ziel des Studiums der Systematischen Theologie. Das 2. Kap. – gewissermaßen der Hauptteil – (im wesentlichen ebenfalls von Sauter verfaßt) betrifft den Aufbau systematisch-theologischer Argumentation (42–128). Hier geht es um die spezifisch systematische Arbeit an Texten, um die Komposition der Dogmatik und um die Prüfung der Verbindlichkeit theologischer Aussagen. Eingeschoben sind einige Beiträge von Stock: das interessante Beispiel einer strukturalen Textanalyse, den tridentinischen Lehrtext über die Erbsünde betreffend (64–86) und Übersichten über bestimmte formale Gegebenheiten katholischer Dogmatiktradition (88–91, 102–106, 120–124). Das hauptsächlich von Stock verfaßte 3. Kap. bietet eine Einführung in den Umgang mit theologischer Sprache und theologischen Begriffen (129–158). Eingeschoben ist eine Übersicht über die funktionale Aufgliederung theologischer Begriffe von Sauter (150–158). Kap. 4 (Ratschläge für das Studium der Systematischen Theologie, 159–170) und Kap. 5 (Literaturhinweise, 171–176) stammen wieder von Sauter. Ein kurzes Begriffsregister (177f) schließt den Bd.

Vorab sei bemerkt, daß diese Anleitung viele andere Einführungen in didaktischer Hinsicht weit übertrifft: Informationen, Beispiele, Aufgaben und ausgewählte Literaturverweise wechseln in einem ausgewogenen Verhältnis. Nützlich auch die arbeitspraktischen Hinweise in Kap. 4 und Kap. 5. Die Verständlichkeit ist allerdings unterschiedlich. Während Kap. 1 und insbesondere Kap. 3 fast vorbildlich zu nennen sind, dürfte der Student im eigentlichen Hauptteil vor größeren Schwierigkeiten stehen. Das hier zugrundeliegende Konzept ist von Sauter an anderen Stellen bereits ausführlich dargestellt worden (insbesondere in G. Sauter u. a., Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie, München 1973, 211–332) und man muß das dort Gesagte eigentlich mitlesen, um dieses 2. Kap. (bes. die Abschnitte 2.1 und 2.3) überhaupt verstehen zu können. Für eine Propädeutik doch etwas mißlich, zumal hier auch die beigefügten Beispiele (55ff, 60f, 111f, 118f, 121ff, 125ff) die Sache nicht viel durchsichtiger machen.

Die grundlegende Schwierigkeit des hier vorliegenden methodologischen Gesamtkonzepts besteht m. E. darin, daß es einerseits ausdrücklich an die faktische Situation der Systematischen Theologie anknüpfen will, um die dort angewandten Verfahren zu präzisieren (vgl. 7ff, 10, 31ff, 42ff, 52ff), daß aber andererseits dieses Präzisierung so erfolgt, daß eine systematische Arbeitsweise konstruiert wird, die sich selbst maßgeblich der analytischen Wissenschaftstheorie verdankt. Diese systematische Arbeitsweise, die streng genommen nur den synchronischen Aspekt theologischer Rede berücksichtigt, besteht einmal in einer systematischen Textinterpretation (Erhebung der Argumentationsstruktur des Textes), die die Wahrheitsprüfung vorbereitet und zum anderen in der Wahrheitsprüfung selbst, die sich in erster Linie auf den theologischen Aussagenzusammenhang (bzw. Begründungszusammenhang) stützt (vgl. 43–64, 106–128). Man ist etwas verwirrt, wenn man auf der einen Seite liest, daß viele ethische Probleme zunächst einmal analytisch zur Kenntnis genommen werden müssen, während sich dogmatische Texte meistens leichter einem hermeneutischen Zugang erschließen, daß beide Denkweisen – jedenfalls im Blick auf die Wahrheitsfrage – integrierbar sind (28) und daß sich beide Typen auch in einer dogmatischen Argumentation ergänzen können (29), wenn dann aber auf der anderen Seite als eigentliche Arbeitsweise Systematischer Theologie (so muß es dem Leser jedenfalls erscheinen) ein analytischer Argumentationsvorgang empfohlen wird, der hermeneutische Verfahren praktisch diskreditiert, indem er ihnen – wie das in der analytischen Wissenschaftstheorie üblich ist – eigentlich nur noch eine heuristische Bedeutung zuerkennt (vgl. 53f, 64, 117f, 128).

Eine weitere Schwierigkeit bietet der Begriff „Systematische Theologie", der relativ undeutlich bleibt. Wäre es nicht für den Studenten vorteilhafter gewesen, gleich zu Beginn zu erfahren, was ihn faktisch in dieser Fächergruppe der Theologie im Unterschied zu seinem bisherigen Studium erwartet? So aber steht der Begriff einmal im Zusammenhang mit dem Begriff „Position" bzw. „theologischer Ansatz" (18). Aber gibt es so etwas nicht auch in allen anderen Fächern? Was bleibt dort übrig, wenn man die (explizite oder implizite) „Position" abzieht? Dann wird Systematische Theologie in den Zusammenhang der Geltungs- und Wahrheitsfrage gestellt (32) und die historische von der systematischen Interpretation unterschieden. Während erstere auf die Rekonstruktion der Textgenese und ihrer Bedingungen gerichtet sei, ziele letztere auf den argumentativen Aufbau eines theologischen Textes (darauf, wie er selbst seine Aussage begründet)

(43–64). Übergreift nicht auch diese Unterscheidung die einzelnen Fächer (vgl. auch 54f)? Schließlich wird Systematische Theologie vom Begriff der Kohärenz und des einheitlichen Gegenstandsbereiches her verstanden (38f, 86f). Gilt dies für die anderen Fächer nicht? Gewiß, diese wissenschaftsklassifikatorischen und -organisatorischen Fragen sind nicht einfach zu beantworten, aber gerade eine Propädeutik sollte nicht zu hurtig darüber hinwegeilen. Für den Studenten muß dies verwirrend sein: Hat er also doch auch schon bisher Systematische Theologie betrieben? Oder haben Exegeten und Historiker ihre Kompetenzen überschritten? Ist die Fächereinteilung der Theologie lediglich eine praktische, arbeitstechnische Frage oder gibt es auch eine bestimmte methodologische Abgrenzung (vgl. 52ff)?

Eine dritte Schwierigkeit stellt die Antwort auf die Frage dar, worauf die Verbindlichkeit theologischer Aussagen, ihre Begründung beruht. Der Verweis auf den theologischen Aussagenzusammenhang, auf das „Satzsystem der Dogmatik" (106), auf das „von Gott vor allem menschlichen Reden und Denken Gesetzte" (111), auf den „Begründungszusammenhang" (113f), auf „Basissätze" (114f), „Dialogregeln" (115f) bleibt so lange ineffektiv, als nicht genauer angegeben wird, was damit gemeint ist. Welche theologischen Aussagen können z. B. als Dialogregeln verwendet werden? Alle? Einige? Bestimmte? Beliebige? Sind es immer die gleichen? Oder ändern sie sich im Lauf der Geschichte? Was sind die Basissätze der Dogmatik? Das Satzsystem – welcher Dogmatik? Der Aussagenzusammenhang bzw. der Begründungszusammenhang – welcher Theologie? Auch die scharfe Unterscheidung von Gewinnen theologischer Aussagen (Herleitung aus Schrift und Tradition) und Begründen theologischer Aussagen (aus dem Aussagenzusammenhang) erscheint speziell in einer christlichen Theologie mehr als problematisch. Das wird im übrigen am angeführten Beispiel selbst gut sichtbar (120). Ist von einem so verstandenen Begründungszusammenhang her tatsächlich die Einheitlichkeit der Glaubensgrundlage zu wahren? Hat es in der Geschichte der Theologie dann nicht recht unterschiedliche Begründungen gegeben? Kann man in diesem Problembereich überhaupt die diachronische Dimension ausklammern, ohne Theologie zu einem abstrakten Vorgang zu machen?

Eine Klärung scheint mir auch im Abschnitt über „Denkweisen in der Systematischen Theologie" (21–31) notwendig zu sein. Die Unterscheidung eines hermeneutischen und analytischen Denktypus (Denkstils, Argumentationsverhaltens) scheint hier mehr als eine nur exemplarische Bedeutung zu haben. Aber gibt es faktisch nicht noch andere Denkweisen? Müßte man – wenn man schon eine bestimmte Eingrenzung im Auge hat – nicht wenigstens einen dialektischen Denktypus hinzunehmen?

Im Abschnitt über die Komposition der Dogmatik (86–106) dürften die Proportionen etwas verschoben sein. Die patristische und mittelalterliche Entwicklung ist fast ganz ausgefallen (88). Hier sind aber die Weichen für die gesamte spätere Zeit gestellt worden (vgl. die Arbeiten von A. Grillmeier, Z. Alszeghy, H. Cloes, R. Heinzmann u. a.). Die Summa theologica des Thomas von Aquin ist in dieser Hinsicht wohl nicht charakteristisch. Auch das, was zu Ph. Melanchthon und L. Hutter gesagt wird (92–94) bedürfte einer Revision (vgl. S. Wiedenhofer, Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon, Bd. I, 1976, 384–404).

Trotz dieser kritischen Anregungen sei das Buch allen empfohlen, die mit der Systematischen Theologie zu tun haben oder zu tun bekommen. In vielem ist es sehr nützlich, in manchem gibt es bedenkenswerte Anstöße, in einigem regt es wenigstens zur Auseinandersetzung an – und dies alles in einem Problemfeld, das grundlagentheoretisch und didaktisch immer noch wenig bearbeitet ist. Hier einen wichtigen Anfang gesetzt zu haben, dafür gebührt den Autoren Dank.

Regensburg Siegfried Wiedenhofer

Gerken, Alexander: **Jesus unter uns.** Was geschieht in der Eucharistiefeier? – Münster: Regensberg 1977, kart. DM 9.–

Das Büchlein basiert auf einer Predigtreihe über die Eucharistie und ist deshalb interessant, weil hier ein in der Eucharistietheologie versierter Fachmann selbst die Übersetzung seiner Theologie in den Raum der Gemeinde betreibt. Vf. umkreist die Thematik in drei Einheiten: „Die Herkunft der Eucharistie" (I), „Das Geschenk der Eucharistie" (II) und „Das Ziel der Eucharistie" (III). Er setzt bei den Sündermählern Jesu und dem Abschiedsmahl Jesu an, wobei ersteres als Gottes Angebot Vergebung der Schuld, Ruf zur Umkehr und Gemeinschaft mit Gott intendiert, während das letzte Mahl Jesu dem Freundeskreis den Tod deutet und Jesus zugleich „in Stellvertretung für die Menschen" die Sünde der Ablehnung auf sich nimmt (vgl. 20f), wobei die Ablehnung Israels die Botschaft Jesu selbst verändert: es gibt keine Ankunft des Reiches ohne Tod und Auferstehung (23). So unterscheidet sich auch das Mahl der Urkirche als Mahl der Getauften von den Sündermählern Jesu, bei denen die Einladung an alle gerichtet war. (Der Vergleich vom Erinnerungsfetzen des Gewandes von M. Kolbe mit dem eucharistischen Erinnerungszeichen würde vermutlich überzeugender nach (II) überleiten, wenn er nicht konstruiert wäre [27–30]!)

Der Gedanke der Eucharistie als Geschenk steht ganz im Mittelpunkt und greift viele Aspekte eines personalen und kommunikativen Verständnisses auf, in deren Kontext auch die Rede von Opfer und Realpräsenz wohltuend vertieft wird (vgl. 53). Weniger überzeugend wirken in diesem Zusammenhang die Ausführungen über die Rolle des Priesters und die Dauer der Realpräsenz [36f, 47f].) Als Ziel der Eucharistie erscheint nicht mehr (wie allzulange in der Frömmigkeitsgeschichte) das individuelle Heil, sondern „die Gemeinschaft der Christen mit Christus, mit dem Vater und untereinander" (57), eine Gemeinschaft, die eine verdankte und somit zu Dank und Lob führende Gemeinschaft der Getauften ist (65). Dennoch darf sich die Gemeinde nicht einfach als die Elite der Menschheit selbst feiern, sondern ist zur Stellvertretung und Sendung für alle Menschen aufgerufen, weil Jesus für alle gestorben ist (77f).

Das Eucharistiebüchlein kann ohne Zweifel dazu beitragen, dem glaubenden Gemeindemitglied zur Vertiefung des Eucharistieverständnisses und der Eucharistiefrömmigkeit zu verhelfen. Fraglich ist jedoch, ob es den kritischen und vielleicht schon gemeindedistanzierten Christen mit der dogmatischen Sprache, die an vielen Punkten wie eine Beschreibung klingt, linguistisch jedoch (bekennenden) Behauptungscharakter hat, an der Stelle abholt, wo s e i n e Fragen liegen (wenn etwa zu selbstverständlich von Gott gesprochen und das Sterben zu glatt als d a s Angebot vorgestellt wird, als könnte man ganz v o r kritisch von Tod u n d Auferstehung in gleicher linguistischer Form sprechen [vgl. z. B. 14, 20, 21, 32, 43, 44, 52]). Mehr Rücksicht auf Hörerfragen hätte viel Richtiges sicher weniger dogmatisch-klischeehaft und somit spannender erscheinen lassen.

Bonn Josef Wohlmuth

Figl, Johann: **Atheismus als theologisches Problem.** Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart. (Mainz): Matthias-Grünewald (1977). 287 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 9) kart. DM 42.–

Die vorliegende Untersuchung, die 1975/76 vom Fachbereich Kath. Theologie der Univ. Tübingen als Diss. angenommen wurde, hat die Absicht, im Durchgang einer Darstellung und Analyse wichtiger Modelle der theologischen Auseinandersetzung mit dem Atheismus „einen Beitrag zur Klärung und Lösung dieses schwerwiegenden Problems selbst zu leisten" (Vorwort). Parallel etwa der Intention, wie sie die umfangreiche Studie von A. Charron über die französischsprachige Theologie verfolgt (Les catholiques face à l'athéisme contemporain, Montreal 1973), sieht der Autor das Spezifische seiner Arbeit darin, daß sie im Unterschied zu einer direkten Behandlung des Atheismusproblems auf „indirekte Weise" (11) zu einer Lösung beitragen will: Anstatt zu fragen, wie sich der Atheismus mit Religion und Glaube auseinandersetzt, wird untersucht, wie sich die christliche Theologie mit dem Atheismus auseinandersetzt! Hier liegt ein Desiderat der theologischen Forschung vor; abgesehen von einigen kürzeren Aufsätzen ist dieses Thema kaum behandelt: Diese forschungsgeschichtliche Situation interpretiert F. als zureichende Legitimation, eine Arbeit vorzulegen, die im Ausgang von den Arten der theologischen Deutung und Versuche der Widerlegung atheistischer Argumentation in einem systematischen Überblick die Lösungsversuche des Atheismusproblems in der neueren deutschsprachigen Theologie typologisch darstellen will. Damit ist gesetzt, daß der Atheismus und dessen Phänomenologie nur in dem Ausmaß erfaßt wird, in dem er in den behandelten theologischen Texten

rezipiert ist: Es wird nach dem Atheismus im theologischen Sinn gefragt (vgl. 11ff).

Methodisch geht der Autor in der Weise vor, daß er im Rückblick insbesondere auf das vergangene Jahrzehnt, in dem der Gottesbegriff selbst zum Thema der Theologie erhoben und damit in einem die atheistische Argumentation zu einem Diskussionsgegenstand auf breiter Basis aufgewertet wurde, nur solche theologische Stellungnahmen untersucht, deren Anspruch es ist, sich in expliziter Weise mit dem Atheismus an sich, d. h. mit ihm als einem grundsätzlichen Problem der Theologie auseinanderzusetzen. Diese sachlich notwendige Eingrenzung voraussetzend, erfaßt F. in einem ersten Schritt die Interpretation dessen, was in dem jeweiligen theologischen Text unter Atheismus verstanden wird, um dann in einem zweiten Gedankengang die Entgegnung, die Gründe der Zurückweisung, d. h. die Argumentation gegenüber dem auf diese oder jene Weise interpretierten atheistischen Phänomen seitens der theologischen Reflexion darzustellen.

Die faktische Erschließung des Atheismus als theologisches Problem vollzieht der Autor in der Weise, daß er zu Beginn den Atheismus als Partner des Dialogs vor Augen treten läßt (Teil I, 31ff.), danach seinen geschichtlichen Ursprung aufzuzeigen bemüht ist (Teil II, 82ff.), um im Anschluß daran die überwiegend systematische Auseinandersetzung im Bereich der Anthropologie darzustellen (Teil III, 133ff.) sowie schließlich Entwürfe zu vergegenwärtigen, die die Theologie jenseits der atheistischen Kritik begründet sehen wollen (Teil IV, 208ff.).

1) In besonders auffallender Weise zeigt sich die durch den Dialog geprägte Einstellung auf dem II. Vatikanischen Konzil: Im Gegensatz zu den Vorbereitungsschemata, die eine erneute Verurteilung des Atheismus forderten, ist die Antwort in Gaudium et spes selbst ein Zeugnis des Dialogs, das den von Garaudy geprägten Wunsch – „Vom Bannfluch zum Dialog" – in aller Ernsthaftigkeit aufzunehmen bestrebt ist. Damit – dies will F. auch auf die genealogische, anthropologische und theismuskritische Argumentation bezogen wissen – hat sich grundsätzlich eine neue Form der Auseinandersetzung durchgesetzt, die wesentlich durch eine dialogische Einstellung bedingt ist.

2) Den Atheismus als geschichtliches Phänomen interpretieren heißt – so die Explikation der Entwürfe von Gogarten, Metz und Kern – daß die entscheidende Wurzel seiner historischen Entstehung in Motiven des christlichen Glaubens gesehen wird. Dies trifft letztlich auch dort zu, wo der Atheismus als Reaktion auf einen apersonalen bzw. theistischen Gottesbegriff zu verstehen ist (vgl. Mühlen, Dantine).

3) Die im dritten Teil dargestellten Positionen sehen im Atheismus zuerst ein anthropologisches Problem: den historischen Grund für diese Art der Problemstellung sieht W. Pannenberg in der anthropologisch motivierten Argumentationsweise des neuzeitlichen Atheismus. Während bei Pannenberg sich die weitere Auseinandersetzung auf die Ebene der geschichtlichen Wirklichkeitserfahrung überhaupt verlagert, befaßt sich der bei K. Rahner transzendentalphilosophisch vermittelte Nachweis der anthropologisch notwendigen Verwiesenheit des Menschen auf Gott mit der Frage, ob auch ein ‚unschuldiger Atheismus' denkbar ist. B. Welte schließlich gibt Hinweise auf die Überwindung eines dezidiert begrifflich strukturierten Gottesbegriffs, um auf diese Weise die atheistische Kritik zu relativieren.

4) Der vierte Teil der Arbeit ist dadurch charakterisiert, daß er theologische Entwürfe präsentiert (Braun, Sölle, Moltmann), deren ausdrückliche Intention darin besteht, Theologie unter nicht-theistischen und in diesem Sinne a-theistischen Voraussetzungen zu betreiben und auf diese Weise eine Position zu erreichen, die zugleich mit dem Verzicht auf den Theismus auch den Atheismus zu überwinden trachtet.

Es ist das Verdienst der vorliegenden Studie, in formal wie inhaltlich übersichtlicher Weise den faktischen Umgang theologischer Reflexion mit der atheistischen Argumentation in seiner grundsätzlichen Struktur näher beleuchtet zu haben: F. konnte im Durchgang durch eine ausgewogene und zutreffende Explikation der einzelnen Positionen aufweisen, daß sich in der Rezeption atheistischer Argumentationsfiguren Interpretation vollzieht, die die Realität des Atheismus von verschiedenen Ausgangspunkten her, aber jeweils in spezifisch theologischem Horizont auslegt. Der intendierte „Beitrag zur Lösung" (Vorwort) des Problems einer angemessenen Aufarbeitung des gegenwärtigen Atheismus durch die Theologie besteht wohl primär darin, daß der Autor in phänomenologisch-deskriptiver Weise die Versuche solcher Aufarbeitung seitens der Theologie vorgeführt hat. Dieses Problem ist allerdings wohl erst dann hinreichend gelöst, wenn die einzelnen Argumentationsfiguren der atheistischen sowohl wie der theologischen Reflexion nicht nur phänomenologisch-deskriptiv, sondern in einer explizit kritischen Rezeption verarbeitet werden. Dies hat F. nicht geleistet und wohl auch nicht leisten wollen. Sein Verdienst besteht vielmehr darin, mit seiner Arbeit ausdrücklich darauf hingewiesen zu haben, daß theologisches Denken nur dann eine intellektuell redliche Auseinandersetzung mit dem Atheismus führen kann, wenn es sich wirklich auf dessen Argumentation einläßt, d. h., wenn es die dialogische Konfrontation mit dem Ziel einer konstruktiven Konfrontation auf der gleichen Argumentationsebene sucht.

Unterpfaffenhofen Friedemann Greiner

Almén, Edgar: **Glaube und geschichtliche Verantwortlichkeit.** Die Geschichtlichkeit des menschlichen Denkens als theologisches Problem von den Positionen Karl Barths und Paul Tillichs her beleuchtet. – Lund: CWK Gleerup (1976). VI, 482 S. (Studia Theologica Lundensia 35) br.

Der schwedische Theologe Almén macht mit dieser Arbeit den originellen Versuch, Barth und Tillich nicht als theologische Gegenpole einander zu konfrontieren, sondern sie in einer Problemgemeinschaft zu zeigen, in der sie vor den gleichen Fragen stehen und, bei deutlich verschiedenen Akzenten, doch zu überraschend verwandten Lösungen kommen. Der Problembereich, in dem das geschieht, ist die Frage, wie die Geschichtlichkeit des menschlichen Denkens sich als philosophisches und in Beziehung dazu als theologisches Problem darstellt.

In einem ersten Teil (1–61) entwickelt A. – nach einer kurzen Einleitung, die einen hohen Grad an methodologischer Reflexion der eigenen Arbeit zeigt – den philosophischen, oder, wie er lieber sagt, humanistischen Aspekt dieser zentralen Frage als Problem von Verantwortlichkeit und Offenheit. Den relativierenden Konsequenzen der erkannten Verschiedenartigkeit des menschlichen Denkens im Gang seiner Geschichte entkommt man nicht, so kann A. zeigen, durch eine diesen Gang der Geschichte als zusammenhängend erklärende Interpretation (z. B. Hegels „List der Vernunft"). Die genetische Erklärung individueller Denkleistung relativiert nur noch tiefgreifender und erreicht keinen Standpunkt außerhalb der Relativierung. Wissenssoziologische Erklärungen andererseits drohen die Geschichte überhaupt aufzuheben und zur Legitimation des status quo zu werden. Gegen das Involviertsein menschlichen Denkens in die Geschichte protestiert dieses selbst als verantwortliches Handeln, das Geschichte schaffen will. Aber die Forderung nach Verantwortlichkeit wird ohne Involviertsein zum unkritischen Dezisionismus. Erst ein Begriff von Identität, der diese als prozeßhafte Polarität von Selbstidentität und Selbstveränderung sieht, der verantwortliche Entscheidung mit selbstkritischer Offenheit verbindet, der Praxis und Theorie vermittelt, kann den Relativismus überwinden. Das Denken anderer (die Tradition) wird in solidarischer Offenheit und solidarischer Kritik durch interpretierende Aktivität zur Bereicherung und Vertiefung meiner eigenen Identität. „Traditionskritik wie Ideologiekritik gehören zu dem Erschaffen von Identität, das sich nur über Krisen unverantwortlich übernommener Identität verwirklichen kann." (53) Verantwortlichkeit ist nur möglich im antezipierenden Entwurf einer Utopie, die sich ihres eigenen Entwurfcharakters bewußt und deshalb offen bleibt gegenüber der in der konkreten Situation begegnenden Wirklichkeit.

Der zweite Teil (62–260) stellt die Theologien Barths und Tillichs in den historischen und biographischen Kontext. An Barth wird besonders hervorgehoben, daß er trotz seiner Kritik jeglicher Identifizierung von Offenbarung und Geschichte durchaus im geschichtlichen Zusammenhang denkt, vor allem in seiner Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts. Diese ist seit Schleiermacher an der Möglichkeit der Apologetik orientiert, die Barth absolut bestreitet. Barth vermißt an Schleiermacher und der ganzen Theologie des 19. Jahrhunderts die eschatologische Perspektive, das Gericht der Offenbarung über alle Religion. Der Protest gegen die Weigerung des Menschen, sich in Frage stellen zu lassen, ist der Ausgangspunkt für Barths Theologie. Daß Barth selbst in hohem Maß zur Selbstkritik fähig ist, zeigt A. (im Anschluß an die Untersuchungen F.-W. Marquardts) an der Entwicklung Barths von der ersten zur zweiten Auflage des „Römerbriefs" und weiter zur „Kirchlichen Dogmatik", welche trotz ihres Titels im Ansatz durchaus selbst- und kirchenkritisch ist. Schließlich lassen sich auch Barths politische Auseinandersetzungen als Kritik von Verabsolutierungen verstehen. Sein Bruch mit dem Religiösen Sozialismus wie sein Protest gegen den Nationalsozialismus richten sich gegen deren impliziten Anspruch, „religiöse" Heilsanstalt zu sein, die Glauben fordern kann. Christliche Ethik ist für Barth die Frage nach dem Handeln, in dem der Mensch seine Identität nicht als Glaubender, sondern als Gerechtfertigter ausdrückt und deshalb unter der Forderung ideologiekritischer Verantwortlichkeit steht.

Tillich wird von A. als Denker der Synthese von Humanismus und Religion, von Essentialismus und Existentialismus vorgestellt, der das

ideologiekritische protestantische Prinzip in eine „gläubiger Realismus" genannte dialektische Beziehung zur Gestaltung der Wirklichkeit bringt. Nicht blinde Entscheidung, sondern prophetisches Bewußtsein des Kairos ist für Tillich der Weg zum Handeln und zur Gestaltung. An Tillichs politischer Praxis als Religiöser Sozialist wird deutlich, wie das gemeint ist. Durch den Aufweis einer Strukturanalogie zwischen marxistischem und prophetischem Denken will Tillich dem Sozialismus sein rationalistisches Selbstmißverständnis aufdecken und ihn von dem inneren Widerstreit befreien, der darin besteht, daß er seine im Grunde prophetische Erwartung auf bürgerlich-rationalistisch Immanenz reduziert hat und damit zur Ideologie gemacht hat. Der Religiöse Sozialismus will den Sozialismus zu seiner eigenen Tiefe führen und dadurch zur ideologiekritischen Verantwortlichkeit. Eine ähnliche Dialektik entfaltet Tillich später in seiner Systematischen Theologie bei der Untersuchung der Zweideutigkeiten der Religion und ihrer Überwindung in der Idee der Theonomie. Nicht autonome Kritik heteronomer Entwicklungen in der Religion allein, sondern erst ihre Vertiefung zu prophetischer, von religiöser Substanz getragener Kritik kann den Kairos einer neuen Theonomie entdecken und realisieren.

Im dritten Teil (261–389) seiner Arbeit bringt Barth und Tillich in einen Dialog über das theologische Problem der Bewältigung der geschichtlichen Wirklichkeit. An ihren Lösungsversuchen zu verschiedenen Aspekten dieser Problematik macht A. jeweils die Verwandtschaft wie die Unterschiede der beiden Theologien deutlich. Es geht dabei vor allem um die Frage der Identität des Christen und der christlichen Kirchen in der Dialektik von Entscheidung und Offenheit. Offenheit gegenüber Gottes Handeln in der Wirklichkeit fordern beide gleichermaßen. Beide machen deshalb in Konsequenz der Rechtfertigungslehre Religions- und Kirchenkritik zu zentralen theologischen Themen. Den entscheidenden Unterschied sieht A. hier darin, daß für Tillich das Handeln Gottes im Glauben erfahrbar wird, während für Barth die Identität des Glaubens absolut unverfügbare, geschenkte Identität ist. Beide befinden sich aber in der Problemgemeinschaft, die humanistische Identität deutlich von einer Identität aus Gnade unterscheiden zu wollen. Barth will die humanistische Aporie offenhalten und die Identität des Glaubens nur im Bejahen der Verantwortlichkeit festmachen, im Gehorsam gegen Gottes unverfügbares Wort in Jesus Christus. Tillich betont, daß die geschenkte Identität echte Identität ist. Er spricht von fragmentarischer und antezipatorischer Überwindung der humanistischen Aporie, vom „Neunen Sein" in Jesus als dem Christus, das hier und jetzt erfahrbar ist, ohne dadurch verfügbar zu sein. A. formuliert diese verschiedene Akzentsetzung pointiert und äußerst treffend so, daß Barths Theologie eine Theologie des zweiten Artikels, Tillichs eine des dritten sei, eine Theologie des heiligen Geistes.

Tillich ist der, der diesen Unterschied noch einmal thematisiert. Er „macht bewußt und systematisiert das, was beide tun ... Ein Versuch, eine Synthese jenseits der beiden zu finden, wäre identisch mit Tillichs Versuch" (371). Beide wollen eine theologia viatorum betreiben. Barth tut das dezidiert ohne weitere Begründung, Tillich will das verstehen. A. läßt offen, welcher Lösung er den Vorzug gibt. Wie seine ganze Arbeit sich durch differenzierte Interpretation und behutsamen Vergleich der beiden Theologen auszeichnet, so schließt er mit der Aufforderung, mit den Problemen der eigenen Situation in solidarischer Offenheit, solidarischer Kritik und Verantwortlichkeit in beider Problemgemeinschaft einzutreten. Trotzdem läßt er eine etwas größere Nähe zu Barth durchblicken und den Verdacht gegenüber Tillich, dessen Synthese entschärfe den Protest. Tillich hat darauf 1926 geantwortet: „Der absolute Standpunkt ist nie ein Standpunkt, auf dem man stehen kann, er ist vielmehr der Wächter, der das Unbedingte schützt, der eine Verletzung der Unbedingtheit des Unbedingten abwehrt ... Wahre Erkenntnis ist nicht absolute Erkenntnis. Dieser Hybris macht der Wächter ein Ende; sondern wahre Erkenntnis ist Erkenntnis aus dem Kairos, also aus dem, was Schicksal der Zeit ist, aus dem, worin die Zeit getragen ist vom Unbedingten." (Ges. Werke IV, 74 u. 76)

Gauting Eberhard Rolinck

Friedrich, Peter: **Ferdinand Christian Baur als Symboliker.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 198 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jh., Bd 12) Ln DM 36.–

Durch die vorliegende Arbeit wurde zwar sicher kein gänzlich neues Kapitel der Baur-Forschung eingeleitet, wohl aber ein bislang sehr stark vernachlässigtes ein Stück weit vorangebracht. Dieses Verdienst ist ihr, ungeachtet der noch zu erläuternden notwendigen Kritik, vorweg zuzusprechen. Denn tatsächlich hat es die bisherige Baur-Literatur weitgehend versäumt, irgendwelche Konsequenzen aus der eigentlich seit langem bekannten Erkenntnis zu ziehen, „daß Baur sich von Anfang an ex professio und in thematischer Zuspitzung mit dem konfessionellen Problem befaßt" (13) und beispielsweise über Jahrzehnte hinweg regelmäßig Vorlesungen über Symbolik gehalten hat. – Solchem Desinteresse gegenüber „Ferdinand Christian Baur als Symboliker" lag die Meinung zugrunde, Baur sei vor allem anderen Kirchen- und Dogmenhistoriker sowie Exeget gewesen und habe sich lediglich beiläufig und selbst das nur gleichsam gezwungenermaßen, nämlich herausgefordert durch die ‚Symbolik' Möhlers, mit der Konfessionsproblematik beschäftigt. – Dank der Untersuchung des Vf. kann man künftig davon ausgehen, daß es sich hierbei um ein glattes Fehlurteil handelte – und zwar sowohl in historischer wie in systematischer Hinsicht –, das sich allein deshalb so lange behaupten konnte, weil der handschriftliche Nachlaß Baurs immer noch nicht zur Genüge ausgewertet worden ist. Darin nämlich finden sich u. a. auch jene beiden Manuskripte zweier Symbolik-Vorlesungen Baurs, die der Vf. selbst entziffert, dadurch der weiteren Forschung erschlossen und zugleich zum Anlaß und zur Basis seines eigenen Vorhabens gemacht hat. Der Text der ersten Vorlesung (SV^1) ist auszugsweise in der dieser Besprechung zugrundeliegenden Druckfassung der bereits 1972 eingereichten Diss. veröffentlicht (62–97), während der vollständige Text der zweiten Vorlesung (SV^2) nur in deren Original enthalten ist. (vgl. den Hinweis im Nachwort 191).

Der theologiegeschichtliche Wert gerade dieser beiden Handschriften beruht zunächst auf dem Umstand, daß sie einen Zeitraum fast von zwanzig Jahren umspannen (SV^1 stammt von 1828, SV^2 von etwa 1846) und somit einen aufschlußreichen Einblick in den theologischen Werdegang Baurs erlauben. Zum anderen aber geht es dabei eben um eine Zeitspanne, die nicht nur kirchengeschichtlich außerordentlich bedeutsam ist, sondern innerhalb derer sich auch die auf die Symbolik und ihre Probleme bezogene Auseinandersetzung zwischen Baur und Möhler abspielte, und deshalb ermöglichen es die beiden Dokumente, genauer als bisher abzuschätzen, inwiefern und in welchem Maße Baur durch diesen Streit beeinflußt wurde.

Verspricht also, um das Gesagte mit den Worten des Verf. zu wiederholen, die erste Vorlesung „näheren Aufschluß darüber, unter welchen Voraussetzungen sich Baur dem konfessionellen Problem genähert, welche Auffassungen er diesbezüglich gegen Ende der zwanziger Jahre vertreten und von welcher Basis aus er seine späteren Vorstellungen vom Verhältnis der Konfessionen entwickelt hat", (14) so kann die zweite Vorlesung getrost „als eine Art Bilanz angesehen werden". Denn: „Maßgebliche Elemente aus seiner ersten Symbolikvorlesung, wichtige Erfahrungen aus der Kontroverse mit Möhler, neue Akzentuierungen seines theologischen Standpunktes und nicht zu vergessen die inzwischen eingetretene Veränderung der Gesamtsituation im bezug auf das Verhältnis der Konfessionen – alles das fließt nun in der zweiten Symbolikvorlesung zusammen." (15/16).

In Anbetracht der so skizzierten Sachlage ergibt sich die Aufgabenstellung einer entwicklungs- und theologiegeschichtlichen Analyse der beiden Manuskripte im Grunde von selbst. Um so unbegreiflicher erscheint es daher, daß Vf. darauf verzichtet hat, SV^2 in seine Untersuchung einzubeziehen. Die vergleichende Darstellung von SV^1 und der Frühschrift über ‚Symbolik und Mythologie" von 1824/25 einerseits (98–124) sowie der beiden Auflagen der ‚Gegensatz'-Schrift (von 1834 bzw. 1836) und der zwischen ihnen veröffentlichen ‚Erwiderung' von 1834 andererseits (145–190) bricht mithin genau an der Stelle ab, an der – im Sinne des oben Ausgeführten – die Bilanz der theologischen Entwicklung Baurs zu ziehen gewesen wäre. Insofern ist es symptomatisch, daß der Text von SV^2 bei der Drucklegung der Dissertation einfach weggelassen werden konnte, ohne dadurch deren Verständnis wesentlich zu beeinträchtigen.

Trotz dieses schwerwiegenden Versäumnisses, aufgrund dessen ein Gutteil der durch das Material vorgegebenen, vom Vf. klar benannten Aufgabe ungelöst bleibt und seine Arbeit um eine ihrer wichtigsten Pointen beraubt wird, bietet diese eine Reihe bedenkenswerter Resultate, die ihre Lektüre doch zu einer lohnenden machen.

Zu ihnen gehört zweifellos neben anderen die Einsicht, „daß die erste Symbolikvorlesung nicht anders als in engstem Zusammenhang mit der ‚Symbolik und Mythologie' zu verstehen ist. Das läßt die hohe Bedeutung jenes frühen und bisher wenig beachteten Werkes für die geistige und theologische Entwicklung Baurs hervortreten. Alles deutet darauf hin, daß er seine Vorlesung über christliche Symbolik unter dem Gesichtspunkt der Einheit des Geistes, der Religion und der Geschichte geradezu als Fortsetzung seines Erstlingswerkes entworfen hat." (122).

Das bedeutet inhaltlich gesprochen: um das Wesen der Naturreligion, des Judentums und des Islam, auf die Baur sich in seinem Erstlingswerk beschränkte, begrifflich fassen, d. h. geschichtlich

begreifen zu können, hat er sich bereits dort, im Anschluß an Schleiermacher und insbesondere an Schelling, ein kategoriales Grundgerüst einschließlich eines dialektischen Entwicklungskonzepts erarbeitet, das ihm dann, in leicht modifizierter Form, in seiner ersten Symbolikvorlesung dazu dient, die Eigenart auch des konfessionellen Problems auf den Begriff zu bringen. – Die Ansicht, Baur habe sich allererst durch Möhler veranlaßt gesehen, die symbolische Thematik aufzugreifen, erweist sich daher nicht nur als historisch falsch, weil sie die Existenz von SV[1] außer Acht läßt, sondern auch als systematisch unzulänglich, und zwar insofern, als sie die in der religionsphilosophischen Konzeption von ‚Symbolik und Mythologie' liegende innere Nötigung verkennt, auch die christlichen Konfessionen vom Standpunkt einer dialektischen Betrachtung der Religionsgeschichte aus in den Blick zu nehmen. Als die Nahtstelle, an der sich der Übergang von der Religionsphilosophie zur Symbolik vollzieht und vollziehen muß, fungiert bei Baur, wie schon bei Schleiermacher, der Begriff des Christentums als des vollkommensten Ausdrucks von Religion überhaupt. Und eben hier gerät Baur in ein für seine gesamte Position charakteristisches Dilemma. Auf der einen Seite nämlich führt sein Grundgedanke, daß das religiöse Bewußtsein sich, indem es in der Idee der Religion geschichtlich wird, notwendig entzweit, um, vermittelt durch den so entstehenden Gegensatz, seine innere Einheit auf höherer Ebene wiederzugewinnen, zwangsläufig zu der These, „daß die konfessionellen Gegensätze letztlich keinen absoluten Charakter tragen" und „alle Gegensatzbestimmungen letzten Endes relative Verhältnisbestimmungen sind." (113) Anders gesagt: Wird die konfessionelle Problematik im Rahmen eines dialektischen Entwicklungsschemas thematisiert, dann erscheinen die Konfessionen in ihrer Gegensätzlichkeit „als sich gegenseitig bedingende Momente" (123) innerhalb der sie umfassenden Bewegung der sich in der Geschichte realisierenden Idee des Christentums. So betrachtet, bleibt keine Möglichkeit, eine der Konfessionen vor den anderen auszuzeichnen, und der Betrachter hat sich strikt darauf zu beschränken, ihnen in Erinnerung zu rufen, daß sie nur zusammen und jenseits jeder Verabsolutierung ihrer selbst das Ganze darzustellen in der Lage sind (vgl. S. 162/168). Einzig unter dieser Voraussetzung läßt sich Baurs Anspruch aufrechterhalten, die verschiedenen Auffassungen des christlichen Glaubens „zu untersuchen, ohne dabei in das Alternativschema von Wahrheit und Irrtum zu verfallen" (103). – Demgegenüber hat Baur nun – und da beginnen die Schwierigkeiten – nie einen Zweifel daran gelassen, daß nach seinem Dafürhalten wie im Christentum die höchste Form der Religion, so im Protestantismus die höchste Form des Christentums verwirklicht wurde. Mit seinen eigenen Worten formuliert: „Das aber ist das Eigentümliche des protestantischen Standpunktes, daß er zugleich der Standpunkt des Christentums selbst ist." (zit. nach Anm. 22, 73).

Man muß durchaus kein katholischer Gegner Baurs sein, um sich angesichts dieser Behauptung die kritische Frage zu notieren, ob sie nicht im Grunde die gleiche konfessionell-dogmatistische Befangenheit im Verständnis von Wesen und Aufgabe der Symbolik verrät, die Baur seinem Kontrahenten Möhler angelastet hat und aufgrund derer er noch vor aller Auseinandersetzung um einzelne Sachfragen der Symbolik bezweifeln zu müssen glaubte, daß diese Disziplin auf dem Boden des Katholizismus als wissenschaftliche betrieben werden könne.

Dies gilt um so mehr, als Baur es diesbezüglich an Klarheit nicht fehlen ließ. So führte er in der Einleitung zur ersten Symbolikvorlesung unmißverständlich aus, auch in der Symbolik müsse die Darstellung eines Lehrsystems „von einem bestimmten Standpunkt und von Prinzipien ausgehen, die einen sicheren Maßstab an die Hand geben" und deshalb dürfe der Protestant „hier weniger als sonst bei einer historischen Darstellung die Kirche verleugnen, der er selbst" angehöre (zit. nach S. 72). Und weiter: „Wenn nicht die ganze Untersuchung in vager Unbestimmtheit schweben soll, so muß er von der Wahrheit der Prinzipien des Protestantismus überzeugt sein und in letzter Beziehung immer wieder auf sie zurückkommen. (. . .)

Da demnach auf dieselbe Weise wie in der alten Polemik, nur auf andere Weise, das lutherische System der Mittelpunkt ist, auf welchen alles bezogen werden muß, so darf es auch nicht in einer Reihe mit den übrigen Systemen aufgeführt und seinem ganzen Inhalte nach dargelegt werden. Die Kenntnis desselben wird vielmehr vorausgesetzt und von demselben nur soviel aufgenommen, als zur Prüfung und Vergleichung der übrigen Systeme erfordert wird." (zit. nach S. 73).

Daß Baur solche Aussagen wagen konnte, ohne sie als ekklatanten Widerspruch zu seiner den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zur Geltung bringenden Kritik an Möhler zu empfinden, lag weniger an seinem idealistisch geprägten Wissenschaftsverständnis, das er ohnehin mit Möhler gemeinsam hatte, sondern beruhte auf seiner Bestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Symbolik einerseits sowie Philosophie und Protestantismus andererseits. Beides gelangt zu seinem präzisesten Ausdruck erst in der zweiten Auflage der ‚Gegensatz'-Schrift, in der sich „bei Baur endgültig der Einfluß Hegels in den Vordergrund schiebt" (179), aber eben diese Rezeption Hegels war, wie der Vf. in Ergänzung und Korrektur der herrschenden Meinung in der Baur-Literatur eindringlich zu zeigen versteht, von Baur selbst gewissermaßen von langer Hand vorbereitet.

Gerade an Baurs erster Symbolik-Vorlesung wird deutlich, „wie sehr sein eigenes Denken in diese Richtung tendierte und wie weit er die Geschlossenheit seiner eigenen Konzeption in dieser Beziehung schon vorangetrieben hatte, ehe er Hegel kennenlernte. Zugleich aber erscheint es nur allzu verständlich, daß Baur dann in der Hegelschen Philosophie ein willkommenes Instrument zur Profilierung dessen entdeckte, was er bereits selbständig erarbeitet hatte." (123).

Am Ende dieses Klärungsprozesses jedenfalls steht Baurs feste Überzeugung, ein angemessenes, d. h. wissenschaftliches Verständnis der Konfessionsproblematik sei nur zu erreichen vom „Standpunkt der absoluten Betrachtungsweise" (187) aus, wie ihn Hegels Philosophie zu ermöglichen verspricht. In ihm aber konvergieren Philosophie und Protestantismus – und nur sie –, weil dieser im Gegensatz zum Katholizismus, wenn und sofern er sich in seiner inneren Einheit richtig begreift, zu eben jenem „Umschwung der Weltansicht" gelangt, „welchen in dem Entwicklungsgang der neueren Philosophie die kritische Philosophie bewirkt hat." (zit. nach S. 184) Die Entscheidung, Symbolik von der Grundlage des Protestantismus aus zu betreiben, konnte daher für Baur keinerlei konfessionell-dogmatischen Beigeschmack mehr beinhalten, weil in seinen Augen der sich selbst verstehende Protestantismus mit der philosophisch-theologischen Überwindung jedes Dogmatismus identisch war.

In diesem Sinne sagt der Vf. mit Recht, daß für Baur „in der ‚absoluten Betrachtungsweise' oder dem ‚objektiv geschichtlichen Standpunkt' nicht nur ein Schlüssel für das wahre (d. h. geschichtliche) Selbstverständnis des Protestantismus, sondern auch ein Schlüssel für das wahre (d. h. geschichtliche) Verständnis des konfessionellen Problems" (188) bereitlag.

Einsichtig gemacht zu haben, daß diese Grundinstuition die Triebfeder von Baurs gesamtem symbolischen Schaffen bildete, also auch dort, wo er ihr noch nicht mit den begrifflichen Mitteln der Philosophie Hegels reinen Ausdruck zu schaffen vermochte, darin vor allem liegt die Leistung des Vf., die seine Arbeit trotz mancher Mängel als einen wichtigen Beitrag zur Baur-Forschung ausweist und ihre so ausführliche Besprechung rechtfertigt.

Bleibt zum Schluß die Frage, was von Baur heute, insbesondere hinsichtlich der Konstitutionsprobleme ökumenischer Theologie, zu lernen wäre. Welche Hilfe ist von ihm zu erwarten in einer geistesgeschichtlichen Situation, in der sich kaum jemand mehr in der Lage sieht, das idealistische Wissenschaftsverständnis zu teilen und niemand sich noch die Möglichkeit einer „absoluten Betrachtungsweise" zutraut? Der Vf. gibt darauf keine Antwort, weil er weder diese noch ähnlich gelagerte Fragen stellt, wie er überhaupt kritische Einwände gegenüber Baur, selbst rein immanenter Natur, völlig unterdrückt. Das mag im Rahmen einer strikt theologiegeschichtlichen Untersuchung legitim sein. Schade ist es trotzdem. Denn das Andenken eines großen Theoretikers wird am besten bewahrt, indem man gegen ihn anzudenken versucht, nicht, indem man ihn schont.

Münster Heinz-Günther Stobbe

Peri, Vittorio: **Chiesa Romana e „Rito" Greco.** G. A. Santoro e la Congragazione dei Greci (1566–1596). – Brescia: Paideia Editrice 1975. 304 S. (Testi e ricerche di Scienze religiose pubblicati a cura dell' Istituto per le Scienze religiose di Bologna 9) kart.

Aus dem sehr komplexen Gesamtproblem der Haltung Roms gegenüber der Frage der Wiedervereinigung der infolge der verschiedenen Schismen vom römischen Zentrum abgespaltenen orientalischen Christen, angefangen von der durch das Konzil von Chalkedon (451) hervorgerufenen Spaltung bis zu der der Griechen,

die sich nach gewöhnlicher Ansicht im 11. Jahrhundert vollzog, wählt Vf. nur einen kleinen Sektor heraus, nämlich die Stellungnahme Roms zu den Italo-Griechen und Albanesen, von 1566–1596. Er untersucht diesen Zeitraum auf das genaueste und dokumentiert seine Darstellung mit einem umfangreichen Material von Briefen, Gutachten und von Berichten über die Sitzungen der dafür zuständigen „Kongregation der Griechen" vom 10. 2. 1593 bis zum 30. 8. 1595, bei denen der Kardinal Giulio Antonio Santoro eine entscheidende Rolle spielte. Es wird hier klar, daß man in Rom damals vieles für Häresie oder für Mißbräuche hielt, was heute selbstverständlich ist.

Als Beispiel sei genannt: „Irrtümer und abergläubische Gebräuche der Griechen von Neapel" (250). Bezüglich der Taufe: Bei jeder Taufe weihen sie das Taufwasser und das heilige Öl neu und gießen den Rest weg. Das wird freilich in einer späteren Kongregation als legitimer Gebrauch anerkannt (269). Was die Beichte angeht: Die Priester beichten nicht, wenn sie die Messe lesen wollen. Auf dieser Verpflichtung besteht auch die spätere Kongregation von September 1693. Einige feiern Ostern nach dem alten Kalender (251). Aberglaube: Wenn sie das Zeichen zur Messe hören, erheben sie sich, nehmen den Hut ab und machen das Kreuzzeichen (1.c.), usw. usw. Man sieht die Tendenz: Alles, was anders ist als in der lateinischen Kirche, wird sofort verdächtigt.

Die Dokumente geben ein konkretes Bild von der recht mangelhaften Toleranz für die griechischen Riten in der damaligen Römischen Kurie.

Das Hauptproblem, um das es ging, war, wie man diesen Gläubigen, die im Gebiet der lateinischen Bischöfe wohnten, aber von diesen nicht abhängig sein wollten, einen Bischof geben könne, der ihnen katholische Priester des griechischen Ritus weihen könne. Die vorhandenen orientalischen orthodoxen Bischöfe galten als Schismatiker. Man wollte diese Gläubigen auch nicht der Jurisdiktion der lateinischen Bischöfe entziehen. So verfiel man schließlich auf die Lösung, für sie einen Bischof des griechischen Ritus ohne Jurisdiktion zu weihen, also einen „Ritus" zu schaffen, der aber keine Kirche war.

Diese Lösung wurde nach langen Diskussionen in der „Perbrevis Instructio" Clemens' VIII. vom Jahre 1596 gegeben (202ff.), die darauf ausging, die Griechen und Albanesen in Italien nach Möglichkeit nach den Normen des Konzils von Trient umzumodeln. Nur so weit der Widerstand wegen der allzu großen Anhänglichkeit an die altererbten Gebräuche die Verwirklichung dieses Ideals nicht möglich erscheinen ließ, war man bereit, notgedrungen Konzessionen zu machen. Die lateinische Kirche galt als das Ideal. Jeder Kontakt mit der orthodoxen Kirche wurde verboten. Die Spendung der Sakramente durch orientalische Priester konnte nur mit Erlaubnis des zuständigen lateinischen Bischofs geschehen. Die Orientalen in Italien wurden also – wie gesagt – als ein „Ritus", aber nicht als eine Kirche betrachtet. Es gab für sie keinen eigenen Bischof mit Jurisdiktion, sondern nur einen Weihbischof, um Priester zu weihen.

Die gründliche Darstellung einer kurzen Periode im Verhältnis der Römischen Kurie zu den Orientalen ist gewiß instruktiv und die Genauigkeit, mit der Vf. uns diese Darstellung liefert, ist anzuerkennen. Aber u. E. bringt sie auch eine Gefahr mit sich, der sich P. wohl bewußt ist, der er aber u. E. nicht genügend Rechnung trägt. Es besteht die Gefahr, daß die behandelte Periode als typisch angesehen wird.

Was er zur Sache S. 205 schreibt, muß diesen Eindruck erwecken: Es heißt da: „La prassi che espresse la Perbrevis Instructio di Clemente VIII, dimostrò una resistenza secolare nella vita della Chiesa d'Occidente. Solo nell'ultimo decennio (Unterstreichung von uns), dopo la celebrazione del Vaticano II, si disegna una lodevole e graduale inversione di tendenza tesa a modificare inveterate attitudini, ch'essa aveva instaurato ed irrigidito nei rapporti con le Chiese ortodosse e nella considerazione delle Chiese cattoliche orientali unite de parte della centrale romana. A monte i problemi da affrontare in modo nuovo restano comunque gli stessi che si trovò e risolse, nello spirito del tempo, la Congregazione dei Greci".

Es ist hier zunächst vergessen, daß die Praxis der „Prebrevis Instructio" nicht immer die Haltung der Päpste charakterisierte. Schon Julius III. erkannte 1553 die bisher nestorianische durch die Ablegung des katholischen Glaubensbekenntnisses durch Johannes Sulaqa katholisch gewordene Hierarchie der Ostsyrer an. Er verlieh sogar den chaldäischen Bischöfen das Privileg, ihren Patriarchen – wegen der weiten Entfernung von Rom – selbst zu bestätigen und ihm sogar das Pallium zu verleihen (S. Giamil, Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam, Rom 1902, 25/26). Leo X. (1513–1521) verteidigte die Griechen und ihre Gebräuche gegenüber der Übermacht der lateinischen Umgebung in Italien und auf den Inseln unter venezianischer Herrschaft (vgl. W. d. Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg i. Br. 1963, 193. P. berücksichtigt dieses Buch, das das von ihm anvisierte Problem in den historischen Gesamtzusammenhang stellt, überhaupt nicht). Derselbe Papst erlaubte den griechischen Bischöfen in gemischten Gegenden über die Angehörigen Ihres Ritus Jurisdiktion auszuüben (1.c.). Paul III. schärfte am 23. 12. 1534 erneut die Beobachtung der Bestimmungen Leos X. ein (de Vries 194).

Die von P. gezeichnete Haltung des Hl. Stuhles gegenüber den griechischen Riten bestimmt nicht mehr die der Propaganda (gegründet 1622), erst recht nicht mehr die Benedikts XIV. (1740–1758). Die Propaganda ließ sich von der Einsicht leiten, daß der Respekt vor den Riten eine unerläßliche Vorbedingung des Erfolgs der Unionsbemühungen sei. Es handelt sich da um Orientalen auf ihrem ureigensten Gebiet, nicht auf dem des lateinischen Patriarchats, ein Unterschied, der ohne Zweifel auch nicht entgangen ist, den er aber z. B. in dem oben zitierten Text nicht hervorhebt (vgl. zur Sache de Vries 1.c. 202ff.). Dieser Unterschied tritt besonders bei Benedikt XIV. sehr klar hervor. In seiner Konstitution „Etsi Pastoralis" vom 20. 5. 1742 sucht er in Italien den griechischen Ritus ganz ähnlich wie Clemens VIII. zurückzudrängen. Derselbe Papst setzt sich aber im Osten energisch für den Schutz und die Bewahrung der orientalischen Riten ein, so z. B. in der Konstitution „Allatae sunt" vom 26. 7. 1755. Er schreibt hier: „Der Apostolische Stuhl wünscht dringend, daß die verschiedenen Nationen erhalten bleiben und nicht zerstört werden und daß alle, um es kurz zu sagen, katholisch seien, nicht daß sie alle Lateiner werden. (Collectanea S. Congr. de Propaganda Fide, Vol. I. Rom 1907 S. 254, n° 47).

Es ist freilich trotzdem richtig, daß die vom Geist der „Perbrevis Instructio" durchdrungene Konstitution Benedikts XIV. „Etsi Pastoralis" auch bei nicht in lateinischen Gebieten wohnenden Orientalen bisweilen Anwendung fand (de Vries 217).

Die eigentlich grundlegende Wende in der Haltung des Hl. Stuhles kam erst unter Leo XIII., der in seinem Apostolischen Sendschreiben „Orientalium Dignitas" vom 30. 11. 1894 schreibt: „Die Bewahrung der orientalischen Riten ist viel wichtiger, als man glauben möchte." Sie sind für diesen Papst „ein einzigartiger Schmuck (der Kirche) und ein wunderbarer Beweis ihrer Katholizität" (Leonis XIII. Pontificis Maximi Acta, Vol. XIV, Rom 1894, S. 360/361). Leo XIII. konnte sich freilich nicht in allem durchsetzen.

Im ganzen scheint uns die Darstellung P.s, vor allem in dem oben wörtlich zitierten Passus ein zum mindesten unvollständiges Bild zu geben. Was hier zur Ergänzung gesagt wurde, ist P. ohne Zweifel bekannt, es hätte aber wenigstens kurz erwähnt werden müssen, um in dem in der Materie wenig bewanderten Leser kein falsches Bild zu erzeugen.

Rom Wilhem de Vries

Mieth, Dietmar: **Dichtung, Glaube und Moral.** Studien zur Begründung einer narrativen Ethik mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Strassburg. – (Mainz): Grünewald (1976). 270 S. (Tübinger Theol. Studien, Bd 7) kart. DM 46.–

Das Werk stellt den Hauptteil der in Tübingen 1974 vorgelegten Habil. Schrift des Vf. dar, die sich als Untersuchung des „Beitrags der Dichtung zur Konstituierung ethischer Modelle" (= Untertitel) verstand. Neben der systematischen Aufarbeitung der Thematik bot sie auch zwei paradigmatische Textinterpretationen, nämlich zum Tristanroman des Gottfried von Strassburg und zu den Josephromanen Thomas Manns. Die letztere erschien, offenbar weitgehend aus technischen Gründen, gesondert unter dem Titel „Epik und Ethik" als „theologisch-ethische Interpretation" in der Reihe „Studien zur deutschen Literatur". Die übrigen Teile der Arbeit bilden das vorliegende Werk, in dessen Vorwort Vf. aber ausdrücklich auf die Zusammengehörigkeit der beiden Veröffentlichungen hinweist.

Wenn diese Aufteilung sicher auch den Vorteil hat, daß durch die Publikation eines Teils der Arbeit in einer literaturwissenschaftlich orientierten Reihe „einer Literaturinterpretation mit theologischem Erkenntnisinteresse neue Impulse" gegeben werden könnten (so im dortigen Klappentext), so verbirgt die Trennung der beiden Interpretationen, die reizvollerweise einen mittelalterlichen Text neben einem neuzeitlichen zum Paradigma wählte, die übergreifende, also nicht epochal gebundene Tragweite des Anliegens. Wenn somit der Rückgriff auf den mittelalterlichen

Text für die kritische Auseinandersetzung gerade in der katholischen Theologie aus ihrer Entstehungstradition durchaus sinnvoll ist (117ff) und auch die frühere Forschungarbeit des Vf. mit Meister Eckhart in etwa fortsetzt, so bleibt das Anliegen, wie auch die genaue Lektüre deutlich klar macht, doch in keiner Weise darauf beschränkt. Der Leser wird daher gut daran tun, dieses umfassendere Anliegen, gerade auch im Sinn einer umfassenden christlichen Moralverkündigung, nicht aus den Augen zu verlieren.

Die hier aus interdisziplinärer Fachkompetenz aufgegriffenen Beziehungen zwischen Literatur und Ethos erscheinen zwar schon einem ersten Nachdenken naheliegend, wird doch das Ethos der Völker seit je in Erzählungen weitergegeben und zwar eben gerade so, daß die „Moral von der Geschichte" nicht moralisierend herausgestellt zu werden braucht, sondern sich im Vehikel der Erzählung selbst ausdrückt. Neben der in der christlichen Moraltheologie viel zu einseitig bedachten Vermittlung im Sprachspiel von Gesetz und Gebot ist die Figur der Erzählung aber auch dem biblischen Ethos durchaus vertraut. Trotz dieser spontanen Einsicht muß jedoch eine systematische Reflexion, wie sie hier vorliegt, zwei Voraussetzungen für ihr Vorgehen ausweisen: einmal, daß Ethik ihre weisenden Aussagen nicht aus überzeitlichen Wesenswahrheiten abzuleiten vermag, sondern nur aus der im Licht eines Wert-Vorverständnisses interpretierten Erfahrung und zweitens, daß das literarische Kunstwerk einen privilegierten Ausdruck solcher Existenzerfahrung darstellt, weil sie diese, wort-haft ver-dichtet, zum erkenntnisleitenden Modell auch für die Ethik werden läßt.

Um dies deutlich werden zu lassen, erarbeitet Mieth in einem ersten systematischen Teil („das Erkenntnisinteresse der theologischen Ethik an der Dichtung") zunächst die Konvergenz von Literatur- und Glaubensinterpretation, die beide die faktischen Lebensgegebenheiten nicht bloß in ihren funktionalen Verhaltensabläufen begreifen wollen, sondern in ihrem Sinn zu verstehen versuchen. Dennoch bedeutet Konvergenz keineswegs Identität. M. zeigt dies in einem 1. Kap. „Dichtung und Glaubensinterpretation", wobei er drei Schritte einer in etwa paradoxalen, entfremdenden Annäherung erhebt: vom Ende der christlichen Dichtung über die Dichtung im „Raum der Metaphysik" (d. h. des Wahren im Sinn des Idealismus) zur Dichtung als Zeichen der Zeit, die dem Leben und seiner Sinn-Not Stimme gibt.

Diese scheinbare Entfremdung zeigt aber zugleich eine Parallele zur theologischen Glaubensinterpretation, nämlich in ihrer Hinordnung auf eine Theorie der Praxis. Denn es geht im Kunstwerk der Erzählung eben nicht um belanglose Geschichten, sondern wesentlich um Betroffenheit, bzw. um Entscheidung. D. h. es geht um ein Anliegen, das richtig verstandene narrative Theologie nicht weniger bewegt, weil diese ja nicht die Flucht aus dem exakten Argument und der historischen Kritik will, sondern darüberhinaus das Moment umgestaltender („gefährlicher") Betroffenheit zu erheben sucht, um der Praxis Sinngehalte zu vermitteln.

Von diesen Voraussetzungen her kann in einem 3. Kap. schließlich Literaturinterpretation und theologisch ethische Hermeneutik erhoben werden und nach Abklärung verschiedener Formen von theologischem Verständnis die Literaturinterpretation prinzipiell in die theologisch-ethischen Erkenntnisquellen eingeordnet und im besonderen für die Konstitutierung ethischer Modelle auch für die „Moraltheologie" als relevant erhoben werden. (In der Ablehnung des Begriffs „Moraltheologie" wegen einer sich in diesem Begriff ankündigenden verengenden Theologisierung vermag ich, bei aller Einigkeit in der Sache, Vf. nicht zu folgen).

Solche Modelle haben dann den Vorzug von Anschaulichkeit und Konkretheit, sind aber in dieser Gestalt keineswegs der Kritik enthoben. Doch vermögen sie nicht bloß das Ideal allein zu zeigen, sondern es auch in Defizienz oder im Gegenlicht erahnen zu lassen. Was dies konkret bedeutet, versucht der 2. Teil am Paradigma des Tristanromans (wie auch an derjenigen der Mann'schen Josephromane) aufzuzeigen. Indem es die Autonomie der Moral in den Ethosstrukturen des Tristan von Weltlichkeit, Bildung, Konfliktbewältigung, Utopie und Schuld analysiert, erhebt es ein anthropologisches Modell, welches ethisch die Dimensionen des Menschseins zum Tragen zu bringen versucht, ohne die Spannungen von Wirklichkeit und Ideal, von Erfahrung und Ordnung, die jede ethische Reflexion, sei sie nun argumentativ-normativ oder dichterisch-modellhaft prägen, zu vertuschen. Autonome Moral, nicht gegen, sondern wegen der Sorge um Welt- und Lebensgestaltung aus christlichem Impuls schlägt somit auch durch im mittelalterlichen Roman.

Das Buch ist Alfons Auer, dem Lehrer gewidmet. Und damit ist sie am eigenen Ergebnis interessiert. Die Sorgfalt der Analysen wie die umfassende Dokumentation belegen aber, daß es deshalb nicht weniger ein kritisch erhärtetes Ergebnis ist.

Luzern Franz Furger

Grabner-Haider, Anton: **Eros und Glaube.** Ansätze einer erotischen Lebenskultur. – München: Pfeiffer (1976). 213 S. kart. DM 22.–

Vf. geht in diesem Werk von der „tragischen Katastrophe unserer abendländischen Kultur" aus, wie F. Dessauer die Zerrissenheit des Menschen zwischen Eros und Glauben nannte. Noch immer geben zahllose Menschen dem Glauben Abschied, „um Eros leben und entfalten zu können" (12). So bewegt den Vf. „die sehr dringliche Frage, ob Glaube sich mit dem Eros wird aussöhnen können".

Einer offenkundigen „Diskrepanz" geht Vf. nach: Einerseits hat Sigmund Freud „begonnen, uns ein geordnetes Wissen über" die Werte von „Eros und Sexualität" aufzubauen (17). Mit der Entdeckung des Körpers, der Freude an seinen „Formen und ihrer Schönheit" auch als „Ausdruck von Seele und Innenwelt" ging das Verdrängen zurück, die „Freiheit von äußeren Zwängen" wuchs. Tanz, Musik, Rhythmus, immer freiere Mode, echte Formen der Nacktkultur und erotische Lust bis zur Grenze der Ekstase sind als Ausdruck des „Hungers nach einer verdrängten Lebensdimension durchgebrochen" (18–22).

Auf der anderen Seite stehen nicht nur der Mißbrauch dieser Freiheiten, sondern der „Sinnverlust" und die Absurdität, die tiefe Angst und der Nihilismus (24). Von der Aussöhnung zwischen Eros und Glaube verspricht sich Vf. das Wiedergewinnen einer „tragfähigen Sinnwelt des Lebens".

Nur auf der Grundlage des Wissens kann diese Versöhnung erfolgen. Der Psychoanalyse verdanken wir dabei u. a. die Grunderkenntnisse, daß der Mensch nicht (nur) ein Geschlecht h a t, sondern Geschlecht i s t. (32) Wenn W. Reich dann das „Recht auf sexuelle Erfüllung" forderte, so erhob er den Eros „zum zentralen Wert des menschlichen Lebens" (35).

In einem besonderen Kap. geht der Vf. als Sprachwissenschaftler der „Sprache des Eros" nach (38–61), die nicht nur eine Sprache des Körpers ist, der Gebärden und Zärtlichkeiten, sondern vom Hohen Lied Salomonis an durch die Weltliteratur in zahllosen Zeugnissen tiefsten Sehnens und Erlebens dem Staunenden die Geheimnisse des Werbens offenbart (56/57).

Doch auch in der Sprache des Glaubens findet die Liebe im staunenden Anbeten ihren nicht selten mystischen Ausdruck, der der Erotik ähnelt. (62–76)

Den geschichtlichen Gründen des Bruches zwischen Glaube und Eros geht Vf. (im 5. Kap.) nach:

Seit in der christlichen Wertung Eros als Gefahr, als böse und „primärer Ort der Sünde" gesehen wurde, gilt „die Enthaltung von entfalteter Sexualität als wirksames Kampfmittel" gegen die Sünde. Für Priester ist der Zölibat ebenso unumstößliches Gesetz wie die sexuell-erotische Abstinenz außerhalb der christlichen Ehe. Wer gegen dieses Gebot verstößt, „versündigt sich gegen Gott". „Die Angst vor dem strafenden Gott schlägt sehr schnell um in Angst vor dem Eros" (80). Auf der Flucht vor dieser Angst sagen sich die Menschen vom Glauben los oder beginnen ein so leidenschaftliches und fanatisches Kämpfen, daß „sado-maochistische Tendenzen und sogar Exzesse" (z. B. Kreuzzüge, Hexenprozesse usw.) schon vielen Religionskritikern aufgefallen sind.

Dabei könnte der Glaube durch sein Verständnis des ganzen Menschen als Schöpfung Gottes besonders mit dem Begriff der „Agape", mit der Unbefangenheit der Behandlung sexueller Themen im Alten Testament und vor allem mit dem Hohen Lied Salomonis eine positive Wertschätzung der Sexualität in einer besonderen Tiefendimension begründen. (79–94). Vor allem aber die „Auferstehung des Leibes" („soma") wertet Körper und Sinnlichkeit so hoch, daß die Mystiker sich nicht scheuten, die Sprache der Erotik für ihre tiefsten Glaubenserlebnisse zu benutzen. Wenn also Eros und Glaube sich versöhnen ließen, so wäre die Folge nicht nur eine „Bereicherung", sondern eine Umwandlung unserer Gesellschaft (99).

Kritisch setzt sich Vf. mit der Situation in der (römisch-katholischen) Kirche auseinander. Einerseits verweist er auf den Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom März 1973, der erstmals einer „bewußten Bejahung" der Lebenskräfte der Geschlechtlichkeit das Wort redet, andererseits auf das „Rundschreiben der römischen Glaubenskongregation ... vom 15. 1. 1976", in dem „jeder voreheliche Verkehr uneingeschränkt verboten" und selbst „Masturbation als schwer ordnungswidrige Handlung gebrandmarkt" wird (99/100). In einer besonders schwierigen Situation sieht er dabei die Moraltheologen. Der traditionellen Moraltheologie sei es zu verdanken, daß es „im Empfinden vieler Menschen heute noch unehrenhafte Teile ... gibt", „nämlich die Geschlechtsorgane, ... deren man sich schämt". Wohl niemand kann ermessen, klagt der Vf. „wieviel an Sexualneurosen ... wir dieser Art von Moraltheologie verdanken". Ein weiteres Dilemma sieht Vf. in der Tatsache, daß „die katholischen Moraltheologen durchwegs zölibatäre

Priester (sind), ... (die) über Eros und Sexualität Normen aufstellen, obwohl sie in diesen Bereichen kaum Erfahrung haben dürften." Er zitiert D. Savramis: „Zölibatäre Menschen befriedigen sich dadurch, indem sie sich dauernd mit der Geschlechtlichkeit ihrer Mitmenschen befassen." Diese Priester herrschen nach Savramis als „triebschwache Menschen ... im Namen Gottes über die Mehrheit triebstärkerer Menschen" und „finden ihre Lustlösung ... im Macht ausüben über andere ... in Zügen sado-masochistischer Triebspaltung ... und erotischer Lust in Titeln und Würden" (102). Weiterhin zitiert Vf. K. Ledergerber, der von einer „Haßliebe" der klerikalen Lehrer spricht, die sich „heute noch wie zur Zeit des Galilei (weigern), ‚Venus' mit dem Fernrohr zu betrachten." Obwohl die evangelische Sexualethik kein Zölibat kennt, ist auch sie noch weit von einer „eros-freundlichen Kultur" entfernt. Vf. sieht diese Kritik zwar als „übertrieben" an, zeichnet aber neben dem Idealbild des „freiwillig gelebten Zölibats" die „fatale konkrete Situation": entweder Priester „bekennen sich offen" zur Sexualität und heiraten, dann werden sie als „Abtrünnige kriminalisiert", oder aber sie leben in „freier Liebe" und damit in einer „existentiellen Lüge". „Sie erkaufen ihr Amt mit einer Unwahrhaftigkeit" – Gerade diese Priester predigen dann oft besonders streng, Liebe außerhalb der Ehe sei Sünde (103).

Eine „neue Eros-Bewertung" sollte, so betont Vf. im 6. Kap. zu einer „erotischen Kultur" führen, also zu einer Pflege der Freude am Körper, an Schönheit und Geschlecht (107 und 112), zu dem Bedürfnis Körperpflege, Anmut und Eleganz zu üben und liebenswürdig sowie erotisch anziehend zu wirken. Dafür „sollten wir als religiöse Menschen dankbar sein dürfen" (114).

Besonders die Zärtlichkeit als Gegensatz zu Brutalität, Gewalt und Aggression dient dem seelischen Gleichgewicht der Menschen und der wichtigen „Personalisierung" der Sexualität.

Auch die Pflege echter künstlerischer erotischer Sprache gehört dabei zur „erotischen Kultur" (117–122).

Hohen Wert legt Vf. auf die „erotische Spielkultur". Eros ist „im Spiel entfaltete Sexualität". Es beginnt mit der „Kultur" und der „Sensibilisierung des eigenen Körpers". Make up, erotisierende Mode und Nacktheit sollten in das leistungsfreie Zärtlichkeitsspiel der Erotik ebenso einbezogen werden wie Tanz, Pflege erotischer Kunst und „Petting" mit allen denkbaren und freudespendenden Küssen und anderen Zärtlichkeiten (123–131).

In einem folgenden kurzen Abschnitt über Ethos wird auch das Verhalten in der Erotik unter das Grundgebot der Nächstenliebe gestellt (132–135).

Vf. sieht die lebenslange Ehe als Hochziel jeder Partnerschaft, bei der er die „Ehe als ‚Ernennung' mit der Frau als erotischer Gespielin" von der Ehe als der „bergenden Familien-Gemeinschaft" und der „Ehe als Institution" unterscheidet. Eine Ehe, die nicht erotische Spielgemeinschaft („Ernennung") bleibt, kann den „manchmal enormen" „Überhang an Triebenergie" beider Partner nicht binden, so daß sie auf anderweitige „Herausforderungen des anderen Geschlechts ... reagieren".

Wer aus solchen Gründen oder wegen seiner „Konstitution" in seiner Dauerbindung scheitert, bedarf der „Heilung" aber nicht der Verurteilung der Gesellschaft (136–140).

Unvoreingenommen bespricht Vf. im folgenden Abschnitt die Frage, ob für eine „statistische Minderheit" von reifen Menschen „erotische Freundschaften" in Gruppenspielen nicht „für die primäre Paarbeziehung auch belebend, ja anregend und stabilisierend wirken" können und ob nicht auch eine erotische Freundschaft „mit einer Drittperson" einem Partner, (meist dem Mann) bereichernde Erfahrungen für die Primärbeziehung vermitteln können. Solche Beziehungen will er klar von dem unpersönlichen, „fast wahllosen, sexuellen Partnertausch" unterschieden wissen (141–146).

In der Eifersucht sieht Vf. den Ausdruck eines „Besitzdenkens", das nur störend wirken kann (152).

In einem der wichtigsten Abschnitte geht es um den „Beitrag des Glaubens" zur „erotischen Kultur". Christlicher Glaube und Erotik widersprechen einander nirgends. Der Glaube „bewahrt ... vor einer Verdinglichung und ... vor einer Vergötzung des Eros". „Eros-Erfahrung ist mögliche Gotteserfahrung". Das hebräische Wort für Gnade, „chesed" bedeutet auch: liebende Zärtlichkeit. Wenn wir die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus anerkennen, so bedeutet dies auch: „Erotik und Sexualität stammen aus Gott. In Gott sind erotische und seit Jesus sexuelle Züge" (155). Bis zur Ekstase hin sieht Vf. den geistlichen Begriff des Himmels als Gipfel der erotischen Kultur, „zeitlose Liebesunfähigkeit" aber, „das wäre die Hölle" (157).

Neu formuliert Vf. den Begriff der Sünde, den er vorwiegend in „Haß", „Brutalität" und „Gewalt" auftreten sieht. Das Leid empfängt durch die Liebe seinen Sinn, besonders im Kreuz Jesu (157–159).

So bedenklich Vf. das Abgleiten sexueller Schilderungen oder Darbietungen „in das Banale oder in das Brutale", meist mit „geschäftlichem Mißbrauch" verurteilt, so stark setzt er sich für eine kunstvolle Spieldarstellung und „Erotikographie" (statt Pornographie) ein. (161–163).

Käufliche Prostitution ohne personale Begegnung entwürdigt die Erotik zu einer bloßen „Verrichtung"; und selbst die persönlicheren „callgirl-Beziehungen" bleiben ohne „das freie Spiel des Werbens". Ob nicht aber ähnliche, kultiviertere" Formen erotischer Freundschaft ... für gehemmte oder triebfixierte Menschen auch helfenden und heilenden Charakter haben" können, wäre ernsthaft zu erwägen. Einer echten erotischen Kultur kommt eine hohe, heilende Bedeutung auch für Perversionen und Sexualverbrechen zu, an denen „eine eros-verdrängende Gesellschaft ... eine gewisse Mitschuld" trägt (164–166).

Das letzte Kap. ist der heilenden Bedeutung von „Lernen und Erziehen" gewidmet. Über die Wissens-Vermittlung hinaus soll das „Aneignen von Werten" besonders der Achtung der Persoanlität des Partners gepflegt werden.

Dem „Einüben" der „Lebensform" jugendlicher Erotik im tänzerischen Spiel, im Rollenspiel der Geschlechter, in der Pflege und Betrachtung von Kunst und Filmen, in partnerschaftlichen Gesprächen, Konfliktlösungen, Selbsterfahrung und Kommunikationsübungen, besonders aber in der „Transaktions-Analyse" sieht Vf. gangbare Wege zu solchem Lernen. Rollenspiele mit Blick- und Hautkontakt, aber auch die Pflege der Inenwelt mit Meditationen kann die Liebe als Kunstwerk und Schöpfung Gottes entdecken und einüben helfen (167–205).

Seit Franz von Baader (um 1800) seine wegweisenden „Sätze zu einer Theologie der Erotik" schrieb, seit Walter Schubart sein aufrührerisches Epochalwerk (1941) verfaßte: „Religion und Eros" (Vf. nimmt nicht darauf bezug), liegt mit diesem Werk ein besonders offenes, kritisches, kundiges und wirklichkeitsgerechtes Werk vor. Wer drei Jahrzehnte hindurch fast täglich bei Patienten mit „ekklesiogenen Neurosen" die katastrophale Zerrissenheit zwischen Glaube und Erotik verfolgt, der muß dem Vf. Dank wissen für den Mut, mit dem er die Fehler und Versäumnisse einer – hoffentlich bald vergangenen – sexual- und leibesfeindlichen, pseudochristlichen Erziehung und Seelsorge aufdeckt und aus der Bibel, besonders dem Hohen Lied Salomonis die Aufgabe einer befreienden und befriedenden Harmonie zwischen göttlicher und menschlicher Liebe aufzeigt.

Seine zahlreichen, vielfach provozierenden Thesen bedürfen einer umfassenden und unvoreingenommenen Prüfung, ob sie mit dem wahren Leben, mit dem Maßstab der Heiligen Schrift und mit dem alles überragenden Gebot der Barmherzigkeit übereinstimmen. Eine ungeahnte Dimension von befreiender und heilender Sexual-Seelsorge und kirchlicher Erziehung zu einer Kultur der Erotik tut sich dann als Bundesgenosse für die kaum zu bewältigende Arbeitsfülle der Psychotherapeuten auf.

Einige, nicht minder ernste Bedenken aber gelten diesem Werk wie dem von Schubart: Dürfen wir Gottes-Liebe und erotische Liebe als wesensgleich ansehen? Sind die erotischen Verzückungen spanischer Mystiker wirklich als Vorbild oder eher als Entgleisung zu betrachten?

Als Arzt sehe ich neurotische Fehlhaltungen und Krankheitssymptome entstehen, wenn Patientinnen sich zwischenmenschlichen Kontakten entziehen und in eine Phantasiewelt mit „Jesus als Liebhaber" flüchten. Sicher kann und sollte sich auch in der Erotik die Liebe Gottes offenbaren; wer aber beide Erlebnisbereiche in die gleiche Bewußtseinsebene einordnet, der wird der zentralen und sämtliche Lebensbereiche erfassenden Bedeutung des Glaubens nicht gerecht.

Wer also dieses Werk liest, muß darin eine noch nicht voll bewältigte theologische und seelsorgerische Aufgabe erkennen; für den Weg zur praktischen Lösung freilich wird noch viel weitere mutige und behutsame Arbeit erforderlich sein.

Berlin Klaus Thomas

Zulehner, Paul M.: **Heirat – Geburt – Tod.** Eine Pastoral zu den Lebenswenden. Wien, Freiburg, Basel: Herder (1976). 196 S. kart. DM 32.–

Schon in früheren Veröffentlichungen (vor allem in: Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974) hat Z. Ergebnisse der Religionssoziologie nicht nur referiert, sondern als Herausforderung für eine auf die realen Voraussetzungen orientierte Pastoral aufgegriffen. Engagiert förderte er ein Problembewußtsein, in dem die Gefahr wahrgenommen wird, daß sich die Seelsorger auf die „kleine Herde" zurückziehen, um dort „immer wieder nur jene zu bekehren, die schon bekehrt sind" (H. Swoboda: Großstadtpastoral. Regensburg 2, 1911, 351). Die vorliegende Arbeit bedeutet einen entschiedenen Schritt weiter, indem sie konkrete pastorale Aufgaben in den Blick nimmt und in

ihrem Zusammenhang Chancen und Schwierigkeiten der Auswahlchristenpastoral näher zu bestimmen sucht.

In einem ersten Teil stellt Vf. auf eine geraffte und dabei doch gut lesbare Weise Grundlagen einer Auswahlchristenpastoral zusammen.

Der Leser findet hier auf 30 S. nicht nur zentrale religionssoziologische Informationen; Z. bearbeitet diese vielmehr so, daß sich fundamentale Kategorien für die Wahrnehmung pastoraler Voraussetzungen ergeben. Bemerkenswert ist dabei zum einen, daß der hohe Anspruch einer „Pastoral der Bekehrung" deutlich gemacht und somit der Aufbau naiv-utopischer Erwartungen verhindert wird. Zum anderen bemüht sich Vf. entschieden um eine Bekehrung aus der Sorge um den Menschen. Er sieht die theologische und pastorale Aufgabe darin, die Lebenshoffnungen und Lebensnöte heutiger Menschen zu erkunden und ihnen aus der lebendigen Tradition der Kirche heraus zu zeigen, warum der Mensch „wahres Leben" findet, wenn er sich mit Jesus dem lebendigen Gott überläßt (vgl. die Zusammenfassung auf Seite 48).

Der zweite Teil der Arbeit ist dem weiterführenden Anliegen der Vf. gewidmet. Drei Gelegenheiten oder Anlässe, bei denen auch heute noch – wenn auch mancherorts mit abnehmender Tendenz – von kirchlich distanzierten Christen der Dienst der Kirche gesucht wird, werden vom Vf. näher angesehen: Heirat, Geburt, Tod.

Tatsächlich kommt es bei diesen Gelegenheiten (und bei der Erstkommunion der Kinder) zu den häufigsten Begegnungen zwischen den sogenannten Auswahlchristen und den Seelsorgern. Und zweifellos erfahren viele Seelsorger diese Begegnungen als fragwürdig.

Das Verdienst Z. besteht darin, daß er in den drei Kapiteln dieses Teiles Humanwissenschaften und Theologie unmittelbar miteinander ins Gespräch bringt. Er bringt die Erwartungen der Menschen und den Auftrag der Kirche von Jesus her in eine Beziehung. Beispielhaft wird deutlich, daß die Berücksichtigung von Humanwissenschaften (bei Z. insbesondere der Religionssoziologie) keineswegs bedeutet, daß sich die Theologie der Humanwissenschaft ausliefert. Die Theologie kann vielmehr mit Hilfe der Humanwissenschaften zuverlässiger ausmachen, im Zusammenhang welcher Hoffnungen und Ängste das Evangelium als ermutigende und tröstende, aber auch kritische und beunruhigende Botschaft zu artikulieren ist. Für den Seelsorger ist diese Arbeit im doppelten Sinn eine Hilfe. Einmal kann er durch die vorgestellten Kategorien und Untersuchungen seine Erfahrungen in eine praxisorientierte Theorie einordnen und damit sein Wahrnehmungsvermögen auch für den immer unverwechselbaren „Einzelfall" differenzieren. Zum anderen wird ihm vorgemacht, wie er seine Theologie, die er meist unabhängig von seinen pastoralen Aufgaben als systematische oder biblische Theologie gelernt hat, auf die Menschen und ihre Erwartungen hin umdenken kann. Selbstverständlich bleibt auf diesem Wege noch manches zu tun und ist der bescheidene Selbstanspruch des Vf., einen Anfang, ein Fragment vorzulegen, ernst zu nehmen. Aber dieser Anfang bringt auf einen Weg, der weiterführt. Hat man erst einmal gelernt, wie theologische Inhalte ihre Bedeutung entfalten können, wenn sie im Kontext erfahrener Hoffnungen und Ängste konkreter Menschen bedacht werden, so kann man auch weiterlernen. Und für die Praktische Theologie hat Z. den wichtigen Schritt getan, im Rahmen von Berufsproblemen der „Praktiker" humanwissenschaftliche Kategorien und theologische Inhalte so zusammenzudenken, daß eine Theologie in der Sorge um das „wahre Leben" des Menschen realisiert wird. In etwa wird damit ein fundamentales Anliegen der Didaktik auf die pastorale Praxis übertragen. Im Rahmen dieser Besprechung soll nicht dem Aufbau der einzelnen Kap. des zweiten Teiles nachgegangen werden. Es sei nur für alle drei Kap. hervorgehoben, daß Z. eine Fülle von Informationen zusammenträgt (das 19 S. umfassende Literaturverzeichnis zeigt die Vielzahl der von Z. beachteten Werke) und diese zugleich so aufgreift, daß die Fülle nicht verwirrt. In jedem Kap. findet der Leser zuverlässige theologische Orientierungen. Auch wenn die Ausführungen Z.s nicht direkt als Hilfe für die Gesprächssituation zwischen den Seelsorgern und den Auswahlchristen angelegt sind, lassen sich aus ihnen doch auch manche Anregungen für das Gespräch entnehmen. Das Interesse des Vf. ist allerdings auf die umfassende Konzepiton einer Pastoral für Auswahlchristen gerichtet. Damit wird auch jedes Kap. abgeschlossen.

Ein dritter Teil wendet sich noch einmal Grundfragen zu und zeigt in drei Schritten eine Sicht der „Sakramente um der Menschen willen".

Z. geht von der „Sinnschwäche" in der pluralistischen Gesellschaft aus, bildet Hypothesen zur Sinnstiftung durch die Sakramente im Zusammenhang mit und im Unterschied zu religiösen Riten heraus. Er liefert damit einen Beitrag zu einer praktisch-theologischen Theorie der Sakramente. Im Zentrum greift er die anthropologische Begründung der Sakramente als christliche Definitionen menschlicher Grundsituationen durch W. Kasper auf, die auch in den Synodenbeschluß „Schwerpunkte gegenwärtiger Sakramentenpastoral" Eingang fand.

Kaum berücksichtigt Z. den Zusammenhang zwischen dem sakramentalen Wesen der Kirche bzw. der Gemeinde und den einzelnen Sakramenten. Dies ist insofern verwunderlich, als er im ersten Teil dieser Arbeit nachdrücklich auf die Bedeutung von Kirche-Gemeinde-Gruppe für die Plausibilität der Verkündigungsinhalte abhebt. Möglicherweise wird bei Einbezug dieser Perspektive ein Satz des Vf. aus dem ersten Teil weiterzuführen sein. Auf S. 42 schreibt Z.: „Ohne aufnahmebereite, kommunikationsfähige und einsatzfreudige Gemeinde kann eine Auswahlchristenpastoral nicht gelingen." Gerichtet auf die Sakramente kann man formulieren: Ohne eine Gemeinde, die lebt, was sie in ihren Sakramenten feiert, sind die Sakramente als sinnstiftende, christliche Definitionen menschlicher Grundsituationen nicht plausibel zu machen. Und im Anschluß an diese Feststellungen sei es erlaubt, an das sehr wichtige, weiterführende und missionarisch auch ermutigende Werk Z.s F r a g e n zu richten, die weiter verfolgt werden sollten:

Wie muß eine Gemeinde aussehen, in die eine Pastoral der Bekehrung hineinführen kann? Ist die „kleine Herde" schon so bekehrt, daß sie nicht mehr der Bekehrung bedürftig ist? Sind wir selbst als Seelsorger schon so bekehrt, daß wir nicht mehr der Bekehrung bedürftig sind? Das heißt noch einmal anders formuliert: Wie muß eine Pastoral der Bekehrung aus der Sorge um die vielen Menschen auf der Suche nach „wahrem Leben" zugleich als Anfrage an die „Bekehrten" aufgegriffen werden, wie diese in den Grundvollzügen von Gemeinde das „wahre Leben" leben, feiern und bezeugen?

M ü n s t e r D i e t e r E m e i s

Mayer-Scheu, Josef: **Seelsorge im Krankenhaus.** – (Mainz): Grünewald (1977). 110 S. (Grünewald Praxis) kart. DM 12.80

Es liegt hier ein von einem engagierten und zukunftswilligen Fachmann schnell zusammengestelltes Buch vor, das nach drei Jahren mit den notwendigen Anreicherungen die Linien aufnimmt, die er in einem gleich betitelten kleinen Buch gezeichnet hatte.

Gesprochen wird in einzelnen Abschnitten über das Erleben und Erleiden des Krankseins, den therapeutischen Horizont, die Krise der Krankenhausseelsorge, den Auftrag des Seelsorgers im Krankenhaus, die Dienste der Krankenhausseelsorge für den Patienten, die Seelsorge auf den Intensivstationen, die Konflikte zwischen der Krankenhausseelsorge und den therapeutischen Diensten, die Krankenhausseelsorge an Stelle von Krankenseelsorge, die nebenamtliche Seelsorge in Krankenhäusern und die Konsequenzen für die Aus- und Fortbildung der Krankenhausseelsorger.

Die Impulse, die von diesem Buch ausgehen können, sind notwendig. Bis auf den letzten Abschnitt „Konsequenzen für die Aus- und Fortbildung der Krankenhausseelsorger" war alles schon andernorts zu lesen, zum Teil ausführlicher und begründeter. Die Ausführungen über „die Figur des Begleiters" (35ff) erscheinen als sehr wertvoll; indessen ist die Schlichtheit, mit der über das Glauben in der Krise der Krankheit auf den Seiten vorher gesprochen wird, theologisch schon mehr als bedenklich.

Nach den Darlegungen des Vorworts soll dieses kleine Buch einen ersten Schritt darstellen in der Planung eines Handbuchs der Krankenhausseelsorge. Die Not und die Möglichkeiten der Krankenhausseelsorge werden angezeigt. Es wird zur Planung angeregt und vorgestellt, was im Zentrum für Klinische Seelsorgeausbildung in Heidelberg getan wird.

Überall ist die heiße Feder zu bemerken; es wird nur wenig entfaltet, vieles bleibt noch im Ungefähren und in Andeutungen. Es ist zu hoffen, daß trotzdem diese Skizze diejenigen, welche in Strategien der Seelsorge zu bedenken haben, beunruhigt. Das in Aussicht genommene Handbuch sollte, in der richtig gesehenen Not der Krankenhausseelsorge, nicht mehr lange auf sich warten lassen.

B o c h u m H a n s K r a m e r

Kaefer, Herbert: **Religion und Kirche als soziale Systeme.** N. Luhmanns soziologische Theorien und die Pastoraltheologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977). 357 S. kart.

Kaum ein anderer soziologischer Ansatz bietet sich auf dem ersten Blick für eine Analyse der Kirche als Sozialgebilde an wie die funktionale Theorie sozialer Systeme, und zwar insbesondere in der Fassung, die Niklas Luhmann ihr gegeben hat. Immerhin hat Luhmann selbst sich in grundlegenden Abhandlungen zu aktuellen Fragen von Religion und Kirche geäußert. Wenn auch von einigen Kritikern der derzeitige Einfluß Luhmanns auf die Kirche, vor allem ihre Leitung und Organisation, überschätzt wird, so geht mancherorts doch die innerkirchliche Rezeption seiner Soziologie bereits über ein interessiertes Wohlwollen hinaus. „Eine gründliche Auseinandersetzung mit den Theorien und Praxisvorschlägen Luhmanns" (15) ist darum dringend geboten. Genau dieses ist das Anliegen der vorliegenden Untersuchung von H. Kaefer; als einer der ersten Theologen auf katholischer Seite hat er sich nach seinen eigenen Worten der Mühe unterzogen, einmal genau zuzusehen, „wen man sich mit Luhmann in die Stadt zieht" (ebd.).

Die Arbeit – eine in Bonn eingereichte pastoraltheologische Diss. – umfaßt sieben Kap. und ist in drei Teile gegliedert.

Der erste Teil behandelt die soziologischen Grundlagen. Anhand der Leitbegriffe „Systemtheorie", „Funktionalismus" und „Gesellschaftstheorie" macht der Vf. den Leser mit den wichtigsten Kategorien und Problemzusammenhängen des Theorieansatzes von N. Luhmann vertraut. Dabei diskutiert er auch die verschiedenen Einwände, die gegen diese Soziologie vorgebracht werden. Insbesondere wird aufgewiesen, daß der universelle Anspruch, den die Systemtheorie erhebt, angesichts der Aporien, in die sie aufgrund dessen gerät, nicht aufrechtzuerhalten ist. Der Vf. nimmt darum eine folgenreiche Beschränkung der Theoriebildung Luhmanns vor: Erscheint ihm eine Gesellschaftstheorie auf der Grundlage der Systemtheorie unmöglich, so sieht er ihre besondere Ergiebigkeit in der Analyse von Struktur- und Organisationsproblemen gesellschaftlicher Teilsysteme.

Mit Hilfe eines so modifizierten systemtheoretischen Ansatzes und unter Verwendung der funktional-strukturellen Methode versucht der Vf. im zweiten Teil eine ausführliche Bestimmung von „Religion als sozialem System". Er rekurriert hierbei zunächst auf die klassischen religionssoziologischen Ansätze und streicht den Vorteil einer funktionalen Religionsdefinition gegenüber anderen Definitionsversuchen heraus. In der Kritik bereits vorliegender funktionaler Entwürfe arbeitet er als das spezifische Bezugsproblem für Religion „die Begrenztheit von Individuum und Gesellschaft" (153) heraus. Den Vorteil dieser Formel sieht er darin, daß sie eine Integration der verschiedensten, bisher zum großen Teil disparat erörterten Teilaspekte im Zusammenhang von Religion ermöglicht. Im daran anschließenden Abschnitt wird eine systemtheoretische Ordnung religiöser Handlungen vorgelegt sowie die Problematik der Ausdifferenzierung der Religion zu einem gesellschaftlichen Teilsystem und deren Folgen erörtert. Abschließend wird in Fortführung entsprechender Überlegungen von Luhmann Glauben als das spezifische Kommunikationsmedium von Religion näherhin zu charakterisieren versucht.

Der dritte Teil konkretisiert die bisherigen Überlegungen anhand von „Kirche als sozialem System". Nach einer Klärung des Verhältnisses von Religion und Kirche steht die „Kirche als organisierte Religion" im Mittelpunkt des Interesses. Dem Vf. geht es hierbei vor allem um den „Aufweis einiger konkreter Folgen, die sich aus den korrigierten Theorien Luhmanns für die Praxis der Kirche in einem grundlegenden Sinn ergeben" (15).

Die Arbeit weist eine Fülle von Vorzügen auf, die es schwer machen, im Rahmen einer Rezension eine adäquate Würdigung vorzunehmen. Einige Momente seien genannt:

1. Angesichts der Schwierigkeiten, die allein bereits Luhmanns Terminologie bereitet, muß man dankbar sein für die Verständlichkeit, mit der Luhmanns Theorie vorgetragen wird. Von daher ermöglicht dieses Buch insbesondere dem theologisch vorgebildeten Leser einen guten Einstieg in diese soziologische Begrifflichkeit und Theoriebildung.

2. Wenn auch in Anlehnung an Luhmann, so darf doch nicht das hohe Maß an Eigenständigkeit übersehen werden, mit der der Vf. eine Theorie von „Religion und Kirche als soziale Systeme" entwickelt. Insbesondere für die weitere Behandlung von strukturellen und organisatorischen Problemen im Zusammenhang von Religion und Kirche ist damit ein wichtiger Diskussionsbeitrag geleistet.

3. Der unbestreitbare Gewinn der funktional-strukturellen Methode liegt darin, unter einem bestimmten Bezugsgesichtspunkt Vergleiche sozialer Gegebenheiten untereinander zu ermöglichen und auf diese Weise Handlungsalternativen aufzuzeigen. Daß diese Perspektive für den Theologen manche Überraschungen in sich birgt, wird im Verlauf der Arbeit immer wieder anhand der Beispiele, die zum großen Teil aus dem Bereich von Religion und Kirche genommen sind, eindrucksvoll demonstriert. Die Frage nach Wegen und Möglichkeiten eines strukturellen Wandels der Kirche drängt sich dabei fast von selbst auf. Insofern könnten von dieser Arbeit innovierende Impulse für die kirchliche Praxis ausgehen.

4. Nicht zuletzt kann zu den Vorzügen dieser Arbeit gerechnet werden, daß sie in aller Deutlichkeit einige Fragen grundsätzlicher Art aufwirft. Zwei fundamentale Probleme, die sich im Anschluß an den Untertitel „N. Luhmanns soziologische Theorien und die Pastoraltheologie" aufdrängen, seien herausgegriffen:

a) Bei seiner Luhmann-Interpretation geht der Vf. von einer folgenschweren Prämisse aus: „Die Erkenntnistheorie Luhmanns wird im Rahmen seiner Soziologie nur ansatzweise darggestellt und kritisiert; es wird sich zeigen, daß sie nicht unlösbar mit seiner Soziologie verbunden ist." (14) In der Tat gilt dieses noch für die frühen Studien Luhmanns aus dem Bereich der Verwaltungs- und Organisationssoziologie. Aber im Zuge der Vertiefung seines theoretischen Ansatzes sah Luhmann sich unweigerlich vor Grundsatzprobleme erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer Art gestellt, denen er nicht ausweichen konnte. Die weitere Ausbildung seines theoretischen Ansatzes zu einer allgemeinen Gesellschaftstheorie ist nur auf dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Überlegungen versteh- und nachvollziehbar. Nicht zufällig siedelt darum Luhmann auch seine religionssoziologischen Untersuchungen in diesem Kontext an, wie seine neueste Veröffentlichung dazu beweist (Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1977): Luhmann betont darin, daß sich sein Ansatz grundlegend von der bisherigen Religionssoziologie unterscheidet. Ihm geht es demnach nicht bloß „um eine Erforschung priesterlicher Rollen, Karrieren und Kommunikationsprobleme oder kirchlicher Organisations- und Partizipationsmuster" (ebd., 74), wie es Kaefers Überlegungen im 2. und 3. Teil seiner Arbeit vermuten lassen.

Daß man gar nicht von den erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Theoriebildung Luhmanns absehen kann, darauf ist interessanterweise der Vf. im ersten Teil seiner Arbeit immer wieder gestoßen – insbesondere im Abschnitt über die „Gesellschaftstheorie" (65–126), in dem er sehr klar eine Reihe von Aporien in Luhmanns Ansatz herausarbeitet. Angesichts dessen muß es um so mehr verwundern, daß der Vf. meint, diese Aspekte einfach im weiteren Gang seiner Überlegungen ausklammern und zu einem „Luhmann im Stadium der erkenntnistheoretischen Unschuld" zurückkehren zu können. Den Problemen, die Luhmanns Ansatz in sich birgt, ist so nicht zu entkommen; Luhmann selbst bietet dafür, wie schon angedeutet, den besten Beleg. Hier liegt darum eine Inkonsequenz in der Arbeit vor, die sich mit dem lakonischen Satz im Vorwort „Herr Professor Luhmann wird mit vielem nicht einverstanden sein." (8) nicht entschuldigen läßt.

b) Der Vf. möchte ausdrücklich mit der vorliegenden Arbeit „aus der Auseinandersetzung mit den soziologischen Theorien Niklas Luhmanns einen Beitrag zur Grundlegung der Pastoraltheologie leisten" (13), allerdings „nicht durch eine Reflexion über das Verhältnis der Pastoraltheologie zur Soziologie im allgemeinen und dem Funktionalstrukturalismus insbesondere" (15), sondern durch Aufweis dessen, „welche Perspektiven die Soziologie Luhmanns für die Praxis der Kirchen in der Welt von heute eröffnet" (281). Ob eine Pastoraltheologie auf der Grundlage des Luhmannschen Theorieansatzes möglich ist, kann allerdings kaum vom Plausibilitätsgrad einiger Lösungsvorschläge dieser Soziologie für die Kirche und ihre Praxis her entschieden werden. Hierzu bedarf es zunächst einer intensiven wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung; ein bloßes Beharren auf der pragmatischen Ebene reicht auch in der Pastoraltheologie nicht aus. Damit soll keineswegs gesagt werden, daß Luhmanns teilweise sehr scharfsinnigen Beobachtungen zur kirchlichen Praxis keine Beachtung verdienen. Im Gegenteil, von seinen Diagnosen ist, wie Kaefer beweist, viel zu lernen. Etwas anderes ist es allerdings, darauf bereits Pastoraltheologie gründen zu wollen. Eigentlich hätte Kaefer darauf stoßen müssen, wenn er schreibt:

„Eine Aussage wie ‚Gesellschaft ist dasjenige Sozialsystem, das seine eigene Selektivität begründet, indem es Sinn konstituiert' erweckt den Eindruck einer Apotheose der Gesellschaft, die dann ver-

ständlicherweise eine Religion abschneiden muß, die auf Unbestimmbares und Nichtmanipulierbares bezogen ist. In dieser Perspektive zeigt sich Luhmanns Gesellschaftstheorie als Weltanschauung oder Selbstoffenbarung einer immer differenzierteren Gesellschaft, die Religion dadurch gesellschaftlich funktionslos macht, daß sie Fiktionen an ihre Außengrenzen setzt und Sinn, Wahrheit und Recht selbst völlig ungebunden konstituiert, Religionsgemeinschaften aber bestenfalls als ‚letzte' Organisationen zuläßt, die die Opfer des neuen Gottes pflegen, einem außerweltlichen Gott aber entsagen." (76)

Es ist zu bedauern, daß der Vf. auf diesen Gedankengang im Verlauf seiner weiteren Argumentation nicht mehr zurückkommt. Denn letztlich hier entscheidet sich, ob Theologie – und damit Pastoraltheologie – auf der Basis der Systemtheorie möglich ist oder nicht. Und gerade darum lohnt die Auseinandersetzung mit N. Luhmann; dabei allerdings sollte man auf seinen originären Ansatz – nicht bereits korrigiert und relativiert – zurückgreifen.

Münster Norbert Mette

Hollweg, Arnd: **Gruppe – Gesellschaft – Diakonie.** Praktische Erfahrung und theologisches Erkennen. – Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1976. 278 S. kart. DM 34.50

Die Suche nach einem erfahrungsbezogenen theologischen Denkansatz, den er in seiner Arbeit „Theologie und Empirie" (3. Aufl. 1974) eher systematisch grundgelegt hatte, führt Arnd Hollweg in dieser Veröffentlichung fort.

Der zunächst Systematik verheißende Titel dient lediglich zur plakativ-begrifflichen Absteckung eines weitgefaßten Problemrahmens, in dem mit einzelnen – z. T. früher bereits veröffentlichten – Aufsätzen Mosaiksteine einer Art Theorie diakonischer Praxis zusammengetragen werden.

Die Palette der Themen reicht von mehr grundsätzlichen Erwägungen, z. B. zu „Erfahren und Erkennen in Teilhabe an der Lebenswelt" oder „Der einzelne und die Gruppe" über theologische Reflexionen zu aktuellen Fragestellungen in verschiedenen Praxisfeldern kirchlicher Diakonie (z. B. Gruppendynamik, Emanzipation, Psychoanalyse und Gewissen) zu wiederum mehr – jetzt auf den engeren Themenbereich Diakonie beschränkten – allgemeinen Überlegungen, etwa zum Verhältnis von Diakonie und Caritas.

Eine auffällige methodische Darstellungsfigur bildet die jedem Kapitel (Aufsatz) angefügte Beschreibung einer konkreten Praxis-Situation: eine vom theologischen Grundanliegen her gesehen plausible und auch originelle Idee. Ihre Realisierung scheint jedoch im Einzelfall nicht befriedigend gelungen, vor allem nicht dem eingangs (vgl. 19f) anvisierten Erkenntniszweck der Komposition gerecht zu werden: Einzelerfahrungen und -probleme erst aus einem bestimmten Kontext heraus überhaupt als solche wahrzunehmen und zu identifizieren, um dadurch Problemlösungen nicht-pragmatisch, d. h. nur aus einem umfassenden Problemkontext heraus adaequat zu konzipieren. Um diesem erkenntnistheoretisch und methodologisch komplexen Anspruch zu entsprechen, fehlt den meisten Praxisbeispielen bereits die elementare Qualität des Exemplarischen. Zum Beispiel: die vielschichtige Problematik „Theologische(r) Aspekte in Theorie und Praxis der Gruppendynamik" (63–78) an einem Gesprächsausschnitt über Glaubensfragen in einem familientherapeutischen Seminar (vgl. 79–85) auch nur ausschnitthaft verdeutlichen zu wollen, scheint nur um den Preis irreführender Vereinfachung möglich.

Ferner bleibt die Frage, ob die Sequenz: theoretische Erörterung – angehängter Praxisfall wirklich geeignet ist, den theoretischen Anspruch H.s einzuholen, diakonische Praxis und theologische Reflexion zum Zweck der Theoriebildung (!) zu vermitteln. Eher ruft sie Assoziationen an bestimmte katechetische Verfahren hervor. Gleichwohl muß das Anliegen H.s, die immer breitere Palette diakonischer Aktivitäten, deren Planung und Ausführung keinerlei sichtbare theologische oder kirchliche Strategie zugrundeliegt, theologisch zu reflektieren und zu legitimieren, als ebenso dringlich angesehen werden, wie seine mutigen Denkversuche in einem Marginalbereich theologischer Forschung und Theoriebildung, in dem derzeit notwendigerweise „ohne Netz" gearbeitet werden muß, als solche zu würdigen sind.

Dafür sollte man sogar das Unbehagen herunterschlucken, daß hier wieder einmal recht gewaltsam „ein Buch gemacht" worden ist.

Münster Hermann Steinkamp

Heine, Susanne: **Biblische Fachdidaktik** – Neues Testament. Eine didaktische Theorie biblischer Inhalte. Die Methoden biblischer Interpretation. Lernziel: souveräner Umgang mit der Bibel. – Wien, Freiburg, Basel: Herder 1976. 253 S. kart. DM 26.50

Die Absicht dieses Buches wird aus der Titulatur hinreichend klar. Näherhin will Vf.in den „von der Fachwissenschaft her" möglichen „Teilbeitrag für die Bestimmung und Vermittlung von biblischen Bildungszielen in Religionsunterricht und Gemeindekatechese" leisten (18, vgl. Kap. I).

Bedingung der Möglichkeit solchen Unterfangens ist, daß der Vermittler (Didaktiker) zuerst sich selbst an seinem geschichtlichen Ort der Suche nach der unverfügbaren Wahrheit aussetzt und dabei doch das menschenmögliche wissenschaftsmethodische Instrumentarium einsetzt, um zu begründeten, jedenfalls offengelegten Wertentscheidungen zu kommen, die eine Vermittlung des NT an „säkulare", kritischer Vernunft verpflichtete Menschen ermöglicht (vgl. Kap. II: Bedingungen des Verstehens).

Solcher Suche setzt sich Vf.in aus und kommt zu folgenden zentralen Themen, die je schwerpunktmäßig mit Hilfe einer wissenschaftlichen Auslegungsmethode erschlossen werden: „Jesus von Nazaret" (Kap. III; historisch-kritische Methode), dann die Botschaft vom Gottesreich, die zentral in den Wundergeschichten (Kap. IV; strukturale Analyse) und in den Worten über „Ende, Gericht und Jenseits" (Kap. V; existentiale Interpretation) überliefert ist; schließlich ist noch die spezifische Gottesvorstellung der Botschaft Jesu wesentlich, die sich in Aussagen über das Gebet konzentriert findet (Kap. VI; psychoanalytische Interpretation). – Allen Kapiteln sind unterschiedlich ausgearbeitete und benannte didaktische Hinweise angefügt.

Die Ursprungssituation dieser Arbeit ist hochschuldidaktisch: Vf.in, als Fachexegetin ausgewiesen, bietet das literarische Kondensat eines hochschuldidaktischen Experiments am Institut für neutestamentliche Wissenschaft (ev.-theol. Fakultät) der Universität Wien, das unternommen wurde, um einen „Brückenschlag vom Bibelstudium zur Vermittlung biblischer Inhalte (z. B. für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung)" zu beginnen (23). ‚Fachwissenschaft' und ‚Fachdidaktik' – so die gängige Gegenüberstellung – sollen also vermittelt werden.

Fachwissenschaftlich betrachtet ist zu bewundern, wie zentrale Themen im Kontext allgemein-hermeneutischer Überlegungen ‚zusammengefaßt' werden.

Die wissenschaftsmethodischen Exemplifizierungen zeigen global, was in diesem Bereich heutzutage aufgeboten werden kann. Wo sie aber über die historisch-kritische Methode hinausgehen, sind sie kaum mehr als – gewiß nützliche – Problemanzeigen: Was ist z. B. „strukturale Analyse" und „psychoanalytische Interpretation?" Wer, soweit man's heute wissen kann, Näheres wissen will, darf sich nicht auf die vorliegenden Ausführungen verlassen. Aber das ist ja auch eine Aufgabe für ‚Fachwissenschaftler!'

Fachdidaktisch betrachtet sind die Darlegungen weniger nützlich: Da gilt z. B. Fachdidaktik als „Theorie", innerhalb derer „empirische Erhebungen die geringste Rolle" spielen (18). Da werden – letzte ‚didaktische Konkretion' – Hinweise für „Religionsunterricht" und „Erwachsenenbildung" als Kurz-Global-Referate über studentische Seminaraktivitäten angehängt. Mit Verlaub: Wo letzte „Hinweise für die Praxis" gegeben werden, müßte da nicht auch der Seminarleiter (hier die Autorin) ein wenig Verantwortung übernehmen: halt sagen, was er aufgrund seiner Wertentscheidungen auch im neutestamentlichen-hochschuldidaktischen Seminar für tragfähig hält, näherhin, an welchem Lernort er auf welche Weise das ‚fachwissenschaftlich-hermeneutisch Gesicherte oder Gesuchte' seinen Studenten zur Weitervermittlung empfehlen möchte?! Was hier zusammengereimt wird, ist für eine literarische Präsentation in diesem ‚fachdidaktischen Kontext' zu wenig.

Vf.in hat sich der Kritik von hüben und drüben ausgesetzt. Sie kann, wenn ich sie recht ‚verstehe', die Kritik von hüben und drüben verkraften. – Dezidiert fachdidaktische Veröffentlichungen müssen sich freilich, so meine ich, mehr um ‚Empirie' und ‚Methodik' kümmern, als es hier geschehen ist.

Erfreulich scheint mir, daß ‚Fachwissenschaft' und ‚Fachdidaktik' nicht als Kontrahenten gesehen werden. Aber ‚Fachwissenschaft' allein genügt noch nicht, wenn anders Didaktik mehr sein will, als was gerade binnendisziplinär akzeptabel erscheint (was freilich heute nicht wenig ist!).

Augsburg Eugen Paul

Probst, Manfred: **Gottesdienst in Geist und Wahrheit.** Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers. – Regensburg: Pustet (1976) 328 S. (Studien zur Pastoralliturgie, Bd 2) kart. DM 56.–

Das II. Vatikanische Konzil hat eine liturgische Reform eingeleitet, in der wichtige Forderungen nach Erneuerung der Liturgie verwirklicht wurden, die bereits seit der Zeit der Aufklärung bestanden: Volkssprache, Vereinfachung der Riten, Mitvollzug der Gläubigen, Reform der heiligen Handlungen, Erneuerung des kirchlichen Andachtswesens, Überwindung des mechanischen Zeremoniendienstes und der ausgehöhlten Frömmigkeitsformen, Brevierreform. Folgerichtig wendet sich liturgiewissenschaftliche Forschung den liturgischen Erneuerungsbestrebungen jener Zeit zu, in der nach einer Periode der Vereinheitlichung, wie sie mit dem Konzil von Trient begann, der Versuch gemacht wurde, die Gläubigen am Gottesdienst der Kirche aktiv zu beteiligen. Dies geschieht nicht zuletzt in der Absicht, die vom Konzil eingeleitete Reform pastoral fruchtbar zu machen. Die Diss. von M. Probst, angeregt von E. Lengeling und vom Fachbereich Kath. Theologie der Univ. Münster angenommen, darf als Ausdruck dieses liturgiewissenschaftlichen Interesses angesehen werden.

Das wichtigste Ergebnis der Untersuchung von P. findet sich im zweiten Hauptteil seiner Arbeit (§ 16), wo er die „Elemente für eine Theologie der Liturgie" nach J. M. Sailer darstellt. P. ist in der Bewertung seines Ergebnisses bescheiden. Was er vorlegt, sind nicht mehr nur Elemente, sondern bereits Grundzüge einer Theologie der Liturgie. Gewiß hat Sailer diese Grundzüge niemals ausführlich entwickelt und in keiner seiner Werke systematisch dargestellt, was jedoch nicht ausschließt, daß diese Grundzüge als Denkkategorien sein gesamtes theologisches Schaffen beeinflußten. P. hat dies überzeugend nachgewiesen, ohne dabei heutige Fragestellungen in seine Quellen hineinzutragen. In seinem Versuch, die verstreuten pastoralliturgischen Äußerungen in den verschiedenen Schriften Sailers zu systematisieren, folgt er den Prinzipien Sailerschen Denkens. Wenn Sailer auch keinen pastoralliturgischen Traktat im heutigen Verständnis der Liturgiewissenschaft liefert, so muß mit dem Ergebnis der Untersuchungen von P. dennoch die Feststellung korrigiert werden, Sailer biete keine Theologie der Liturgie, sondern mehr eine Aszetik für den Liturgen und die liturgischen Reformen (J. Hofmeier, Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers, Regensburg 1967, 71).

Spätestens in seiner Landshuter Schaffensperiode (ab 1809), in der sich Sailer intensiv mit dem Wesen der Liturgie beschäftigt, schälen sich die Grundzüge seines liturgischen Denkens heraus. P. stellt dar, wie Sailer dabei von der Zeichenhaftigkeit der Kirche und ihrer Liturgie ausgeht. Jedes Zeichen hat die Aufgabe, Geistiges sichtbar und hörbar zu machen und gleichzeitig Geistiges im Menschen zu fördern. Heilige Kunst, näherhin die Liturgie, hat demnach die Aufgabe, den christlichen Glauben nach seinen Grundwahrheiten und nach seinem Geist zu offenbaren, aber auch zu erneuern und zu beleben, wobei diese Grundwahrheiten von Sailer sowohl theologisch als auch anthropologisch interpretiert werden. Nach theologischem Verständnis besteht der Geist des Christentums in der Regeneration der Menschheit durch Christus und in der Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott durch Christus, kurz zusammengefaßt, in der christlichen Zentralwahrheit: Gott in Christus – das Heil der Welt. Anthropologisch gewendet besteht der Geist des Christentums im inneren Leben des Menschen, nämlich in Glaube, Hoffnung und Liebe als dem Wesen der Religion. Beide Aspekte kommen in der Liturgie zur Darstellung; insofern ist die Liturgie die Offenbarung des Wesens der Religion. Es kam Sailer sehr darauf an, diese „objektive" Seite der Liturgie zu betonen, gerade weil er ihre pädagogische und pastorale Bedeutung ähnlich wie viele seiner reformfreudigen Zeitgenossen hoch einschätzte; aber ebenso wollte er jede einseitige Verzweckung der Liturgie vermeiden.

Könnte aus der funktionalen Bedeutung der liturgischen Zeichen, nämlich die christlichen Zentralwahrheiten darzustellen, ein statisches Liturgieverständnis abgeleitet werden, so steht dieser Interpretation des Liturgieverständnisses bei Sailer, wie Probst deutlich macht, die Auffassung vom Träger und von den wirksamen Kräften in der Liturgie entgegen. Träger der Liturgie ist Christus, und zwar der in der Kirche gegenwärtige und in ihr wirkende Christus. Sailer versteht die Gegenwart Christi in der Liturgie nicht nur als Realpräsenz, etwa wie in der eucharistischen Gegenwart, sondern auch als Aktualpräsenz, das heißt als eine wirksame und wirkmächtige Gegenwart. „Die Gegenwart Christi in der liturgischen Versammlung, die sich auf die Verheißung Christi ‚wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen' stützt, ist Sailer eine geläufige Vorstellung" (231). Das Heilsereignis im Menschen selbst, seine Wiedervereinigung mit Gott in Christus geschieht im Heiligen Geist. Der Geist ist es, „der heilige Geist, der Geist des Vaters und des Sohnes, der im eigentlichen Sinne den Ratschluß der ewigen Liebe und das große Werk Christi in uns vollbringt. Wie alle gute Gabe nur von dem Vater kommen kann; wie alle gute Gabe durch die Hand Christi geht: so ist es der Geist Gottes, in dem und mit dem alle gute Gabe uns dargereicht wird" (233).

Deutlich arbeitet Vf. das Verhältnis von Kirche und Liturgie heraus, wie Sailer es sieht. Die Kirche ist die sichtbare Erscheinung der inneren Heilswirklichkeit und Heilswirksamkeit. Sie, der „eine Verein aller Kinder Gottes" vermittelt das Heil, das Jesus erworben hat, in ihrer Lehre, in den Sakramenten und im Gottesdienst. Der Liturge ist in die Gemeinde eingebettet. „Als Priester am Altar handelt er nicht als Privatperson, sondern er hat dort repräsentative Funktion. Er repräsentiert die ganze Christenheit und die besondere Gemeinde und bittet und opfert in deren Namen" (234). Weil sich in der heiligen Messe die Einheit der Kirche ausdrückt, legt Sailer großen Wert auf das Mitfeiern der Gläubigen. In der heiligen Messe wird das Opfer Christi erneuert. Priester und Volk opfern sich mit Christus; deshalb soll jeder Christ „Mitopferer mit Christus" und ein „Sein-Selbst-Opferer" werden (235).

Neben der Feier des Meßopfers erfüllt die Kirche ihre Heilsfunktion in der Feier der Festtage im Ablauf des Kirchenjahres. Die Feier eines Festes ist mehr als die Erinnerung an ein Ereignis der Vergangenheit. Jede Feier weckt vielmehr den toten Buchstaben zum Leben und läßt Vergangenes zur lebendigen Wirklichkeit werden. Die Festtage werden so zu einer geistlichen Erneuerung der Geschichte Jesu an den Christen, so daß die Geschichte Christi die Geschichte der Christen werden kann (239). Darüber hinaus haben die Festtage eschatologische Bedeutung. In ihnen offenbar sich das Ziel der Heilsgeschichte. Sie verkünden dem Volk einen vollständigen Sabbat, einen ewigen Festtag, dessen Vorbild und Abbild das irdische Fest ist. Zwischen der Feier eines christlichen Festes und dem christlichen Leben besteht eine Wechselbeziehung, denn das ganze Leben des Christen soll ein reiner, unbefleckter Gottesdienst, ein einziges Fest sein. Das ist erreicht, wenn das alltägliche Leben ebenso Religion offenbart und das Leben der Religion fördert, wie die Feier im Gottesdienst. Wo der Geist des Christentums herrscht, ist die Trennung zwischen dem Leben des Christen und dem Gottesdienst des Christen aufgehoben (242). Damit dies so werden kann, soll der Liturge vier Grundforderungen erfüllen:

Erstens soll alles, was die Gläubigen im öffentlichen Gottesdienst sehen, hören, tun und empfangen, einen geistlichen Sinn haben, es muß etwas von der zentralen Heilswahrheit, Gott in Christus – das Heil der Welt, zum Ausdruck bringen. Zweitens muß der geistliche Sinn der Liturgie dem Volk aufgeschlossen werden. Es muß drittens oft an diesen Sinn erinnert werden. Viertens muß die ganze Liturgie so eingerichtet sein, daß der geistliche Sinn nicht verdeckt, sondern möglichst leicht auch erfaßt werden kann (229).

Der Lehre vom Gebet soll das erste Augenmerk des Liturgen gelten, weil erst das rechte Gebet dem Volk das Geheimnis des inneren Lebens aufschließt und dadurch die mechanische und deshalb fruchtlose Gegenwart des Volkes beim Gottesdienst in eine geistige und heilschaffende Gegenwart umgewandelt wird (249). Aus den Grundzügen einer Theologie der Liturgie, wie sie sich als Ergebnis der Untersuchung von Probst darstellen, leitet Sailer seine Forderungen für die Bildung des Geistlichen zum Liturgen und für die Erneuerung der Liturgie ab.

P. kommt zur systematischen Darstellung der Grundzüge einer Theologie der Liturgie nach Sailer durch das gründliche Studium der Werke Sailers unter Einbeziehung der Sekundärliteratur und der noch ungedruckten Quellen aus dem Diözesanarchiv der Diözese Regensburg. Für seine Untersuchungen entscheidet er sich für die historisch-genetische und die systematische Methode. Dementsprechend gliedert sich seine Arbeit in zwei Hauptteile, den umfänglicheren ersten Teil (§ 1–15), in dem er seine Quellen nach der historisch-genetischen Methode untersucht, und einen zweiten Teil (§ 16–19), in dem er die Ergebnisse nach sachlichen Kategorien ordnet und systematisch darstellt. Allerdings kann sich Vf. bei seinem Vorgehen nur scheinbar auf Geiselmann berufen, der für Sailer eine Methode ablehnt, bei der Äußerungen aus verschiedenen Schriften zusammengestellt werden und aus der so gewonnenen Zusammenstellung der systematische Ertrag des Ringens Sailers erhoben wird. Geiselmann empfiehlt m. E. nicht, die sukzessive Verwendung der historisch-genetischen und der systematischen Methode, sondern deren Verschränkung. Erst die Verschränkung der Methoden läßt die einzelne Schrift in ihrer inhaltlichen Aussage voll zur Geltung kommen und ermöglicht die ideengeschichtliche Einordnung, sowie die Darstellung des gedanklichen Fortschritts und der Denkkategorien. P. entscheidet sich dafür, die beiden Methoden getrennt voneinander anzuwenden,

was ihn dazu verleitet, die Werke Sailers in chronologischer Abfolge nach ihren liturgischen Aussagen zu untersuchen, ohne die einzelne Schrift Sailers in Verbindung zu dessen früheren Schriften und dessen Auseinandersetzungen mit seinen Zeitgenossen zu bringen. So scheint das, was Probst zur geistigen Entwicklung und über die Auseinandersetzungen Sailers mit seiner Zeit sagt, weniger ein Ergebnis der inhaltlichen Analyse zu sein, als vielmehr der Ertrag eines gründlichen Studiums der Sekundärliteratur. Gewiß zeichnet er ein durchaus eindrucksvolles Bild der geistigen Entwicklung Sailers auch in dessen liturgischem Denken, aber die bestimmenden Kräfte dieser Entwicklung werden dabei nicht einsichtig. Durch die Verschränkung der beiden Methoden bei der Untersuchung der jeweiligen einzelnen Schriften hätte am liturgischen Schaffen Sailers sein geistiges Ringen und seine intensive Auseinandersetzung mit den verschiedenen theologischen Richtungen seiner Zeit sowie den Fragen der kirchlichen Organisation herausgestellt werden können. Sicher gibt es gute Gründe für das Vorgehen, das P. gewählt hat: die Vielzahl der Schriften Sailers; dessen Neigung, aktuelle Probleme aufzugreifen; sein Bestreben, sich in die geistige Auseinandersetzung mit seinen Zeitgenossen einzulassen.

Mit der Untersuchung von P. zu den liturgischen Ansichten Sailers ist ein Stand in der Sailer-Forschung erreicht, bei dem Untersuchungen zu einzelnen Themen keine wesentlich neuen Erkenntnisse mehr bringen dürften. Lohnen könnte es sich hingegen, das Augenmerk auf die innere Dynamik des Schaffens Sailers und die Prinzipien seines Denkens zu richten. So wäre z. B. nach den theologischen Kategorien zu fragen, die nach und nach im Schaffen Sailers soteriologische, christologische und trinitarische Aspekte immer stärker hervortreten lassen und die schließlich in ein ekklesiologisches Verständnis des pastoraltheologischen und pastoralliturgischen Wirkens einmünden. Es wäre auch zu fragen, wie es kommt, daß Sailer, der in der Aufklärungszeit zunächst mit einer einseitig rationalistischen Theologie in Berührung kam, zum „Kirchenvater Bayerns" werden konnte, und daß sich in seiner Person das theologische und geistige Ringen der Zeit mit ihren wechselvollen Vorgängen gleichsam personifiziert.

Von den ersten Monographien zur Theologie Sailers nach dem 2. Weltkrieg bis zur Abhandlung von P. spannt sich ein weiter Bogen: von der Untersuchung zur Grundhaltung der Seele nach Johann Michael Sailer (Weilner 1949) über die Arbeiten zur Pädagogik und Religionsphilosophie und Moralpädagogik (Fischer 1953 und 1955), die Arbeit zur Bekehrung als einem zentralen Anliegen des Theologen Sailer (Müller 1956), über die Abhandlungen zur Homiletik (Gastgeber 1964), zum Verhältnis von sakramentalem Leben und Sittlichkeit (Weber 1966), zur Pastoraltheologie (Hofmeier 1967) und zum ökumenischen Gedanken (Friemel 1972) bis zur vorliegenden pastoralliturgischen Untersuchung. Dabei fällt das Interesse an der Theologie Sailers um so mehr auf, als die vielen früheren Abhandlungen über Sailer geistes- und kulturgeschichtlich ausgerichtet waren. Diese „Sailer-Renaissance", das Interesse an der Theologie Sailers, dürfte mit dem Reformwillen unserer Zeit zusammenhängen, in der von der Kirche Aufgaben bewältigt werden müssen, die sich bereits in der Aufklärungszeit abzeichneten. Im Blick auf diese Aufgaben steht eine Untersuchung zur geistlichen Theologie und zur Mystik Sailers aus. Sie müßte neben seinen Schriften auch seine persönlichen geistlichen Erfahrungen einbeziehen, von denen wir durch Zeugnisse seiner Zeitgenossen wissen. Die Grundgedanken seiner geistlichen Theologie hat Sailer in den Forderungen an den Prediger niedergelegt. Der Prediger soll ein Mensch sein, den die Wahrheit gewandelt hat: „I. Wenn du die erste Stufe erreicht hast, so existierst du ganz in der Wahrheit; ... du siehst und hörst, fühlst und sprichst nichts als die Wahrheit – für alles übrige bist du verschlossen und wie tot.

II. Wenn du auf der zweiten Stufe stehst, so existierst du nicht in der Wahrheit, sondern die Wahrheit existiert in dir; sie ist Licht in deiner Vernunft, sie ist Flamme in deinem Herzen, sie ist Ton in deinem Mund geworden, und reißt den ergriffenen Zuhörer mit sich fort. Auf der ersten Stufe ist die Wahrheit dein Organ, – auf der zweiten bist du das Organ der Wahrheit" (Gesammelte Werke, Bd 19, 118).

Sailers Theologie kann weder im Ganzen, noch in ihren einzelnen Aspekten ohne seine geistliche Theologie verstanden werden. Von Sailer können keine Darstellungen erwartet werden, die einem theologischen System folgen, weil das ihn Kennzeichnende nicht das Systematische ist, sondern das Charismatische.

Lappersdorf Johann Hofmeier

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Völlig neubearbeitete Ausgabe des ‚Wörterbuchs der philosophischen Begriffe' von Rudolf Eisler. Bd 4: I-K. – Basel, Stuttgart: Schwabe & Co. (1976). 1470 Sp., 9 S. Anhang, Ln DM 160.–

Seitdem Joachim Ritter, der erste leitende Hrsg. dieses Wörterbuches gestorben ist, sind mehr als drei Jahre verflossen. Allgemein rechnete man mit einer Verzögerung im Erscheinen der nächsten Bde. Um so erfreulicher ist es, daß bereits im Jahre 1976 der vierte Bd des wichtigen Werkes hrsg. werden konnte. Das war nur möglich, weil sich verhältnismäßig schnell ein Nachfolger gefunden hat. Es ist Karlfried Gründer. In einer Vorbemerkung zum vorliegenden Band stellt er sich vor: „Auf Wunsch Joachim Ritters hat der Verlag den Unterzeichnenden mit der Fortführung des Werkes beauftragt". Gründer leitet sein Vorwort mit einem ehrenden Nachruf für seinen Vorgänger ein und sagt u. a.: „Etwa die Hälfte der Artikel des vierten Bandes wurde noch von ihm ‚gut zum Satz' geschrieben und auch für die kommenden Bände liegen Manuskripte vor, die sein redaktionelles Signum tragen."

Der 4. Bd umfaßt wie der 3. zwei Buchstaben, braucht jedoch dafür rund 200 Sp. mehr als dieser. Hrsg. und Verlag scheinen also in ihrer – im 3. Bd geäußerten – Absicht gescheitert zu sein, den Stoff künftig in gedrängterer und knapperer Form darzubieten. Der neue Hrsg. bemerkt zu diesem Problem: „Tatsächlich wurde in nicht wenige Artikel bis zu einem Grad eingegriffen, der den Autoren kaum noch zuzumuten war." Überdies waren „viele Beiträge für diesen Band bereits gesetzt, als die Konsequenzen des endgültigen Umfangplanes (maximal 9–10 Textbände) abschätzbar wurden". So kam es, „daß die Bemühungen um seine Einhaltung für diesen Band noch nicht voll greifen". Doch ist es die Eigenart dieses Wörterbuches der Philosophie selber, die einer rigorosen Anwendung des Prinzips der Umfangbeschränkungen im Wege steht. Der geistesgeschichtliche (begriffsgeschichtliche) Ansatz bedingt eine große Anzahl von Verfassern und eine Vielfalt „der methodischen Zugriffe", so daß eine eingrenzende Typisierung „in der Praxis zwar im Auge behalten ..., nicht aber durchgängig verwirklicht werden kann."

Bei einer Wertung dieses 4. Bdes kann es sich natürlich wiederum nicht darum handeln, alle Vorzüge oder auch gewisse Mängel im einzelnen und lückenlos darzustellen, ich beschränke mich darauf, was mir in Bd 4 besonders auffiel und mein besonderes Interesse weckte, kurz zusammengefaßt nachzuzeichnen.

Am fesselndsten schien mir im 1. Hauptteil, Buchstabe I, die philosophiegeschichtliche Entwicklungslinie zu sein, welche die Artikel entweder ausdrücklich oder doch einschlußweise vor Augen führen, die sich um Ich oder um Idea gruppieren. Die Linie verläuft durchaus nicht gerade und in einer logischen Eindeutigkeit. Aber da sind Denkanstöße, die von den Griechen und in unserem Falle besonders von Platon ausgingen und sich in der Geschichte des Denkens zu immer neuen Fragekomplexen und Lösungsversuchen verdichteten. Von Platon (Aristoteles) über Augustinus, das Mittelalter zu Descartes, Leibniz, Spinoza, über die (Reaktionen von) Empiristen und Positivsten bis zu Kant und von hier aus zum Deutschen Idealismus.

Sodann möchte ich wieder an Beispielen, besonders im 2. Hauptteil, Buchstabe K, aber auch im 1. z. B. bei dem Begriffswort Ich den Nutzen aufzeigen, den das Hist. Wörterbuch der Phil. dadurch bietet, daß es in der Einbeziehung der Grenzbegriffe so großzügig ist. Bei den Termini, die um das Ich kreisen, ist das besonders die Psychologie und die theologia practica (mystica). Auch im Hauptteil K wird der theologisch Interessierte viele anregende Hinweise finden. Diese Besprechung wird auf eine Anzahl diesbezüglicher „Randbegriffe" ausdrücklich hinweisen.

Ich (I. mehr philosophisch, H. Herring; II. mehr psychologisch, 19. Jahrh. und neuere Psychologie. U. Schönpflug). Der Geist als Mitte und Bezugspunkt aller Dinge begegnet uns in diesem Artikel: der bedingte Geist vor allem in seiner Erkenntniskraft (potentiā omne ens), der unbedingte, absolute Geist als principium sowohl auf der Erkenntnis- als auch der Seinsebene.

Daß in der klassischen antiken und mittelalterlichen Philosophie das „Ich" nicht im Vordergrund der Überlegungen stand, ist ganz natürlich: Wenn das philosophische Denken damit beginnt, zu staunen und sich zu verwundern, daß etwas ist und nicht nichts ist, dann lag Stoff für Jahrhunderte da, um aus dem Staunen nicht herauszukommen. Und schließlich bleibt Seinsbezogenheit letztlich die Grundlage

jeden fruchtbaren philosophischen Denkens, auch eine Ich-bezogene Philosophie trägt in sich eine Dynamik auf einen ontologischen Grund hin. Aber immerhin gibt es in der ausdrücklichen Thematik große Unterschiede.

Wenn man die alte Weltweisheit vorwiegend seinsbezogen nennt, so heißt das nicht, daß das Ich einfach übersehen wurde. Für Augustinus ist die Fähigkeit des Menschen, den Kosmos des Seins als Stufenbau der Wahrheit erkennend und denkend nachzuschaffen, Grund genug, sich vor allem dem geistigen Ich und seiner Bezogenheit zum Ursprung allen Seins und aller Wahrheit zuzuwenden. Immerhin – thematisiert wird das Ich als terminus technicus erst am Beginn der Neuzeit; von Descartes ab. Die res cogitans und die res extensa geraten in Gegensatz. Von hier aus wird der Artikel zu einer fesselnden Vorschau auf das Drama des abendländischen Denkens. Philosophie und Naturwissenschaften brechen auseinander. Die res cogitans spaltet sich in Selbstreflexion und ratio practica, die darauf aus ist, die res extensa, die Körperwelt, ihrem Willen zu unterwerfen. Sie tut es durch den Aufbau der Naturwissenschaften. Die Philosophie dagegen wendet sich der geistigen Subjektivität der res cogitans zu. Ich, Seele, Substanz werden synonym aufgefaßt; der eigentliche ontologische Grund der Dinge liegt in dieser Richtung.

Der Aufstand der entwerteten res extensa gewinnt philosophisch Gestalt in den Systemen der empirisch und positivistisch ausgerichteten Denkströmungen. „In entschiedenem Gegensatz zu Descartes, Leibniz und Berkeley behauptet Hume, die Seele, das Ich, sei kein erfahrbarer Gegenstand ..." (2). Und Kant unterscheidet zwischen empirischem und transzendentalem Ich. Beide sind kein „Ding an sich". Auf der Linie des transzendentalen Ich wird dann der deutsche Idealismus den Durchbruch zu einer neuen Seinslehre versuchen, in der die res cogitans und die res extensa wieder zusammenfinden.

Die Auseinandersetzung geht dann weiter u. a. im Protest Kierkegaards gegen Hegel und das absolute Ich der idealistischen Philosophen, das in seiner alles umfassenden Abstraktheit dem konkreten Menschen nicht gerecht wird, ihm vielmehr als dürres Gespenst gegenübersteht. Schopenhauer und Nietzsche verstehen das Ich vom Willen her. Husserl stellt der Welt, die zufällig ist, das reine Ich gegenüber und verwendet die Formel „sum cogitans". Heidegger und Jaspers beantworten die Frage nach dem Wesen des Ichs im Rahmen ihrer Existential-, bzw. Existenzphilosophie.

Im II. Teil kommt weniger die philosophische Anthropologie als vielmehr eine sich „von der Philosophie lösende Psychologie" zu Wort. Auch wenn man die von Anfang an gegebene Tendenz dieses Wörterbuchs, möglichst viele Grenz- und Randbegriffe der Philosophie mit einzubeziehen, berücksichtigt, scheint zunächst ein Mißverhältnis zwischen dem knappen (eigentlich philosophischen) I. Teil (gut fünf Sp.) und dem bereiteren II. Teil (gut 12 So.) vorzuliegen. Doch erkennt man schnell, wie philosophisch bedeutsam auch der II. Teil ist.

Wie metaphysische Erkenntnisse durch Grenzwissenschaften an Leben gewinnen, läßt sich beispielhaft, so scheint mir, in zwei Überlegungen nachweisen. Nehmen wir die logisch-metaphysisch gewonnene Schichtung in der Natur des Menschen: ens – vivens – sentiens – rationale. Wir haben da eine fortschreitende contractio, Einschränkung des Begriffsumfanges, verbunden mit einer Zunahme an Seinsvollkommenheit. Die Urgeschichte, Vorgeschichte und Paläontologie mit Hilfswissenschaften belehren uns nun, daß dieser Schichtung eine Geschichte entspricht, eine Entwicklungsgeschichte vom bloßen Stoff über die verschiedenen Stufen des Lebens bis zum Erscheinen des Homo sapiens.

Mit Hilfe der sich vom 19. Jh. ab als eigene Wissenschaft etablierenden Psychologie scheint mir ein zweiter für die Philosophie nützlicher Schritt geschehen zu sein: der Rückschluß von der Geschichte des Lebens im allgemeinen auf die Schichten in jedem menschlichen Einzelwesen, durch den diese Schichten dynamisiert werden. Ens – vivens – sentiens – rationale, das sind nicht nur logisch-ontologische, bzw. statische Seinsstufen, sondern sie weisen hin auf mächtige biologische und psychologische Strömungen, die bewußt oder un-(unter-)bewußt die Lebensgeschichte des Individuums mitbestimmen. Das heißt die Entwicklungsgeschichte der Art ist in der Lebensgeschichte des einzelnen Menschen gegenwärtig. Und das schafft für die Umschreibung dessen, was „Ich" ist, ganz neuartige Probleme, die in eine metaphysische Anthropologie zu integrieren sind. Die moderne Psychologie, zumal die Psychoanalyse und die Tiefenpsychologie, weist darauf hin, daß der Mensch von Spannungen erfüllt ist, die seine Einheit und Ganzheit bedrohen und in Frage stellen – und diese Frage ist auch metaphysisch zu bewältigen.

Ich – Du – Verhältnis (M. Theunissen).

Wenn auch erst die Neuzeit das „Ich" ausdrücklich zum Thema der Reflexion gemacht hat, so besagt das keineswegs, daß sie mehr als andere Zeiten Ich-bezogen wäre. Denn gleichzeitig thematisiert sie, wie das Ich, um es selber zu sein, sich ständig übersteigen muß. Wie sehr sich der Überstieg vom Ich zum Du vom bloßen Ich-Es-Verhältnis abhebt, kann erst auf dem Hintergrund einer eingehenden Reflexion über das Ich verstanden werden. Umgekehrt erfahre ich, was ich bin, erst in seiner Tiefe, wenn ich mich in einem anderen, der in seiner Ichheit mir gleich, aber als Du von mir verschieden ist, wiederfinde. Es ist kein Zufall, daß in der Quellenangabe zu diesem Artikel die Theologen eine große Rolle spielen. Denn das packendste Beispiel einer Ich-Du-Beziehung liegt in dem Verhältnis des Menschen zu Gott. Ein Beispiel, das uns freilich ohne die positive Offenbarung kaum so nahe läge.

Ichheit-Egoität (H. J. Fuchs).

Unter diesem Begriffswort wird das Thema des vorigen Artikels weitergeführt. Denn I. und E. sind abgezogen aus dem gewachsenen Ichbewußtsein des Menschen. Und wiederum verwundert es nicht, daß I. in seiner Entwicklung tief in die Geschichte der Theologia pracitca, mystica und ascetica hineinführt. Im Lichte des Ich-Gottverhältnisses erwacht das Eigenbewußtsein, was nicht ausschließt, daß z. B. die spätmittelalterliche Mystik (H. Seuse, Eckart, Tauler) bereits mit einem gesteigerten, rationaleren Individualbewußtsein die Gottbegegnung sucht. In dem Artikel I. spiegelt sich die Geschichte der Spiritualität und Frömmigkeit vom Spätmittelalter bis in die quietistischen und pietistischen Erweckungsgemeinschaften des 17. Jh. hinein.

Wir kommen nun zu einer Reihe von Begriffswörtern, die alle mit dem griechischen Idea zusammenhängen. Sie werden zusammengefaßt behandelt werden. Ich hebe nur einige Hauptpunkte heraus.

Ideal (Chr. Axelos), Ideal, transzendentales (K. Düsing), Idealisierung (P. Jansen), Idealisierung-Realisierung (S. Körner), Idealismus (H. Zeltner), Idealismus, absoluter (H. Zeltner), Idealismus der Freiheit (F. Rodi), Idealismus, Deutscher (H. Zeltner), Idealismus empirischer (N. Wokart), Idealismus, kritischer (H. K. Kohlenberger), Idealismus, monistischer (H. Kleiner), Idealismus, subjektiver (H. Zeltner), Idealismus, transzendentaler, Realismus, empirischer (H. Zeltner), Idealrealismus (A. Brämswig).

Idee (I. Antike, H. Meinhard; II. Mittelalter, G. Schrimpf, G. Jüssen, Chr. Knudsen, G. Wieland, W. Kluxen, J. P. Beckmann; III. Vom Beginn der Neuzeit ab, W. Halbfass, IV. Von Kant bis ins 20. Jh., K. Neumann).

Wenn man diese verschiedenen, der Schreibweise nach verwandten Begriffswörter nach ihrem Bedeutungsgehalt untersuchen will, gelangt man zu einem sowohl systematisch als auch historisch gemeinsamen Ursprung in den sogenannten platonischen Ideen, die freilich auch wieder Vorläufer und Parallelen haben. Schon von Anfang an schillert der Begriff in vielen Farben. Platon selbst kannte noch keinen scharf umrissenen Terminus Idea. „Was wir heute mit ‚platonischer I.' meinen, umschreibt Platon selbst mit einer Vielzahl von Vokabeln und Redewendungen" (55). „Die Vorstellung von einem ‚Chorismos' ... einer scharfen Trennung zwischen I. und Einzelding, ist nicht genuin platonisch ..." (57). Die Ursächlichkeit der Ideen beschränkt sich ursprünglich nicht auf die Urbild- oder Modellkausalität, sondern umfaßt mehr oder weniger unscharf u. a. auch die causa formalis und efficiens. Es fehlt an Präzision.

Was bei Platon vieldeutig war, wird bei Aristoteles eindeutig: die Ideen werden „zu immanenten Prinzipien der Dinge" (59). Wahrscheinlich bleibt der Stagirite insofern auf der platonischen Linie, als er der Form im Wesen der Dinge das eigentliche Sein zuspricht. Die Form, die realisierte I. hat den Vorrang, sie ist auch der eigentliche Gegenstand der geistigen Erkenntnis.

Philon, der aus der jüdischen Überlieferung die Transzendenz und die Offenbarung Gottes in der Schöpfung und der Geschichte kannte, führte die Ideenlehre weiter. Er übernahm von den Mittelplatonikern die Vorstellung der Ideen als Gedanken Gottes, vermied jedoch den platonischen Ansatz eines Dualismus. Das Problem der wesenhaften Transzendenz Gottes einerseits und seiner wirkhaften Immanenz andererseits blieb bestehen. Der Neuplatonismus schuf für seine Lösung ein ganzes System der Vermittlung. Als Erbe der jüdisch-christlichen Glaubenswelt und des griechischen Geistes steht Augustinus in der Geschichte als Brücke zwischen Antike und Mittelalter.

Um den Beitrag des Hochmittelalters (II B) zur Klärung der Ideenfrage richtig zu werten, muß man die ihm aus der Vorzeit hinterlassene Problematik als Hintergrund sehen. Nach dem Platonismus (der mit den umstrittenen Absichten Platons nicht identisch zu sein braucht), gibt es drei Urprinzipien: Gott, die Materie und die Ideen. Darüber war Augustinus zwar hinausgekommen, hatte jedoch die stoffliche Welt sowohl metaphysisch als auch erkenntnistheoretisch unterbewertet. Ferner war die Kausalität der Ideen ungeklärt. Eriugena hatte eher platonische und neuplatonische Vorstellungen weitergegeben. Der Platonismus hatte die causalitas formae nicht klar von der causa efficiens unterschieden, und in der Emanationstheorie der Neuplatoniker verschwammen die Grenzen sowieso.

Bei Thomas gewinnt die hochscholastische Klärung der Ideenlehre ihren Höhepunkt. Vf. dieses Abschnittes, W. Kluxen, weist darauf hin, daß Thomas den Terminus I. wahrscheinlich nur aus historischen Gründen benützt. Die Ideen sind die Formen der Dinge, aber insofern diese Formen im Geiste des Schöpfers existieren als Urbilder, nach denen die Dinge geschaffen sind. Sie sind Schöpfungsprinzip nur als causae exemplares und gehören zum praktischen Wissen Gottes.

Der Bruch mit der Tradition oder der Beginn der Neuzeit besagen dasselbe. Thomas hatte in der platonisch-augustinischen Tradition gestanden, wenn er die Ideen im Geiste Gottes, genauer im Verbum Dei ansiedelte. Die Vf. des III. Abschnittes über die Ideen machen uns mit einem revolutionären Umbruch bekannt, der damit begann, daß Descartes die Annahme einer Ideen-Welt im göttlichen Geiste als anthropomorph ablehnte. Anstatt im göttlichen Intellekt siedelt Descartes die Ideen im menschlichen Geiste an und verwandelt so das Begriffswort I. in einem erkenntnistheoretisch-psychologischen Sinn. Eine neue Epoche nicht nur der Begriffsgeschichte von I., sondern der Philosophie überhaupt hat begonnen.

Nun gibt es nirgends einen Umbruch der Zeitalter, der sich nicht vorher schon angekündigt hätte. So in der Spätscholastik. Ja sogar bei Thomas sind die Ideen principium cognitionis nicht ausschließlich im Bewußtsein Gottes, sondern auch – sekundär – im Bewußtsein des Menschen.

Bei einer bestimmten Klasse von Ideen bricht bei Descartes das platonische Erbe doch wieder durch: bei den „eingeborenen Ideen". Denn sie sind beides, Strukturen apriori der Erkenntnis im menschlichen Verstande und Erkenntnisinhalte im platonischen Sinne, d. h. sie werden nicht durch Abstraktion aus der sinnenhaften Erfahrung gewonnen. Sowohl der Okkasionalismus als auch die spätere erkenntnistheoretische Transzendentalphilosophie können hier anknüpfen. Für Leibniz besteht die Relation dieser Apriori-Erkenntnis zur Sinnenwelt in einer prästabilisierten Harmonie.

Im Mittelpunkt des IV. Abschnittes über die Ideen stehen Kant und der Deutsche Idealismus. Bei Kant wird die ontologische Dimension der I. bald überlagert von der kritisch-erkenntnistheoretischen. Die I. wird zum „notwendigen Vernunftbegriff", dem kein entsprechender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann, weswegen sie keine wissenschaftliche Erkenntnis bietet. Im Gegensatz zu den Verstandesbegriffen sind die reinen Vernunftbegriffe oder transzendentalen Ideen Begriffe apriori, die es nicht (unmittelbar) mit der Synstesis der Vorstellungen, sondern mit der „unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen" der Erkenntnis zu tun haben. Die ontologische Bedeutung der Ideen erscheint erst wieder in den Postulaten der Praktischen Vernunft.

Das aprioristische als „heuristische Fiktion" bezeichnete Zentrum einer idealen deduktiven Ordnung des Denkens und Erkennens drängte geradezu darauf hin, von hier aus wieder zu dem in keiner Erfahrung gegebenen Noumenon, in dem Sein als Erkanntes gegeben ist, vorzustoßen. Und damit sind wir beim Deutschen Idealismus. Die transzendentale Reflexion wird weitergetrieben. Das transzendentale Subjekt als „heuristische Fiktion" zu definieren, steht im Widerspruch zu der wirklich gegebenen Denkordnung, deren synthetisierende Mitte es ist. Für die unbedingte Geltung der Erkenntnis wird eine metaphysische Erklärung gesucht. Vertieft man den Begriff des transzendentalen Subjekts in dieser Richtung, so gelangt man zur Realität eines absoluten Geistes, in dem Sein und Erkennen eines sind und in dem notwendig nicht nur die Denk-, sondern auch die Seinsordnung begründet ist. Verbindet man die kantische Transzendentalphilosophie mit platonischen und spinozistisch-pantheistischen Elementen, so hat man die Grundbestandteile des sog. Deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel).

Wird der eine Urgrund von Denken und Sein pantheistisch gedeutet, fordert er die Reaktion derer heraus, welche die uns Menschen gegebene Wirklichkeit ernst nehmen. Diese Reaktion äußert sich extrem im Neokritizismus und Positivismus des 19. Jh. Eine Mitte suchen die Phänomenologie (Husserl) und der gegenstandstheoretische Realismus (Hartmann). In der Wertphilosophie (Scheler etc.) kehrt in neuem Gewande eine alte Auffassung platonischer Ideen wieder, die an Aristoteles und der Scholastik vorbeigeht.

Ideologie (U. Dierse, R. Romberg).

Rein philologisch gesehen, gehört der Terminus in die Familie der griechischen Idee, wurde aber erst in der französischen Revolution geprägt. Zunächst als Wissenschaft von den Ideen verstanden, erhielt er durch Napoleon I. den ihm bis heute meist anhaftenden pejorativen Sinn. Von der platonischen Idee bleibt nur noch der Gegensatz zur Wirklichkeit übrig: I. ist eine wirklichtskeitsferne Gedankenkonstruktion. Ideologen sind vor allem Leute, welche lebensfremde Pläne zur Beglückung der Menschen schmieden, Doktrinäre, Verfechter von Utopien usw. Bei Karl Marx wird I. dann (klassenkämpferisch) als ideelle Verkleidung von Klasseninteressen als Allgemeininteressen oder (mehr neutral) als juristischer und politischer Überbau der ökonomischen Struktur einer Gesellschaft umschrieben: Die ganze geistige, wirtschaftliche, soziale und politische Unruhe, die seit der französischen Revolution Europa bewegt und schließlich die ganze Welt ergriffen hat, findet hier einen philosophischen Niederschlag – in der Entwicklungsgeschichte eines einzigen Begriffes.

Immanent, Immanenz (L. Oeing-Hanhoff).

Als formale Wortprägungen dürfte der Ursprung von I.-z und I.-t in der Scholastik liegen. Sie bedeuten vor allem „actiones in agente manentes". Die actio immanens wird der actio transiens entgegengesetzt. Die Unterscheidung spielt eine große Rolle sowohl in der Gotteslehre als auch bei der Einteilung der menschlichen Tätigkeit. Bedeutsam ist, wie Spinoza die scholastischen Termini abwandelt. Für ihn gibt es nur eine actio Divina immanens, keine transiens, da er den Schöpfungsbegriff ablehnt. Und die actio immanens konstituiert nicht die göttlichen Personen, sondern die „Gesamtheit der Dinge". Mit Kant beginnt wiederum eine andere Verwendungsart der Begriffe I.-t und I.-z. Sie beziehen sich jetzt auf den Gebrauch von Begriffen, Kategorien und Grundsätzen. Dieser Gebrauch ist immanent, wenn er „ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung" bleibt (Kant). Transzendent ist der Gebrauch, wenn er auf an sich seiende Objekte geht. Werden die Ideen jedoch nur als regulative Prinzipien benützt, die zugleich die Schranken unserer Erkenntnis anzeigen, so bleibt der Gebrauch kritisch immanent. Der Idealismus hebt den Gegensatz von subjektiver kritischer Immanenz und objektiver Realität auf, indem er die Totalität des Wirklichen mit dem Mittelpunkt der regulativen Prinzipien, dem transzendentalen Subjekt Kants gleichsetzt. Es wird zum „absoluten Ich". Das absolute Ich wird zur „immanentesten aller Behauptungen" (Schelling). Ohne die Differenzierung der philosophia perennis gelangt man so zum Satz: die Vernunft ist identisch mit dem Sein.

Imperative, kategorischer Imperativ. (P. Reisinger, R. Pipemeier, H. Pieper).

Die Problematik, die Kant zu überwinden trachtete, wird einsichtig dargestellt. Kant geht vom „Faktum der Vernunft" aus: ich erfahre, daß bestimmte Handlungen einen absoluten Sollenscharakter haben. Sie sind als „gute" sittliche Pflicht. Worin kann diese Unbedingtheit begründet werden? Im Artikel wird Kants Lösung mehr berichtend vorgelegt. Ich möchte hier gleich werten. Kant sieht richtig: nur die menschliche Vernunftnatur selber kann sittliche Werte und damit das unbedingte Sollen begründen. Und der Einzelne bezieht sich auch in der Tat in doppelter Weise auf das Reiche der Sittlichkeit: einmal eben insofern er dieses Individuum ist, und als solchem tritt ihm das Gesetz der vernünftigen Natur fordernd gegenüber: zum anderen insofern er subsumiert ist unter die ratio universalis humana, die das Fundament des ethischen Sollens ist. Aber er würde irren, wenn er der Meinung wäre, daß damit eine inhaltlich bestimmte Wertethik abgetan sei: der Inhalt wird eben von dem Seinsfundament: der vernünftigen Natur, her bestimmt. Auch keine sittliche Autonomie wird dadurch begründet, weil das Gesetz sowohl seinem Inhalt als auch seinem Sollenscharakter nach auf ein absolutes Sein und einen absoluten Willen verweisen, der dem in der Menschennatur begründeten Wertkosmos die Unbedingtheit verleiht, mit dem er uns gegenübertritt.

Inkarnation (I. Griechisch-römische Spätantike, M. Elze, II. Die mittelalterliche Theologie, Red.; III. Von der Reformation bis zur Gegenwart, R. Piepmeier; IV. Die religionswissenschaftliche Verwendung des Begriffes I., G. Lanczkowski).

Das Begriffswort I. leidet von Anfang an unter einer gewissen Zweideutigkeit. Diese kommt von seiner doppelten Wurzel her: der Theologie des Johannesevangeliums und dem griechischen „σάρξ". Die Hebräer verstanden unter Leib, Fleisch den ganzen irdischen sinnenhaften vergänglichen Menschen, während das griechisch σάρξ nur das Leiblich-Materielle im Gegensatz zu Seele und Geist bezeichnet. So bestand vom Griechischen her die Gefahr, die I. mit der platonischen ἐγσωμάτωσις gleichzusetzen: das Pneuma hüllt sich in einen stofflichen Körper. Die Wurzel so vieler dogmatischer Kämpfe innerhalb der frühen Kirche wird mit diesem Hinweis deutlich bloßgelegt. – Die Theologie des Mittelalters fährt fort, den Begriff zu präzisieren. Vor allem wird die soteriologische Seite genauer herausgearbeitet. Als nach der Reformation in den neuen Konfessionen das Latein als Sprache der Gelehrten durch die Landessprachen abgelöst wurde, konnte sich der Terminus I. neben „Menschwerdung" vorrangig behaupten. Außerhalb und neben der Schultheologie beginnt in der Mystik Böhmes und in der Theologie Oetingers ein Denkprozeß, der die mühsam erreichte, scharf geschliffene Terminologie bezüglich der I. hinter sich läßt und überleitet zur Aufklärung, welche I. im herkömmlichen Verständnis ablehnt und rationalisiert (Reimarus, Lessing). Im Deutschen Idealismus gewinnt I. in einer säkularisierten Form neues Leben als Erscheinung des Absoluten in der Geschichte.

Intelligenz, Intelligentsia, Intellektueller (R. Piepmeier, K. Röttgers, W. Goerdt, J. Rodriguez-Lores, W. Mackenthun, K. H. Wewetzer).

Wie die Termini ohne weiteres verraten, beginnt die Begriffsgeschichte in der Antike. Durchscheinend für eine breitere neuzeitliche Geistes- und Gesellschaftsgeschichte werden sie in den Ausformungen „Intelligèncija" und „Intellektueller". Die Umbrüche Rußlands und Europas im 19. und 20. Jh. spiegeln sich in ihnen. In Rußland verbindet sich der Ausdruck I.-ja schließlich in besonderer Weise mit einer radikalsozialistischen und revolutionären Richtung der Intellektuellen und bezeichnet vor allem Opposition „gegen die ‚Dreifaltigkeit' von Autokratie, Orthodoxie und Volkstum . . ." (449). Das besagte jedoch keineswegs einfach Hinwendung zum Rätesystem der Revolution von 1917.

Islam (H. Cordt).

Unter diesem Stichwort findet sich in rund 12 Spalten eine religionswissenschaftlich sehr belangvolle Übersicht über Inhalt und Entwicklung der von Mohammed gestifteten Religion. Das Grundbuch des islamischen Glaubens bildet der Koran. Nach diesem bedeutet I. Selbsthingabe an Gott. Diese Glaubenshaltung beansprucht den Menschen total und ist also nicht nur eine religiös-geistige, sondern zugleich eine sehr folgenreiche politische Erscheinung. Der islamische Monotheismus hat mehrere Wurzeln: jüdische, christliche und wohl auch einige heidnisch-orientalische. Jesus bestätigt die Thora und übersteigt sie. Der Koran wiederum bestätigt das Evangelium und übersteigt es. Mohammed ist der letzte und größte Prophet. Er reinigt die jüdische und die christliche Glaubenslehre von menschlichen Verdrehungen und stellt die Religion Abrahams wieder her. Auch dem Islam blieb das Problem nicht erspart: Offenbarungsgut im Wandel geschichtlicher Situationen. Die Richtlinien des Glaubens erfordern eine neue theologische und moraltheologische Auslegung, bzw. eine genauere begriffliche Umschreibung. Damit sind die Ansätze für verschiedene theologische, ethische und staatsethische Schulen und ebenso für „häretische" Abweichungen gegeben.

Katholisch, Katholizität (W. Beinert).

Auf dem schmalen Raum von nur 2 Spalten bietet Vf. den Abriß einer Begriffsgeschichte, die mit Platon beginnt und beim II. Vatikanum und der heutigen Theologie der christlichen Bekenntnisse endet. Dabei ergibt sich, daß die beiden Termini von jener vor allem zwei (einander sehr nahestehende) Bedeutungen haben: a) sich auf ein Ganzes beziehend, ein Ganzes umfassend; b) vollkommen, integral, in Fülle bestehend. Es gab in der Geschichte dann Einengungen und auch Verflechtungen beider Begriffe, z. B. wenn darunter in erster Linie die „geographisch-numerische Universalität" der ecclesia verstanden wird. Die Art, wie das II. Vatikanum die K. umschrieben hat, gibt den Anstoß dazu, zur Urbedeutung zurückzukehren.

Kehre (W. Franzen).

Unter diesem Stichwort wird eine „fundamentale Wandlung" im Denken Martin Heideggers kritisch nachgezeichnet, der Übergang „vom frühen existentialontologischen Ansatz zum späteren Seinsgeschichtlichen Denken" (806).

Kenose (M. Seils).

Ein Begriffswort, das man zunächst eher in einem theologischen Wörterbuch suchen würde. Der Herkunft nach hat es seine Wurzeln im Neuen Testament (Phil. 2. 6f). In der Auffassung der Kirchenväter beginnt die K. oder exinanitio bereits mit der Menschwerdung, wie es Phil. 2 nahelegt. Aus der späteren Zeit beschäftigt sich Vf. besonders mit der lutherischen Theologie des 17. und dann des 19. Jh. und verweist auf die verschiedenen Akzente, die der K. gegeben werden. Während Vertreter der lutherischen Orthodoxie des 17. Jh. die K. nicht schon mit der Menschwerdung selber beginnen lassen, sondern sie erst im Leben des Menschgewordenen finden, kehren die „Kenotiker" des 19. Jh. zur paulinischen Auffassung zurück: die K. beginnt mit der Inkarnation des ewigen Wortes und setzt sich im Christus der Evangelien, d. h. in seinem irdischen Leben fort.

Die Brücke von dieser rein theologischen Bedeutung von K. zur Philosophie bildet wiederum der Deutsche Idealismus, der den Begriff der Entäußerung kennt, wobei es freilich noch ungeklärt bleibt, wieweit und ob dieser Begriff eine Wurzel in der K. hat.

Kerygma (G. Plumpe, G. Horning, H.-W. Bartsch).

Wiederum ein religionsgeschichtlich-theologischer Begriff, streng genommen ein christlich-theologischer. Der uns geläufige Gegensatz von K. zur abstrakten theoretischen Spekulation schwingt schon beim Ursprung des Terminus: bei den griechischen Vätern mit. Eine belangvolle Feststellung. Schon damals unterscheidet man zwischen einer für die breite Öffentlichkeit bestimmten Lehre und der eigentlichen Theologie, die allein den Klerikern vorbehalten war. Im 18. Jh. beruft sich J. S. Semler wiederholt auf die patristische Unterscheidung von K. und Dogma (theol. Lehrsätze). Wenn er aber unter Dogmen jene theologischen Lehrsätze versteht, „die keineswegs notwendig zum christlichen Glauben gehören", so wird hier m. E. der Begriff des Dogmatischen allzu sehr auf die quaestiones disputatae der Theologen beschränkt. In der neueren Theologie ist vor allem der Versuch bemerkenswert, das Gegensatzpaar K. und Dogma (Theologie) in dem Begriff der Verkündigungstheologie zu vereinen.

Kind (R. Mühlbauer).

Die Begriffsgeschichte von K. verrät viel von der Eigenart einer Epoche, einer bestimmten Kultur, eines Volkes. Welches Lebensalter der Begriff K. umfaßt, ist nach Ländern und Zeiten sehr verschieden. Erst in der Renaissance müht man sich um eine genauere Abgrenzung der Altersstufen. Wir erfahren von der Auffassung der Antike (vor und außerhalb des Christentums) neben Grundsätzlichem auch eine Anzahl reizvoller Einzelheiten. Vor allem die Griechen zeigten sich im Verständnis für das Kind für ihre Zeit aufgeschlossen. Eine wesentlich neue Betrachtungsweise beginnt mit dem Christentum: Gedanken aus dem antiken Verständnis des Kindes und der antiken „Paideia" wurden verbunden mit einer überhöhten Wertung des Kindseins, wie sie sich aus der Glaubenswirklichkeit und der Lehre des Neuen Testamentes ergab. Im Humanismus der Neuzeit, ihrer Philosophie und Psychologie gibt es verschiedene Auffassungen, keine einheitliche aufsteigende Linie. Im ganzen gesehen gewinnt man an Einsichten doch hinzu (Gegensatz z. B. zwischen Descartes und Fénelon). Höhepunkte einer neuen Einstellung bilden im 18. Jh. Rousseau und Pestalozzi (bei letzterem ein feinsinniges Verständnis der Kind-Mutterbeziehung). Bei einer Fülle sehr unterschiedlicher und gegensätzlicher Veröffentlichungen mangelt es der Gegenwart häufig an klaren Grundlinien. Die Pädagogik wird oft ideologisiert. Alles zum Schaden des Kindes.

Kirche (T. Rendtorff).

Eine Darstellung der Begriffsgeschichte dieses für die Philosophie doch sehr entlegenen Randbegriffes erscheint in einem philos. Lexikon von vornherein problematisch. Um ihm einigermaßen gerecht zu werden, müßte man ihn sehr viel ausführlicher behandeln, als es im gegebenen Rahmen möglich ist. Die Theologie des Mittelalters und die katholische Theologie der neueren und neuesten Zeit, die doch einen großen Beitrag zur Entwicklung geleistet hat, kommt auf dem knappen Raum nur unzureichend zu Wort – um nur ein Beispiel zu nennen.

Klugheit (F. Wiedmann/G. Biller).

Ein vielgebrauchter Ausdruck, sowohl im alltäglichen Verkehr als auch in den Fachdisziplinen von Philosophie, Theologie, Pädagogik usw. Entsprechend schwierig ist es, ihn eindeutig zu umschreiben. Schon von seinem griechischen Ursprung her haftet ihm eine gewisse Ungenauigkeit an: φρόνησις und σωφροσύνη werden lateinisch mit prudentia und deutsch mit K. übersetzt, aber im Zusammenhang mit den Kardinaltugenden (695ff) wird σωφροσύνη mit temperantia und deutsch mit Besonnenheit übersetzt, φρόνησις mit (lt.) sapientia und (dt.) Weisheit. Auch später erscheint K. bisweilen als eine spezifische Tugend und dann wieder als Grundeigenschaft aller Tugenden. Für Thomas ist die prudentia „genetrix virtutum".

Kommunismus (C. D. Kerning).

In rund neun Sp. wird hier ein hochaktuelles Thema behandelt. Die Forderung von Verlag und Hg. nach Kürze und Prägnanz auch der wichtigsten Beiträge kam hier in einem Maße zur Geltung, das man bedauern möchte, selbst wenn zu erwarten steht, daß der Stoff unter anderen Stichwörtern wie Marxismus oder Leninismus ergänzend zur Sprache kommen wird.

Die Begriffsgeschichte des K. beginnt schon der Antike (Platon). Der moderne K. wurde eingeleitet durch den französischen Frühsozialismus des 18. und 19. Jh. Dieser faßte K. vor allem als eine bewußte politische und soziale Zielsetzung der Person auf, während der von Marx, Engels u. a. geprägte K. vor allem Wert darauf legt, den K. objektiv historisch und geschichtsphilosophisch zu begründen. Eine von der Hegelschen Dialektik abgeleitete Philosophie „wird zum Grundmuster des historischen Materialismus". Damit erhält die folgenreichste Verkörperung des K. „den methodischen Zuschnitt idealistischen Philosophierens von spezifisch deutscher Provenienz" (900). Die letzte, heute geschichtlich wirkkräftigste Ausformung erhielt der K. in der Sowjetunion und ihr geistesverwandten sozialistischen Ländern.

Wie in den ersten drei Bänden sind auch in diesem Quellenregister und Literaturhinweise im Durchschnitt nicht nur hinreichend, sondern reichlich gegeben und den einzelnen Artikeln, bzw. Artikel-Abschnitten beigefügt.

Wenn nach Erscheinen des 4. Bandes (also nahezu der Hälfte des Gesamtwerkes) eine Zwischenbilanz gestattet ist, so darf man wohl der Genugtuung darüber Ausdruck geben, daß Schriftleitung und Vf. eine Entwicklungsgeschichte der philosophischen Begriffe bieten, die dem ganzen Erbe des europäischen philosophischen Denkens gerecht zu werden sucht. Und zu diesem Erbe gehört – man darf sagen als sein Mittelpunkt – eben auch die immer wieder so mißachtete Metaphysik.

Ohlstadt/Obb. G. Friedrich Klenk

Moslems und Christen – Partner? Hrsg. von Michael Fitzgerald, Adel Th. Khoury, Werner Wanzura. – Graz, Wien, Köln: Styria (1976) 205 S. (Islam und Westliche Welt, Bd 1) kart. DM 25.–

Das Buch eröffnet eine Reihe, die Beiträge zum Dialog Christen – Musline bringen will; es möchte den christlichen Dialogpartnern, an die es sich richtet, „mit einer Einführung in die Denk- und Lebenswelt der Moslems zunächst die Grundvoraussetzungen zum Verstehen des Islams schaffen" (Vorwort).

Der erste Teil „Einführende Grundlagen zum Verständnis der moslemischen Denk- und Lebenswelt" vereint Beiträge von A. Th. Khoury „Der Islam als religiöses Phänomen" und „Zum islamischen Gesellschaftssystem", von M. Fitzgerald „Der Koran und die islamische Theologie" und von W. Wanzura „Anleitung zum Lesen des Korans" (dieser Beitrag ist schludrig geschrieben, recht verwirrend und teilweise überflüssig).

Wenn gegen den ersten Teil etwas, außer gegen die eine oder andere wohl durch Übersetzung hereingekommene befremdliche Formulierung und die manchmal entstellende Wiedergabe arabischer Wörter oder Namen (Chilm statt ʿilm, Muḥammad Chabdu statt M. ʿAbdu, Jamāp ad-Dīn statt Jamāl ad-Dīn, wohl Druckfehler) in F's. Beitrag, einzuwenden ist, dann die im wesentlichen theologisch-historische Behandlung. Islam wird aber auch wie das Christentum „gelebt"; doch vom „gelebten Islam" vermittelt der erste Teil wenig. Gerade der gelebte Islam ist durch die Berührung mit der modernen Welt – und das ist immer die okzidentale Welt, mit der auch das Christentum untrennbar verbunden ist – in eine Krise geraten. Davon erfährt der Leser zwar S. 106–108, doch Khourys zurückhaltende Darlegung läßt ihn kaum erahnen, welche Rolle Emotionen und kollektive Inferioritäts- wie Superioritätskomplexe spielen.

Im zweiten Teil „Zum gegenwärtigen Stand der Beziehungen zwischen Moslems und Christen" referiert Muhammad S. Abdullah in seinem Beitrag „Christentum und Islam – Möglichkeiten der Ökumene" über Bemühungen der Kontaktaufnahme zwischen den christlichen Kirchen (Ökumenischer Rat, Hl. Stuhl) mit Repräsentanten des Islams und über den Widerstand in christlichen Kreisen.

Es wäre interessant, mehr über das Echo auf muslimischer Seite zu erfahren, auf der die Kontaktaufnahme mit den christlichen Vertretern zusätzlich noch dadurch belastet ist, daß das Christentum – wie übrigens auch der Marxismus – als ein Exponent der oft als Gegner empfundenen/erlebten westlichen Welt gilt. Zum besseren Verständnis hätte man sich hier auch eine Übersicht über die islamischen Institutionen und Gremien gewünscht, die als repräsentativ, meinungsbildend oder gar verbindlich für den Islam angesehen werden dürfen. Als Außenstehender und als Laie (im kirchlichen Sinn genommen) bewundert man den guten Willen der Oberen, kann aber einen präkonziliar gewonnenen, wenn auch nachkonziliar nicht mehr völlig gerechtfertigten Verdacht kann unterdrücken, daß der Dialog zwischen der katholischen Kirche und dem Islam ein Zweckbündnis ist, das von beiden Seiten besonders deswegen gesucht wird, weil beide sich von der gleichen Seite (Materialismus, Marxismus, Agnostizismus) bedroht fühlen.

Diese Skepsis kann auch durch Mohamed Talbi's Beitrag „Islam und Dialog", ohne Zweifel der gehaltvollste und gewichtigste des Buches, nicht völlig entkräftet werden.

T. zeigt die geistig-intellektuellen Möglichkeiten, die Schwierigkeiten und die Grenzen des christlich-muslimischen Dialogs auf. Er weist vor allem mit Nachdruck darauf hin, daß die islamische Seite zum Dialog weit weniger gerüstet ist als die christlichen Kirchen, in denen seit Jh.en die Glaubenswahrheiten immer wieder neu an den Gegebenheiten einer dynamischen Welt überprüft werden. T. selbst ist eine bemerkenswerte Ausnahme, die Hoffnung machen kann, daß der Dialog dereinst Christen und Muslime einander näher bringt, doch sollte der Leser dieses Buches sich darüber klar sein, daß Dialogpartner wie T. (mit einer Aussage wie „Hat die reine, klare, unantastbare Wahrheit jemals bestanden? Ist sie in Reichweite des Menschen?", 173) kaum repräsentativ für irgendeine größere Gruppe Muslime ist. Fairerweise hat man zu fragen, ob ähnlich offene Dialogpartner auf christlicher Seite repräsentativ sind.

Der Beitrag „Bibel und Koran" von J. M. Gaudeul ist ein Teil-Knigge für den Umgang der Christen mit Muslimen; er mag nützlich sein, da allein die (hier im allgemeinen aus Unwissenheit resultierende) Verletzung von Formen im Zusammenleben von Christen und Muslimen immer wieder Barrieren schafft.

Der letzte Beitrag „Die Situation der Moslems in Deutschland" von M. Mildenberger umreißt das Aufgabenfeld, auf dem sich die Bereitschaft der deutschen Christen zum Dialog mit den Muslimen nicht nur in Gedanken und Worten, sondern auch in Werken zeigen muß.

Bei einer Neuauflage, die man dem Buch vor allem seiner Intention wegen wünscht, sollte außer der redaktionellen Überarbeitung (allein die Höflichkeit gebietet, islamische Begriffe oder Namen nicht zu verballhornen) für den angesprochenen Leserkreis, bei dem ein gewisses intellektuelles Niveau vorausgesetzt ist, eine kleine Titelliste für ergänzende, weiterführende oder vertiefende Lektüre nicht vergessen werden.

Münster Heinz Grotzfeld

Cherupallikat, Justinian: Witness Potential of Evangelical Poverty in India. – Immensee: Nouvelle Revue de science missionaire 1975. XXXII, 215 S. (Supplementa, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft Vol. XXIII) br. sfr 38.–

Auf deutsch übersetzt heißt der Titel: Zeugniskraft der evangelischen Armut in Indien.

Der erste Teil untersucht die religiöse Bedeutung von Armut (9–67). Alttestamentlich ist Armut etwas Böses, was durch brüderliche Fürsorge zu bekämpfen ist. In der Armutserfahrung anerkannt der Leidende auch Gott als seinen kommenden Retter (21). Neutestamentlich muß Armut grundsätzlich von Jesus Christus aus erklärt werden: Er, der Sohn Gottes, ist ein armer Mensch geworden und arm am Kreuz gestorben (33). Die Nachfolge Jesu läßt sich nicht durch einen einfachen Satz bestimmen (37); vielmehr handelt es sich um eine Lebenshaltung Gott und den Menschen gegenüber, die sich in solidarischer Erniedrigung mit den Notleidenden äußert (166–184). Der Hinduismus meint mit Armut den Verzicht auf weltliches Wohl im Hinblick auf das wahre Heil (44). Moderne Hindus, z. B. Gandhi und seine Schüler, definieren Armut von der Gotteserfahrung her: Gott ist Wahrheit und Liebe und ist deswegen das Prinzip der persönlichen Moral und der Sozialethik (57). Darum drückt sich sich die wahre Gotteserfahrung in der gewollten Armut des religiösen Menschen aus, der um des Nächsten willen auf das persönliche Wohl verzichtet. Zivilisation im wahren Sinne des Wortes ist Verzicht auf eigene übertriebene Wünsche zugunsten des Nächsten (60).

Der zweite Teil (71–110) analysiert die arme Gesellschaft Indiens. Ihre Armut ist ein Übel, das es durch frei gewählte religiöse Armut zu beseitigen gilt. Verschiedene Methoden der Sozialwissenschaften helfen dem Vf., Armut in Indien näher zu bestimmen und ihre Ursachen zu erheben (73–95). Interne Ursachen gibt es viele: Krankheit, Hunger, Arbeitslosigkeit, Elend überhaupt. Aber auch externe Ursachen wie die Struktur des Welthandels, Handelsbedingungen, internationales Währungssystem dürfen nicht ignoriert werden. – Der indische Staat verfolgt eine Strategie zur Bekämpfung der Armut. Erstens versucht er das Gesundheitswesen (96f), die Landwirtschaft (98f) und die Industrie (100f) zu entwickeln. Zweitens wird auf eine neue Gesellschaftsordnung abgezielt: Korruption wird bekämpft (103), eine harte Arbeitsmoral gefordert (108) und Familienplanung zur Verminderung der Geburtenziffern durchgeführt (105ff). Vf. stellt allerdings fest, daß die Regierung finanzielle und technische Mittel zur Geburtenregelung eingesetzt hat, die dann in sozialen und ökonomischen Sektoren fehlten, deren Entwicklung die Bevölkerung motiviert hätte, von sich aus die Geburten zu reduzieren (107). So wurden z. B. Aufklärung und soziale Fürsorge vernachlässigt.

Der dritte Teil (113–211) zeigt die Voraussetzungen zum Aufbau einer kirchlichen Gemeinschaft in Indien, die arme Kirche der Armen sein soll. Kirche und hinduistische Gemeinschaften sollten bei der Suche nach jener Armut zusammenwirken, die ins göttliche Reich führt, das die ungerechten sozialen Strukturen zu Bewußtsein bringt und zu ihrer Änderung verpflichtet (159 u. 163). Außer der persönlichen religiösen Armut (117–131) ist das religiöse Zeugnis von Gruppen (131ff) von Bedeutung: Bezeichnenderweise verließen z. B. Mutter Teresa oder Schwester Petra Mönnigmann ihre ursprüngliche religiöse Kongregation, um mit den Armen die Gaben des Reiches Gottes zu teilen (138). Das sollte eine Herausforderung für die religiösen Institutionen sein, die aus der Erfahrung des Göttlichen durch ihre Mitglieder reformiert werden müßten, um Zentren zu werden, von denen aus kompromißlos Wege zur größeren sozialen Gerechtigkeit gesucht werden sollten (204ff). Die Vorschläge des Vf.s für das Verhalten der Bischöfe und Priester in einer armen Kirche der Armen sind nüchtern und leicht durchführbar (169ff). Die Solidarität mit den Armen von Gott her führt moralisch verpflichtend zur Kritik der Herrschaft einiger Menschen über andere, innerkirchlich durch die Reform der religiösen Einrichtungen (163), in der Welt durch die gemeinsame Arbeit am Abbau dessen, was dem Reich Gottes widerspricht: Elend auf natürlicher, persönlicher, sozialer und ökonomisch-politischer Ebene (vgl. 71–110).

Vf. führt die Diskussion über die Aufgaben der christlichen Mission exemplarisch ein Stück weiter. Demnach ist offenkundig, daß die Verkündigung der christlichen Botschaft nicht von der Arbeit für eine gerechte und solidarische Weltgemeinschaft zu trennen ist. Sie ist die wahre Suche nach dem Reich Gottes, das allen Menschen zugesagt ist. Außerdem zeigt Vf., wie die Kirche von anderen Religionen, hier dem Hinduismus, manches für das bessere Verständnis ihrer Aufgabe in der Welt lernen kann: Die Zusammenarbeit zwischen den Kirchen und den nichtchristlichen Religionen ist im theoretischen und praktischen Bereich möglich und geboten (vgl. 141–164).

Paderborn Filipe J. Couto

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

Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Bearb. u. hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz. Bd I: Aalders – Faustus von Byzanz. – Hamm: Verl. Traugott Bautz (1978). XXXVI S., 1600 Sp.

Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Festgabe Peter **Meinhold** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Lorenz Hein. – Wiesb: Steiner 1977. XIV, 513 S. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz LXXXV. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 88,–; S. 490–513: Bibliographie Peter Meinhold. Bearb. von Heinz Zimmermann-Stock.

Universitas. Philosophie, théologie, lettres, histoire, questions d'aujourd'hui. Numéro spécial pour le Centenaire des Facultés Catholiques de Lille ‹1877–1977›. – Lille: Facultés Catholiques 1977. 331 p. = Mélanges de Science Religieuse XXXIV = Numéro spécial.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Kitchen, Kenneth A.: The Bible in its world. The Bible and archaeology today. – Exeter: The Paternoster Press (1977). 168 p., 3 maps; £ 2,20.

Wilson, Robert R.: Genealogy and history in the biblical world. – NH, Lo: Yale Univ. Press 1977. XV, 222 p. = Yale Near Eastern Researches VII.

2. Altes Testament

Naidoff, Bruce D.: A man to work the soil: A new interpretation of Genesis 2–3. – Journal for the Study of the Old Testament V, 1978, 2–14; p. 15–28: Davies, G.I.: Apocalyptic and historiography; p. 29–38: Bartlett, J.R.: Yahweh and Qaus: A response to Martin Rose (JSOT 4 [1977] 28–34); p. 39–48: Beattie, D.R.G.: Ruth III; p. 49–51: Ruth III: A response by Jack M. Sasson; p. 52–64: Sasson, Jack M.: The issue of Ge'ullāh in Ruth. Redemption in Ruth and related matters. A response; p. 65–68: Response by D.R.G. Beattie.

Couffignal, Robert: Le songe de Jacob. Approches nouvelles de Gn **28,10–22**. – Biblica LVIII, 1977, 342–360.

Mosis, Rudolf: **Ex 19, 5b. 6a**: Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik. – BZ N.F. XXII, 1978, 1–25.

Abba, R.: Priests and Levites in Deuteronomy. – VT XXVII, 1977, 257–267; p. 268–279: Ball, E.: The co-regency of David and Solomon ‹**1 Kings I**›; p. 321–360: Hollenstein, H.: Literarkritische Erwägungen zum Bericht über die Reformmaßnahmen Josias 2 **Kön. XXIII 4ff.**

Ahlström, Gösta: Historia och myt i **Dom. 5: 18ff.** – SvExÄrsb XLI/XLII, 1976/77, 5–9; p. 10–26: Albrektson, Bertil: Att översätta **Psalm 23** till svenska; p. 27–56: Bergman, Jan: Zum Zweiwegemotiv. Religionsgeschichtliche und exegetische Bemerkungen; p. 57–68: Carlson, R.A.: P-prologen i **Gen. 1:1–2:3**; p. 69–76: Erlandsson, Seth: Några exempel på Waw explicativum; p. 77–80: Gerleman, Gillis: Bemerkungen zur Terminologie der „Blindheit" im Alten Testament; p. 81–86: Gyllenberg, Rafael: Intåget i Jerusalem och Johannesevangeliets uppbyggnad; p. 87–96: Hartman, Lars: "Comfort of the Scriptures" – an early Jewish interpretation of Noah's Salvation, **1 En. 10:16–11:2**; p. 97–106: Hidal, Sten: The Land of Cush in the Old Testament; p. 107–119: Holm-Nielsen, Svend: «... Han har ock lagt evigheten i människornas hjärtan ...»; p. 120–129: Illman, Karl-Johan: Till tolkningen av **Psalm 73**; p. 130–137: Johnson, Bo: On the Masoretic text at the beginning of the First Book of **Samuel**; p. 138–146: Kapelrud, Arvid S.: Guden som sviktet?; p. 147–156: Mettinger, Tryggve N.D.: "The last words of David". A study of structure and meaning in **II Samuel 23:1–7**; p. 157–165: Nielsen, Eduard: Homo faber – sapientia Dei; p. 166–178: Ottosson, Magnus: Tempel och palats i Jerusalem och Beth Shan; p. 179–188: Riesenfeld, Harald: Guds söner och de heligas församling; p. 189–205: Sæbø, Magne: Hvem var Israels teologer? Om struktureringen av »den gammeltestamentlige teologi»; p. 206–213: Sandelin, Karl-Gustav: Tradition och uppenbarelse i några vishetstexter; p. 214–223: Soisalon-Soininen, Ilmari: Verschiedene Wiedergaben der hebräischen status-constructus-Verbindung im griechischen Pentateuch; p. 224–234: Widengren, Geo: The gathering of the dispersed.

Levenson, Jon D.: **I Samuel 25** as literature and as history. – CBQ XL, 1978, 11–28.

Ackroyd, Peter R.: The Second Book of Samuel. Commentary. – Cambr, Lo, NY, Melbourne: Cambridge Univ. Pr. (1977). XII, 247 p. = The Cambridge Bible Commentary. New English Bible.

Poulssen, N.: De Mikalscène, **2 Sam. 6, 16.20–23.** – Bijdr XXXIX, 1978, 32–58.

Wildberger, Hans: Das Freudenmahl auf dem Zion. Erwägungen zu **Jes. 25, 6–8.** – ThZ XXXIII, 1977, 373–383.

Moore, C.A.: **Daniel, Esther** and **Jeremiah.** The additions. A new translation with introduction and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1977. XXVII, 374 p. = The Anchor Bible XLIV; $ 12,–.

Dobladez, Juan: El término g'l en el Deutero-Isaías. – EF LXXXVIII, 1977, 371–411.

Shafer, Byron E.: The root bḥr and Pre-Exilic concepts of chosenness in the Hebrew Bible. – ZAW LXXXIX, 1977, 20–42; p. 43–50: Milgrom, Jacob: The betrothed Slave-girl, Lev 19, 20–22.

Beyerlin, Walter: „Wir sind wie Träumende". Studien zum **126. Psalm.** – Stu: Kath. Bibelwerk (1978). 79 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXXIX.

Koster, M.D.: The Peshitta of Exodus. The development of its text in the course of fifteen centuries. – Assen, Amst: van Gorcum 1977. XIX, 650 p. = Studia Semitica Neerlandica XIX.

Deuteronomium. Ed. John William Wevers adiuvante U. Quast. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 397 S. = Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum III, 2; Lw. DM 178.

Pohlmann, Karl-Friedrich: Studium zum **Jeremia**buch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 229 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXVIII; kart. DM 43,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Barth, Hermann: Die **Jesaja-Worte** in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) 1977. XIV, 361 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XLVIII; Lw. DM 60,– [Diss., Hamburg]

Norin, Stig I.L.: Er spaltete das Meer. Die Auszugsüberlieferung in Psalmen und Kult des Alten Israel. (Deutsche Übers. von Christiane Boehncke Sjöberg.) – (Lund:) CWK Gleerup; (Lund: Liber Läramodel 1977). XIII, 235 S. = Coniectanea Biblica. Old Testament series IX. [Diss., Lund]

Steck, Odil Hannes: Die Aufnahme von Genesis 1 in Jubiläen 2. und 4. Esra 6. – Journal for study of Judaism VIII, 1977, 154–182.

Fohrer, Georg: Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. – Hei: Quelle & Meyer (1977). 290 S. = Uni-Taschenbücher DCCVIII; kart. DM 19,80.

Cancik, Huberg: Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung. – Wiesb: Harrassowitz 1976. XIII, 250 S. = Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins.

3. Neues Testament

Betz, Hans Dieter: Die Makarismen der Bergpredigt ‹**Matthäus 5, 3–12**›. Beobachtungen zur literarischen Form und theologischen Bedeutung. – ZThK LXXV, 1978, 3–19.

Casale Marcheselli, Cesare: "Beati i mitti" ‹**Mt 5,5a**›. ‹Studio di storia della redazione› – Asprenas XXIV, 1977, 119–145.

Comber, Joseph A.: The composition and literary characteristics of **Matt 11:20–24.** – CBQ XXXIX, 1977, 497–504; p. 505–514: Weinert, Francis D.: The parable of the throne claimant ‹**Luke 19:12, 14–15a, 27**› reconsidered.

Grundmann, Walter: Das Evangelium nach Markus. (7., neubearb. Aufl.). – B: Evangelische Verlagsanstalt (1977). XVI, 460 S. = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament II.

Dautzenberg, Gerhard: Die Zeit des Evangeliums **Mk 1, 1–15** und die Konzeption des Markusevangeliums. – BZ N.F. XXI, 1977, 219–234; XXII, 1978, 76–91.

Jonge, Henk J. de: Sonship, wisdom, infancy: **Luke II.** – NTSt XXIV, 3, 1978, 317–354.

Wolter, Michael: Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu **Röm 5, 1–11.** – B, NY: de Gruyter 1978. VIII, 246 S. = ZNW. Beihefte XLIII; Lw. DM 62,–. [Diss., Heidelberg]

Guerra, Manuel: **1 Cor 1, 1–3**: Los ministros en la comunidad de Corinto. Análisis filológico y traducción del protocolo de la Primera Carta a los Corintios. – Scripta theologica IX, 1977, 761–796.

Thompson, James W.: Outside the camp: A study of **Heb 13:9–14.** – CBQ XL, 1978, 53–63; p. 64–82: Danker, Frederick W.: **2 Peter 1**: A solemn decree.

Thompson, James W.: The conceptual background and purpose of the Midrash in Hebrews **VII.** – NovT XIX, 1977, 209–223.

Goppelt, Leonhard: Der erste **Petrusbrief.** Übers. u. erklärt. Hrsg. von Ferdinand Hahn. 8. Aufl., 1. Aufl. dieser Neubearb. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 358 S. = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament XII, 1; Lw. DM 48,–.

Woods, Guy N.: A commentary on the Epistle of **James.** – Nashv/Tennessee: Gospel Advocate Company 1976. 315 p.

Potterie, Ignace de la: Le Christ, plérôme de l'Église ‹**Eph 1,22–23**›. – Biblica LVIII, 1977, 500–524.

Ramaroson, Léonard: Une lecture de Ephésiens **1,15–2,10.** – Biblica LVIII, 1977, 388–410.

Berger, Klaus: Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung. – Hei: Quelle & Meyer (1977). 288 S. = Uni-Taschenbücher DCLVIII.

Elliott, J. K.: Plaidoyer pour un éclectisme intégral appliqué à la critique textuelle du Nouveau Testament. – RB LXXXIV, 1977, 5–25.

Ernst, Josef: Herr der Geschichte. Perspektiven der lukanischen Eschatologie. – Stu: Kath. Bibelwerk (1978). 127 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXXVIII.

Budesheim, Thomas L.: Paul's Abschiedsrede in the Acts of the Apostles. – HThR LIX, 1976, 9–20.

Capdevila, Vicenç-Maria: Les característiques de la caritat en Sant Joan. – EF LXXVIII, 1977, 413–454.

Collins, Raymond F.: The search for Jesus. Reflections on the Fourth Gospel. – LavThPh XXXIII, 1978, 27–48.

Fabris, Rinaldo: Legge della libertà in Giacomo. – Brescia: Paideia (1977). 306 p. = Associazione Biblica Italiana = Supplementi alla Rivista biblica VIII; Lire 10 000.

Epp, Eldon Jay: The eclectic method in New Testament textual criticism: Solution or symptom? – HThR LXIX, 1976, 211–257.

Hübner, Hans: Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 195 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXIX; Lw. DM 44,–.

Baum, Horst: Mut zum Schwachsein – in Christi Kraft. Theologische Grundelemente einer missionarischen Spiritualität anhand von 2 Kor. – St. Augustin: Steyler Verlag 1977. XXVI, 254 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Domini XVII. [Diss., Roma. Gregoriana]

Léon-Dufour, Xavier: Wörterbuch zum Neuen Testament (Dictionnaire du Nouveau Testament dt.) (Ins Deutsche übertragen von Eleonore Beck und Eugen Sitarz.) – Mchn: Kösel-Verl. (1977). 470 S., 4 Karten im Text; Lw. DM 48,–.

Aurelio, Tullio: Disclosures in den Gleichnissen Jesu. Eine Anwendung der disclosure-Theorie von I. T. Ramsey, der modernen Metaphorik u. der Theorie der Sprechakte auf die Gleichnisse Jesu. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1977. 361 S. = Regensburger Studien zur Theologie VIII; sfr 66,– [Diss., Regensburg]

Stalder, Kurt: **Autorität** im Neuen Testament. – IKZ LXVI, 1976, 163–175. 224–236; LXVII, 1977, 1–29.

Klijn, A[lbertus] F[rederik] J.: Seth in jewish, christian, and gnostic literature. – Lei: Brill 1977. VIII, 145 p. = Supplements to Novum Testamentum LXVI; hfl 84,–.

Isaacs, Marie E.: The concept of spirit. A study of **pneuma** in hellenistic Judaism and its bearing on the New Testament. – Lo: Heythrop College ‹Univ. of London› 1976. X, 186 p. = Heythrop monographs I; paper £ 3,50.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Berglar, Peter: Geschichte als Tradition – Geschichte als Fortschritt. – Saeculum XXIX, 1978, 1–10.

Kupisch, Karl: Die Freiheit des geschichtlichen Denkens. – ZRGG XXX, 1978, 46–51.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Renaissance and renewal in Christian history. Papers read at the fifteenth Summer Meeting and the sixteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by Derek Baker. – Lo: Blackwell 1977. XV, 428 p. = Studies in Church History XIV; £ 12,–; [cont.:] p. 1–22: Bonner, Gerald: Vera lux illa est quae illuminat: the Christian humanism of Augustine; p. 23–50: Bullough, D. A.: Roman books and Carolingian renovatio; p. 51–69: Nelson, Janet L.: On the limits of the Carolingian renaissance; p. 71–86: Dunn, Marilyn: Evangelism or repentance? The re-Christianisation of the Pelopponese in the ninth and tenth centuries; p. 87–93: Moore, R. I.: Some heretical attitudes to the renewal of the church; p. 95–103: Bolton, Brenda: Paupertas Christi: old wealth and new poverty in the twelfth century; p. 105–116: Hamilton, Bernard: Rebuilding Zion: the holy places of Jerusalem in the twelfth century; p. 117–135: Walsh, P. G.: Alan of Lille as a renaissance figure; p. 137–157: Wilks, Michael: Alan of Lille and the new man; p. 159–173: Nimmo, Duncan: Reform at the council of Constance: the Franciscan case; p. 175–186: Patterson, W. B.: The idea of renewal in Girolamo Aleander's conciliar thought; p. 187–191: Greatrex, Joan G.: Humanistic script in a monastic register: an outward and visible sign?; p. 193–211: Baker, Derek: Old wine in new bottles: attitudes to reform in pre-reformation England; p. 213–222: Dunning, Robert: Revival at Glastonbury 1530–9; p. 223–249: Collinson, Patrick: 'A magazine of religious patterns': an Erasmian topic transposed in English protestantism; p. 251–269: Cameron, J. K.: The renaissance tradition in the reformed church: the example of Scotland ‹presidential address›; p. 271–278: Logan, F. Donald: The origins of the so-called regius professorships: an aspect of the renaissance in Oxford and Cambridge; p. 279–286: Fletcher, Anthony: Concern for renewal in the root and branch debates of 1641; p. 287–300: Duffy, Eamon: Primitive Christianity revived: religious renewal in Augustan England; p. 301–311: Rosman, Doreen M.: 'What has Christ to do with Apollo?': evangelicalism and the novel 1800–30; p. 313–327: Gilley, Sheridan: John Lingard and the catholic revival; p. 329–337: White, Gavin: New names for old things: Scottish reaction to early tractarianism; p. 339–350: Barkley, John M.: The renaissance of public worship in the church of Scotland 1865–1905; p. 351–360: Kent, John: A late nineteenth-century nonconformist renaissance; p. 361–375: Mews, Stuart P.: Neo-orthodoxy, liberalism and war: Karl Barth, P. T. Forsyth and John Oman, 1914–18; p. 377–392: Vidler, A. R.: An abortive renaissance: catholic modernists in Sussex; p. 393–418: Wright, Jonathan: The German protestant church and the Nazi party in the period of the seizure of power 1932–3.

3. Alte Kirchengeschichte

Studer, Basil: Soteriologie in der Schrift und Patristik. Unter Mitarbeit von Brian Daley. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1978. 225 S. = Handbuch der Dogmengeschichte III, 2a; kart. DM 78,–.

Bibliographia **patristica.** Internationale Patristische Bibliographie. Hrsg. v. Wilhelm Schneemelcher. Bde XVI/XVII: Erscheinungen der Jahre **1971/72.** – B/NY: de Gruyter 1978. 291 S.; Lw. DM 104,–.

Dictionnaire des Pères de l'Eglise. Ed. par Adalbert G. Hamman. – Brux, P: Desclée de Brouwer 1977. 243 p. = Les Pères dans la foi; F 39,–.

Mathiae, Karl: Chronologische Übersichten und Karten zur spätjüdischen und urchristlichen Zeit. – Stu: Calwer 1978. 48 S., 11 Kart. u. Taf.; Ppb-Mappe DM 9,80.

Schubert, Ursula: Strukturelemente der frühchristlichen Bildkunst. – Kairos N.F. XIX, 1977, 187–202.

Alon, Gedalyahu: Jews, Judaism and the classical world. – Jer: The Magnes Press 1976. 512 p.; $ 25,–.

Speyer, Wolfgang: Neue **Pilatus**-Apokryphen. – VigChr XXXII, 1978, 53–59.

Catenae graecae in Genesim et in Exodum. I: Catena sinaitica. Ed. a Françoise Petit. – Turnhout: Brepols; Leuven: University Press 1977. XLIV, 373 p. = Corpus Christianorum. Series graeca II.

Streit, Jakob: Sonne und Kreuz. Irland zwischen Megalithkultur und frühem Christentum. – Stu: Freies Geistesleben 1977. 208 S., Ill.

Koch, Heidemarie: Die religiösen Verhältnisse der **Dareios**zeit. Untersuchungen an Hand elam. Persepolistäfelchen. – Wiesb: Harrassowitz 1977. 184 S. = Göttinger Orientforschungen III, 4; kart. DM 24,– [Diss., Göttingen]

Santos Otero, Aurelio de: Die handschriftliche Überlieferung der **altslawischen** Apokryphen. – B/NY: de Gruyter 1978. XL, 227 S., 1 Ill. = Patristische Texte u. Studien XX; Lw. DM 108,–.

Hamman, Adalbert: Les Pères de l'Eglise. IIe siècle: **Ignace d'Antioche, Justin de Rome, Irénée de Lyon.** – Brux, P: Desclee [&] de Brouwer 1977. 348 p.; F 82,–.

Paulsen, Henning: Studien zur Theologie des **Ignatius** von **Antiochien.** – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1978). 226 S. = Forschungen zur Kirchen- u. Dogmengeschichte XXIX; kart. DM 48,– [Diss., Mainz]

Fanin, Luciano: Inno o commento di **Tertuliano** a Lc. 15, 1–32? – MF LXXVII, 1977, 95–111.

Paulsen, H.: Die Bedeutung des **Montanismus** für die Herausbildung des Kanons. – VigChr XXXII, 1978, 19–52.

Baumeister, Theofried: Montanismus und Gnostizismus. Die Frage der Identität und Akkommodation des Christentums im 2. Jh. – TrThZ LXXXVII, 1978, 44–60.

Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies ‹Oxford, September 8th–13th, 1975›. Ed. by Martin Krause. – Lei: Brill 1977. X, 233 p. = Nag Hammadi Studies VIII; hfl 96,–; [cont.:] p. 3–12: Scopello, Maddalena: Les citations d'Homère dans le traité de L'*Exégèse de l'âme*; p. 13–34: Krause, Martin: Der *Dialog des Soter* in Codex III von Nag Hammadi; p. 35–42: Morard, Françoise: L'*Apocalypse d'Adam* de Nag Hammadi: un essai d'interprétation; p. 43–49: Koschorke, Klaus: Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Skizziert am Beispiel des Nag-Hammadi-Traktates *Testimonium Veritatis*; p. 50–54: Wilson, Robert McL.: The *Trimorphic Protennoia*; p. 55–69: Segelberg, Eric: Prayer among the Gnostics? The evidence of some Nag Hammadi documents; p. 70–90: Keller, Carl-A.: Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik; p. 93–106: Ries, Julien: Commandements de la justice et vie missionnaire dans l'église de Mani; p. 107–116: Kaestli, Jean-Daniel: L'utilisation des Actes apocryphes des Apôtres dans le manichéisme; p. 119–137: Frickel, Josef: Unerkannte gnostische Schriften in Hippolyts *Refutatio*; p. 138–147: Le Boulluec, A.: Y a-t-il des traces de la polémique antignostique d'Irénée dans le *Péri Archôn* d'Origène?; p. 148–181: Aland, Barbara: Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre. Die Theologie des Herakleon als Schlüssel zum Verständnis der christlichen Gnosis?; p. 185–203: Arai, Sasagu: Simonianische Gnosis und die *Exegese über die Seele*; p. 204–210: Tardieu, Michel: Les livres mis sous le nom de Seth et les Séthiens de l'hérésiologie.

Puech, Henri-Charles: En quête de la gnose. I: La gnose et le temps et autres essais. II: Sur l'évangile selon Thomas. Esquisse d'une interprétation systématique. – [P:] Gallimard 1978. XXX, 300 p., 319 p. = Bibliothèque des Sciences Humaines; F 150,–.

Ellis, E. Earle: Prophecy and hermeneutics in early Christianity. – Tü: Mohr 1978. XVII, 289 p. = Wissenschaftl. Untersuchungen zum Neuen Testament XVIII; Lw. DM 83,–.

Roldanus, J.: Le Christ et l'homme dans la théologie d'**Athanase d'Alexandrie.** Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie. – Lei: Brill 1977. X, 421 p.; hfl 100,–.

Gregor von **Nyssa**: Über das Wesen des christlichen Bekenntnisses. Über die Vollkommenheit. Über die Jungfräulichkeit. Eingeleitet u. übersetzt von Wilhelm Blum. – Stu: Hiersemann 1977. VIII, 169 S. = Bibliothek der griech. Literatur. Abt. Patristik; Lw. DM 99,–.

Ambrosius Mediolanensis: Apologie de David (De apologia Prophetae David ad Theodosium Augustum, lat., franz.). Introduction, texte latin, notes et index par Pierre Hadot. Traduction par Marius Cordier. – P: Les Éd. du Cerf 1977. 210 p. = Sources Chrétiennes CCXXXIX.

Savon, Hervé: Saint **Ambroise** devant l'exégèse de Philon le Juif. Tome I: Texte. T. II: Notes. – P: Études Augustiennes 1977. 392 p., 221 p.; F 330,–.

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.

Corbellini, Clementina: Ambrogio e i Barbari: giudizio o pregiudizio? – RSCJ XXXI, 1977, 343–353.

Hieronymus Stridonensis episcopus: Saint Jérôme: Commentaire sur S. Matthieu (Commentarius in Matthaeum, lat., franz.). Texte

latin, introduction, traduction et notes par Emile Bonnard. Tome I: Livres I–II. – P: Les Éd. du Cerf 1977. 345 p. = Sources chrétiennes CCXLII.

Augustinus, Aurelius: Œuvres de Saint Augustin. Homélies sur l'évangile de Saint Jean XVII–XXXIII. Traduction, introduction et notes par M. F. Berrouard. – (P:) Desclée [&] de Brouwer 1977. 925 p. = Bibliothèque Augustinienne LXXII.

Bumiller, Dieter: Augustinus. Skizze eines neuen Christentums aus Elementen seiner Philosophie. – Stu: Urachhaus 1977. 88 S.

Sant'Agostino: De Trinitate. Trad. e note di Concettina Borgogno. – Alba: Paoline 1977. 690 p. = Collana patristica e del pensiero cristiano.

Theodorus Mopsuestenus: Commentarius in XII Prophetas. Einleitung und Ausgabe von Hans Norbert Sprenger. – Wiesb: Harrassowitz 1977. VII, 475 S. = Göttinger Orientforschungen V, 1.

Iustinianus Imperator: Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano. A cura di Mario Amelotti e Livia Migliardi Zingale. – Mil: Giuffrè 1977. XXIX, 228 p. = Florentina Studiorum Universitas – Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium – Subsidia III.

4. Mittelalter und Neuzeit

Voit, Gustav: **Engelthal.** Geschichte eines Dominikanerinnenklosters im Nürnberger Raum. – Nü: Korn u. Berg 1977. 114 S. = Schriftenreihe der Altnürnberger Landschaft XXVI, 1; br. DM 22,50.

Russo, François: Religion naturelle et religion révélée. L'exemple des Vierges miraculeuses dans le Bas Berry. – RSR LXVI, 1978, 27–62.

Hainsworth, Cuthbert D.: Spiritual direction within Russian monasticism: Historical outline. – Clar XVII, 1977, 139–222.

Gössi, Anton: Die demographischen und genealogischen Quellen in den Pfarrarchiven des Kantons **Luzern** bis **1875**. – Lu: Rex 1976. XIII, 179 S. = Luzerner hist. Veröffentlichungen. Archivinventare I.

Zinnhobler, Rudolf: Beiträge zur Geschichte des Bistums **Linz**. – Linz: Oberösterreichischer Landesverlag 1977. 187 S. = Linzer philosoph.-theol. Reihe VIII; kart. DM 21,–.

5. Mittelalter

Grimm, Reinhold R.: Paradisus coelestis – Paradisus terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200. – Mchn: Fink 1977. 192 S. = Medium Aevum. Philologische Studien XXXIII. [Diss., München]

Avril, J.: L'*usus curie ordinaris*. – Studia Gratiana XIX = Mélanges G. Fransen. I, R 1976, 1–29; p. 31–57: Baud, J.-P.: Contrats nommés et contrats innommés en droit savant; p. 59–77: Blumenthal, U.-R.: Some notes on papal policies at Guastalla, 1106; p. 79–100: Brentano, R.: Death in Gualdo Tadino and in Rome ‹1340, 1296›; p. 101–122: Bultot, R.: Les philosophes du paganisme, docteurs et exemples du «contemptus mundi» pour la morale médiévale; p. 123–146: Constable, G.: Opposition to pilgrimage in the Middle Ages; p. 147–160: Groot, A. J. de: Erneut zu einem «Articulus Anecdotus» von Thomas von Aquin; p. 161–173: Dolezalek, G.: Ein Rechtsgutachten aus dem vierzehnten Jahrhundert, erstattet durch vier Rotarichter; p. 175–204: Feenstra, R.: Les casus codicis de Guido de Cumis dans les manuscrits et dans l'édition incunable des casus longi cum casibus brevibus codicum; p. 205–215: Fransen, P.-I.: Prologue patristique d'une forme de la Collection en quatre livres; p. 217–222: Fuhrmann, H.: Justinians «Edictum de recta fide» (551) bei Pseudo-Isidor; p. 225–251: García y García, A.: La canonística española posclásica; p. 253–269: Gaudemet, J.: Praeceptum; p. 271–301: Gilchrist, J.: The medieval canon law on unfree persons: Gratian and the decretist doctrines c. 1141–1234; p. 271–301: Gilissen, L.: Curieux foliotage d'un manuscrit de Droit Civil: la somme d'Azzon ‹Bruxelles 9251 et 9252›; p. 313–335: Godding, P.: La notion de possession du droit romano-canonique dans les principautés belges aux 12e et 13e siècles: le rôle des clercs; p. 337–354: Gouron, A.: Autour de Placentin à Montpellier: maître Gui et Pierre de Cardona; p. 355–416: Häring, N. M.: Zwei Kommentare von Huguccio, Bischof von Ferrara; p. 417–460: Hanenburg, J.: La «lectura super regulis juris» de Joannes Cherelli dans le manuscrit Bruxelles Bibl. Royale 3596.

Aymard, Paul: Un homme nommé **Benoît**. – P: Desclée de Brouwer 1977. 217 p.

Kniewasser, Manfred: Bischof **Agobard** von **Lyon** und der Platz der Juden in einer sakral verfaßten Einheitsgesellschaft. – Kairos, N. F. XIX, 1977, 203–227.

Studies on Palestine during the **Ottoman** period. Ed. by Moshe Maʿoz. – Jer: Magnes Press 1978. 640 p.; paper $ 25,–.

Morini, Enrico: Eremo e cenobio nel monachesimo greco dell'**Italia** meridionale nei secoli **IX** e **X**. – RSCI XXXI, 1977, 1–35. 354–390.

Mínguez Fernández, José María: Colección diplomática del monasterio de Sahagún. ‹Siglos IX y X›. – León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", Archivo Histórico Diocesano, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León 1976. 505 p. = Colección "Fuentes y Estudios de Historia Leonesa" XVII; pes 1500.

Taeger, Burkhard: Zum *Ferculum Salomonis*' **Hinkmars** von **Reims**. – DA XXXIII, 1977, 153–167.

Othlonus Sancti Emmerani: Das Buch von seinen Versuchungen. Übers. u. eingel. v. W. Blum. – Mstr: Aschendorff 1977. 67 S. = Aevum christianum XIII; Ppb. DM 18,–.

Collectanea Byzantina. – R: Pont. Institutum Oriental. Studiorum 1977. 253 p., 9 fig. = Orientalia Christiana Analecta CCIV; Lire 13 000; [cont.:] p. 1–15: Leib, B., SI: Aperçus sur l'époque des premiers Comnènes. Le rôle des femmes dans la révolution des Comnènes à Byzance ‹1081›; p. 17–32: La politique d'Alexis I Comnène ‹1081–1118› d'aprés l'**Alexiade**; p. 33–50: Les Occidentaux jugés de Byzance sous le règne de l'empereur Alexis I Comnène; p. 51–64: Essai sur une philosophie de l'existence d'après les écrits d'une princesse byzantine au XIIe s. Anne Comnène; p. 65–117: Karpozilos, Apostolos: Seventeen letters of **Gregorios Akindynos** ‹Cod. Monac. Gr. 223›; p. 119–146: Capizzi, Carmelo, SI: L'attività edilizia di **Anicia Giuliana**; p. 147–180: Schiemenz, Günter P.: Jakobsbrunnen im Tiefen Tal; p. 181–186: Spiteris, Giovanni, OFMCap: I dialoghi di **Nicolas Mesarites** coi Latini; opera storica o finzione letteraria?; p. 187–200: Schreiner, Peter: Zwei Urkunden aus der Feder des **Theodoros Meliteniotes** ‹1387–88›; p. 201–219: Gill, Joseph, SI: Was **Bessarion** a conciliarist or a unionist before the Council of Florence?; p. 221–237: Klostermann, R. A.: Jagaris oder Gagarin? Zur Deutung eines griechischen und russischen Familiennamens; p. 239–253: Passarelli, Igor G.: Sulla preghiera di benedizione delle iconi.

Lohr, Charles H.: **Aristotelica** Britannica. – ThPh LIII, 1978, 79–101.

Evans, G. R.: **Anselm** of **Canterbury** and **Anselm** of **Havelberg**: The controversy with the Greeks. – APraem LIII, 1977, 158–175.

Sanjek, Franjo: Les Chrétiens Bosniaques et le Mouvement Cathare. XIIe–XVe siècles. – Brux, P, Louvain: Nauwelaerts (1976). 263 p., 12 tav = Publications de la Sorbonne. N. S. Recherches XX; FB 700.

Nelli, René: La vie quotidienne des Cathares du Languedoc au XIIIe siècle. – [P:] Hachette (1977). 297 p.; F 39,–.

Péano, Pierre: Les Béguins du Languedoc ou La crise du T.O.F. dans la **France** méridionale ‹**XIIIe–XIVe siècles**›. – CollFr XLVII, 1977, 97–117.

Schmale, Franz-Josef: Mentalität und Berichtshorizont, Absicht und Situation hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber. – HZ CCXXVI, 1978, 1–16.

Wiesenbach, Joachim: Der Liber decennalis in der Hs. Rom, Bibliotheca Angelica 1413, als Werk **Sigeberts** von **Gembloux**. – DA XXXIII, 1977, 171–181.

Vicaire, Marie-Humbert: **Dominique** et ses Prêcheurs. – Frb/S: Ed. Universitaires; P: Les Ed. du Cerf 1977. 430 p.; sfr 47,–.

Corbin, Michel: La parole devenue chair. Lecture de la premiére question de la tertia pars de la **Somme théologique**. – RSPhTh LXII, 1978, 5–40; p. 41–59: Clive, Megan: Hobbes parmi les mouvements religieux de son temps.

Riley-Smith, Jonathan: Latin Titular Bishops in Palestine and Syria, **1137–1291**. – CHR LXIV, 1978, 1–15.

Schubert, Karl: Das christlich-jüdische Religionsgespräch im **12.** u. **13. Jh.** – Kairos, N. F. XIX, 1977, 161–186.

Albertus Magnus: Opera omnia. Tomus XXXVII. Pars II: Super Dionysii mysticam theologiam et epistulas. Edidit Paulus Simon. – Mstr: Aschendorff 1978. XXXII p., p. 453–671; Lw. DM 148,–.

Vogels, Heinz-J.: Zur Echtheit der eucharistischen Schriften Alberts des Großen. – ThPh LIII, 1978, 102–119.

Ross Sweeney, James: **Innocent III** and the Esztergom election dispute. The historical background of the Decretal Bone Memoire II ‹X. I. 5. 4.›. – AHP XV, 1977, 113–137; p. 139–193: Pásztor, Edith: Censi e possessi della Chiesa Romana nel Duecento: due registri pontifici inediti; p. 195–215: Williman, Daniel: Letters of Etienne Cambarou, Camerarius Apostolicus ‹1347–1631›; p. 217–264: Dykmans, Marc, SI: La troisième élection du pape Urbain VI.

Hissette, Roland: Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277. – Lv: Publications Universitaires; P: Vander-Oyez 1977. 340 p. = Philosophes médiévaux XXII; F 56,–.

Charters of St-**Fursy** of **Péronne**. Ed. by William Mendel Newman with the assistance of Mary A. Rouse. Preface by John F. Benton. – Cambridge, Mass.: The Mediaeval Academy of America 1977. XXIII, 173 p. = The Mediaeval Academy of America. Publication LXXXV.

Dahlbäck, Göran: **Uppsala** domkyrkas godsinnehav und särskild hänsym till perioden 1344–1527. ‹Mit deutscher Zusammenfassung.› – Sto: Almqvist and Wiksell 1977. 430 p. = Studier till det medeltida Sverige II; [Diss., Stockholm]

Eckermann, Willigis, OSA: Wort und Wirklichkeit. Das Sprachverständnis in der Theologie **Gregors** von **Rimini** und sein Weiterwirken in der Augustinerschule. – Wü: Augustinus-Verlag 1978. XXXII, 338 S. = Cassiciacum XXXIII; kart. DM 99,–.

Rodes, Robert E.: Ecclesiastical administration in medieval England. The Anglo-Saxons to the Reformation. – Notre Dame, Lo: Univ of Notre Dame Press 1977. XVI, 287 p.

Jakub z Paradyża: Opuscula inedita. Hrsg. v. Stanisław A. Porębski. – War: Akademia Teologii Katolickiej 1978. 528 p. = Textus et Studia V.

Konzili, Jürgen: Studien über Johann Ulrich **Surgant** ‹ca. **1450–1503**›. – ZSKG LXXI, 1977, 332–392.

Harper-Bill, Christopher: Archbishop John **Morton** and the province of Canterbury, **1486–1500**. – JEH XXIX, 1978, 23–36.

6. Gesamte Neuzeit

Kretschmar, Georg: Die Confessio Augustana Graeca. – Kirche im Osten XX, 1977, 11–39; S. 40–52: Suttner, Ernst Christoph: Wandlung der orthodoxen Theologie im 17. Jahrhundert infolge einer Herausforderung durch die westlichen Kirchen; S. 53–56: Rozemond, Keetje: Nathanaël Kōnōpios – Nathanaël, Bischof von Nizäa; S. 57–71: Barton, Peter F.: „Schickt die protestantischen Prediger auf die Galeeren!"; S. 90–106: Donat, Dietrich: Feofan Prokopovič ‹1681–1736› im Urteil deutscher Periodika des 18. Jahrhunderts; S. 107–127: Heier, Edmund: Das Lavaterbild im geistigen Leben Rußlands des 18. Jahrhunderts; S. 128–146: Kahle, Wilhelm: Wege und Prägungen des ostslawischen Protestantismus; S. 147–176: Hohberg, Rosemarie: Friedrich Wilhelms III. liturgische Union und die Gründe für die schlesische Opposition.

Reil, Sebald: Kilian **Stumpf** **1655–1720**. Ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking. – Mstr: Aschendorff 1978. XXXII, 207 S. = Mis-

sionswissenschaftliche Abhandlungen u. Texte XXXIII; kart. DM 58,–.

Bonomi, Eugen: Die ungarische Abtei **Telki** unter den Wiener Schotten ‹**1702–1881**›; deutsche u. ungarische Bauern bei Benediktinern. – Mchn: Südostdeutsches Kulturwerk 1977. 139 S., Ill. = Veröffentlichungen des südostdeutschen Kulturwerkes B XXXV.

Kantzenbach, Friedrich W.: Eine europäische Kirchengeschichtsschreibung. Zur Begründung von Kirchenkritik im protestantischen Kirchenbewußtsein der Neuzeit. – ZRGG XXX, 1978, 19–35.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

A handlist of the printed books in the **Simmlersche** Sammlung. Comp. by James A. Hinz. Vol. I–II. – Saint Louis: Center for Reformation Research 1976. = Sixteenth century bibliography VI–VII.

Guillemain, B: **Machiavel**, une anthropologie politique. – Gen: Droz 1977. 416 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CLVII.

O'Rourke Boyle, M.: **Erasmus** on language and method in theology. – Tor: University of Toronto Press 1977. XV, 265 p.; $ 15,–.

Bierlaire, Franz: **Érasme** et ses colloques. Le livre d'une vie. – Gen: Droz 1977. 137 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CLIX; sfr 50,–.

Moreira de Sá, Artur: De re Erasmiana. Aspectos do Erasmismo na cultura portuguesa do século XVI. – Braga: Faculdade de Filosofia 1977. 368 p.

Brosché, Fredrik: **Luther** on predestination. The antinomy and the unity between love and wrath in Luther's concept of God. – Upps: Almqvist & Wiksell 1978. 236 p. = Acta Universitatis Upsaliensis = Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia XVIII; kart. Scr 79,– [Diss., Uppsala]

Vall, Hector: Ley e Evangelio en Lutero y las Iglesias de la Reforma. – EE LIII, 1978, 21–45.

Jüngel, Eberhard: Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift. – Mchn: Kaiser 1978. 119 S. = Kaiser-Traktate XXX; kart. DM 11,50.

Quere, Ralph W.: **Melanchthon**'s Christum cognoscere. Christ's efficacious presence in the eucharistic theology of Melanchthon. – Nieuwkoop: De Graaf 1977. VIII, 423 p. = Bibliotheca Humanistica et Reformatorica XXII; kart. hfl 98,–.

Gäbler, Ulrich: Huldrych **Zwinglis** Lektüre von Martin Luthers «Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister», **1526**. – Zwing XIV, 1977, 370–379.

Neuser, Wilhelm H.: Die reformatorische Wende bei Zwingli. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1977). 157 S.

Krause, Gerhard: Andreas Gerhard **Hyperius**. Leben, Bilder, Schriften. – Tü: Mohr 1977. VIII, 175 S. = Beiträge zur historischen Theologie LVI; Lw. DM 58,–.

Bauckhans, Richard: **Hooker, Travers** and the Church of Rome in the 1580 s. – JEH XXIX, 1978, 37–50.

Meyer, Helmut: Krisenmanagement in Zürich nach dem Zweiten **Kappeler** Krieg. – Zwing XIV, 1977, 349–369.

Groenhuis, Gerrit: De predikanten. De sociale positie van de gereformeerde predikanten in de Republiek der Verenigde Nederlanden vóór 1700. ‹With a summary in English.› – Gron: Wolters-Noordhoff 1977. VIII, 214 p. = Historische studies XXXIII. [Diss., Utrecht]

Halkenhäuser, Johannes: Kirche und Kommunität. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation. – Pad: Bonifatius-Druckerei 1978. 441 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XLII.

Nauta, D.: De Kerk der Reformatie in **Metz** onder leiding van predikers uit de Nederlanden **1559–1569**. – NAKG N.F. LVIII, 1977, 85–108.

Cairns, Christopher: Domenico **Bollani**, Bishop of Brescia. Devotion to church and state in the republic of **Venice** in the sixteenth century. – Nieuwkoop: De Graaf 1976. IV, 302 p. = Bibliotheca Humanistica et Reformatorica XV; kart. hfl 95,–.

Seifert, Arno: Weltlicher Staat und Kirchenreform. Die Seminarpolitik Bayerns im 16. Jahrhundert. – Mstr: Aschendorff (1978). VIII, 330 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXV; DM 82,–.

Horst, Ulrich: Papst, Konzil, Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von **Cajetan** bis **Billuart**. – Mz: Matthias Grünewald-Verlag (1978). XXXIV, 349 S. = Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theologische Reihe X; Lw. DM 52,– [Diss., München]

8. Neuere Zeit

Reinhardt, Rudolf: Von der Reichskirche zur Oberrheinischen Kirchenprovinz. – ThQ CLVIII, 1978, 36–50.

Pozzo di Borgo - Mouton-Brady, Cecile: Denis Simon de Marquemont, archevêque de Lyon et cardinal ‹1572–1626›. La carrière d'un prélat diplomate du Saint-Siège au début du XVII^{e} siècle. – AHP XV, 1977, 265–294; p. 295–332: Pásztor, Lajos: La Segreteria di Stato di Gregorio XVI, 1833-1846.

Ceyssens, Lucien: Le cardinal François **Albizzi** ‹1593–1684›. Un cas important dans l'histoire du jansénisme. – R: Pontificium Athenaeum Antonianum 1977. 291 p. = Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani XIX; Lire 10 000.

Bottereau, Georges: Jacquet **Nouet**, SJ. **1605–1680**. – AHSJ XLVI, 1977, 299–341.

Sautschi, Catherine: Une controverse théologique en **Suisse** Romande au début du **XVIII^{e} siècle**. – ZSKG LXXI, 1977, 297–331.

Céard, Jean: La nature et les prodiges. L'insolite au **XVI^{e} siècle** en **France**. – Gen: Droz 1977. XIV, 512 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CLVIII; sfr 80,–.

Stand, Geza: Les décors du théâtre de **Jésuites** à Sopron ‹Hongrie›. Avec le répertoire de pièces jouées ‹**1638–1773**›. – AHSJ XLVI, 1977, 277–298.

Becker-Huberti, Manfred: Die tridentinische Reform im Bistum **Münster** unter Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen 1650 bis 1678. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform. – Mstr: Aschendorff (1978). XII, 410 S. = Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens VI; Lw. DM 98,– [Diss., Münster]

Taveneaux, René: **Jansénisme** et prêt à intérêt. Introduction, choix de textes et commentaires par René Taveneaux. – P: Vrin 1977. 240 p. = Bibliothèque de la Société d'Histoire Ecclésiastique de la France; F 126,–.

Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760. Hrsg. von Hans-Christoph Hahn u. Hellmut Reichel. – Hbg: Wittig 1977. 519 S., 68 Ill.; Lw. DM 48,–.

Marino, Salvatore: La situazione economico-religiosa **italiana** nelle risposte al questionario sulla riduzione delle feste di precetto del **1742**. – RSCJ XXXI, 1977, 454–481.

Ditchfield, G. M.: Dissent and toleration: Lord **Stanhope**'s bill of **1789**. – JEH XXIX, 1978, 75–92.

Bowen, Desmond: The protestant Crusade in **Ireland 1800–70**. – Publ: Gill and Macmillan 1978. 400 p.; £ 10,–.

Cárcel Orti, Vicente: Correspondencia diplomática del nuncio Tiberi ‹1827–1834›. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1976. LXXXIII, 873 p., 7 lám. = Facultad de Filosofia y Letras de la Universidad de Narvarra. Documentos para la historia de las relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XIX. Ser. I; pes 3200.

Revuelta Gonzáles, Manuel: Los pagos de pensiones a los exclaustrados y a las monjas ‹**1835–1850**›. – EE LIII, 1978, 47–76.

Andrés Martin, Melquiades: La supresión de las Facultades de Teología en las Universidades Españolas ‹1845–1855›. Introducción y documentos. – Burgos: Ed. Aldecoa (1976). 307 p. = Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España. Sede de Burgos XXXV.

Kurek, Antoni: Stefan Szolc **Rogozinski** – świecki inicjator działalności misyjnej ‹**1861–1896**›. – CollTh XLVIII, 1978, 165–171.

Stella, M. A.: Le Seve di **Maria** di **Galeazza**. Sviluppo storico legislativo del **1855** al **1918**. – Studi Storici XXVI, 1976, 5–296.

Kraus, Paul: Gustav **Werner** und seine Hausgenossen. Geschichte einer christlichen Genossenschaft des 19. Jh. – Metzingen: Brunnquell 1977. 135 S., Ill.; kart. DM 7,80.

Fusi-Pecci, Odo: **Pio IX**, Papa della speranza cristiana. – Pio IX, A. VI, 1977, 135–144; p. 145–168: Martin, Jacques: Pie IX et Monseigneur de Ségur; p. 169–187: Pedrini, Arnaldo: Pio IX nel 1877 proclamò S. Francesco di Sales Dottore della Chiesa universale; p. 188–218: Del Re, Niccolò: Monsignor Francesco Fabi Montani amico di Pio IX. Saggio bio-bibliografico; p. 219–229: Proja, Giovanni Battista: Il Card. Sisto Riario Fforza e Pio IX.

Josipovici, Gabriel: The lessons of **Modernism** and other essays. – Totowa, NJ: Rowman and Littlefield (1977). XIV, 208 p.; $ 17,50.

Rollman, Hans: **Troeltsch**, von **Hügel** and Modernism. – DR CCCXXII, 1978, 35–60.

9. Neueste Zeit

Gariglio, Bartolo: Cattolici democratici e clerico-fascisti. Il mondo cattolico torinese alla prova del fascismo ‹1922–1927›. – (Bologna:) Il Mulino (1976). 294 p. = Saggi CLVII; Lire 6000.

Conzemius, Victor: Le concordat du 20 juillet 1933 entre le Saint-Siège et l'Allemagne. Esquisse d'un bilan de la recherche historique. – AHP XV, 1977, 333–362.

Hehl, Ulrich von: Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln 1933–1945. – Mz: Grünewald (1977). XXX, 265 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen XXIII; kart. DM 64,– [Diss., Bonn]

Vall, Héctor: Iglesias e ideología nazi. El sínodo de **Barmen** ‹1934›. – Salamanca: Ed. Sígueme 1976. 362 p. = Materiales XII; pes 375.

Martina, Giacomo: La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni. – R: Ed. Studium (1977). 251 p. = Nuova Universale Studium XXI.

Jacewicz, W. – D. Wos: Martyrologium Polskiego Duchowienstwa Rzymskokatolickiego pod okupacja hitlerowska w latach **1939–1945**. – War: Académie de Théologie Catholique 1978. 488 p.; zł 450,–.

D'Amico, David F.: Religious liberty in Argentina during the first **Perón** Regime, **1943–1955**. – ChH XLVI, 1977, 490–503.

Pauck, Wilhelm und Marion: Paul **Tillich**. Sein Leben und Denken. Band I: Leben. – Stu: Evangelisches Verlagswerk; Ffm: Lembeck (1978). 350 S.; geb. DM 45,–.

Trillhaas, Wolfgang: Paul **Tillich** im Lichte seiner Wirkungsgeschichte. – ZThK LXXV, 1978, 82–98.

Hendry, George S.: The freedom of God in the theology of Karl Barth. – ScJTh XXXI, 1978, 229–244.

Dias, O. J.: Studi di storia dell'Ordine alla pontificia Facoltà teologica «**Marianum**» di Roma (**1962–1976**). – Studi Storici XXVI, 1976, 313–323.

Süss, Günter P.: Volkskatholizismus in **Brasilien**. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität. – Mchn/Mainz: Kaiser/Grünewald 1978. 200 S. = Gesellschaft und Theologie: Systematische Beiträge XXIV; kart. DM 25,– [Diss., Münster]

Rosa, Luigi: Der Eurokommunismus der KPI und die italienischen Katholiken. – StdZ, Bd. CXCVI = Jg. CIII, 1978, 147–157.

Trettner, Heinz: Der Heilige Stuhl und die Abrüstung. Anmerkungen zu einem römischen Dokument. – Internationale kath. Zeitschrift «Communio» VII, 1978, 151–165.

Maxence, Jean-Luc: Vive le schisme. – P: Lattes 1977. 152 p.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Estudios de misionología. I: A los diez años del decreto "ad gentes". – Burgos: Ediciones Aldecoa 1976. 191 p. = Facultad de Teología del Norte de España. Sede de Burgos. Instituto de Misionología y Animación Misionera.

Bankkredite für die Apartheid und der Ökumenische Rat der Kirchen. – Ffm: Lembeck 1978. 132 S. = Texte zum kirchlichen Entwicklungsdienst XV; DM 6,50.

Pontificia Universitas Urbaniana. Anno giubilare del 350.mo della fondazione, 1627–1977. – R: Pont. Università Urbaniana 1977. 187 p.

Rivinius, Karl J., SVD: Mission und Politik. Eine unveröffentlichte Korrespondenz zwischen Mitgliedern der „Steyler Missionsgesellschaft" und dem Zentrumspolitiker Carl Bachem. – St. Augustin: Steyler Verlag 1977. 179 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin XXVIII.

Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o «De Propaganda Fide». Annuario I, 1976. – R: S. Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli 1977. 483 p.

Barlage, Heinrich, SVD: Christ Saviour of mankind. A Christian appreciation of Swami **Akhilamanda.** – St. Augustin: Steyler Verlag 1977. 283 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin XXVII.

Bimwenyi, Kweshi Oscar: Le discours théologique négro-africain. Problème des fondements. – Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain 1977. XXVI, 794 p. [Diss., Louvain]

Chemparathy, George: Veda and Bible as «Word of God». An essay in theological comparison. – Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain 1977. XII, 340 p. [Diss., Louvain]

Comblin, José: Evangelização e libertação. – REBras XXXVII, 1977, 569–597.

Interdonato, Francisco, SJ: La opción del amor a Dios y al prójimo en América Latina. – Medellín. Revista del Instituto Pastoral del CELAM (Medellín) III, 1977, 351–374.

López Trujillo, Alfonso: Tendencias eclesiológicas en **América Latina.** – Documentación CELAM (Bogotá) II, 1977, 927–956. 1089–1125.

Catechesis and the arts. – The Japan Missionary Bulletin (Tokyo) XXXI, 1977, 567–610.

Iglesia, familia y paternidad responsable en América Latina. – Bogotá: Oficina de Publicaciones del CELAM 1977. 219 p. = Documentos CELAM XXXII; $ 4,–.

Iglesia y religiosidad popular en América Latina. – Bogotá: Oficina de Publicaciones del CELAM 1977. 417 p. = Documentos CELAM XXIX; $ 6,–.

Pastoral educativa latinoamericana. Su compromiso con la evangelización y la justicia. – Bogotá: Oficina de Publicaciones del CELAM 1977. 97 p. = Documentos CELAM XXXI; $ 1,70.

Acontecimientos en la Iglesia de **El Salvador.** – Estudios Indígenas (México) VI, 1976/77, N. 4, 125–140.

Bakke, Johnny: Kirke og misjon i revolusjonslandet. Rapport fra Etiopia. – Norsk Tidskrift for Misjon (Oslo) XXXI, 1977, 193–207.

Gheddo, Piero, PIME: Il **Laos** due anni dopo la «liberazione». – Mondo e Missione (Milano) CVI, 1977, 569–594.

Indonesien. – Brux: Pro Mundi Vita 1977. 32 S. = Pro Mundi Vita LXV.

Kürschner, Frank [u.a.:] **Uganda**. Texte und Fragen. – Hbg: Dt. Ev. Missionshilfe 1977. 79 S. = Studienhefte der Dt. Ev. Missionshilfe VII; DM 2,–.

Movilla, Secundino: Mato Grosso: una Iglesia misionera, profética y perseguida. – Estudios Indígenas (México) VI, 1976/77, N. 4, 166–192.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Flasche, Rainer: Die Religionswissenschaft Joachim **Wach**s. – B, NY: de Gruyter 1978. XI, 321 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXXV; Lw. DM 88,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Der Manichäismus. Hrsg. von Geo Widengren. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellsch. 1977. XXXVI, 497 S. = Wege der Forschung CLXVIII; Lw. DM 87,–.

Beck, Roger: Cautes and Cautopates: some astronomical considerations. – Journal of Mithraic Studies II, 1977, 1–17; p. 18–52: Kotwal, F. M. and J. W. Boyd: The Zoroastrian paragṇa ritual; p. 53–68: Roll, Israel: The mysteries of Mithras in the Roman Orient: the problem of origin; p. 69–78: Gudea, Nicolaie – Ovidiu Bozu: New Mithraic monuments from Pojejena, Romania. With iconographical notes by R. L. Gordon.

Janert, Klaus Ludwig: Kālsī-Elefant und Empfängnisvision der Buddhamutter **Māyā**. (Studien zu d. Aśoka-Inschriften 11). – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 12 S., Ill. = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften Göttingen. Philolog.-Histor. Klasse 1977, 3.

Kamstra, J. H.: Tolerant en intolerant boeddhisme. – NThT XXXII, 1978, 89–106.

Chauchard, Louise: Le Bouddhisme. Bouddhisme Zen et Bouddhisme tantrique. – (P:) Seghers (1977). 216 p. = Comprendre aujourd'hui.

Dumoulin, Heinrich: Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1978). 172 S. = Herderbücherei DCXLII; kart. DM 6,90.

Bollée, Willem B.: Studien zum **Sūyagada**: d. Jainas u. die anderen Weltanschauungen vor der Zeitenwende. Textteile, Nijjutti, Übers. u. Anm. Teil I. – Wiesb: Steiner 1977. X, 218 S. = Schriftenreihe des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg XXIV; kart. DM 70,–.

Hoover, Thomas: Zen culture. – NY: Random House (1977). XX, 262 p., ill., fig.; $ 8,95.

Gonda, Jan: Medieval religious literature in Sanskrit. – Wiesb: Harassowitz 1977. 316 p. = A history of Indian literature II, 1; DM 168,–.

Hajjar, Joussef: La triade d'Héliopolis – Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques. Tome I–II. – Lei: Brill 1977. XXXVIII, 417 p.; V, 224 p., 128 pl., 3 cartes = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LIX; hfl 368,–.

Maringer, Johannes: Priests and priestesses in prehistoric Europe. – HRel XVII, 2, 1977, 101–120.

Colpe, Carsten: Syncretism and secularization: Complementary and antithetical trends in new religious movements? – HRel XVII, 2, 1977, 158–176.

VI. Religionsphilosophie

Henning, Poul: Gott – Eigenname oder Begriff? – Immanenz und Transzendenz. Philosophie u. Theologie in der veränderten Welt . . ., Stu, B, Köln, Mz (1977), 145–153; S. 155–157: Echauri, Raúl: Gott und das Sein; S. 159–168: Benakis, Linos: Aus der Geschichte des christlichen Gottesbegriffes: Die Problematik bei **Photios** ‹† 893›, dem Begründer des ersten byzantinischen Humanismus; S. 169–178: Khoury, Adel: Gottesbegriff im Streit von Theologie und Philosophie. Bemerkungen zum islamischen Voluntarismus; S. 179–184: Saito, Giichi: Der deutsche Idealismus und die Religion; S. 185–201: Kvist, Hans-Olof: Die Gottesproblematik in der neueren schwedischen Religionsphilosophie; S. 203–210: Hakamies, Ahti: Der sogenannte „moderne" Gottesbegriff und die Frage nach dem Dasein Gottes bei Immanuel **Kant**; S. 211–221: Bulygin, Eugenio: Gott, Freiheit und Determinismus; S. 223–232: Rodin, Davor: Zerfall der neuzeitlichen Gottesidee; S. 233–237: Küng, Hans: Thesen zum Atheismus; S. 239–255: Kyung Cho, Kah: Das Absolute in der taoistischen Philosophie; S. 257–266: Ueda, Shizuteru: Das „Nichts" bei Meister **Eckhart** und im Zen-Buddhismus unter besonderer Berücksichtigung des Grenzbereiches von Theologie und Philosophie; S. 267–275: Kumazawa, Yoshinobu: Das Absolute und das Relative in der Gottesfrage. Versuch eines asiatischen Beitrages; S. 277–281: Okochi, Ryogi: Absolute Wahrheit: Ihre Selbstverneinung als Selbstverwirklichung. Das Problem des Hōben im Jōdo-Buddhismus; S. 283–287: Kakihara, Tokuya: Wahrheit des Seins. Eine onto-theologische Frage von Martin **Heidegger**; S. 289–301: Tsujimura, Kōichi: Die Seinsfrage und das absolute Nichts-Erwachen.

Latorre, Pasquale: La filosofia scettica della religione di Heinz **Schlette**. – Sales XXXIX, 1977, 453–471.

Quinn, John M., OSA: The third way to God: A new approach. – Thomist XLII, 1978, 50–68.

Antweiler, Anton: Mensch-sein ohne Religion? – Mstr: Aschendorff 1977. 112 S.; DM 19,80.

VII. Fundamentaltheologie

Knauer, Peter: Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1978). 336 S.; DM 39,–.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Programme der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen. Von Schleiermacher bis Moltmann. – Mchn: Claudius-Verl. 1978. 343 S.; kart. DM 22,80.

Rohmann, Klaus: Vollendung im Nichts? Eine Dokumentation der amerikanischen **„Gott-ist-tot-Theologie".** – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1977). 459 S.; kart. DM 39,– [Diss., Bonn]

Henke, Peter: Gewißheit vor dem Nichts. Eine Antithese zu den theol. Entwürfen Wolfhart **Pannenbergs** u. Jürgen **Moltmanns**. – B, NY: de Gruyter 1978. XIV, 175 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXXIV; Lw. DM 64,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Hartmann, Klaus: Die Konkurrenz spekulativ-philosophischer und theologischer Wahrheit. – Transzendenz und Immanenz. Philosophie u. Theologie in der veränderten Welt. ... Tagungsbeiträge eines Symposions ... 12. – 17. Okt. 1976, Stu/B/Köln/Mz (1977), 3–28; S. 29–46: Kluxen, Wolfgang: Voraussetzungen einer philosophischen Theologik; S. 47–52: Jánoska, Georg: Zur Unterscheidung von Glaube und Wissen: Eine systematologische Betrachtung: S. 53–60: Rigobello, Armando: Glaubenserfahrung und die Struktur des Wissens als Hermeneutik; S. 61–66: Nathan, Nicholas: Rationalität und Begründung; S. 67–71: Inciarte, Fernando: Wahrheit oder Sinn? Ein Konvergenzpunkt zwischen analytischer Philosophie und hermeneutischer Theologie; S. 73–87: Casula, Mario: Die Beziehungen zwischen Vernunft und Offenbarung bei den Frühkantianern; S. 89–92: Presas, Mario A.: Zur Philosophie als Glaube bei Karl Jaspers; S. 93–99: Sinha, Debabrata: Äquivalenz von Wissen und Glauben. Eine phänomenologische Möglichkeit; S. 101–118: Benedikt, Michael: Verwandlungsglaube in Anbetracht vergeblicher Gestalten von Wissen und Glauben; S. 119–130: Mehta, Jarava L.: Jenseits von Glauben und Wissen; S. 131–142: Petrović, Gajo: Glauben, Wissen und Denken.

Blandino, Giovanni: Questioni dibattute di teologia. – R: Città Nuova Ed. (1977). 228 p.; Lire 5300.

Küng, Hans: Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. – Mchn, Zü: Piper (1978). 878 S.; DM 42,–.

Miegge, Giovanni: Dalla «Riscoperta di Dio» all'impegno nella Società. Studi teologici a cura di Claudio Tron. – To: Claudiana (1977). 278 p.; Lire 6200.

Rodríguez, Mauro: La teología católica ante el psicólogo. – Barc: Herder 1977. 244 p.

Scheffczyk, Leo: Freiheit und Bindung der Theologie als Glaubenswissenschaft. – Wissenschaft und gesellschaftliche Verantwortung, Frb/B, Mchn (1977), 219–243.

Suche nach Sinn, Suche nach Gott. [Vorlesungen d. Salzburger Hochschulwochen 1977 vom 25. Juli – 6. August unter d. Thema „Suche nach Sinn, Suche nach Gott" an d. Univ. Salzburg.] Im Auftr. des Direktoriums d. Salzburger Hochschulwochen hrsg. von Ansgar Paus. – Graz, Wien, Köln: Styria; [Kev:] Butzon & Bercker 1978. 355 S.

Abbt, Imelda: Tradition, Christus, Existenz. Das Christus-Verständnis Fritz **Buris**. – Hbg-Bergstedt: Reich 1977; 87 S. = Theologische Forschung. Veröffentlichung LXI; kart. DM 10,– [Diss., Luzern]

VIII. Dogmatik

Courth, Franz: Das trinitarische Gottesbekenntnis als die Wesensaussage des christlichen Glaubens. – MThZ XXIX, 1978, 1–19.

Scipioni, L. I.: La processione dello Spirito Santo e il Filioque. – Sacra doctrina LXXXV, 1977, 391–441.

Bertetto, Domenico: Lo **Spirito Santo** e santificatore. Pneumatologia. – (R:) Ed. 'Pro Sanctitate' (1976). 405 p.

Rinaudo, Spirito: La nuova pentecoste della chiesa. Ciò che hanno detto il Concilio Vaticano II e Paolo VI sullo Spirito Santo. – To: Elle Di Ci (1977). 515 p.; Lire 5800.

Flick, Maurizio – Zoltán Alszeghy: Il mistero della **croce**. Saggio di teologia sistematica. – Brescia: Queriniana (1978). 467 p. = Biblioteca di teologia contemporanea XXXI; Lire 10 000.

Blázquez Pérez, Ricardo: La resurrección en la cristología de Wolfhart **Pannenberg**. – Vitoria: Ed. Eset (1976). 511 p. = Victoriensia. Publicaciones del Seminario de Vitoria XXXIX. [Diss., Roma. Gregoriana]

Villalmonte, Alejandro de: Visión evolutiva del mundo y **pecado original**. – EF LXXVIII, 1977, 329–369.

Chirico, Peter, SS: Dynamics of change in the **Church's** self-understanding. – ThSt XXXIX, 1978, 55–75.

Innocenti, Ennio: La **Santa Sede** nella ecclesiologia del Concilio Ecumenico Vaticano II. – Rovigno: Istituto Padano di Arti Grafiche (1977). 317 p.; Lire 4500.

Bermejo, Luis M.: Ecclesial communities or churches? – Bijdr XXXIX, 1978, 2–31.

Chirico, Peter: Infallibility. The crossroads of doctrine. – Lo: Sheed and Ward (1977). XXI, 349 p.; £ 9,50.

Beltrando, Piercarlo: **Diaconi** per la chiesa. Itinerario ecclesiologico del ripristino del ministero diaconale. – Mil: Istituto Propaganda Libraria (1977). 240 p. = Fede e Cultura. Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Studi; Lire 4500.

Villalón, José R.: Sacraments dans l'esprit. Existence humaine et théologie sacramentelle. – P: Ed. Beauchesne (1977). 444 p. = Théologie historique XLIII; kart. F 114,–.

Marinelli, Francesco: Segno e realtà. Studi di sacramentaria tomista. – R: Pont. Univ. Lateranense 1977. 305 p. = Lateranum. N.S. XLIII, 2.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Bachmann, Theodor: Lutherische Kirchen in der Welt 1977 (Lutheran Churches in the world, dt.) – Stu, B: Kreuz-Verlag 1977. S. 165–499; 1 Karte = Lutherische Rundschau. Zeitschrift des Lutherischen Weltbundes XXVII, 2.3.

Leith, John H.: Introduction to the Reformed tradition. – Atlanta: Knox 1977. 253 p.; $ 10,–.

Hutchinson, William R.: The modernist impulse in American Protestantism. – Cambridge, Mass., Lo: Harvard Univ. Pr. 1976. X, 347 p.

Fahay, Michael A., SJ: De orthodoxie in Noord-Amerika. – HCO XXX, 1978, 77–97.

Cragg, Kenneth: The Christian and other religion. The measure of Christ. – Lo, Oxf: Mowbrays (1977). XIV, 138 p. = Mowbrays library of theology; £ 6,–.

Nissiotis, Nikos: Comment l'Église enseigne-t-elle avec autorité aujourd'hui? – Istina XXIII, 1978, 6–14; p. 15–21: Lanne, Emmanuel, OSB: L'évolution du magistère dans l'Eglise catholique romaine; p. 22–26: Leuba, J. L.: Note théologique sur le magistère dans les Eglises réformées. Constatations et perspectives; p. 27–37: Deschner, John: Décisions doctrinales faisant autorité dans l'Église Méthodiste Unie des Etats-Unis; p. 38–49: Mampila, A.: Considérations sur l'organisation et l'exercice de l'autorité ecclésiastique en Afrique; p. 50–51: Freire, P.: Note sur la connaissance de l'Evangile et sur sa pratique comme unique moyen de l'enseigner; p. 52–55: Merad, Ali: L'autorité d'enseignement en Islam; p. 56–74: Timiadis, Emilianos: Saint Pierre dans l'exégèse orthodoxe; p. 75–84: Mikhailova, T.: La philosophie de l'histoire de l'Orthodoxie. Son évolution et l'opinion contemporaine.

Fries, Heinrich: Ökumene statt Konfessionen? Das Ringen der Kirche um Einheit. – Ffm: Knecht (1977). 168 S.; kart. DM 19,80.

Zenk, Georg: Evangelisch in Katholizität. Ökumenische Impulse aus Dienst und Werk Hans **Asmussens**. Textteil mit Bibl. u. Apparat. – Ffm, Bern: Lang 1977. 650 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 99; sfr 108,– [Diss., Würzburg]

Unitatis redintegratio 1964–1974. The impact of the decree on ecumenism. Ed. by Gerard Békés and Vilmos Vajta. – R: Anselmiana 1977. 176 p. = Studia Anselmiana LXXI; Lire 6000; [cont.:] p. 11–35: Vajta, Vilmos: Das Ökumenismusdekret und die ökumenische Bewegung: Geist und Motive; p. 36–62: Nissiotis, Nikos: Die Promulgation des Dekrets „De Ecumenismo" ‹12. Nov. 1964›: Erwartungen und Ergebnisse; p. 63–97: Congar, Yves, OP: Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Églises non-catholiques - Un bilan; p. 98–109: Lindbeck, George: Problems on the road to unity: Infallibility; p. 110–118: McDonald Allchin, A.: The nature of Catholicity: an Anglican approach; p. 119–140: Lanne, Emmanuel, OSB: Perspectives: Unitatis redintegratio. Voies vers la communion des Églises; p. 141–157: Vischer, Lukas: Wie weiter – nach den ersten zehn Jahren?; p. 158–167: The Decree on Ecumenism – ten years after: Observations and reflections of an International Colloqium on the Ecumenical Developments between 1964 and 1974.

Duprey, Pierre: L'unità che cerchiamo. – Oikoumenikon XVII, 1977, 869–883.

X. Moraltheologie

Heinen, Wilhelm: Anthropologische Fragen und Forderungen an die Moral- und Sozial-Wissenschaften. – JbChrSozWiss XIX, 1978, 9–36.

Böckle, Franz: Ethik mit oder ohne Transzendenz? Sollensanspruch und Normbegründung in der heutigen theologischen Ethik. – Transzendenz und Immanenz. Philosophie u. Theologie in der veränderten Welt. Tagungsbeiträge eines Symposiums . . ., v. 12. – 17. Okt. 1977, Stu/B/Köln/Mz (1977), 415–440; S. 441–447: Krenn, Kurt: Überlegungen zur Frage der Normenfindung in der Ethik heute; S. 449–457: Hamada, Junko: Der Religiositätsbegriff bei Kierkegaard – besonders in bezug auf seine sittliche Bedeutung; S. 459–463: Linares, Filadelfo: Von Gott oder Über das Gute und das Böse im Menschen; S. 465–470: Kadowaki, Takuji: Gut und Böse im Zen-Buddhismus; S. 471–478: Nordenstam, Tore: Die Ethik der Abschreckung.

Piegsa, Joachim: Autonome Moral und Glaubensethik. Begründung der Autonomie aus dem Glauben. – MThZ XXIX, 1978, 20–35.

Rotter, Hans, SJ: Das theologische Argument in der Moral. – ZkTh C, 1978, 178–196.

Schüller, Bruno, SJ: Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes. Überlegungen zu einer alten Kontroverse. – Greg LIX, 1978, 5–36; p. 36–37: Summary.

Molinaro, Aniceto: **Libertà** e **coscienza**. Saggi di etica filosofica e teologica. – (R:) Pont. Univ. Lateranense – Città Nuova Ed. (1977). 330 p. = Teologia III; Lire 7000.

Geach, Peter: The **virtues**. The Stanton Lectures 1973–74. – Cambr, Lo, NY, Melbourne: Cambridge Univ. Press (1977). XXXV, 173 p.

Greinacher, Norbert: **Gelassene Leidenschaft**. Eine heute notwendige christliche Tugend. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1977). 93 S. = Kritische Texte XV; kart. DM 10,80.

Burri, Josef: „Als **Mann** und **Frau** schuf er sie." Differenz der Geschlechter aus moral- und praktisch-theologischer Sicht. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1977). 216 S.; kart. DM 26,80.

Gerardi, Renzo: Sacramentalità e promozione dell'uomo. – Rivista di teologia morale X, 1978, 167–246.

Cottier, Georges, OP: Problèmes éthiques de l'avortement. – Nova et vetera LIII, 1978, 13–36.

Connery, John: **Abortion**: The development of the Roman Catholic perspective. – Loyola: Loyola University Pr. (1977). VIII, 336 p.; $ 7.95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Stanley, David: The elements of christian mysticism exhibited by certain New Testament documents. – Mystique dans le Christianisme et les autres religions = Studia missionalia XXVI, 1977, R 1977, 1–35; p. 37–57: Crouzel, Henri: Le thème du mariage mystique chez Origène et ses sources; p. 59–71: Leclercq, Jean: L'expérience mystique d'après S. Bernard de Clairvaux; p. 73–86: Leclercq, Jean: Une mystique pratique dans les sermons de S. Bernard à ses moines; p. 87–115: Bernard, Charles-André: La conscience mystique; p. 117–147: Deblaere, Albert: Témoignage mystique chrétien; p. 149–163: Gardet, Louis: La mystique musulmane: aperçus historiques et lignes d'expérience; p. 165–189: Nwyia, Paul: Corps et esprit dans la mystique musulmane; p. 191–214: Spae, Joseph J.: Two pillars of Buddhist mysticism: oneness and compassion; p. 215–235: López-Gay, Jesús: La "mística cósmica" del Shingon; p. 237–285: Dhavamony, M.: Typology of Hindu mysticism; p. 287–314: Brunner, Hélène: Le mysticisme dans les āgama śivaïtes.

Toppi, Francesco Saverio: La preghiera individuale e comunitaria in S. **Francesco d'Assisi**. – Studi e ricerche francescane VII, 1978, 3–28; p. 29–53: Schmucki, Ottaviano: Luogo di preghiera, eremo, solitudine. Concetti e realizzazioni in S. Francesco d'Assisi; p. 55–112: Cargnoni, Costanzo: Le case di preghiera nella storia dell'Ordine francescano; p. 113–124: Profili, Ludovico: Le case di preghiera: come realizzarla oggi; p. 125–147: Di Monda, Antonio: Il convento francescano «casa di preghiera» secondo le costituzioni rinnovate delle Famiglie Francescane del I e III Ordine Regolare; p. 149–177: Calloni, Francesco: Interpretazione iconologica dell'architettura cappuccina.

Rosenwein, Barbara H.: Rules and the "Rule" at tenth-century **Cluny**. – StMon XIX, 1977, 307–320; p. 321–342: Callahan, David F.: William the Great and the monasteries of **Aquitaine**; p. 343–352: Martel, Gérard de: Un exemple de sermons "Ad monachas" au Moyen Age; p. 353–360: Brodman, J. W.: The origins of the **Mercedarian** order: A reassessment; p. 361–385: Llompart, Rafael Juan-Gabriel: Los santuarios de **Montserrat** y de **Lluc**: una confrontación de orígenes.

Livre des miracles de **Sainte-Catherine** de **Fierbois** ‹1375–1470›. Publié par Yves Chauvin. – Poitiers: Société des Archives Historiques du Poitou ‹Archives de la Vienne› 1976. XLVIII, 162 p. = Archives historiques du Poitou LX; F 80,–.

Wagner, Friedrich: Gotteserfahrung, Spiritualität der Neuzeit. – S[ank]t Ottilien: EOS-Verl. d. Erzabtei St. Ottilien 1977. 183 S.

Curty, Christian: Les trois pâques du Dieu vivant ou La théologie de la vie spirituelle. – P: Ed. Franciscaines (1976). 352 p. = Présence de Saint François XXVII.

Esquerda Bifet, Juan: Cristianos sin fronteras. Espiritualidad misionera. – Burgos: Ed. Aldecoa (1976). 149 p. = Facultad de Teología del Norte de España – Sede de Burgos; pes 250,–.

Fuertes, Josephus: Quis vere saecularis? De diversis modis exsistentiae christianae. – ComRel LIX, 1978, 3–30.

Wer ist mein Nächster? 70 Autoren antworten auf eine zeitgemäße Frage. Hrsg. von Inge Meidinger-Geise. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 215 S.; kart. DM 24,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Ermecke, Gustav: Die Christliche Gesellschaftslehre ‹CGL›. Ihre Aufgabe und ihr wissenschaftlicher Ort, ihre Methode und Systematik. – JbChrSozWiss XIX, 1978, 37–50; S. 51–66: Langner, Albrecht: Katholische Soziallehre im Urteil marxistischer Religionskritik; S. 67–82: Herr, Theodor: Die sozialethische Bedeutung der neutestamentlichen Haustafeln.

Kühnhardt, Ludger: Christliche Soziallehre konkret. Gedanken u. Perspektiven. – Mchn, Wien: Olzog 1977. 162 S. = Geschichte und Staat CCXII = Kritisches Forum; kart. DM 5,80.

Winter, J. Alan: Continuities in the sociology of religion: Creed, congregation, and community. – NY [e. a.:] Harper & Row (1977). X, 307 p. with fig.

Skorupski, John: Symbol and theory. A philosophical study of theories of religion in social anthropology. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. (1976). XV, 265 p.; £.

Scarvaglieri, Giuseppe: La religione in una società in trasformazione. Ricerca empirica. – Lucca: Maria Pacini Fazzi 1977. 269 p. = Casa di Risparmio di Lucca.

Martiny, Friedrich: Die **evangelischen Akademien**. Kirche zwischen Anpassung und Parteilichkeit. Ein Beitrag zum Problem des gesellschaftlichen Handelns der Kirche. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1977. 317 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 97; kart. sfr 59,–; [Diss., Marburg]

Miranda, Pontes de: Passos na formulação dos **direitos humanos**. – REBras XXXVII, 1977, 5–12; p. 13–40: Lima Vaz, Henrique C. de: Antropologia e direitos humanos; p. 41–75: Libânio, João Batista, SJ: O profético e o político. Sua referência aos direitos humanos; p. 76–90: Samain, Étienne: Projeto evangélico e direitos humanos; p. 91–105: Segundo, Juan Luis, SJ: Direitos humanos, evangelizaçao e ideologia; p. 106–142: Azzi, Riolando: A Igreja do Brasil na defesa dos direitos humanos; p. 143–159: Boff, Leonardo, OFM: Teoria e práxis. Os direitos humanos ao interno da Igreja.

Giers, Joachim: Theologische Aspekte der Menschenrechtserklärungen in der kirchlichen Verkündigung. – MThZ XXXIX, 1978, 36–63.

Balducci, Ernesto: La politica della fede. Dall'ideologia cattolica alla teologia della rivoluzione. Introduzione e premesse storiche di Lodovico Grassi. – (Rimini-Fir:) Guaraldi Ed. (1976). 235 p. = Presente e imperfetto. N.S. XVI; Lire 3800.

García, Matías: Enfoque y estructuración de una moral política. – EE LIII, 1978, 149–196; p. 197–208: Hortal, Augusto: La democracia como institucionalización de una utopía; p. 209–243: Oriol, Antonio M^{a}.: Socialismo, marxismo, liberalismo. Meditación sobre «Octogesima adveniens», 26–36.

Pombeni, Paolo: Socialismo e Cristianesimo ‹1815–1975›. – (Brescia:) Queriniana (1977). 387 p. = Dipartimento di scienze religiose IV.

Büchele, Herwig – Harry Hoefnagels – Bruno Kreisky: Kirche und demokratischer Sozialismus. – Wien, Mchn, Zü: Europaverlag (1978). 132 S. = Soziale Brennpunkte VI.

Loth, Heinrich: Rebellen im Priesterrock. Christen im Süden Afrikas und ihre Rolle im Widerstand gegen Kolonialismus und Apartheid. Eine historische Untersuchung. – B: Union Verlag (1977). 237 S. mit Abb.

XIII. Kirchenrecht

Leziroli, Giuseppe: Aspetti della **libertà religiosa**. Nel quadro dell'attuale sistema di relazione fra stato e confessioni religiose. – Mil: Giuffrè 1977. 240 p. = Pubblicazioni della Facoltà Giuridica dell'Università di Ferrara II, 10; Lire 6000.

Feliciani, Giorgio: Il Concilio Vaticano I e la codificazione del diritto canonico. – EIC XXXIII, 1977, 115–143. 269–289.

Hinder, Paul: Grundrechte in der Kirche. Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche. – (Frb/S:) Universitätsverlag 1977. XIV, 301 S. = Studia Friburgensia N. F. LIV. Kanonistische Abteilung; sfr 38,–.

Keihl, Bernhard: Das Staatliche Recht der res sacrae. – Köln, B, Bonn, Mchn: Heymanns (1977). XXVI, 184 S. = Erlanger juristische Abhandlungen XX; kart. DM 80,–.

Sabattani, Aurelio: Iudicium de legitimate actuum administrativorum a Signatura Apostolica peractum. – Ius canonicum XVI, 1976, 229–243; p. 245–292: González del Valle, José M.: Los actos pontificios como fuente del Derecho Canónico; p. 293–305: Sobanski, Remigiusz: El lugar y las funciones de la canonística en la vida de la Iglesia.

Pattaro, Germano: Fidanzamento e matrimonio come esperienza di fede. – (Brescia:) Morcelliana (1977). 136 p.; Lire 2500.

Corecco, Eugenio: Quodnam sit fundamentum competentiae Ecclesiae in matrimonium baptizatorum: baptismus an sacramentum matrimonii?. – PerRMCL LXVII, 1978, 11–34; p. 35–71: Manzanares, Julio: Habitudo matrimonium baptizatorum inter et sacramentum: omne matrimonium duorum baptizatorum estne necessario sacramentum?; p. 73–80: Adnès, Pierre: De matrimonio infidelium qui convertuntur; p. 95–115: Navarrete, Urbano: Competentia Ecclesiae in matrimonium baptizatorum eiusque limites; p. 117–126: Abate, Antonio: De dissolutione matrimonii non baptizatorum utroque coniuge in infidelitate manente; p. 127–143: Prader, Joseph: De iure quo regitur matrimonium baptizatorum acatholicorum: ius conditum et ius condendum; p. 155–210: Mostaza, Antonio: Competentia Status in matrimonium eiusque limites; p. 211–233: Flatten, Heinrich: De matrimonio civili catholicorum; p. 235–258: Spineli, Lorenzo: Conflictus Ecclesiam inter et Statum in materia matrimoniali eorundemque solutiones concordatariae; p. 261–267: Bertrams, Wilhelm: De unitate baptizatorum matrimonii cum sacramento; p. 269–281: Castaño, José Manuel F.: De quibusdam difficultatibus contra formulam canonis 1012 § 2, scilicet «quin sit eo ipso sacramentum»; p. 283–295: Grocholewski, Zenon: Crisis doctrinae et iurisprudentiae rotalis circa exclusionem dignitatis sacramentalis in contractu matrimoniali; p. 297–299: Dombois, Hans: De competentia Ecclesiae et Status; p. 301–342: Bressan, Luigi: Ratio et finis potestatis Eclesiae quoad matrimonium fidelium iuxta Theologos et Patres Concilii Tridentini; p. 343–352: Arboleda, Fernando: De natura iuridica matrimonii civilis catholicorum in iure canonico condito et condendo.

Lesage, Germain, OMI: Procédures matrimoniales d'après le Schéma "De Processibus". – Studia canonica XI, 1977, 213–224; p. 225–259: Ahern, Maurice: Error and deception as grounds for nullity; p. 261–327: Green, Thomas J.: The revision of sacramental law: Perspectives on the sacraments other than marriage; p. 329–338: Zurowski, Marian, SJ: Le fondement du pouvoir et du droit dans la communauté ecclésiale; p. 339–349: Jester, Ludwig, MHM: Transcultural marriage – A basis for a new impediment; p. 351–388: Boucher, Marie-Alice, SP: Un nouveau droit proposé aux Instituts religieux; p. 389–402: Pinto, Pio Vito: Exclaustratio et absentia a domo des religieuses.

Bruns, Bernhard: Das ius in corpus als Vertragsobjekt der Ehe vor dem Hintergrund der kirchlichen Lehre von der verantwortungsbewußten Elternschaft. Zur Unterscheidung von ius radicale und ius utile im Eherecht. – OeAKR XXVIII, 1977, 8–25.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Tonelli, Riccardo: Pastorale giovanile oggi. Ricerca teologica e orientamenti metodologici. – R: LAS (1977). 322 p. = Biblioteca di scienze religiose XX; Lire 6500.

Pastoraltheologische Informationen. Folge VI: Mitarbeiter im pastoralen Dienst. – Ffm 1978; [enth.:] S. 6–21: Stellungnahme des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen; S. 22–59: Klostermann, Ferdinand: Zur neuen Ordnung der pastoralen Dienste in der Bundesrepublik Deutschland; S. 60–75: Semmelroth, Otto, SJ: Laien im pastoralen Dienst der Gemeinde; S. 76–92: Bommer, Josef: Laien im kirchlichen Dienst; S. 93–118: Kramer, Johannes: Der ständige Diakonat und pastorale Dienste.

Eibach, Ulrich: Seelsorge als Glaubenshilfe und als Lebenshilfe. Bemerkungen zur Relevanz theologischer Entscheidungen für die Seelsorge. – Theol. Beiträge IX, 1978, 23–38.

Pfarrseelsorge von der Gemeinde mitverantwortet. Österreichische Pastoraltagung, 28.–30. Dezember 1976. Im Auftr. d. Österr. Pastoralinstituts hrsg. von Josef Wiener u. Helmut Erharter. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1977). 167 S.; kart. DM 18,–; [enth.:] S. 11–30: Rahner, Karl: Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge; S. 31–47: Lentzen-Deis, Fritzleo: Das Werk Christi – Basis unserer Gemeindearbeit; S. 48–63: Kleiner, Rafael Josef: Gruppen und Basisgemeinden in ihrer Bedeutung für eine lebendige Pfarrgemeinde; S. 64–76: Zauner, Wilhelm: Die menschliche und spirituelle Entfaltung der Mitarbeiter; S. 77–92: Wagner, Alois: Schwerpunkte heutiger Pfarrseelsorge; S. 93–102: Zulehner, Paul M.: Zur Situation der Pfarrseelsorge; S. 103–155: Praktische Modelle der Pfarrseelsorge und Ergebnisse der Arbeitskreise.

Leimgruber, Stephan: Das Sprechen vom Geist. Religiöse Sprache und Erfahrung am Beispiel der **Firmung**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1978). 256 S. = SPT Studien zur Praktischen Theologie XVI; kart. DM 28,80 [Diss., München]

Emeis, Dieter – Karl Heinz Schmitt: Grundkurs **Gemeindekatechese**. – Frb/B: Herder 1977. 134 S., graph. Darst; kart. DM 15,80.

Sorge, Helga – Siegfried Vierzig: Religion und Ideologie. Analysen u. Materialien für den Unterricht. – Stu, Mz, B, Köln: Kohlhammer (1977). 177 S. = Urban-Taschenbücher DCXXXIV: T-Reihe.

Auferstehung – **Tod** und **Leben**. Beiträge zur Sachanalyse und Unterrichtsplanung. Hrsg. von Reimar Kakuschke. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 220 S. = Analysen und Projekte zum Religionsunterricht XII.

Die Synode zum Thema Bildung – Freizeit – Massenmedien. Zusammengestellt u. kommentiert von Willy Bünter u. Willy Kaufmann. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1977). 144 S. = Die Synode zum Thema ... Eine Taschenbuchreihe mit den Ergebnissen der Schweizer Synode LXXII; kart. DM 9,80.

Religionsdidaktik. Elemente einer integrativen Theorie der Praxis des Religionsunterrichts. Mit Beitr. v. Wolfgang G. Esser [u. a.]. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger 1977. 229 S. = Studien zur praktischen Theologie XIII; kart. DM 35,80; [enth.:] S. 11–29: Esser, Wolfgang G.: Lernziel Religiosität. Die eigenen Verwendungszielfelder des Religionsunterrichts; S. 31–60: Esser, Wolfgang G.: Die Erschließung der religiösen Grunderfahrung: Heilserwartung und Sinnoffenheit; S. 61–86: Wegenast, Klaus: Die Erschließung relativer Glücks- und Sinnerfahrungen; S. 87–121: Zirker, Hans: Die Erschließung des Glaubens in seinem Erfahrungsbezug; S. 124–156: Göpfert, Hans: Plurale Wirklichkeit als Erfahrungsbereich des Schülers der Primarstufe; S. 157–177: Rumpel, Peter: Plurale Wirklichkeit als Erfahrungsbereich des Schülers der Sekundarstufe; S. 180–212: Rickers, Folkert: Die religions- und gesellschaftskritische Aufgabe; S. 213–229: Esser, Wolfgang G.: Systematischer Zusammenhang und Integration religionsdidaktischer Elemente zur Gesamtstruktur des Religionsunterrichts.

Sozialethischer Unterricht – dokumentiert und analysiert. Eine Untersuchung zur Praxis des problemorientierten Religionsunterrichts. Mit Beiträgen von Alberto Bondolfi [u. a.] Günter Stachel ‹Hrsg.› – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1977). 200 S. = SPT. Studien zur Praktischen Theologie XV; kart. DM 28,80.

Expériences et réflexions sur la pratique ecclésiale. – Catéchèse n° LXXI, 1978, 137–159; p. 161–170: Moingt, Joseph: Théologie et pratique de l'Eucharistie; p. 171–182: Chauvet, Louis-Marie: L'Église fait l'Eucharistie; l'Eucharistie fait l'Eglise. Essai de lecture symbolique; p. 183–191: Gervaise, Pierre: Pour une catéchèse de l'Eucharistie.

Caspary, Heinrich-Nikolaus: Zur Funktion des **Schulbuchs** im Religionsunterricht. – EvErz XXX, 1978, 2–13; S. 13–22: Ulrich-Eschemann, Karin: Umgang mit dem Religionsbuch; S. 22–43: Deßecker, Klaus – Dieter Haas: Unterrichtspraktische Analyse von Religionsbüchern Grundschule und Orientierungsstufe; S. 43–45: Rück, Hermann: Unterrichtspraktische Analyse von Religionsbüchern ‹Sekundarstufe I›.

XV. Liturgiewissenschaft

López Martín, Julián: El don de la Pascua del Señor. Pneumatología de la Cincuentena pascual del Misal Romano. – Burgos: Ed. Aldecoa (1977). 626 p. = Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España, Sede de Burgos XXXIX; pes 1250.

Santantoni, Antonio: L'**ordinazione episcopale**. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'**occidente**. – R: Anselmiana 1976. 306 p. = Analecta liturgica II = Studia Anselmiana LXIX; Lire 10 000.

Janini, José: Manuscritos litúrgicos de las bibliotecas de España. I: Castilla y Navarra. – Burgos: Ed. Aldecoa 1977. 340 p. = Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España. Sede de Burgos XXXVIII; pes 700.

Garridó Bonaño, Manuel, OSB: La teología de la cruz en las liturgias occidentales. – Scripta theologica IX, 1977, 885–950.

Garridó Bonaño, Manuel, OSB: Uso y significación del término «sacramentum» en la liturgia romana. – Burgense XVIII, 1977, 9–71; p. 73–112: Abad Ibáñez, José Antonio: La «sacramentalidad del orden» en la liturgia Hispanica.

Amiet, Robert: Un fragment de **bréviaire** de **Grasse** du **XIV**e siècle. – Scriptorium XXXI, 1977, 198–211.

Venturi, Gianfranco F., SDB: Fenomeni e problemi linguistici della traduzione liturgica nel passaggio da una cultura ad un'altra. – ELit XCII, 1978, 5–75.

Wegman, H.: Liturgie aan de oppervlakte. – TLit LXII, 1978, 97–105; p. 106–115: Faber, H.: Zijlicht op de liturgie; p. 116–125: Keyzer, Ad de: De verschillende vormen van psalmodie. Een poging tot begripsverheldering; p. 126–137: Hollaardt, A. – A. Kurris: Bij het verschijnen van een nieuwe nederlandse Graduale.

Theologische Berichte. VI: Liturgie als Verkündigung. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1977). 213 S.; kart. DM 25,– [enth.:] S. 13–28: Furger, Franz: Verkündigung in nicht-begrifflicher Kommunikation. Einige einleitende Denkanstöße; S. 29–60: Baumer, Iso: Kulte als Träger von Verkündigung; S. 61–80: Schmid, Rudolf: Kult als Bewahrung und Vermittlung von Glaubenswahrheit im Alten Testament; S. 81–122: Schulte, Raphael: Die Wort-Sakrament-Problematik in der evangelischen und katholischen Theologie; S. 123–165: Baumgartner, Jakob: Das Verkündigungsanliegen in der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils; S. 167–199: Bommer, Josef: Die Verkündigungsaufgabe der Kasualien Taufe, Hochzeit und Beerdigung; S. 201–213: Müller, Alois: Die Eigenbedeutung des Kultischen in der Liturgie.

Laeyendecker, L. – Mady A. Thung: Liturgie in een politiek geëngageerde kerk. – TTh XVIII, 1978, 49–70; p. 71: Summary: Liturgy in a politically involved church.

Wainwright, Geoffrey: Christian **initiation** in the ecumenical movement. – Studia liturgica XII, 1977, 67–86; p. 87–106: Kretschmar, Georg: Recent research on Christian initiation; p. 107–115: Kavanagh, Aidan: Christian initiation in post-conciliar Roman Catholicism: a brief report; p. 116–125: Jasper, Ronald C. D.: Christian initiation: the Anglican position; p. 126–128: Weil, Louis: Christian initiation in the Anglican Communion: a response; p. 129–150: Holeton, David R.: Christian initiation in some Anglican provinces; p. 151–165: Brand, Eugene L.: New rites of initiation and their implications: in the Lutheran Churches; p. 166–171: Burky, Bruno: New baptismal liturgies in Reformed Churches: The Swiss example; p. 172–175: Gy, Pierre-Marie: The idea of «Christian Initiation».

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Prof. Dr. Klaus Berger, In der unteren Rombach 12, 6900 Heidelberg; Prof. Dr. Johannes Beumer SJ, Sentmaringer Weg 55, 4400 Münster; Dr. Filipe José Couto IMC, Am Waldplatz 28, 4790 Paderborn; Dr. Friedrich Diedrich, Bickernstr. 25, 4690 Herne 2; Prof. Dr. Hermann Eising, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Kaspar Elm, Joseph-Plaut-Weg 3, 4930 Detmold; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. Dr. Josef Fink, Rudolfstr. 24, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Furger, Obergütschstr. 14, CH-6003 Luzern; Prof. DDr. Manfred Görg, Schönbornstr. 10, 8600 Bamberg; Doz. Dr. Friedemann Greiner, Masurenweg 1, 8034 Unterpfaffenhofen; Prof. Dr. Heinz Grotzfeld, Langenstr. 17, 4400 Münster; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Dr. Hans-Jochen Jaschke, Niels-Steensen-Kolleg, Philippistr. 2, 4400 Münster; Dr. G. Friedrich Klenk SJ, Haus Maria Heimgarten, 8115 Ohlstadt; Prof. Dr. Hans Kramer OSC, Ruhruniversität Bochum, Abt. für Kath. Theologie, Postfach 2148, 4630 Bochum 1; Archivdirektor Dr. Herbert Lepper, Stadtarchiv, Fischmarkt 3, 5100 Aachen; Dr. Norbert Mette, Hammer Str. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8833 Eichstätt; Prof. Dr. Paul Eugen, Kirchenweg 13, 8901 Diedorf; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Friedrich-Wilhelm-von-Steuben-Str. 90/II, 6000 Frankfurt; Kardinal Prof. Dr. Joseph Ratzinger, Kardinal-Faulhaber-Str. 7, 8000 München 2; Dr. Eberhard Rolinck, Pfliegelweg 7, 8035 Gauting; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. DDr. Karl Hermann Schelkle, Österbergstr. 11, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Hermann Steinkamp, Geistkamp 40, 4400 Münster; Heinz Günther Stobbe, Raesfeldstr. 22, 4400 Münster; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Platanenweg 31, 4630 Bochum 1; Dr. Walter Radl, Bocholter Str. 1, 4000 Düsseldorf 30; DDr. Klaus Thomas DD., Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Wilhelm de Vries SJ, Pontificio Istituto Orientale, Piazza S. Maria Maggiore 7, I-00185 Roma; Dr. Siegfried Wiedenhofer, Spitzwegstr. 56, 8400 Regensburg; Dr. Josef Wohlmuth, Schwarzwaldstr. 3, 5303 Bornheim-Rösberg.

Abonnementspreis im Inland incl. 6 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1978 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 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.

Linzer Philosophisch-theologische Reihe

Band 1

Priesterbild im Wandel

Theologische, geschichtliche und praktische Aspekte des Priesterbildes

217 Seiten, kartoniert, öS 78.–.

Band 2, 2. Auflage, in Vorbereitung

Was bedeutet uns heute die Reformation

Herausgegeben von Rudolf Zinnhobler

132 Seiten, kartoniert, öS 90.–, DM 16,–.

Band 3

Der einfache Mensch in Kirche und Theologie

Gesamtredaktion: Prof. Kurt Krenn

270 Seiten, 4 Bildseiten, zweifarbiges Titelbild, Glanzkarton, öS 98.–, DM 16,–.

Band 4

Spiritualität in Geschichte und Gegenwart

Herausgegeben von Johannes Marböck und Rudolf Zinnhobler

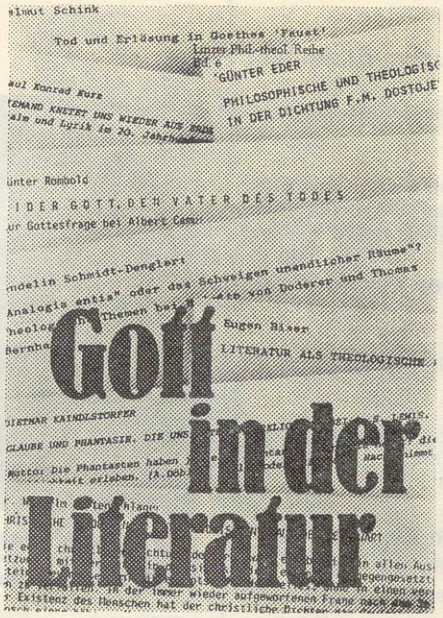
189 Seiten Text, zweifarbiges Titelbild, kart., öS 115.–, DM 18,–.

Band 5

Religion und Tiefenpsychologie

Herausgegeben von Günter Rombold

151 Seiten, zweifarbiges Titelbild, Glanzkarton, öS 120.–, DM 18,50.



Band 6

Gott in der Literatur

Herausgegeben von Gottfried Bachl und Helmut Schink

186 Seiten Text, kart., zweifarbiges Titelbild, öS 120.–, DM/sfr 18,50.

Die Beiträge, die in dem Band vorgelegt werden, möchten den Beweis versuchen, daß die Aufmerksamkeit auf die Literatur der Theologie guttut.

Band 8, 2. Auflage

Rudolf Zinnhobler

Beiträge zur Geschichte des Bistums Linz

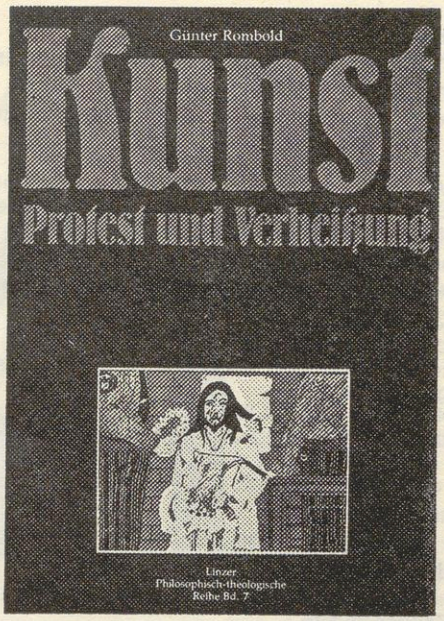
188 Seiten, 2 Karten (davon 1 Faltkarte), zweifarbiges Titelbild, kartoniert, öS 140.–, DM 21,–.

Band 9

Wegbereitung der Gegenwart

Herausgegeben von Günter Rombold und Rudolf Zinnhobler

168 Seiten, zweifarbiges Titelbild, kartoniert, öS 130.–, DM 20,–.



Band 7

Günter Rombold

Kunst – Protest und Verheißung

Eine Anthropologie der Kunst

118 Seiten, 8 Abbildungen im Text und 16 Bildtafeln, vierfarbiges Titelbild, kart., S 128.–, DM/sfr 20,–.

Diese ,,Anthropologie der Kunst'' ist aus sechs Vorlesungen erwachsen, die an der Universität Birmingham gehalten wurden. Der Mensch wird von seiner Fähigkeit her begriffen, sich selbst (seinen Leib und seine Bewegung, seine Sprache) und seine Umwelt (durch Werkzeuge) zu gestalten. Er findet sich im Raum vor, erobert und umbaut ihn. Kunst umfaßt das Ganze des menschlichen Daseins: Alltag und Fest, Arbeit und Spiel. Sie ist von Anfang an der Religion verschwistert, steht aber auch in ständiger Rivalität zu ihr.

Band 10, in Vorbereitung

Schuld und Schicksal

Herausgegeben von Gottfried Bachl und Wilhelm Zauner.

Erhältlich in jeder Buchhandlung

Oberösterreichischer Landesverlag

28/78/30

KIRCHE IN DER NS-ZEIT

Ulrich von Hehl
Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln 1933–1945
Reihe B: Forschungen Bd. 23 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte
XXX + 270 S. mit 3 Abb. Kt. DM 64.–
Die Arbeit untersucht den Ablauf des Kirchenkampfes im Rheinland am Beispiel des Erzbistums Köln, dessen führende Rolle in der weltanschaulichen Abwehr des Nationalsozialismus deutlich wird.

Bernhard Stasiewski (Hg.)
Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945
Band III: 1935–1936
Reihe A: Quellen Bd. 25 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte
Ca. 432 S. Ln. Ca. DM 88.–
Band III der Akten deutscher Bischöfe bietet auf Grund der kirchlichen und staatlichen Akten einen Einblick in die innerkirchliche Situation des deutschen Katholizismus vom Oktober 1935 bis 1936.

Klaus J. Volkmann
Die Rechtsprechung staatlicher Gerichte in Kirchensachen 1933–1945
Reihe B: Forschung Bd. 24 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte
XL + 246 S. Kt. DM 59.–
Erstmals wird eine Untersuchung der Rechtsprechung des nationalsozialistischen Deutschland in kirchlichen Angelegenheiten vorgelegt. Sie unterstreicht die Abhängigkeit der Rechtsprechungstätigkeit von den politischen Gegebenheiten und leistet einen Beitrag zur Forschung des Verhältnisses Kirche-Staat im Nationalsozialismus.

Heinz Boberach (Hg.)
Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944
Reihe A: Quellen Bd. 12 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern.
XLIII + 1021 S. Ln. DM 170.–

Friedrich Muckermann
Im Kampf zwischen zwei Epochen
Lebenserinnerungen
Bearbeitet und eingeleitet von Nikolaus Junk
Reihe A: Quellen Bd. 15 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte
2. Aufl. XVIII + 667 S. Ln. DM 95.–

Hans Günter Hockerts
Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936/37
Eine Studie zur nationalsozialistischen Herrschaftstechnik und zum Kirchenkampf.
Reihe B: Forschungen Bd. 6 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern
XXV + 224 S. Kt. DM 46.–

Raimund Baumgärtner
Weltanschauungskampf im Dritten Reich
Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg
Reihe B: Forschungen Bd. 22 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte
XXXII + 276 S. Kt. DM 68.–

Barbara Schellenberger
Katholische Jugend und Drittes Reich
Eine Geschichte des katholischen Jungmännerverbandes 1933–1939 unter besonderer Berücksichtigung der Rheinprovinz
Reihe B: Forschungen Bd. 17 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte
XXVII + 202 S. Kt. DM 54.–

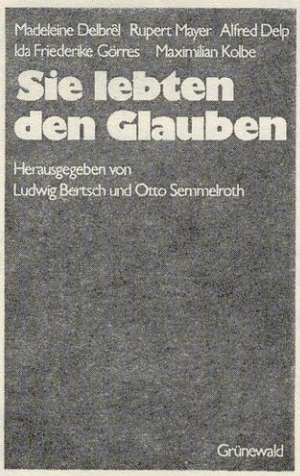
Heinrich Küppers
Der Katholische Lehrerverband in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitlerdiktatur
Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Volksschullehrerstandes
Reihe B: Forschungen Bd. 18 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte
XXX + 202 S. Kt. DM 54.–
Bitte verlangen Sie Sonderprospekt

Matthias-Grünewald-Verlag

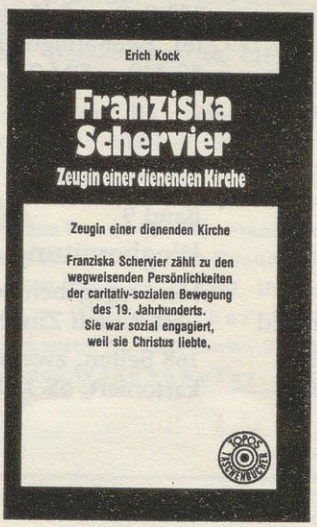
Im Leben bezeugter Glaube



Maria Labonté
Albert Büttner
Ein Leben für Glaube und Kirche in der Fremde
216 S. Kt. DM 22.–
Leben und Wirken Albert Büttners, der die deutschsprachige Seelsorge im Ausland und die Ausländerseelsorge in Deutschland begründete und zielstrebig aufbaute.



Ludwig Bertsch / Otto Semmelroth (Hg.)
Sie lebten den Glauben
Madeleine Delbrêl · Rupert Mayer · Alfred Delp · Ida Friederike Görres · Maximilian Kolbe
2. Aufl. 79 S. mit 5 ganzseitigen Abb. Kt. DM 9.80
Nach einer grundlegenden Einführung werden fünf wegweisende Gestalten unserer Zeit vorgestellt, die sich durch ihren festen Glauben und ihre Treue zur Kirche auszeichneten.



Erich Kock
Franziska Schervier
Zeugin einer dienenden Kirche
Topos-Taschenbuch Bd. 52
2. Aufl. 144 S. mit 14 Abb. Kt. DM 7.80
Franziska Schervier (1819–1876) zählt zu den wegweisenden Persönlichkeiten der caritativen-sozialen Bewegung des 19. Jahrhunderts. Sie gilt als Vorbild sozialen Engagements aus der Liebe zu Christus heraus.

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Michel Clévenot

So kennen wir die Bibel nicht

Anleitung zu einer materialistischen Lektüre biblischer Texte.

Die materialistische Bibellektüre sucht nach einer Alternative nicht nur zu einer idealistisch gefärbten Lesart, sondern auch zur etablierten historisch-kritischen Exegese. Die praktisch-politische Alternative lautet dabei: Aneignung der Bibel gemäß den Bedürfnissen und Zielen der alltäglichen Praxis und der politischen Anstrengungen des Volkes statt Verwendung der Bibel zur Beschwichtigung, Unterwerfung und Vertröstung.
Die theoretische Alternative lautet: Entwicklung einer materialistischen statt einer idealistischen Hermeneutik der Bibelinterpretation. *Kuno Füssel*

Dies Buch kann viele Befürchtungen, die angesichts sozialwissenschaftlicher und erst recht marxistischer Analysen laut werden, widerlegen. Manche Befürchtung wird es jedoch nicht widerlegen können noch wollen. In Clévenots Exegese tritt uns nämlich ein Jesus entgegen, der geeignet ist, tief verwurzelte gutbürgerliche Ängste angesichts abweichender Lebensformen zu wecken. Diese Provokation ist unvermeidbar. Das Buch ist in offenem Geiste gechrieben, und es wäre deprimierend, würde es in Deutschland nicht auch in solchem Geiste aufgenommen und diskutiert werden. *Gerd Theißen*

Mit einem Vorwort von Gerd Theißen und einer Einführung in die materialistische Bibellektüre von Kuno Füssel. Aus dem französischen von Fernand Fehlen, Kuno Füssel und Dominique Schlechter.
192 Seiten. Kt. DM 17,80

Chr. Kaiser

Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten

Ein notwendiger Perspektivenwechsel in der Gleichnisforschung

Von Hans-Josef Klauck

Gesucht wird nach einer neuen Lösung des Allegorieproblems, das der Gleichnisexegese seit A. Jülicher aufgegeben ist. Der Verfasser behandelt das Thema aus der Sicht des Neutestamentlers unter forschungsgeschichtlichem, religionsgeschichtlichem, literaturwissenschaftlichem und exegetischem Aspekt. Eine Untersuchung von Erscheinungsformen des Allegorischen in der Umwelt des NT erbringt u. a. die weithin übersehene, methodisch wichtige Unterscheidung von Allegorie als rhetorisch-poetischer Verfahrensweise und Allegorese als exegetischer Methode.

Ein Beitrag zur Allegoriediskussion, der sich durch Materialreichtum und interdisziplinären Ansatz auszeichnet und der über Fachgrenzen hinaus Beachtung verdient.

Das Werk erscheint als 13. Band in der Reihe „Neutestamentliche Abhandlungen". VIII und 410 Seiten, Leinen 110,— DM. Bezug durch jede Buchhandlung.

Aschendorff
Münster

Neutestamentliche Abhandlungen
Die zuletzt erschienenen Bände der Reihe

Rolf Baumann: Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1—3,4. 1968, VI und 319 Seiten, Leinen 54,— DM.

Maria Horstmann: Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27—9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums. 1973, 2., durchgesehene Auflage, VI und 150 Seiten, Leinen 30,— DM.

Elisabeth Schüßler-Fiorenza: Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse. 1972, VIII und 450 Seiten Leinen 84,— DM.

Paul Hoffmann: Studien zur Theologie der Logienquelle. 1975, 2., durchgesehene Auflage, VIII und 357 Seiten, Leinen 90,— DM.

Karl Löning: Die Saulustradition in der Apostelgeschichte. 1973, VI und 225 Seiten, Leinen 46,— DM.

Hubert Frankemölle: Jahwebund und Kirche Christi. 1974, X und 429 Seiten, Leinen 84,— DM.

Detlev Dormeyer: Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion. 1974, VIII und 338 Seiten, Leinen 84,— DM.

Alfred Schreiber: Die Gemeinde in Korinth. Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes. 1977, VI und 190 Seiten, Leinen 54,— DM.

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 66,–**

Nummer 4 **1978** **74. Jahrgang**

George A. Lindbeck: Theologische Methode und Wissenschaftstheorie . . . . . Spalte 265

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 279
O. Bächli: Amphiktyonie im Alten Testament (R. Smend)
Die Bücher der Könige. Übersetzt und erklärt von Ernst Würthwein (M. Rehm)
F. Hossfeld: Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches (J. Becker)
C. Westermann: Lob und Klage in den Psalmen (H. Groß)
H. J. Genthe: Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft (H. Zimmermann)
E. Albrecht: Zeugnis durch Wort und Verhalten (J. Roloff)
Ch. C. Caragounis: The Ephesian Mysterion (H. Merklein)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 291
G. Schwaiger: Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte (W. Beinert)
J. Hochstaffl: Negative Theologie (N. Brox)
F. Lotter: Severinus von Noricum (P. Stockmeier)
Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter. Hrsg. von Friedrich Prinz (A. Angenendt / A. Stuiber)
H. Herrmann: Savonarola (R. Bäumer)
J. Wohlmuth: Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient (J. Schumacher)
F.-M. Dolinar: Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597–1704 (A. Seifert)
Nuntius Pietro Francesco Montoro. Bearb. von Klaus Jaitner (G. Müller)
G. Martina: Pio IX (1846–1850) (E. Valasek)
W. Brandmüller: Ignaz von Döllinger am Vorabend des I. Vatikanums (K. Schatz)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 308
J. Track: Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott (B. Thum)
E. Schillebeeckx: Christus und die Christen (G. Greshake)
W. Greive: Der Grund des Glaubens (L. Scheffczyk)
M. Thurian: Maria (W. Beinert)
A. Altenähr: Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets (J. W. Mödlhammer)

Moraltheologie, Kirchenrecht . . . . Sp. 317
J. Renker: Christliche Ehe im Wandel der Zeit (G. Ermecke)
A. Zirkel: Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheiratet Geschiedenen von den Sakramenten aus? (H. Heinemann)
Th. Herr: Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testamentes (J. Rief)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 322
B. Neumann: Die Gemeindehelferin in der Ortskirchengemeinde (L. Karrer)
M. Schibilsky: Religiöse Erfahrung und Interaktion (H. Steinkamp)
A. Läpple: Von der Exegese zur Katechese (E. Paul)
Kirchliche Erwachsenenarbeit. Hrsg. von Jürgen Lott (D. Emeis)
Liturgie als Verkündigung. Mit Beiträgen von F. Furger u. a. (E. J. Lengeling)
S. Krikke: Veranderd levensbesef en liturgie (K. Richter)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 331
W. Heim: Im Dienst weltweiter Solidarität (W. Promper)
J. Wicki: Missionskirche im Orient (F. J. Couto)
G. Vallée: Mouvement oecuménique et religions non chrétiennes (A.-Th. Khoury)

Religionsphilosophie . . . . . Sp. 334
O. Eberz: Sophia und Logos (H. Treziak)

Spiritualität . . . . . Sp. 336
Priesterliche Spiritualität heute. Hrsg. von Stefan László (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 337

Theologische Methode und Wissenschaftstheorie*

Von George A. Lindbeck, New Haven

(Übersetzung aus dem Englischen von E. Gazo und B. Hallensleben, überprüft von G. A. Lindbeck)

Dieser Beitrag soll nicht primär eine Besprechung einzelner Bücher sein, sondern vielmehr der Versuch eines kritischen Überblicks über den Stand der Methodologiediskussion in der gegenwärtigen Theologie. Ich werde allerdings kommentierend auf Inhalt und Qualität der unten angeführten Bücher eingehen, diese werden jedoch hauptsächlich als Beispiele für Probleme und Entwicklungstendenzen dienen und nicht so sehr Gegenstand ausführlicher Darstellung und Bewertung sein.

Die ersten beiden Bücher wurden, trotz ihres Titels, hinzugezogen, weil sie sich in methodologischer Hinsicht mit der Schriftinterpretation befassen und Ansätze verwenden, die in Beziehung zu Entwicklungen der Philosophie stehen, die einen Einfluß auf die Wissenschaftstheorie ausgeübt haben. Andere neuere Arbeiten, wie z. B. die von Lonergan, Nygren, Torrance und Sauter[1] hätten in die Auswahl einbezogen werden können, aber sie hätten die ohnehin komplizierte Diskussion unnötig überlastet und – mit Ausnahme von Lonergan – keine wesentlichen neuen Gesichtspunkte ergänzt.

* **Frei,** Hans W.: **The eclipse of biblical narrative.** A study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics. – New Haven, London: Yale University Press 1974. 355 S.
Kelsey, David H.: **The uses of scriptures in recent theology.** – Philadelphia: Fortress Press 1975. 227 S.
Peukert, Helmut: **Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie.** Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. – Düsseldorf: Patmos 1976. 367 S.
Micskey, Koloman N. : **Die Axiom-Syntax des evangelisch-dogmatischen Denkens.** Strukturanalysen des Denkprozesses und des Wahrheitsbegriffs in den Wissenschaftstheorien (Prolegomena) zeitgenössischer systematischer Theologen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 162 S.
Pannenberg, Wolfhart: **Wissenschaftstheorie und Theologie.** – Frankfurt: Suhrkamp 1973. 454 S.
Tracy, David: **Blessed rage for order.** The new pluralism in Theology. – New York: Seaburg Press 1975. 258 S.

[1] Bernhard Lonergan, Method in Theology, New York: Herder & Herder 1972; Anders Nygren, Meaning and Method. Prolegomena to Scientific Philosophy of Religion and Scientific Theology, Philadelphia: Fortress Press 1972; Gerhard Sauter, Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie, München: Chr. Kaiser Vlg. 1973; Thomas Torrance, Theological Science, London: Oxford University Press 1969.

UB TÜB
09. OKT. 1978

Auf eines der von Lonergan behandelten Themen soll hier hingewiesen werden, um den Rahmen dieses Artikels zu verdeutlichen: Lonergan erörtert die Implikationen der römisch-katholischen theologischen Ansätze. Zwei unserer Verfasser, Tracy und Peukert, sind ebenfalls Katholiken, aber sie befassen sich nicht mit eigentlich konfessionellen Fragen; auch die protestantischen Autoren – evtl. mit Ausnahmen von Micskey (19–20) – wollen ausdrücklich Probleme einer allgemein christlichen, nicht einer spezifisch konfessionellen Methode behandeln. In ähnlicher Weise gibt es keine eindeutige national bedingte Unterscheidung zwischen den drei Amerikanern und den drei Deutschen in der ausgewählten Gruppe. Unter Berücksichtigung des historischen Einflusses von kontinentalem Gedankengut in den Vereinigten Staaten ist es nicht verwunderlich, daß die Amerikaner deutsche Entwicklungen sehr ausführlich diskutieren; dagegen war es weit weniger zu erwarten, daß zwei der Deutschen, Peukert und Pannenberg, englischsprachige Literatur fast ebenso häufig zitieren wie europäische. Micskeys Bezugsliteratur ist ebenfalls international, wobei er sich überwiegend auf französische Studien über strukturale Linguistik stützt. So entstand zumindest im Hinblick auf die theologische Methode und Wissenschaftstheorie eine gemeinsame Ausgangsebene der Untersuchung nicht nur interkonfessionell, sondern übernational.

Bevor wir die gegenwärtige Situation zu kennzeichnen versuchen, empfiehlt es sich, auf den Stellenwert der Methodenlehre einzugehen. Wie oft bemerkt wurde, ist die ausschließliche Befassung mit „Methode" ein Zeichen für eine gewisse Unsicherheit in einer intellektuellen Disziplin. T. S. Kuhn hat das in einem Werk[2], das vielleicht in der Wissenschaftstheorie der letzten zwei Jahrzehnte den stärksten Einfluß gehabt hat, im einzelnen einleuchtend dargelegt. Wenn ein Paradigma (d. h. ein umfassendes theoretisch-praktisches Gesamtmodell für Forschungsprogramme) nicht mehr akzeptiert wird, aber noch nichts an seine Stelle getreten ist, häufen sich methodologische Auseinandersetzungen. Das ist zu beobachten während des Übergangs von der aristotelischen zur modernen Wissenschaft (man vergleiche Bacons und Descartes' Angriffe gegenüber veralteten Methoden) und erneut, als Newtons Weltbild zu zerfallen begann, während sich dasjenige eines Einstein noch nicht durchgesetzt hatte. Etwas Ähnliches geschieht in der Theologie. Kontroversen über methodologische Fragen wie z. B. das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie oder Schrift und Tradition spitzten sich zu während der Umbruchszeit des 13. Jahrhunderts, der Reformation, der Aufklärung und ihrer Folgezeit. In unseren Tagen ist erneut eine ausgesprochene Unzufriedenheit zu beobachten mit den nachliberalen Theologien, die zwischen den Weltkriegen aufkamen; als Folgeerscheinung verwenden Theologen unverhältnismäßig viel Zeit, nicht um Theologie zu treiben, sondern um zu erörtern, wie dies zu geschehen habe. Von derartigen Diskussionen sollte man sich jedoch nicht zu viel versprechen: sie führen ihrem Wesen nach zu keiner Entscheidung. Dies stimmt zumindest für die Naturwissenschaften, wo – wie T. S. Kuhn gezeigt hat – die Methodik auf die konkrete Ausführung mehr angewiesen ist als umgekehrt. Paradigmatische Leistungen wirken sich schöpferisch auf die Methodologie aus. Niemand, nicht einmal ihre Initiatoren, hat im Voraus einen expliziten Begriff von den eingeschlossenen Methoden, mögen diese auch – wie im Falle von Newton – für Jahrhunderte für die wissenschaftlichen Fortschritte wegweisend werden. Methodenprobleme werden also nicht auf ihrer eigenen Ebene gelöst, sondern durch die Umsetzung in die Praxis, durch den Erfolg von Erfindern wie Galilei, Newton oder Einstein beim Lösen grundlegender Probleme, was dann wiederum zur Annahme der Methoden führt, die durch diesen Neuansatz impliziert sind. Ähnliches muß wohl von so paradigmatischen Leistungen im Bereich der Theologie wie denen eines Augustinus, Thomas von Aquin, der Reformatoren oder Schleiermachers gesagt werden. Methodische Dispute haben sowohl in der Vergangenheit wie in der Zukunft die größte Aussicht auf Klärung in der praktischen Durchführung.

Und doch leisten methodologische Diskussionen einen echten, wenn auch bescheidenen Beitrag. Ihre Aufgabe liegt im Versuch, die meistversprechendsten Richtungen zu bestimmen, in die der Einsatz gelenkt werden soll. Es kann sein, daß gerade die besten Wege nicht entdeckt bzw. zwar aufgezeigt, aber nicht beschritten werden. Es kann sogar vorkommen, daß an sich weniger geeignete Methoden durch einen genialen Theologen in Dienst genommen werden, um ein einflußreiches und methodologisch schöpferisches Paradigma aufzustellen. (Darauf laufen in etwa die traditionelle protestantische Sicht des Aquinaten, die katholische Beurteilung der Reformatoren und Barths Urteil über Schleiermacher hinaus.) Schließlich muß man auch mit Methoden rechnen, die sich im Gegensatz zur oberflächlichen Betrachtung als wesensmäßig steril erweisen. In der Vergangenheit haben Theologen mehr als einmal solche Sackgassen eingeschlagen, und ein möglicher Beitrag methodologischer Erörterungen ist die Warnung vor solch unnützer Kraftverschwendung.

Während drei unserer Verfasser (Micskey, Kelsey und Frei) eher deskriptive als präskriptive Methoden-Studien vorlegen, versucht nur einer unter ihnen, K e l s e y , völlig neutral zu bleiben. Obwohl sein Buch den Titel trägt „The Uses of Scriptures" (Die Verwendung der Schrift), stellt er im Endergebnis eine Art metamethodologisches Schema vor zum Zwecke der Analyse und des Vergleichs der von Theologen faktisch angewandten Methoden. Als Hilfe für die Strukturierung der folgenden Überlegungen werde ich diesem Schema bestimmte Anregungen entnehmen, die ich allerdings in meinem Sinne verwerte.

Die These von K. ist, daß die grundlegende methodologische Entscheidung in fast der gesamten neueren Theologie sich auf einen Interpretationshorizont (bzw. eine Sprache oder Verstehensmöglichkeiten) bezieht, mit dessen Hilfe die Inhalte der christlichen Quellen zu deuten sind. (Er spricht in protestantischer Weise von „Schrift", aber mit dem Verständnishintergrund, daß diese immer in irgendeiner Weise durch kirchliche Tradition bedingt ist, und mit diesem Zusatz schließe ich mich ihm an.) Rahmen und Inhalte stehen in einer Wechselbeziehung. Wenn z. B. der Rahmen lehrhaften Charakter trägt, dann wird sich die Aufmerksamkeit konzentrieren auf die satzhaften Aussagen über Gott, Mensch und Welt, die sich aus den Quellen ableiten lassen (17–24); wenn dagegen, wie z. T. bei Tillich (64–74 et passim), der Interpretationsrahmen oder die Interpretationsvermittlungen eine bestimmte phänomenologische Beschreibung von Religion ist, verstanden etwa als Erfahrung des Heiligen, dann wird der theologisch bedeutsame Aspekt der Schrift in den ausdrucksvollen Symbolisierungen solcher Erfahrungen bestehen. In Analogie dazu ist eine heilsgeschichtliche Theologie ausgerichtet auf die machtvollen Taten, durch die Gott sich in der Geschichte offenbart (33–38); die heute allgemein so genannte „biblische Theologie" konzentriert sich auf Begriffe der Schrift (24–29); die Befreiungstheologie (um einen Typ zu erwähnen, den Kelsey nicht analysiert) liest die Quellen hauptsächlich unter dem Aspekt der beispielhaften Verwirklichung sozio-politischer Befreiungen; Karl Barth schließlich gibt in dem, was wir später vorschlagsweise seinen „literarisch-theologischen" Rahmen nennen werden, den biblischen Erzählungen unter dem Gesichtspunkt den Vorrang, daß sie die Identität eines handelnden Subjekts, nämlich Gottes, wiedergeben. Natürlich, keiner der Theologen sieht nur einen einzigen Aspekt des Inhalts in den Quellen. Ein theologischer Interpretationsrahmen, den jeder von ihnen verwendet, ist nach Kelseys Beschreibung eine Art von komplexer, vielgestaltiger Metapher, erzeugt durch eine bewußte Vorzugsentscheidung, die nicht ohne weiteres in einem einfachen Klassifikationsschema untergebracht werden kann.

Von diesem Gesichtspunkt aus hat jede theologische Tätigkeit zwei grundlegende Aspekte: erstens: die Übersetzung bzw. „Wieder-Beschreibung" des von den christlichen Quellen bereitgestellten Materials in einer durch den Rahmen bestimmten Sprache bzw. Begrifflichkeit, und zweitens: die Anwendung bzw. Umsetzung des so interpretierten Materials in die gegenwärtige Situation. Das Hauptziel des Übersetzens der christlichen Botschaft in neue Ausdrücke besteht nach heutiger Auffassung im allgemeinen darin, daß man diese Botschaft dem modernen Menschen einsichtig machen müsse, der sie nicht mehr in der ursprünglichen Form verstehe; aber es kann offenbar noch andere Ziele geben, wie z. B. das Gewinnen von Handlungsanweisungen oder die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Lehre. In jedem Falle ist der Rahmen methodologisch entscheidend sowohl für die Interpretations- wie für die Anwendungsphase. Die Regeln für die

[2] Thomas S. K u h n , The Structure of Scientific Revolutions, 2., erw. Auflage, Chicago: University of Chicago Press 1970 (1. Auflage: 1962).

Interpretation und Umsetzung der christlichen Botschaft in lehrhafter Weise unterscheiden sich z. B. ganz offensichtlich von denen eines entsprechenden existentiellen Vorgehens.

Drei Arten von Kriterien spielen bei der Wahl des Rahmens eine Rolle: In erster Linie muß dieser Rahmen in Einklang stehen mit den christlichen Quellen; das bedeutet: man muß plausibel machen können, daß den anvisierten Inhalten, seien es Lehren, historische Ereignisse oder Thematisierungen von innerer Erfahrung, innerhalb der Quellen die Bedeutung zukommt, die ihnen durch den Rahmen zugeschrieben wird, sowie daß dieser ihre korrekte Interpretation zuläßt.

Zweitens muß der Rahmen von Bedeutung sein für die Praxis: Er muß Interpretationen zulassen, die auf die gegenwärtigen Nöte und Probleme der Menschheit und der christlichen Gemeinschaft Anwendung finden können. Schließlich – und dies ist das umgreifendste Kriterium – muß der Rahmen einigermaßen vernünftig sein sowohl in bezug auf die Interpretation wie auf die Anwendung. Wenn man von Theologie als etwas, das in irgendeiner Weise wissenschaftlich ist, spricht, so muß man sagen, daß dieser Rahmen für den wissenschaftlichen Gebrauch geeignet sei. Die Grenzen, die der Theologie durch diese drei Kriterienkomplexe gesetzt sind, sind fließend und veränderlich. Sie sind fließend vor allem deshalb, weil der Rahmen selbst die Kriterien prägt, und zwar weitreichender, als dies normalerweise in Diskussionen über den „hermeneutischen Zirkel" oder das „Vorverständnis" zur Kenntnis genommen wird. Wenn man an die Quellen mit vorwiegend lehrhaften, erfahrungsbezogenen oder historischen Interessen herangeht, wird man je nachdem hauptsächlich dogmatische Lehren, symbolisierte Erfahrungen oder historische Berichte entdecken, und das Überwiegen des einen oder anderen dieser Aspekte wird wiederum die Angemessenheit des Ausgangspunktes bestätigen. Dieser bekannte hermeneutische Zirkel findet indes Entsprechungen in zwei weiteren Zirkeln, zum einen zwischen dem Rahmen und der praktischen Anwendung und zum anderen zwischen den Kriterien der Vernünftigkeit. So fungiert der Rahmen als alles umgreifendes funktionales Apriori, als eine Brille, durch die alles gesehen wird, und ist daher nicht Gegenstand zwingend überzeugender Bewertung durch unabhängig feststellbare Normen.

Kelsey erwähnt die Ähnlichkeit nicht, aber für ihn kommt scheinbar eine theologische Position (d. h. ein Rahmen zusammen mit seinen Anwendungsweisen und Rechtfertigungsgründen) dem wissenschaftlichen Paradigma Kuhns sehr nahe. Paradigmata sind resistent gegenüber rascher und endgültiger Widerlegung, weil es keine neutrale Sprache gibt, in der allgemeingültige Maßstäbe der Beurteilung, die zu einer Entscheidung führen könnten, unzweideutig formuliert werden könnten. Diese Sicht ist indessen nicht etwa relativistisch. Es gibt allgemeingültige Kriterien, und obwohl sie sich einer adäquaten Formulierung entziehen, machen sie doch vernünftige Wahlentscheidungen zwischen grundsätzlich voneinander abweichenden Orientierungen möglich. Diese Entscheidungen sind nicht Sache einer Laune oder irrationalen Setzung, und doch gibt es keine allgemeinen Theorien über Vernunft, Wissen, Wissenschaft oder Theologie, die reichhaltig und subtil genug wären, um die den Wahlentscheidungen zugrundeliegenden Normen im einzelnen begrifflich zu erfassen[3]. Sie besitzen ästhetischen Charakter, eine Art nichtformalisierbarer Eigenschaft, die wir im allgemeinen eher mit dem Künstler oder demjenigen verbinden, der kompetent eine Sprache beherrscht, als mit dem Wissenschaftler. Kurz, die Beschränkungen, die die Vernunft dem Theologen auferlegt, sind real, aber normal.

Die angesprochenen Beschränkungen sind aber außerdem variabel wie auch die situationsbedingten Notwendigkeiten. In einer Kultur anerkannte Wissenschaftstheorien und Vernunftsmaßstäbe ändern sich sehr weitreichend von Epoche zu Epoche, sei es durch Aktion oder Reaktion, und haben dabei seit den Tagen der Urkirche einen enormen Einfluß auf das theologische Selbstverständnis und die entsprechende Praxis ausgeübt. Was vernünftig ist in einer Zeit (z. B. der Zeit der Aufklärung), ist es nicht in einer anderen Zeit. Die Auswirkungen der Veränderungen in der konkreten Situation liegen nicht minder klar auf der Hand. Die großen Theologen der Vergangenheit wie z. B. Augustinus, Thomas v. Aquin oder die Reformatoren mögen sowohl von der Schrift her wie in angemessener Weise mit Vernunftgründen vorgegangen sein, wir meinen dennoch häufig, daß sie die Probleme unserer Zeit nicht ansprechen. Eine eingehende Analyse der Gegenwartslage kann sogar der Ausgangspunkt eines grundlegenden Interpretationsrahmens sein z. B. bei den Theologen der Befreiung.

Schließlich gilt für die drei Kriterienkomplexe, daß sie sich wechselseitig beeinflussen. Die Maßstäbe eines Theologen über Vernunft und Wissenschaft stehen in dialektischer Beziehung zu seinen Überzeugungen über den authentischen Schriftinhalt, und diese beiden Pole stehen in einem Wechselverhältnis mit seiner Sicht der Praxis. Wenn wir uns diese meta-methodologische Perspektive vergegenwärtigen, wird es möglich, die Haupttendenzen in der gegenwärtigen Diskussion einzuordnen. Die neuen Vorstellungen sind in erster Linie veranlaßt weder durch Wandlungen der Lage noch durch neue Quellenstudien, sondern durch Entwicklungen in der Wissenschaftstheorie, d. h. in der Sicht dessen, was „vernünftig" bedeutet. Keiner unserer Autoren sagt uns – wie dies etwa die Theologen des Vaticanum II tun würden –, daß Verfahrensweisen geändert werden müßten mit dem Ziel der Anpassung an die neuen historischen Kenntnisse, oder wie die Befreiungstheologen wahrscheinlich sagen würden, um relevant für die Weltrevolution zu werden. Sie wenden sich nicht unbedingt gegen eine radikale Geschichtsbetrachtung oder politische Radikalität, aber die methodischen Probleme sehen sie nicht auf diesen Gebieten: Es scheint überraschenderweise so zu sein, daß rein formale und theoretische Fragen über das Wesen von Theologie als Wissenschaft heute mehr Bedeutung erhalten als zu irgendeiner Zeit seit der Aufklärung.

Die Erklärung dafür liegt in jüngsten Wandlungen in der Wissenschaftstheorie. Diese sind weittragender denn je seit Kant, vielleicht sogar seit Descartes und Newton. Der Positivismus, der in den Naturwissenschaften lange dominierte und seinen Höhepunkt in den 20er und 30er Jahren in den Arbeiten des Wiener Kreises und den Frühphasen der anglo-amerikanischen Sprachanalyse erreichte, ist weitgehend zusammengebrochen unter dem vereinten Angriff des späten Wittgenstein, der Philosophie der Umgangssprache, die er inspirierte, und durch weitgehend historische (und in gewissem Grad von weniger Bedeutung) soziologische Studien, nicht über Wissenschaftstheorien, sondern über die Art und Weise, wie Wissenschaftler faktisch arbeiten und wissenschaftliche Entwicklungen zustandekommen. Dieser Wandel im Verständnis der Naturwissenschaften beginnt einschneidende Auswirkungen auf die Sozial- und Geisteswissenschaften zu haben und folglich auch auf die Theologie. Die früheren Vorschläge der Grenzziehung zwischen den beiden Disziplinbereichen, die sich vor fast zwei Jahrhunderten zu entwickeln begannen, sind nicht mehr haltbar; aber das bedeutet, daß unsere gewohnten und tief verwurzelten Ansichten darüber, was Theologie als Wissenschaft ausmacht, infragegestellt sind. Die Physik ähnelt mehr einer Literarkritik bzw. der Theologie und, was für die gegenwärtigen Belange wichtiger ist: die Theologie ähnelt mehr als zuvor der Physik. Zwar sind alle berücksichtigten Verfasser implizit oder explizit von den neuen Entwicklungen beeinflußt, aber P e u k e r t behandelt sie am umfassendsten. Der Hauptabschnitt seines Buches (67–282) besteht in einem detaillierten, klar verständlichen und im allgemeinen exakten Überblick über die anglo-amerikanische und deutsche Literatur. Es gibt zur Zeit keine vergleichbare Übersicht in irgend einer Sprache. Zwei wesentlich verschiedene Hauptreaktionen auf den Zusammenbruch der früheren Anschauungen lassen sich registrieren – weil Peukert die zweite bevorzugt, stellt er sie als Stufen einer kontinuierlichen Entwicklung dar. – Erstens gibt es diejenigen, die eine pluralistische Sicht von Vernunft bzw. Wissen annehmen, wonach eine adäquate Theorie sowohl der Natur- wie der Geisteswissenschaften jetzt – und vielleicht auch in Zukunft – nicht verfügbar ist. Jeder Bereich der Rede in natürlichen Sprachen, jede intellektuelle Disziplin und tatsächlich auch jede paradigmatische Entwicklung innerhalb jeder Disziplin hat eine jeweils eigene, nicht ableitbare immanente Logik und Grammatik. Es gibt tatsächlich bei den Beschreibungen Ähnlichkeiten oder „Familienverwandtschaften", wie Wittgenstein sich ausdrückt, zwischen den Formen von Rationalität, die für die verschiedenen Paradigmen, Disziplinen und Bereiche der Rede charakteristisch sind, aber es gibt keine Methoden, keine eindeutig formalisierbaren Regeln oder Kriterien, keine „Vernunftgesetze" und keine formale Logik, die universal anwendbar wären auf die

[3] Richard J. B e r n s t e i n, The Restructuring of Social and Political Theory, New York-London: Harcourt Brace Jovanovich 1976, S. 208.

verschiedenen „Sprach-Spiele" und die damit zusammenhängenden Lebensformen. Wie wir bereits aufgezeigt haben, wurde diese pluralistische Sicht von Vernunft und Wissenschaft unterstützt durch Arbeiten von Kuhn ebenso wie von Wittgenstein und seinen Schülern und ist offensichtlich von Kelsey übernommen worden. Andererseits gibt es diejenigen, welche die neue Situation als Herausforderng nehmen, neu formulierte oder völlig neue allgemeine Theorien über Wissenschaft, Vernunft und Wissen zu entwickeln. Bernhard Lonergans Erkenntnistheorie, die durch Tracy angewandt wird, ist eine Neuformulierung im Licht der modernen Wissenschaft von dem, was seiner Meinung nach Thomas unter Erkennen versteht, während Poppers kritischer Rationalismus, der in modifizierter Form von Pannenberg angenommen wurde, Affinitäten zur Aufklärung aufweist. Micskey und Peukert dagegen wenden auf die Theologie deutlich neue Versuche einer allgemeinen Theorie an: struktural-linguistische Sprachanalyse (Micskey) und eine Theorie der kommunikativen Praxis (Peukert) in Herleitung von der Arbeit der Erlanger und der Frankfurter Schule (Lorenzen, Kambartel, Mittelstrass und besonders Apel und Habermas).

(Unser Gegenstand in diesem Artikel ist die Theologie und sind nicht so sehr die Wissenschaftstheorien in sich betrachtet, doch möchte ich dennoch erwähnen, daß für Peukert der fundamentale philosophische Einwand, nicht nur gegen den Strukturalismus, sondern auch gegen den Pluralismus Wittgensteins oder Kuhns, darin besteht, daß diese wesensmäßig konservativ seien, weil sie keine Erklärungen für semantische Neuschöpfungen enthielten. Die Antwort der Pluralisten liegt, wie bereits erwähnt, darin, daß sie die Tatsache von Innovationen nicht leugnen. Neue Paradigmata, neue Wege der Strukturierung und Erfahrung der Welt, entwickeln sich offensichtlich und können vernünftig eingeordnet werden. Ihre Behauptung lautet dagegen, daß keine von jeglichem Inhalt abgelöste Theorie über den rationalen Prozeß formuliert worden ist oder auch vielleicht formuliert werden kann.

Trotz der Meinungsverschiedenheiten zwischen den Pluralisten und den neuen allgemeinen Theoretikern gilt für beide Gruppen, daß sie die Theologie in einer Weise als rational, also mehr wie die Physik, einschätzen, wie vielleicht niemand seit der Aufklärung (das soll nicht heißen, daß ihre Sicht der Physik oder auch der Theologie der des 18. Jahrhunderts gliche). Beide Gruppen wollen daher eine Korrektur an dem anbringen, was sie als Irrationalismus (d.h. als unberechtigtes Abtrennen der Human- von den Naturwissenschaften oder der Theologie von den übrigen Disziplinen) erkannt zu haben meinen bei fast der gesamten zeitgenössischen Theologie, sei sie nun Befreiungstheologie, hermeneutisch orientiert oder berufe sie sich auf Barth, Tillich oder Rahner. Ihre Strategien weichen dabei voneinander ab. Pannenberg und Tracy greifen die jüngsten theologischen Systeme wegen ihrer unzureichenden Rationalität an; Peukert versucht zu zeigen, daß seine neue Fundamentaltheologie des kommunikativen Handelns sich herleitet von Bultmann, Metz und Rahner und das jeweils Beste aus deren Ansätzen enthält; Micskey wendet strukturalistische Techniken an, um die gemeinsame Grammatik oder „Axiom-Syntax" von Barth, Elert, Tillich und Trillhaas freizulegen, während Kelsey mit seinem pluralistischen Ansatz zeigt, daß gute nicht-theologische Argumentationen auch anwendbar sein können für die methodologische Umsetzung (nicht unbedingt für die methodologischen Theorien) der meisten theologischen Hauptpositionen, eingeschlossen – wie wir später im einzelnen sehen werden – diejenige Barths. Es ist jetzt an der Zeit, die Grundzüge der verschiedenen Ansätze aufzuzeigen.

P a n n e n b e r g und T r a c y ähneln sich in dem Standpunkt, daß die rechte theologische Methode in der Formulierung der christlichen Botschaft als öffentlich verifizierbare Hypothese bestehe. Sie weichen dagegen voneinander ab in der Einschätzung der Kriterien, die eine solche Hypothese erfüllen soll, und folglich auch in der Sicht der Inhalte aus der christlichen Quelle, die in ihr aufgenommen werden können, d. h. theologisch von Bedeutung sind. Tracy mißt der gegenwärtigen Ansprechbarkeit, d. h. den Auffassungen der gegenwärtig lebenden gebildeten Menschheit mehr Bedeutung zu im Hinblick darauf, was glaubwürdig und sinnvoll ist, während Pannenberg sich vorwiegend auf die theoretischen intellektuellen Erfordernisse einer angemessen gebildeten Hypothese konzentriert. Im Ergebnis hält er es für möglich, in seiner Hypothese bestimmte traditionelle christliche Aussagen einzuschließen (wie z. B. die objektive Realität der Auferstehung und den zeitmäßig zukünftigen Charakter des Eschaton), die Tracy aus seiner Arbeit über Fundamentaltheologie ausklammert. (Tracy würde sie vermutlich unter dem Stichwort „Dogmatik" behandeln.) Auf diese Weise setzt Pannenbergs kritischer Rationalismus ihn instand, in seiner Fundamentaltheologie eine mehr traditionelle Orthodoxie zu vertreten als dies für Tracy möglich ist, der seine Kriterien teilweise aus dem Zeitgeist bezieht; auf der anderen Seite kann Tracy für sich in Anspruch nehmen, daß seine Darbietung der christlichen Botschaft leichter einsehbar sei für die Gebildeten unter ihren Verächtern.

Leser, die mit Pannenbergs Arbeit bereits vertraut sind, werden den Hauptbeitrag dieses Buches darin sehen, daß es sie instandsetzt, besser zu erkennen, wie seine Theologie sich unausweichlich aus seinem Gebrauch der hypothetisch-deduktiven Methode ergibt, d. h. aus seiner Formulierung des christlichen Glaubens als revidierbarer Hypothese, die – mit Ausnahme der Tatsache, daß sie Anwendung auf die Gesamtheit von Realität, Geschichte und Sinn findet – grundsätzlich von derselben Art ist wie andere empirische Hypothesen. (Tatsächlich vertritt Pannenberg die Auffassung, daß sein System des kritischen Rationalismus dem theologisch bedeutungsvollen Inhalt der Schrift eher gerecht wird als Alternativmodelle, aber da „theologische Bedeutsamkeit" teilweise eine Funktion des Systems ist, ist diese Auskunft kaum verwunderlich.) Der theologisch wichtige Inhalt der Schrift besteht daher weder in Lehrsätzen, noch in der Thematisierung transzendentaler Erfahrung (wie z. B. Rahner annimmt), sondern in der biblischen Interpretation eines Geschichtsabschnittes mittels eines Begreifens der Auferstehung als Vorwegnahme des Endes der Geschichte, an dem die christliche Hypothese endgültig bestätigt oder verworfen werden wird. Dieser hypothetische Zugang erklärt auch, weshalb Pannenberg im allgemeinen an der historischen Zuverlässigkeit biblischer Berichte nicht interessiert ist. Mit Ausnahme des einen Ereignisses der Auferstehung ist es die Interpretation, die „Tradition", der theologische Bedeutung zukommt, nicht so sehr das faktisch Geschehene. Die biblische Interpretation des Abschnitts der Geschichte, von dem sie handelt, fungiert als Hypothese in bezug auf den Sinn der gesamten Geschichte, nicht so sehr als Dokumentation bestimmter Ereignisse. Letztlich braucht ein Theologe kein Gläubiger zu sein. Die Feststellung des jetzt zugänglichen Beweismaterials für und gegen eine religiöse Hypothese – ob christlich oder nicht-christlich – kann im Prinzip von jedem geleistet werden, der sich nicht verschlossen hat, d. h. der bereit ist, zumindest eine Möglichkeit zuzugestehen, daß die zur Diskussion stehende Religion sich zum Schluß als wahrer erweisen wird als ihre Alternativen. Dementsprechend hat, wie Pannenberg triumphierend folgert (allerdings nicht in genau diesen Worten) die Theologie ebenso viel Recht, Teil der Universität zu sein, wie die Physik, weil sie grundsätzlich dieselben Methoden anwendet.

Der Leser, der das Buch Pannenbergs ohne vorausgehende Kenntnisse über ihn angeht, wird wahrscheinlich die meisten der von mir eben erwähnten Punkte übersehen; sie werden nur flüchtig behandelt. Im ersten Teil (7–224) finden wir eine Darlegung und Verteidigung des kritischen Rationalismus, einen Angriff auf den Irrationalismus der letzten Theologengeneration, beispielhaft aufgezeigt an Barth und Tillich, ein weitgehend im Anschluß an Habermas formuliertes Argument über die Theorie der kommunikativen Praxis (das Pannenberg zurückweist, weil es mehr eine Konsens- als eine Korrespondenztheorie der Wahrheit enthält), und eine Erörterung und kritische Übernahme der Hermeneutik Gadamers und Ebelings für Pannenbergs Belange. Im zweiten Teil (226–442) legt der Autor einen langen und historisch brauchbaren Bericht über die Entwicklung der Auffassung von der Theologie als Wissenschaft hauptsächlich seit dem 12. Jahrhundert vor sowie eine Erörterung darüber, wie innerhalb der zeitgenössischen Universität auf dem Fundament eines kritischen Rationalismus Theologie legitimiert und organisiert werden sollte.

Dies Buch ist ein bedeutender Beitrag zu Pannenbergs Gesamtwerk. Weil es begleitet wird durch die große Leistung in Form seiner anderen Werke, muß es als der inhaltsreichste und aussagekräftigste methodologische Ansatz unter unseren sechs Autoren eingestuft werden. Für sich selbst betrachtet ist dieses Buch jedoch – wie bereits angedeutet – kein einheitliches Ganzes, sondern eine zusammenhanglose Sammlung von Erörterungen,

deren Hauptsinn dem Leser ohne Vorinformation unklar bleiben wird.

Tracys Buch ist im Gegensatz dazu eine straff gegliederte und kontinuierlich durchgeführte Erörterung von großer Tragweite, die den Versuch beinhaltet, in einer einzigen Fundamentaltheologie Lonergans Erkenntnistheorie, die anglo-amerikanische Prozeßphilosophie und eine phänomenologisch-existentielle Hermeneutik der religiösen Erfahrung in Herleitung von Eliade, Heidegger, Gadamer und Ricoeur zusammenzufassen. Wie Pannenberg bestreitet auch Tracy ausdrücklich, daß ein Theologe Gläubiger sein müsse. Sein grundlegendes Interpretationsmodell wird durch drei ineinandergreifede Hypothesen konstituiert. Die erste Hypothese besteht darin, daß ein letztes Vertrauen in Wert und Sinn der menschlichen Existenz innerhalb der Grenzen bzw. des Horizontes der Moral, der wissenschaftlichen und alltäglichen menschlichen Erfahrung eingeschlossen ist. Die zweite lautet, daß die „Weise-des-in-der-Welt-Seins", wie sie im zentralen christlichen „Mythos" eines Gottes der bedingungslosen und unüberwindlichen Liebe, wirksam in und gegenüber Jesus Christus, abgebildet ist, exakt das Grundvertrauen, das gewöhnlich menschlicher Erfahrung zugrundeliegt, zum Ausdruck bringt und symbolisch „repräsentiert". Drittens wird vorgebracht, daß dieses Grundvertrauen und die Beruhigung und Bestärkung, die durch die religiösen Symbole zugänglich sind, objektiv vernünftig sind, weil sich durch metaphysische Beweisführung zeigen lasse, daß der Theismus (als Prozeß, nicht so sehr in der klassischen Erscheinungsform) rational haltbar ist. Existentielles Vertrauen kann daher auf dem Sein gründen und braucht sich nicht in absurder Weise im luftleeren Raum anzusiedeln. Dieser letzte, aus der Prozeßphilosophie abgeleitete Gedankengang gibt Tracy die Möglichkeit, den irrationalen Subjektivismus zu überschreiten, den er wie Pannenberg den existentiellen und hermeneutischen Theorien zuschreibt, wenn diese auf ihrer nicht-metaphysischen Struktur bestehen. Auch diejenigen Leser, die durch Tracys Prozeßphilosophie, seine biblische Hermeneutik oder auch seine phänomenologisch-existentielle Analyse der allgemeinen menschlichen Erfahrung nicht überzeugt sind, werden – wie ich glaube – zustimmen, daß hier ein fachmännischer Versuch eines neuen theologischen und methodologischen Systems vorliegt.

Der nächste Autor, Peukert, ist noch ambitiöser als Pannenberg und Tracy, aber in einem anderen Sinne als diese. Er meint offenbar, daß die von ihm beschriebenen neuen Entwicklungen in der Wissenschaftstheorie nicht nur Anregungen für neue methodologische Verfahrensweisen liefern, sondern beinahe wie eine natürliche Theologie im traditionellen Sinne fungieren können. Im einzelnen legt er dar, daß die Theorie des kommunikativen Handelns zwar die beste aller Wissenschaftstheorien ist, dennoch aber Paradoxien entstehen läßt wegen des Widerspruchs zwischen der kommunikativen Grundlage bzw. Idealkonzeption und der historischen Erfahrung der Unterdrückung. Diese Paradoxien können nur durch den christlichen Glauben gelöst werden (aber natürlich nur, wenn die Christenheit sich selbst ihren Ort gibt innerhalb des Systems einer Theorie des kommunikativen Handelns). Es scheint, daß hier der Wissenschaftstheorie nicht die Rolle einer Meta-Disziplin zukommt – das hieße, einer untergeordneten Überprüfung des Kriterien- und Methodenapparates von ihr vorgeordneten Disziplinen –, sondern einer Grundlagenwissenschaft, aus der inhaltliche Folgerungen (in diesem Falle: die Wahrheit des Christentums) abgeleitet werden können. Wenn man der Meinung ist, daß das ontologische Argument eine analoge Denkbewegung ist (d. h. daß es die materiale Wahrheit der Existenz Gottes aus der formalen Wissenschaft der Logik herleitet), dann könnte man Peukert als einen Anselm oder Descartes des 20. Jahrhunderts bezeichnen, und wie im Falle von Anselm und Descartes werden viele Leser, wenn auch nicht überzeugt, so doch informiert und beeindruckt sein. Man muß wohl hinzufügen, daß, wenn Peukert einen kategorialen Fehlschluß begeht, dieser Fehler nicht bei ihm liegt, sondern bei den Theoretikern des kommunikativen Handelns, denen er folgt. Ihr Versuch, den Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis zu überwinden, schließt – wie Pannenberg festhält – eine Art Konsenstheorie der Wahrheit ein, und diese Sicht leugnet im Endeffekt, daß die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Metawissenschaft auf sie selbst anzuwenden ist. Peukerts Argumentation ist die originellste im Rahmen der hier gegebenen Übersicht, aber die Bewertung seiner Folgerungen hängt im wesentlichen davon ab, wie man zur Theorie des kommunikativen Handelns steht[4].

Micskey ist unter unseren Autoren am schwersten einzuordnen. In gewisser Hinsicht ist er ein Meta-Methodologe wie Kelsey und macht weniger selbst inhaltliche methodologische Vorschläge wie Pannenberg, Tracy und Peukert; er glaubt jedoch, durch seine deskriptive Analyse der Werke von Barth, Elert, Tillich und Trillhaas eine gebräuchliche Methode neu klärend herausgearbeitet zu haben, nämlich eine „Axiom-Syntax", die präskriptive Kraft für die zeitgenössischen evangelischen Theologen besitze. Seine Klärung bereite „die Einheit der gegenwärtigen Christenheit im Denken, Bekennen und Lehren" (162) vor, eröffne die Möglichkeit einer „geklärten Verständigung positiver Art zwischen denen ..., die in derselben (theologischen) Axiom-Syntax denken", und lasse „das Verhältnis unvereinbarer theologischer Positionen ... als Unterschiede in der theologischen Axiom-Syntax" (33) verständlich werden. Sie berechtigt ihn auch zu einer längeren Kritik (151–158) an Pannenbergs Absage gegenüber der Feststellung, daß „das Wahrheitskriterium (der in den biblischen Schriften bezeugte Jesus von Nazareth) allein durch die existentielle Betroffenheit des Dogmatikers im Denkprozeß wirksam wird" (151). Diese Verbindung zwischen einem deskriptiven Ansatz und präskriptiven Folgerungen ist verwirrend.

Vom Standpunkt der Analyse Kelseys aus ist es z. B. merkwürdig zu sagen, daß Barth und Tillich dasselbe Wahrheitskriterium haben, einfach weil sie beide die zentrale Bedeutung des „in den biblischen Schriften bezeugte(n) Jesus von Nazareth" betonen. Für Barth ist (nach Kelsey) Jesus von Nazareth jetzt der auferstandene Christus, dessen Identität als Person göttlichen und zugleich menschlichen Wesens erkannt wird nicht durch eine Beschreibung in Begriffen (Ausdrücken) allgemeiner Eigenschaften (Atttribute), sondern nur insoweit als sie in den im NT geschilderten Ereignissen hervortritt. Für Tillich dagegen ist Jesus ein Mensch, der zwar eventuell einst gelebt hat, über den wir aber sehr wenig wissen und der in einem unbestimmten Kausalverhältnis steht zu dem in der Bibel gezeichneten Bild von Christus als symbolischem Ausdruck des neuen Seins. Es ist sozusagen dessen Bild, das für uns der gegenwärtige Christus wird, soweit wir uns durch es inspirieren lassen. Micskey schweigt zu diesen radikalen Gegensätzen in Rahmen, Interpretation und anwendungsorientierten Methoden. Die Ähnlichkeit im Wahrheitskriterium ist, wie Kelsey folgern würde, rein verbal. Ich möchte sogar annehmen, daß er die gesamte Axiom-Syntax als eine Beschreibung weitgehend oberflächlicher struktureller Verwandtschaften zwischen vier methodologisch entgegengesetzten Theologien verwerfen würde.

Die meisten Leser werden wahrscheinlich diese Vermutung teilen, aber sie werden in ihrer Diagnose über den Ursprung von Micskeys Irrtum verschiedener Meinung sein. Einige werden sicher geneigt sein anzunehmen, daß der Fehler gerade im struktural-linguistischen Ansatz liege. Sie mögen dabei zugestehen, daß das strukturalistische Modell in seinem ursprünglichen Anwendungsbereich, der Umgangssprache, erhellend wirkt und daß sogar Analogien bestehen zwischen der „kryptotypischen" Tiefen-Semantik, syntaktischen Strukturen der Sprache und bestimmten Textmerkmalen, dem Zeitstil (Barthes) oder Mythen (Levi-Strauß), aber sie werden gleichzeitig den Anspruch stellen, daß diese Analogien mehr sind als lockere metaphorische Entsprechungen, wie sie sich fast immer zwischen zwei Bereichen entdecken lassen. Kontrollierbarkeit ist vonnöten, um eine Metapher in ein wissenschaftlich brauchbares Modell umzuformen, aber genau dies fehlt der strukturalistischen Metapher[5]. Hier liegt derselbe grundlegende Mangel vor wie in der Hypothese des Thales, daß alles Wasser sei, oder der pythagoreischen Annahme, alles sei Zahl. Von dieser Perspektive aus gesehen geht Micskey einfach fehl,

[4] Peukert äußerte sich an anderer Stelle über weitere methodologische Probleme. Besonders seine „Bemerkungen zur Theorie der Übersetzung und zum Verständnis von umgangssprachlicher Kommunikation und Fachsprache der Theologie" (J. S. Petöfi/A. Podlich/E. v. Savigny (Hg.), Fachsprache – Umgangssprache, Wissenschaftstheorie und Grundlagenforschung 4, Kronberg 1975, 303–315) sind von Bedeutung für die Argumentation des vorliegenden Artikels; dieser Beitrag wurde allerdings nicht vor Abschluß des Artikels herangezogen.

[5] Eine Erweiterung dieser Kritik findet sich in: Philip Pettit, The Concept of Structuralism. A Critical Analysis, Berkeley-Los Angeles: University of California Press 1975, bes. S. 100–117.

wenn er denen folgt, die eine struktural-semantische Sprachanalyse „als logische Propädeutik jeglicher Wissenschaft" (21), einschließlich der Theologie (25), betrachten.

Ein weiterer Einwand, mit dem wir bereits vertraut sind, richtet sich nicht speziell gegen einen strukturalistischen Ansatz, sondern gegen den Gebrauch irgendeiner allgemeinen Wissenschaftstheorie bei der Durchführung der diskriptiven Erfassung. Die Gefahr liegt darin, daß der Forscher sich zu sehr auf die gemeinsamen Aspekte (in diesem Fall von vier sehr unterschiedlichen Theologien) konzentriert, die seine Theorie bestätigen, und die oft schwerwiegenderen abweichenden Merkmale vernachlässigt. Die Vertreter einer pluralistischen Sicht von Wissen bzw. Wissenschaft sind sich dieser Gefahr ganz besonders bewußt. Sie halten es für wichtiger, die Unterschiede als die Ähnlichkeiten zu beachten, um zu verstehen, worin Rationalität (unter Einschluß theologischer Rationalität) konkret besteht. Doch bevor wir unsere Ausführungen über Micskey schließen, ist es nur angemessen hervorzuheben, daß seine Beobachtungen über die vier Theologien oft scharfsinnig sind. Die Einwände, die ich gegen seinen Ansatz bzw. seine Methode vorgebracht habe, gelten nicht für seine Ausführung.

An diesem Punkt kehre ich zu Kelseys Buch zurück, aber nicht, um seine eigenen Ansätze zu erörtern, denn er macht nicht ausreichend deutlich, welcher der von ihm in Betracht gezogenen Methodologien er den Vorzug gibt, sondern um eine Methodologie zu beschreiben, von der er beansprucht, sie bei Karl Barth gefunden zu haben, und die, wie es scheint, zu einer Option führt, die grundlegend von den von uns besprochenen abweicht. Kelsey übergeht stillschweigend Barths eigene Bemerkungen über Theologie und theologische Methode, weil sein Interesse sich auf das richtet, was Barth tatsächlich tut, nicht was dieser zu tun behauptet. Barth war wahrscheinlich in seiner Methodologie pluralistischer als die meisten Theologen, aber seine weiterreichende Absicht zielt darauf ab, die Bibel als einen „umfangreichen, locker strukturierten, nicht erfundenen Roman" (48) darzustellen, dessen fundamentaler Sinn oder Absicht (wie es für realistische Erzählungen im allgemeinen gilt, seien sie novellistisch oder historisch) darin liegt, eine Identitäts-Beschreibung eines Subjekts (in den Evangelien: Jesus – und für die Bibel als Ganze letztlich: Gott) in der Wechselbeziehung zwischen Ziel und Umständen zu vermitteln (39–50). Der Interpretationsrahmen könnte daher literarisch oder literarisch-theologisch genannt werden (Kelsey benutzt allerdings diese Ausdrücke nicht). Von dieser Perspektive her ist die Bibel offensichtlich nicht historisch im modernen Sinne, obwohl historische Ereignisse und Personen in ihr erscheinen. Ihre Bedeutung liegt weder in die Eindeutigkeit des zur Verfügung gestellten Materials für die Rekonstruktion der Heilsgeschichte, nicht einmal eines bestimmten Ereignisses wie der Auferstehung (wie nach Pannenberg), noch ist die Bibel ein Buch systematischer Lehren bzw. theologischer Begriffe, obwohl Lehrsätze und Begriffe aus ihr abgeleitet werden können. Auch sind ihre Berichte nicht symbolische Ausdrücke bzw. Wiedergaben der religiösen Dimension gewöhnlicher menschlicher Erfahrung oder eschatologischer Existenz, obwohl sie Daten bietet für die, die sich um eine phänomenologische oder transzendentale Analyse des Bewußtseins bemühen. Selbstverständlich kann man die Bibel, wenn man sie unter literarischen Gesichtspunkten betrachtet (d. h. ebenso, wie man jedes andere Werk der Literatur angehen würde), nicht angemessen irgendeiner dieser Gattungen unterordnen. Wenn sie als ganze in ihrer kanonischen Gestalt gesehen wird, ist sie einfach eine Sammlung untereinander in Beziehung stehender Geschichten (sogar noch vermischt mit anderem Material), die dem Leser Identitätsbeschreibungen des biblischen Jesus und des biblischen Gottes vorstellt. Sie tut dies in nicht reduzierbarer Eigenheit, weil die Charaktere in einer realistischen Erzählung ihre Identität verlieren, wenn man sie mit Begriffen anderer Geschichten, Realitäten oder mit abstrakten Attributen umschreibt. Wenn auf diese Weise literarische Kategorien den theologischen Interpretationsrahmen prägen, so gibt es die eine biblische Welt, die in den miteinander in Verbindung stehenden biblischen Erzählungen gegeben ist. Die hermeneutische Aufgabe des Theologen liegt daher, wie die eines Literatur- oder Kunstkritikers beim Behandeln eines Romans, eines Gedichtes oder Bildes, in der Entdeckung der Strukturen und Verbindungen innerhalb jener Welt, nicht in ihrer Interpretation unter Bezug auf eine außerhalb ihrer selbst und unabhängig zu beschreibenden Realität, sei sie nun historisch, erfahrungsbedingt oder metaphysisch.

Dieser Ansatz erfüllt offenbar schon per definitionem den Prüfstein der Schrift leichter als andere theologische Methodologien. Der Theologe, der sich seiner bedient, umschreibt nicht in demselben Ausmaß wie andere die Inhalte der Quellen mittels einer neuen Begrifflichkeit, sei es der des „historischen Faktums", der „metaphysischen Wahrheit" oder der „existentiellen Authentizität", und das vereinfacht das Problem der Verteidigung der Angemessenheit der wiedergebenden Sprache. Ein literarischer Ansatz läßt es zu, daß die biblischen Erzählungen selbst als fundamentaler theologischer Rahmen dienen.

Weiterhin hat diese Methode nicht das Geringste mit Irrationalität oder Unwissenschaftlichkeit zu tun. Sie setzt Theologie in eine engere Beziehung zu einer durchaus strengen Literarkritik als etwa zur Physik, aber Literarkritik kann eine absolut solide und in hohem Grade exakte intellektuelle Disziplin sein. Auch leugnet eine solche Art der Theologie nicht die Ergebnisse der wissenschaftlichen oder historischen Forschungen in weiterem Umfang als durch die literarische Kritik gestützt. Schließlich ist die realistische Sicht personaler Identität und Individualität in ihrer Bestimmung durch die dialektische Wechselbeziehung zwischen Absicht und Handlung für analytische Philosophen dem phänomenologischen und hermeneutischen Verständnis über das Selbst logisch vorgeordnet (46). Aus diesen und anderen Gründen kann eine literarisch-theologische Methode den Anspruch auf Vernunftgemäßheit ebenso erfüllen wie ihre Alternativen.

Wie steht es aber mit dem dritten Prüfstein, der praktischen Anwendbarkeit? Innerhalb des Systems Barths beruht nach Kelseys Auskunft die anwendende Methode auf einer Interpretation der gegenwärtigen Situation im Licht des Handelns desselben Gottes und auferstandenen Herrn, deren Identitäten (bzw. „Identität") in den Berichten der Schrift klar umschrieben werden. So wandeln sich die Themen des theologischen Diskurses ständig, weil jeweils die Welt der Wissenschaft, Gesellschaft, der Kirche und des Selbst der Wandlung unterworfen sind. Diese Interpretationsrichtung ist gegenläufig zu dem, was heute in den meisten Theologien gegeben ist. Anstelle der Wieder-Beschreibung der Inhalte der christlichen Quellen in Begriffen einer neuen Sprache und Situation sind es die gegenwärtige Sprache und Situation, die wieder beschrieben und in die Welt der biblischen Erzählungen eingegliedert werden. Darin liegt keine wesentliche Schwierigkeit. Geschichten sind genau die Literaturgattung, die von Jahrtausend zu Jahrtausend und von Kultur zu Kultur leicht verständlich bleibt. Wenn man wirklich einmal „Oedipus" oder „Krieg und Frieden" gelesen hat, wird man in Zukunft die eigene Welt immer bis zu einem gewissen Grade mit den Augen des Sophokles oder Tolstoi betrachten. Dies zusammenhängend und konsequent durchzuhalten ist schwierig, aber – um uns der Bibel zuzuwenden – genau das macht die theologische Aufgabe der Umschreibung der gegenwärtigen Welt coram Deo zu einer Herausforderung.

Kelsey teilt uns nicht mit, wie er selbst zu diesem Ansatz Barths steht, den er so eindrucksvoll beschrieben hat. Er bleibt mit Bedacht bis zum Schluß analysierend und neutral. Dies ist der enttäuschendste Aspekt an dem sonst ausgezeichneten Buch.

Hans F r e i s Buch ist ebenfalls eher eine Methodenbeschreibung als ein konstruktiver Vorschlag, aber aus einer anderen seiner Arbeiten können wir entnehmen, daß er in Richtung eines literarisch-theologischen Ansatzes tendiert[6]. Im Gegensatz zu unseren übrigen Autoren beschäftigt er sich nicht mit gegenwärtigen Entwicklungen, sondern bricht mit Schleiermacher und Strauss ab. Seine Bedeutung in unserem Zusammenhang ist darin zu sehen, daß er (wenn auch in einer wiederum anderen Terminologie) zu bedenken gibt, daß eine literarisch-theologische Methodologie, ähnlich derjenigen, die Kelsey Barth zuschrieb, einmal beherrschend war. (Frei ist durch Barth beeinflußt und Kelsey durch Frei, so daß diese Übereinstimmungen nicht überraschend sind.) Weiterhin wirft Freis Erörterung der Ursachen ihres Zusammenbruchs Licht auf die Frage, ob eine Umkehrung der Entwicklung möglich sei: Der Zusammenbruch blieb aus bis nach der Reformation. Bis zu diesem Zeitpunkt lief die grundsätzliche Interpretationsrichtung von den christlichen Quellen zur Welt, nicht umgekehrt, wie in jüngster Zeit. Diese Ausrichtung wurde dadurch

[6] Hans W. F r e i, The Identity of Jesus Christ, The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology, Philadelphia: Fortress Press 1975.

ermöglicht, daß die Bibel mit Mitteln einer figuralen bzw. typologischen Interpretaltion ausgelegt wurde, als ob sie, um Kelseys Ausdruck zu wiederholen, ein „weitläufiger, locker strukturierter, nicht erfundener Roman" wäre. Frei (17–50) geht auf die typologische Interpretation im wesentlichen im Zusammenhang mit den Reformatoren, besonders mit Calvin, ein, stellt aber fest, daß trotz häufigen Eindringens allegorischer Interpretation das typologische Schema von der frühesten Zeit der Kirche an als Mittel für die Aufrechterhaltung der kanonischen Einheit zwischen den zwei Testamenten und für die Anwendung der Heiligen Schrift auf nach-biblische Situationen fungierte. Die Charaktere und Ereignisse sowohl des Alten Testamentes wie der nachbiblischen Situationen wurden, ohne ihre eigene Realität dabei einzubüßen, als Typos bzw. Anti-Typos Christi gesehen (im einen Fall in einem vorwegnehmenden Bezug, im anderen sowohl mit einer rückblikkenden wie mit einer vorgreifenden, d. h. eschatologischen Bezugnahme). So lebte z. B. der Augustinus der „Bekenntnisse" und des „Gottesstaates" eindeutig innerhalb der Welt der biblischen Erzählungen und verwendete ihre Muster und Bilder, um darin sein eigenes Leben wiederzugeben wie auch die Welt, wie sie sich in der klassischen Kultur und Philosophie darstellte. Im Laufe dieses Prozesses wurde das Christentum in gewisser Hinsicht „hellenisiert" bzw. „platonisiert", wie insbesondere Protestanten mit Vorliebe hervorheben, aber weit mehr – Profanhistoriker haben vielleicht eher einen Blick dafür – waren es das klassische Erbe und die neuplatonische Philosophie, die „christianisiert" wurden. Der Zusammenbruch der grundlegenden Interpretationsstruktur begann, wie Frei aufzeigt, bereits mit Cocceius, Spinoza und Werken, die aus einer so frommen Grundhaltung geschrieben wurden wie Bunyans „Pilgrim's Progress", aber die Gesamtheit der Auswirkungen kam erst zum Tragen durch den Aufschwung des Pietismus, die Aufklärung und den kantianischen und nachkantianischen Idealismus sowie die Romantik. Aus einer Vielzahl von Gründen, zu denen interkonfessionelle Polemik, die moderne Wissenschaft und historisch-kritische Methode zu rechnen sind, kehrte sich die Richtung des Interpretationsvorganges um. Die christlichen Quellen wurden zum Problem und zum bevorzugten Gegenstand theologischer Studien. Sie lieferten nicht mehr die Brille, das funktionale a priori, mittels dessen die Christen sich selbst verstanden und erfuhren; vielmehr stellte durch einen tiefgreifenden Umkehrungsprozeß auf einmal die außer-biblische Welt die Ausgangswertungen von Vernunft und Wissenschaft, Geschichte und Erfahrung zur Verfügung, die als apriorische Kategorien fungierten, mit Hilfe derer die Bibel interpretiert wurde. Theologie konzentrierte sich immer mehr auf die Bibel als ihren Gegenstand, während zur gleichen Zeit die angelegten Maßstäbe nicht mehr aus der Schrift stammten.

Als Folge davon wurde, wie Frei aufzeigt, die narrative Gestalt der Schrift, trotz beiläufiger Erwähnung, für theologische Belange außer acht gelassen. Dies trifft immer noch zu, wie Frei nebenbei erwähnt, und gilt auch für die meisten der von uns behandelten Verfasser. Diejenigen z. B., die wie Tracy die Interpretationskategorie des „Mythos" anwenden, leugnen nicht, daß die literarische Form der „übernatürlichen" biblischen Geschichten sich gattungsmäßig von den Mythen der meisten anderen Religionen unterscheidet, aber dann fahren sie trotzdem fort, sie wie diese anderen Mythen zu behandeln, als Anzeichen oder symbolische Ausdrücke der „Weisen-des-in-der-Welt-Seins". Die Anwendung interpretativer Kategorien wie derjenigen der Heilsgeschichte, der Hypothese oder des kommunikativen Handelns, um andere Möglichkeiten zu übergehen, führt zu einer ähnlichen Vernachlässigung des Erzählcharakters. Das wirft Freis fundamentale Frage auf: Wie war es durch Generationen intensiver Arbeit sowohl bei den Andersgläubigen wie bei den Orthodoxen, den Gläubigen wie den Ungläubigen möglich, die systematische Betrachtung eines so offensichtlich zentralen Merkmals der Bibel zu umgehen?

Eine vorläufige Antwort ist vielleicht darin zu sehen, daß die Literarkritik erst vor kurzem die technischen Hilfsmittel für die wissenschaftliche Kenntnisnahme und das Studium der realistischen Erzählung als einer besonderen Gattung entwickelt habe. Frei selbst bringt seine Dankesschulden gegenüber Erich Auerbachs ‚Mimesis' zum Ausdruck und damit gegenüber dessen bemerkenswerter Darlegung der spezifischen Natur biblischer Geschichten und der Analyse der Rolle dieser Geschichten bei der Schaffung der westlichen Tradition der realistischen Erzählung, wie sie sich z. B. in den großen französischen, russischen und englischen (nicht in demselben Ausmaß, wie Frei meint, auch den deutschen) Romanen des 19. Jahrhunderts bestätigt findet. Ein weiterer Literaturkritiker, René Wellek, half Frei zu erkennen, wie realistische Erzählungen das Verständnis und die Erfahrung des Selbst und der Welt prägen, selbst wenn sie eher geschichtsähnlich gestaltet sind, als das sie wahrscheinliche Geschichte beinhalten. So ist es die Literarkritik, die (unterstützt durch die Lektüre von Karl Barth und der von Wittgenstein beeinflußten Philosophen) Frei die Begriffe zur Verfügung stellte, um „Die Verdunkelung des biblischen Erzählcharakters" zu entdecken und zu beschreiben.

Nach Freis Sichtung der Entwicklung lag keine historische oder logische Notwendigkeit für diese Verdunkelung vor. Abweichend von anderen Historikern der hermeneutischen Schule des 18. und frühen 19. Jahrhunderts schenkt Frei den englischen und deutschen Entwicklungen denselben Grad an Aufmerksamkeit und stellt ein detailliertes und überzeugendes Bild der hervorstechenden Unterschiede zwischen den Antworten auf die prinzipiell gleichlautenden Herausforderungen in diesen zwei Kulturen vor. Diese Reaktionen waren nicht notwendig, vielmehr stellten sie die bedingten Folgen der vereinzelten Reaktionen in individuell geprägten Arbeiten ganz bestimmter religiöser und intellektueller Beziehungsfelder dar.

Damit stellt sich die Frage, ob den Herausforderungen der modernen Wissenschaften und der historisch-kritischen Methode nicht auf völlig verschiedenen Wegen zu begegnen gewesen wäre. Ist eine literarisch-theologische Methode den meisten zeitgenössischen Theologen z. T. einfach aufgrund einer Serie historischer Unglücksfälle so unvorstellbar?

Diese Frage wird von Frei nicht behandelt. Er schreibt tatsächlich einfach als ein intellektueller Historiker und nicht als Theologe, der er ja ist. Eine Folge davon ist, daß sein Buch von Literaturkritikern und Philosophen besprochen worden ist (und zwar oft begeistert), während es von Theologen nicht zur Kenntnis genommen wurde. Und doch ist seine theologische Bedeutung beträchtlich.

Es ist jetzt an der Zeit, abschließende Reflexionen anzustellen. Eine erste Lehre, die sich aus den vorliegenden Büchern ergibt, besteht darin, daß die Wiederbeschreibung der christlichen Botschaft in neuer und anscheinend einsichtigerer Begrifflichkeit als theologische Methode versagt hat. Die Sprachen der Heilsgeschichte, Existenz- und Transzendentalphilosophie, um die neuen Ansätze von Pannenberg, Tracy und Peukert nicht noch einmal aufzuzählen, erbringen offenbar keine Ergebnisse, die für die Mehrheit der heutigen Bürger einsichtiger oder überzeugender wären als die biblischen Erzählungen selbst, ja sie verwirren selbst Theologen, die sich doch in den verschiedenen Traditionen auskennen.

Eine zweite Überlegung geht dahin, daß dieser Mangel vielleicht gar nicht so verhängnisvoll ist, wie wir annehmen möchten. Die Bibel bedarf nicht der ‚Übersetzung', um verständlich zu sein; es ist ein Irrtum anzunehmen, daß das Evangelium jemals dadurch weiter verbreitet wurde, daß man es in neue Begriffe übertrug. In den frühen Tagen der Kirche waren es z. B. die Gnostiker, nicht die Katholiken, die am meisten geneigt waren, das biblische Ausgangsmaterial in einen neuen interpretativen Rahmen umzubeschreiben (womit ich nicht sagen will, daß jede Form der Umformulierung zu häretischen Ergebnissen führt). Meistens verstanden heidnische Konvertiten nicht zunächst den Glauben, um sich dann für die Annahme des Christentums zu entscheiden, sondern der Prozeß verlief umgekehrt: Am Anfang stand die Entscheidung, und später verstanden sie. Um es genauer zu sagen, fühlten sie sich zunächst angezogen durch die christliche Gemeinschaft und Lebensform. Die Gründe für diese Anziehung reichten vom edlen bis zum niedrigsten und waren so verschieden, wie die erfaßten Individuen; aber, aus was für Motiven auch immer, sie unterwarfen sich der langwierigen katechetischen Unterweisung, im Rahmen derer sie unter anderem die Erzählungen des Alten Testaments und ihre Erfüllung in Christus kennenlernten. Erst nachdem sie eine gewisse Übung in der bisher ungewohnten christlichen Sprache und Denkart erreicht hatten, wurde ihnen die Fähigkeit zuerkannt, auf einer höheren Ebene der Einsicht und verantwortlich den Glauben zu bekennen und die Taufe zu empfangen. Als später das Christentum kulturell dominierte, verschwand diese Art der Katechese, aber so gut wie dieselben Resultate wurden, wenn auch in abgeschwächter Form, im Laufe des normalen Pro-

zesses des Aufwachsens erreicht. In beiden Fällen, sei es durch Katechese oder Sozialisation, entstand eine enge und denkbar lebendige Vertrautheit mit der Welt der biblischen Erzählungen, so daß ein Verständnis und eine Erfahrung der eigenen Person und der Welt in biblischen Begriffen ermöglicht wurde.

Dies ist nicht mehr der Fall; aber die Schwierigkeiten scheinen eher in der Praxis als in der Theorie zu liegen. Es gibt keine logisch zwingenden Gründe, weshalb die moderne Welt nicht ebenso innerhalb des Rahmens der biblischen Erzählungen zu deuten sein sollte, wie dies für die Welt der Klassik, des Mittelalters und der Reformation möglich war. Was Theologen brauchen, die diese Aufgabe übernehmen wollen, ist eine lange Einübung darin, wie wir in neuer Weise das biblische Material lesen und verwenden können; aber dies ist, wie das Erlernen einer fremden Sprache oder die Annahme einer neuen Fertigkeit, eine Sache der Entschlossenheit und Anstrengung. Weiterhin kann vorgebracht werden, daß der alte Weg der natürliche war und daß er bei dem Durchschnitt der Gläubigen immer noch seine Bedeutung hat, trotz der durch die pietistischen, fundamentalistischen (d. h. rationalistischen), liberalen und nach-liberalen Entwicklungen bewirkten Verzerrungen.

Im Licht derartiger Erwägungen scheint es dem Verfasser dieses Artikels, daß ein literarischer Ansatz der vielversprechendste unter den besprochenen Methodologien wäre. Und sicherlich taucht diese Lösung als eine Möglichkeit aus den deskriptiven Stellen von Barth und der früh-modernen Theologie eher auf, als daß sie gegenwärtig aktiv vertreten und praktiziert würde. Und doch wird sie begünstigt durch die Richtung der zeitgenössischen Wissenschaftstheorie, die Wert auf Methodenpluralismus legt und daher den Theologen, der intellektuell verantwortlich vorgehen will, von jedem von außen aufgesetzten Konzept dessen, was seine Wissenschaft zu sein habe, befreit. Das macht es möglich, eine Art „second naiveté" ins Augen zu fassen (um einen Ausdruck zu zitieren, den Ricoeur in verschiedenen Zusammenhängen verwendet), worin die außer-biblische Realität interpretiert wird innerhalb des durch die Schrift vorgegebenen Rahmens und nicht die Schrift in einem außer-biblischen System ihre Deutung erhält. Barths Weg dazu ist nicht der einzig mögliche, wie die Arbeiten von Kelsey und Frei uns haben erkennen lassen, aber ob es erfolgreicher und anziehender als bei Barth geschehen kann, ist eine Frage, die nur in der Praxis entschieden werden kann, nicht in methodologischen Disputen.

Bächli, Otto: **Amphiktyonie im Alten Testament.** Forschungsgeschichtliche Studie zur Hypothese von Martin Noth. – Basel: Reinhardt 1977. XII, 192 S. (Theologische Zeitschrift, Sonderbd VI) kart. DM 54.–

Die 1930 von M. Noth in seinem Buch über das System der zwölf Stämme Israels aufgestellte These, das vorstaatliche Israel sei ein Stämmebund nach Art der griechischen Amphiktyonie gewesen, hat in den beiden ersten Nachkriegsjahrzehnten die atl Wissenschaft bestimmt wie kaum etwas sonst. Seit der Mitte der sechziger Jahre ist eine Reihe kritischer Stimmen laut geworden, und heute sind die Anhänger der These wohl schon eine Minderheit. Das damit überschaubar gewordene Stück Wissenschaftsgeschichte ist nicht in jeder Hinsicht ein Ruhmesblatt für die Beteiligten. Zwar hat Noth seine These in meisterhafter Kombination der historischen Methoden der Quellenanalyse, des Rückschlusses und der Analogie sorgfältig begründet und auch stets auf ihren hypothetischen Charakter hingewiesen; die fragliche Institution ist ja im Alten Testament nicht direkt belegt, und überhaupt besitzen wir aus der vorstaatlichen Zeit Israels kaum verläßliche direkte Quellen. Noths Nachfolger haben diese Vorsicht aber oft sträflich vernachlässigt. Die „Amphiktyonie" rückte manchmal nahezu in den Rang eines Axioms. Auf die Hypothese wurden ohne ernsthafte Prüfung weitere Hypothesen mit nicht geringer Tragweite gebaut. Inzwischen haben sich die Baumeister aus diesen Gebäuden meist still zurückgezogen.

Es begreift sich leicht, daß ein solches Stück Wissenschaftsgeschichte zur Darstellung reizen mußte. O. Bächli, Pfarrer im schweizerischen Kanton Aargau, hat sich der Aufgabe mit Fleiß und Sachverstand unterzogen. Seine Arbeit hat vier Teile. Ihre Überschriften: Hypothese, Rezeption, Aspekte, Kritik. In jedem der Teile erfährt der Leser Tatsachen oder Gesichtspunkte, die ihm, auch wenn er den Stoff einigermaßen kennt, neu sind. So im ersten Teil, daß, freilich in einem sehr weiten Sinn, schon Spinoza und Herder als Vorläufer Noths angesehen werden könnten (19f). Besonders wertvoll sind hier die eingehenden Referate über die ungedruckte amerikanische Dissertation von B. D. Rathjen „The Philistine Amhiktyony" (35ff) und über W. E. Mühlmanns Forschungen zu „amphiktyonischen" Phänomenen in Polynesien (41ff). Der zweite Teil, „Rezeption", beschreibt, nach Typen geordnet (Zustimmung, Ausbau, Ablehnung, Alternative, kritische Integration), die Diskussion über Noths These. Boshafteren Gemütern hätte es nahegelegen, hier eine Satire zu schreiben; der Verfasser registriert leidenschaftslos und sorgfältig. Die Diskussion der „Aspekte" im dritten Teil ergibt ein buntes, gelegentlich (besonders in den §§ 16 und 17, 106ff) verwirrendes Bild; hier wären Spreu und Weizen wohl energischer zu scheiden gewesen. Im Schlußteil, „Kritik", berührt sympathisch das Bemühen um Gerechtigkeit. Der Verfasser, der mit Noth noch kurz vor dessen Tod über das Problem gesprochen hat, schließt sich der oft sehr pauschalen und unüberlegten Kritik, die heute an der Amphiktyonie-Hypothese geübt wird (gelegentlich auch von solchen, die sie früher kaum weniger pauschal und unüberlegt vertraten), mit Bedacht nicht an. Sein vorsichtig formuliertes Schlußurteil lautet, daß die Hypothese „der at. Wissenschaft entscheidende Dienste geleistet hat und noch leisten wird" 182).

Es liegt in der Natur der Sache, daß andere, z. B. der Rez., die Proportionen hier und da anders sehen würden. So wird im dritten Teil manches referiert, was höchstens skurril ist, und manches, was bestenfalls als Variation Nothscher oder auch v. Radscher Gedanken gelten kann und eigentlich allenfalls verdiente, in einer Klammer mit bloßer Namensnennung („ebenso dann N. N.") an die Referate über die Original-Autoren angeschlossen zu werden. Umgekehrt fehlt (156ff) die schon ziemlich früh an einer allzu sorglosen Verwendung der Amphiktyonie-These für die Prophetenexegese geübte Kritik. In ihrem Gewicht unterschätzt ist die Frage nach der Datierung des Zwölfstämmesystems bzw. seiner verschiedenen Typen: die Argumente von H. Weippert und C. H. J. de Geus hätten (95f) im Blick auf die Tragweite, die zumindest ihre Autoren ihnen beimessen, jedenfalls im groben vorgeführt werden müssen. In diesem Zusammenhang sei auch bemerkt, daß die Feststellung, Noths RGG-Artikel „Stämme Israels" von 1962 biete „sonst nichts Neues" (17), nicht zutrifft. Noth nennt dort im Gegensatz zu seiner früheren Meinung das Nebeneinander zweier Systeme „zeitlich noch nicht sicher geklärt"; von hier aus hätte er womöglich der weiteren Diskussion eine andere Wendung geben können. Nicht ganz korrekt ist auch, daß die Wirksamkeit der Amphiktyonie sich nach Noth auf die Richterzeit beschränkt habe (166). In seinem Buch über die Gesetze im Pentateuch von 1940 hat Noth – leider, wie man wohl sagen muß – ein Ende der Funktionen des Stämmebundes erst mit der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier behauptet (das Referat 10f ließe sich hier noch ergänzen). Möglicherweise ist dem Verfasser hier und sonst gelegentlich etwas entgangen, weil er sich, wie es scheint, etwas zu sehr auf den Begriff „Amphiktyonie" festgelegt hat, während Noth vernünftigerweise vielfach lieber vom Stämmebund redet (vgl. dazu aber 92).

Die über den forschungsgeschichtlichen Bericht hinausgehende Kritik, die der Verfasser an dieser oder jener Meinung übt, verdient in der Regel Zustimmung. Gesund ist die wiederholt erhobene Forderung nach einer Alternative zur bestrittenen Hypothese (75ff, 181). Besonderen Wert legt der Verfasser darauf, daß der Zwölfzahl kein so entscheidendes Gewicht zukomme, wie Noth und andere angenommen haben (22, 72, 82f, 91ff u. ö.). Manchmal hätte man gern ein Urteil näher begründet, so das, W. Richter habe die Diskussion über das Problem der Richter Israels nicht weitergeführt (133), oder das, die literarkritischen Probleme bezüglich der Lade in Ri. 20 seien ungelöst (117). Aber man darf von einer forschungsgeschichtlichen Studie nicht verlangen, was sie nicht geben will. In dem Rahmen, den Vf. sich gesteckt hat, leistet er gute Arbeit. Der Vorteil für den Leser ist nicht zuletzt der, daß ihm die Lektüre von viel überflüssiger Literatur erspart wird.

Göttingen Rudolf Smend

Die Bücher der Könige. Das erste Buch der Könige. Kapitel 1–16. Übersetzt und erklärt von Ernst Würthwein. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. XV, 304 S. (Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Teilbd 11,1) kart. DM 18.–

Zunächst sei anerkennend bemerkt, daß vom bekannten Kommentarwerk „Das Alte Testament Deutsch", von dem manche

Bücher bereits in mehrfachen Auflagen vorliegen, nun auch die Bücher der Könige zur Bearbeitung gelangen, so daß mit dem baldigen Abschluß der Reihe gerechnet werden kann. Wie aus dem Titel des Buches zu ersehen ist, behandelt W. in einem ersten Teilbd die Zeit Salomos und seiner nächsten Nachfolger. Er folgt damit einer Abgrenzung, die in einem parallelen Unternehmen durch den Tod des Vf. notwendig geworden war, aber auch sachlich berechtigt ist, da bereits in 1 Kön 17, und nicht erst mit dem Beginn des zweiten Buches ein deutlicher Einschnitt gegeben ist. Die Übersetzung ist möglichst wörtlich gehalten und im Druck so angeordnet, daß bereits aus der Schriftart und durch Einrücken der Zeilen die verschiedenen Schichten (ältere Überlieferungen, Anteile der deuteronomistischen Kreise, spätere Ergänzungen), die für die Entstehungsgeschichte von Bedeutung sind, erkennbar werden. In der anschließenden Texterklärung werden literarische und inhaltliche Fragen geschickt miteinander verbunden und in einer angenehm sachlichen und verständlichen Form behandelt. Erstrebt wird ein möglichst umfassendes Verständnis der vorliegenden Texte in theologischer und geschichtlicher Hinsicht. Bei der Frage nach der Geschichtlichkeit des Erzählten würde man manchmal ein weniger negatives Urteil erwarten.

Der deuteronomistische Charakter des ganzen Werkes wird mit Recht stark betont, doch wird im Gegensatz zu Noth die Komposition des Ganzen nicht einer bestimmten Einzelpersönlichkeit zugeschrieben, sondern auf verschiedene (mindestens drei) deuteronomistische Kreise oder Schulen verteilt, deren älteste in die Mitte des sechsten Jahrhunderts angesetzt wird. Die Begründung für die Aufteilung der Schichten ist nicht immer ausdrücklich angegeben, so daß der Leser gelegentlich an ihrer Notwendigkeit zweifeln dürfte. Die angekündigte ausführliche Einleitung, die im zweiten Band folgen soll, wird jedenfalls genauere Aufschlüsse bringen.

W. hat sich bereits in mehreren Arbeiten mit den Königsbüchern befaßt und ist daher in der Lage, manches Neue zu sagen und Gesichtspunkte hervorzuheben, die bisher in der Exegese zu wenig beachtet worden sind, aber auch Fragen aufzuwerfen, die zu einer erneuten Stellungnahme herausfordern und weitere Erörterungen anregen dürften. So führen die Auswertung der Ausgrabungen, die Bezugnahme auf die Verhältnisse in den Nachbarstaaten und verschiedene Hinweise in den biblischen Büchern selbst zur Erkenntnis, daß die Regierung Salomos wesentlich nüchterner gesehen werden muß, als sie die volkstümliche Darstellung des Buches beschreibt (vgl. S. 146–149).

Daß in 1 Kön 8,1–13 ältere und jüngere Textelemente sowie spätere Einschaltungen vereinigt sind, ist nicht zu bestreiten. W. bemüht sich, eine genaue Scheidung durchzuführen und zu zeigen, wie der überlieferte Textumfang schrittweise entstanden ist. Man wird fragen, warum dabei nicht von der LXX ausgegangen wird; denn diese bietet noch einen kürzeren Text, der zwar in v. 4 bereits Erweiterungen im Sinn der Priesterschrift enthält, sonst aber wohl eine ältere Entwicklungsstufe darstellt und nicht durch Ausmerzung überflüssiger oder störender Aussagen entstanden sein kann. Nach der von W. durchgeführten Analyse ergibt sich die überraschende Feststellung, daß der ursprüngliche Text die Überführung der Lade in den Tempel nicht auf die Anregung Salomos zurückführte, sondern sie als das Werk der Ältesten bezeichnete, so daß die Lade als deren Heiligtum erscheint. W. schließt daraus, daß in der Wertschätzung der Lade ein Gegensatz bestand zwischen den Kreisen um Salomo, die die Kerubim im Hinterraum des Tempels als das alleinige Sinnbild der Gegenwart Jahwes verstanden und die Lade ablehnten, und den Ältesten des Volkes, die der Bundeslade diese Eigenschaft zuschrieben. Daraus würde weiterhin ein Gegensatz zwischen den auf kanaanäischen Einfluß zurückgehenden Kerubim und der mit israelitischen Vorstellungen verbundenen Lade, im letzten Grund ein Gegensatz zwischen den Nordstämmen und Jerusalem sichtbar werden. Doch drängt sich die Frage auf, ob die angenommene Textanalyse eine ausreichende Stütze für diese Folgerungen bietet und nicht die LXX eine andere zeitliche Festlegung der Textschichten fordert, bei der die gemachten Folgerungen nicht zutreffen. – Zur Erklärung der oft gestellten Frage, wie Maacha, die Tochter Abischaloms, sowohl als Mutter Abijams (15,2) wie auch als Mutter seines Sohnes Asa (15,10) bezeichnet werden konnte, wird angenommen, daß „Mutter des Königs" nicht allein und in allen Fällen die leibliche Mutter des betreffenden Königs bezeichnet, sondern die Inhaberin des Amtes der Königinmutter, der gebirah, und daß diese bis zu ihrem Tod im Amt blieb, so daß eine gebirah unter verschiedenen Königen amtieren konnte. Diese Annahme ist gestützt durch die im gleichen Zusammenhang erwähnte Absetzung Maachas durch Asa. Bei den vier Nachfolgern Joschijas, drei Söhnen und einem Enkel, wurde diese Regel jedoch nicht befolgt. Hamutal wird als Mutter des zunächst eingesetzten Königs Joahas genannt (2 Kön 23,31) und erscheint in dieser Eigenschaft wieder, als nach zwei anderen Königen ihr Sohn Zidkija den Thron bestieg (24,18). Die Mütter der in der Zwischenzeit regierenden Herrscher tragen andere Namen. Demnach wäre anzunehmen, daß die Stellung der Königinmutter mit dem Königtum ihres Sohnes erlosch. So bleiben nur die beiden Möglichkeiten, daß entweder die frühere Ordnung geändert wurde, oder daß in 2 Chr 13,2 doch eine richtige Überlieferung vorliegt, nach der Michaja, die Tochter Uriels aus Gibea die Mutter Abijams war. „Michaja" konnte leicht zu „Maacha" verschrieben werden, und die weiteren Änderungen ergaben sich aus 1 Kön 15,10 von selbst.

Insgesamt ist die Arbeit Würthweins für den Exegeten wie für den interessierten Bibelleser in gleicher Weise anregend. Sie bietet, wie in einer Verlagsanzeige bemerkt wird „für den Laien eine lesbare Darstellung für den Fachmann neue eigenständige und kritische Ergebnisse".

Eichstätt Martin Rehm

Hossfeld, Frank: **Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches**. – (Würzburg): Echter (1977). 590 S. (Forschung zur Bibel, Bd 20) Br. DM 48.–

Nach der Arbeit von H. Simian (Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels) legt Hossfeld eine zwar artverwandte, aber doch ganz selbständige und von hoher fachlicher Qualifikation zeugende Untersuchung vor. Sie befaßt sich mit folgenden Abschnitten des Ezechielbuches: 17,11–24; 22,1–16; 28,1–10; 30,1–19; 34,1–31; 36,16–38; 37,1–14; 38,1–39,29.

So ergeben sich acht umfangreiche Kapitel (59–509), umrahmt von einer ausführlichen Einleitung (10–58) und einem gut lesbaren Schlußwort (510–529). Die Einleitung informiert über Zielsetzung und Methode. Der forschungsgeschichtliche Standort wird angegeben (10–18); vor allem aber wird die Methode der Textanalyse erörtert (19–56). Der Vf. ist sich – stärker noch als Simian – der Schwierigkeiten bewußt, die sich der literaturwissenschaftlichen Methode W. Richters bei prophetischen Texten entgegenstellen. Hier läßt sich die „kleine Einheit" nicht so sicher ermitteln wie bei erzählenden Texten. Deshalb gibt sich der Verf. alle Mühe, Kriterien für die Abgrenzung zu gewinnen. Die Einleitung behandelt unter dieser Rücksicht die „Wortereignisformel", die „Botenformel", die für Ez typische „Anrede des Propheten", die „Gottesspruchformel", die „Erkenntnisformel" und die „Wortbekräftigungsformel". Jedes Kapitel befaßt sich dann unter Anwendung solcher Kriterien zunächst mit der Abgrenzung des jeweiligen Textabschnitts. Es folgt die syntaktisch-stilistische Analyse, die mit ihren Mitteln die Einheitlichkeit oder Uneinheitlichkeit des abgegrenzten Abschnitts feststellt und auch das einschließt, was Richter unter der strukturalen äußeren Form begreift. (Muß die Analyse eigentlich immer so umständlich sein? Der Leser eines solchen Werkes bringt ja guten Willen und gewisse Voraussetzungen mit. Man sollte ihn nur dann mit qatal-X und X-jiqtol-Sätzen belästigen, wenn von solchen Beobachtungen wirklich etwas abhängt.) Auf die syntaktisch-stilistische folgt die semantische Analyse, die sich mit der Bedeutung der Wörter und Wortverbindungen beschäftigt und dabei oft zu einer über das Ezechielbuch hinausgehenden Motiv- und Traditionskritik wird. (Praktisch ähnelt sie oft der Einzelauslegung eines Kommentars und sei trotz des Wunsches nach größerer Konzentriertheit als solche empfohlen.) Der auf die semantische Analyse folgende methodische Schritt des „Strukturvergleichs" ist kurz gehalten und überwiegend am innerezechielischen Vergleich interessiert. Eine eigentliche diachrone Gattungskritik ist nicht beabsichtigt. Schließlich enthält jedes Kapitel eine Kompositions- und Redaktionskritik, die den gesamten Wachtumsprozeß des Makrotextes zu beschreiben versucht. In weiser Mäßigung ist für die Textkritik und die Überlieferungskritik kein eigener methodischer Schritt vorgesehen.

Letzten Endes geht es dem Vf. um die Lösung der ezechielischen Frage. Wo sein Modell im Spektrum der Ezechielforschung steht, wird 10–18 angezeigt. Er zählt sich weder zu denen, die dem historischen Ezechiel jeden literarischen Anteil absprechen (wie neuerdings J. Garscha, Studien zum Ezechielbuch), noch zur mehr konservativen Richtung (Fohrer, Eichrodt, Zimmerli), sondern möchte die von Zimmerli begonnene differenzierte Beurteilung des Anteils der „Schule" weiterführen und besser begründen. So unterscheidet er außer dem Anteil des historischen Ezechiel noch insgesamt sechs weiterarbeitende Schichten, die im Schlußwort zusammenfassend charakterisiert werden. Die Schichten gehören einem relativ engen Zeitraum, der Exilszeit an.

Als Beispiel diene die Gog-Weissagung in Ez 38–39 (vgl. 498–509). Ein echter Ezechieltext ist als Grundtext in 38,1–3a + 39,1b–5 erhalten. Eine erste Erweiterung ist 38,3b–9 (unter Abzug von Glossen). Als eine zweite Erweiterung ist 39,17–20 anzusprechen. Von einer umfassenderen (ersten) Bearbeitung rühren dann 38,10–16 und 39,6f.21f her; eine zweite Bearbeitung stellen 38,17 und 39,8–10 dar. Nachdem eine dritte Bearbei-

tung 38,18–23 und 39,11–13 (14–16) beigesteuert hatte, wurde schließlich – noch einmal von einer anderen Hand – das Schlußwort 39,23–29 geschrieben. (Nicht jeder der vom Verf. untersuchten Textabschnitte weist alle Wachstumsschichten auf, die am Beispiel Ez 38–39 erkennbar sind.)

In der Überzeugung, der Reputation des Vf. nicht zu schaden, möchte der Rez. unumwunden erklären, daß er die Ergebnisse weder für bewiesen (vgl. auch J. Coppens in EThL 53, 1977, 219f) noch für richtig hält. Er steht ratlos vor dem methodischen Anspruch des Werkes. Es ist also möglich, gelehrt und kompetent zu argumentieren, möglicherweise ein für viele richtungweisendes Werk zu schreiben, obwohl die Sache m. E. haltlos ist. Es rächt sich, daß die Richtersche Methode überspannte Erwartungen geweckt hat. Die Methode, die der Wahrheitsfindung dienen soll, verabsolutiert sich und setzt den Forscher unter Erfolgszwang. Das methodische Arbeiten ist gleichsam Selbstzweck geworden.

Der Rez. hält das Ezechielbuch für eine pseudepigraphisch abgefaßte und einheitliche protoapokalyptische Schöpfung etwa des 5. Jahrhunderts. Keine literarkritische Analyse hat seine Überzeugung von der sprachlichen, gedanklichen und strukturellen Einheit des Buches zu erschüttern vermocht (vgl. schon die Besprechung des Werkes von Simian in Bib. 57, 1976, 133–137). Die unterschiedlichen Tendenzen vermeintlicher literarischer Schichten sind allesamt Seelen, die in e i n e r Brust wohnen. Was die sprachliche Einheitlichkeit betrifft, wäre eine auf der älteren Forschung aufbauende umfassende Untersuchung zu wünschen, die von gesunder Verfasserpsychologie ausgeht.

Mehrmals hebt der Vf. hervor, daß bestimmte Ausdrucksweisen schlicht kontextbedingt sind. Im übrigen wird ständig die Einheitlichkeit der Sprache in Frage gestellt. Wo das schwierig ist, steht die Ezechiel-„Schule" bereit, jenes Phantom, dem die Nacharbeit zu verdanken sein soll; die Schule zeigt sich dann eben von der Sprache Ezechiels beeinflußt. – Ein interessanter Fall ist der 242 angesprochene Genuswechsel in 34,11–15, wo ṣo'n im Gegensatz zu den umliegenden Versen als Maskulinum behandelt wird. Literarkritik ist hier fehl am Platz. Außer dem Ineinanderübergehen der Vorstellung von Israeliten und Schafen (vgl. bes. 34,23), von Böcken und Schafen (vgl. 34,17–22, wo das Genus entsprechend behandelt wird) spielt der Sprachgebrauch eine Rolle, den die deskriptive Grammatik erfaßt. Die Feminina werden in bestimmten Formen besonders häufig verdrängt. Die Form „ich habe sie (die Frauen) getötet" lautet fast nie q e ṭ a l t î n. Deshalb kommt in 34,11.13 serienweise die maskulin suffigierte Form q e ṭ a l t î m vor. Die übrigen maskulinen Formen sind gleichfalls aus der Präponderanz des Maskulinums zu erklären: 'o t ā m (4b), j i š g û (6a), 'ô t ā m (8b und 10a), 'ä t e h ä m (12b), 'o t ā m (14a), n e w e h ä m (14a), 'a r b i ṣ e m (15). Man beachte, daß die maskulinen Formen keineswegs nur, wie der Verf. insinuiert, in 34,11–15 vorkommen, wie es umgekehrt in 12a und 14b feminine Formen gibt. Unter den Femininformen überwiegt die Verbalform des Femininum pluralis (vgl. Vv 5, 8, 10b, 14b, 19, 22), die der Sprache besonders liegt und deshalb ganz natürlich in V 14b auftaucht. Aber auch ein feminines Partizip (12a) und ein Pronomen (17a) kommen vor. Ich gebe noch der Überzeugung Ausdruck, daß die seltene feminine Form 'ô t ā n ā h (21b) von demselben Verfasser stammt wie 'ä t e h ä m (12b) und das häufigere 'o t ā m. Übrigens sucht der Verfasser S. 349 das doppelte Genus von 'ä ṣ ä m in Ez 37 aus dem Kontext zu erklären. Da das Genus auch sonst bei literarkritischen Analysen im Ezechielbuch eine Rolle spielt (z. B. bei der Beschreibung der lebenden Wesen), würde sich eine umfassende Untersuchung lohnen. – Nicht verständlich ist die S. 485 gebotene Argumentation aus den Bedeutungen von g l h II. Es bedeutet auch in 12,3 soviel wie „in die Verbannung geführt werden", zumal der Prophet sich eine g ô l ā h - Ausrüstung beschaffen soll. Dem Leser wird vorenthalten, daß das Buch vor allem an Hand des Substantivs g ô l ā h „vom Tatbestand der Deportation redet".

Woher kommt die Überzeugung, daß im Ezechielbuch per fas et nefas nach literarischen Schichten gesucht werden muß? Sie ist die Konsequenz aus zwei Prämissen: Ein Grundstock des Buches muß vom historischen Ezechiel stammen, aber manche Abschnitte weisen eindeutig in eine spätere Zeit. Der Entstehungsprozeß entspricht dann dem der übrigen Prophetenbücher. Dieser so selbstverständlich scheinende Vergleich mit den übrigen Prophetenbüchern ist die Fehlerquelle. Was bei diesen ein redaktioneller Entwurf unter Verwertung der Hinterlassenschaft des historischen Propheten ist, steigert sich beim Ezechielbuch zur Originalschöpfung eines pseudepigraphischen Prophetenbuches in Reinkultur, das priesterlicher Prägung ist. (Die Priesterschrift hat das historische Genus gewählt.) Daher ist das Buch sprachlich und inhaltlich, nicht zuletzt auch in seinem dramatischen Ablauf, aus einem Guß und ein Musterbeispiel für die Struktur eines Prophetenbuches. (Die Datierungen des Ezechielbuches sind künstlich und ähnlich wie in der Priesterschrift mit Rücksicht auf den solaren Kalender konzipiert; vgl. dazu etwa A. Jaubert, La date de la dernière cène, Paris 1957, 37ff.)

Zu Einzelheiten der Argumentation und der Ergebnisse des Verfassers noch folgende Anfragen: Auf S. 80f wird darauf aufmerksam gemacht, daß in 17,16 von Eid und Vertrag des Königs von Babel die Rede ist, während in 17,13 von der b e r î t absolut gesprochen werde. Diese Beobachtung dient als Hinweis auf die Trennung von 17,11–15 und 17,16–18. Warum wird keine Erklärung von b e r î t ô in 17,14 gegeben, wo doch gleichfalls die b e r î t des Königs von Babel gemeint ist? Diese ist also dem Verfasser von 17,11–15 nicht fremd, ganz abgesehen davon, daß ihm die b e r î t des Königs zugleich eine b e r î t Jahwes ist. Der Aspekt der bei Jahwe beschworenen b e r î t wird dann in 17,19 ausdrücklich. – Das Grundwort von 22,1–16 soll in 22,1–5.6.9a.12 zu finden sein (vgl. z. B. 148ff). Ist das unmittelbare Aufeinanderfolgen der Wendung „um Blut zu vergießen" in den Versen 6b, 9a und 12a wahrscheinlich? Unbefriedigend wirken auch Zusammenhänge wie 28,1–2.6a.7–10 und 34,1–2.9–10. – Die Verse 34,3 und 34,4 brauchen wegen des verschiedenen Tempus nicht geschieden zu werden (vgl. 236). In 34,3 ist die Bedeutung „ihr p f l e g t e t zu tun" gegeben, was durch das Imperfekt ausgedrückt wird; in 34,4 hingegen ist der Sinn „n i e m a l s habt ihr getan", was das Perfekt erfordert (vgl. Joüon, § 112d). Der biblische Verfasser schreibt also mit Empfinden für den Aspekt der Verben. – Besonders anstößig findet der Rez. das in 38,1–3a + 39,1b–5 entdeckte Kurzorakel gegen Gog, für das der Verf. eine Situierung in der frühen Verkündigung Ezechiels sucht (vgl. 498–501). Doch ist mit Händen zu greifen, daß Gog aus dem Lande Magog im Ezechielbuch von Anfang an in die Szenerie eines „endzeitlichen" Völkersturms gehört.

Das Inhaltsverzeichnis hätte so detailliert sein können wie die Gliederung des Werkes selbst, besonders der umfangreichen Einleitung. Ein Autorenverzeichnis wäre erwünscht gewesen. Die nun folgende Liste von Versehen aller Art beschränkt sich auf Fälle, die dem Leser hinderlich sein können: S. 77, Z. 20f: 30,13; 31,11; S. 112, Anm. 36: Bergmann; ebd., Anm. 37: Kultprophetie; S. 114, Z. 11 (u. ö.): l e t o m' ā h ; S. 123, Z. 13: ba'ošaeq; S. 136, Z. 5: q o d ā š a j (auch S. 139, Z. 1); ebd., Z. 15: šabbetōtaj; S. 141, Anm. 108: van der Woude; ebd., Anm. 112: Ez 21,11f; S. 149, Z. 9 v. u.: einheitlich entweder 587 oder 586 v. Chr. (vgl. S. 445, Z. 8 v. u.; S. 498, Z. 3 v. u.); S. 179, Z. 13 v. u.: 26,1–28,19; S. 207, Z. 17: nur mehr; S. 208, Anm. 50: Ez 12,19 statt 32,19; S. 210, Z. 7ff: die Saïten bilden m. W. die 26. Dynastie; S. 212, Z. 1: s ī n ; ebd., Z. 4 v. u.: Apries; S. 213, Z. 4 v. u.: t a ḥ p a n ḥ ē s hat gerade in Ez 30,18 eine andere Form; S. 260: der Hinweis auf Ex 1,13f ist für r d h b e ein Versehen; S. 262, Z. 11 v. u.: p û ṣ (auch S. 285, Z. 13 v. u.); S. 275, Z. 12f: die Wendung ʿ ā b a d b e „eine Arbeit verrichten lassen durch jemand" in 34,27 erinnert auch an Ex 1,14, wo übrigens wie in Ez 34,4 die priesterliche Vokabel p ä r ä k vorkommt; S. 297, Z. 12 (u. ö.): ḥ u q q ō t ; S. 362, Z. 9: doch wohl h e n n ā h w e h i n n ā m ; S. 427, Z. 9: k o l - k ā n ā f ; S. 441, Z. 9: r e ḥ ō q ō t ; S. 442, Z. 14: l e ḥ o r b ā ; S. 454, Z. 6 v. u.: ḥ a e r d a t ; S. 466, Z. 6: l e ' o k l ā ; S. 542, Z. 3 v. u.: Beobachtungen statt Bearbeitungen.

S i m p e l v e l d (NL) J o a c h i m B e c k e r

Westermann, Claus: **Lob und Klage in den Psalmen.** 5., erweiterte Aufl. von „Das Loben Gottes in den Psalmen". – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1977. 212 S. kart. DM 22.–

Dieses Werk vereinigt vier Arbeiten unterschiedlichsten Umfangs.

Die bedeutendste und umfangreichste von ihnen, das erstmals 1954 erschienene „Das Loben Gottes in den Psalmen" wird in 5. Aufl. vorgelegt. In ihm baut W. auf der Gattungsforschung von H. G u n k e l auf, bezieht Form und Gestalt der babylonischen und ägyptischen Psalmen in seine Untersuchung ein und kommt zu dem Ergebnis, daß Bitten oder Klagen und Loben die Grundformen menschlichen Betens überhaupt sind. Diese beiden Grundformen werden in den biblischen Psalmen zu hymnischen Gebeten gestaltet.

Bei den Lobliedern wird zwischen Pss mit berichtendem und beschreibendem Lob unterschieden. Die Strukturen und Aufbauelemente der den

einzelnen Gruppen zugehörenden Lieder werden im Detail aufgezeigt; ähnlich wird die Klage des Einzelnen von der Klage des Volkes abgehoben. Die verschieden gestalteten Psalmen haben die Aufgabe, die Geschichte Israels zu vergegenwärtigen und den Blick auf die eschatologische Zukunft zu lenken. So sagt sich in ihnen das Eigentümliche der Sonderexistenz des auserwählten Volkes aus.

Auch die zweite Monographie „Struktur und Geschichte der Klage im AT (1954)" will Einsichten von H. Gunkel weiterführen. Durch die ganze Geschichte Israels läßt sich das Rufen zu Gott in der Not verfolgen. Es wandelt sich jedoch im Lauf der Zeit Art und Weise der Klage. Die bloße Klage der Frühzeit wird in den Pss fortgeführt durch die Bitte, die zu Gott um Hilfe fleht. Die Not, die zur Klage führt, wird durch sich im Lauf der Zeit wandelnde „Feinde" verursacht. In den Klagen der frühen Zeit herrscht die Anklage Gottes vor, die je später, je mehr ausgeschieden wird. In der spätesten Zeit werden schließlich die Klagen aus dem Bittgebet gänzlich herausgelöst.

Einen theologisch überaus bedeutsamen Gedanken behandelt W. im 3. Teil „Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen". Dem spezifischen Phänomen der Gegenwärtigsetzung von Gottes Taten in den einzelnen Psalmengattungen wird nachgespürt und in ihm eine besondere Eigentümlichkeit der Pss erkannt.

Das Werk beschließen in der 4. Monographie Überlegungen, nach welchen Kriterien die Sammlung des Psalters erfolgte. Sie weisen auf die beiden anzutreffenden Unterscheidungsmerkmale zurück: Psalmen des Einzelnen – Psalmen der Gemeinschaft, Klage- und Loblieder.

Die hier vereinigten Untersuchungen zu den Psalmen haben seit ihrem ersten Erscheinen nichts an Bedeutsamkeit und Aktualität verloren. Wer sich mit der Frage nach den Psalmengattungen beschäftigt, wird an W. nicht vorbeikommen.

Regensburg Heinrich Groß

Genthe, Hans Jochen, **Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft.** – Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht (1977). 356 S. Mit 15 Bildtafeln. Lw. DM 19.80

Detailliert, anschaulich und oft recht spannend berichtet Vf. über die „Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft" von Erasmus bis in die unmittelbare Gegenwart. Dabei geht es ihm nicht um abstrakte Geschichtsdarstellung, ist das Buch doch „in erster Linie für Gemeindeglieder gedacht, die an Bibelkursen teilnehmen und das, was sie dort erfahren haben, noch erweitern wollen" (10). Wie nach dem Vf. „das Evangelium keine zeitlos gültige Wahrheit ist, sondern eine jeweils wieder neue, der wechselnden Situation entsprechende gezielte Anrede an ganz bestimmte Menschen" (a.a.O.), so bietet auch die Geschichte der ntl Wissenschaft nicht eine zufällige Abfolge wissenschaftlicher Interessen und Tendenzen, weil die einzelnen Etappen auf dem Weg durch die letzten Jahrhunderte immer auch durch die jeweilige Situation erklärt werden, wie ebenso bestimmte Richtungen innerhalb der Erforschung des Neuen Testamentes auch neue Situationen schaffen. Für beide Phänomene lassen sich Beispiele anführen.

Um Beispiele für das erste Phänomen zu haben, braucht man etwa nur an den Einfluß der Hegelschen Philosophie auf die Konstruktion zu denken, die F. Chr. Baur von der Geschichte der Urkirche entworfen hat (vgl. 107–112), oder an den Zusammenhang zwischen der Entdeckung der „Gemeinde als Trägerin der Mission" und der Predigtthese von Martin Dibelius (241) oder an den Zusammenhang zwischen dem neu erwachten Kirchenbewußtsein mit den Untersuchungen H. Schliers und E. Käsemanns über die Kirche im Epheserbrief (vgl. 245–251). Als Beispiele für das zweite Phänomen kann man etwa anführen, daß „mit der sich seit dem Ende des ersten Weltkrieges rasch ausbreitenden Erkenntnis der Bedeutung der Kirche für den Glauben" das „Entstehen von Bruderschaften" zusammenhängt, „die auf gemeinsames geistliches Leben Wert legten" (so der Michaels- und Johannesbruderschaft, der Gemeinschaft von Taizé und der Darmstädter Marienschwesterschaft) (253), oder – um nur noch dies Beispiel zu nennen – die von der Forschung erörterte Frage nach der Kindertaufe im NT hängt „mit der seit den fünfziger Jahren in der evangelischen Kirche lebhaft geführten Debatte über die Kleinkindertaufe zusammen" (321).

Gewiß kann „nur die genaue Kenntnis dessen, was die einzelnen Aussagen des NT.s selbst meinen, ... uns davor bewahren, bei einem neuen Sagen bloß eigenen Einfällen zu folgen"; ebenso gewiß sollte deshalb „ein gründlicher Bibelleser über das Werden und den heutigen Stand unserer Kenntnisse vom NT in den Grundzügen im Bilde sein" (10); ob aber der angesprochene Leser durch den Einblick in die Geschichte der Forschung, „deren Wege und Irrwege ... dargestellt werden" (9), beides zusammenbringt oder doch zu „bloß eigenen Einfällen" verleitet wird (10), bleibt sehr die Frage. Wenn man etwa an die S. 343–345 beschriebenen phantastischen Hypothesen W. Schenks denkt, der Evangelist Markus habe für seinen Passionsbericht zwei Vorlagen benutzt, eine ältere „judenchristlich-hellenistisch(e)" und eine jüngere „gnostisch-apokalyptische" (344), um zu dem Ergebnis zu gelangen, erst in dieser jüngeren Fassung habe „die Leidensgeschichte eine Heilsbedeutung, in der ersten Vorlage nicht" (345), dann wird man die Frage wohl verneinen müssen.

Lobenswert ist das allenthalben festzustellende Bemühen, eine Brücke zu schlagen zwischen der ntl Wissenschaft und der Gemeinde, ausgezeichnet und für den Leser von reichem Gewinn die instruktive Darstellung etwa der „Zweiquellentheorie" (117–126), der „Form- und Überlieferungsgeschichte" (238–244) und der „Redaktionsgeschichte" (296–302).

Wie nahe Vf. bei seinen angezielten Lesern bleibt, spürt man an Bemerkungen wie diesen, daß F. Spitta „ein bedeutender Gesangbuchreformer war und das Lied 224 im Evangelischen Kirchengesangbuch gedichtet hat" (207), daß das 1934 formulierte Bekenntnis der Bekennenden Kirche „im Anhang der Ausgabe des Evangelischen Kirchengesangbuchs für die Evangelische Kirche der Union" abgedruckt ist (236f), daß G. Schille „eine Reihe ansprechender neuer Gemeindelieder gedichtet und sich in der kirchlichen Presse an der kritischen Sichtung des Liedgutes beteiligt" hat (335).

Allerdings treiben die Bemühungen um Popularisierung des öfteren recht seltsame Früchte. Davon einige Kostproben: S. 47 vernimmt der Leser, „der bastelnde schwäbische Pastor Philipp Matthäus Hahn" habe, nachdem J. A. Bengel als Zeitpunkt der Wiederkunft Christi das Jahr 1836 berechnet hatte, „eine vielbestaunte, sogar von Kaiser Joseph II. bewunderte astronomische Uhr" gebaut, „die nur bis zum Jahr 1836 laufen konnte", S. 54 erfährt er, daß Gottfried Ephraim Lessing „ein geselliger Mann" war, S. 65 wird ihm mitgeteilt, daß der 1576 verstorbene italienische Mathematiker Geronimo Cardano der Erfinder der Kardanwelle war, S. 69 hört er, daß „die neologischen Pastoren" „ungemein viel für die öffentliche Gesundheitspflege, die Volksbildung, die Hebung der Moral, den Straßenbau u. a. getan" haben. Mit der angezielten Leserschaft hängt es wohl auch zusammen, daß der DDR ein vielleicht verständlicher, aber sachlich nicht gerechtfertigter Tribut gezollt wird. So kann der Leser den Eindruck gewinnen, daß alle bedeutsamen ntl Wissenschaftler aus dem Gebiet der heutigen DDR stammten, dort lehrten oder doch zum mindesten dort Vorträge gehalten haben. Auch kann der Eindruck entstehen, die heutige ntl Forschung werde fast ausschließlich von Gelehrten der DDR bestimmt (vgl. 325–345). Mit keinem Wort wird etwa das von K. Aland 1958 in Münster i. W. gegründete „Institut für die ntl Textforschung" erwähnt, dessen Arbeit für den Text des Neuen Testamentes von der größten Bedeutung ist. Man versteht ebenso den Tribut, der dem Marxismus gezollt wird. Über Bruno Bauer erfährt man, daß er „in den sogenannten Doktorklub" geriet, „dem auch Karl Marx angehörte. Der Student Karl Marx hörte übrigens 1839 Bauers Kolleg über den Propheten Jesaja" (96). „‚Das Leben Jesu' hieß sein letztes Kolleg, und unter seinen Zuhörern hospitierte Karl Marx" (105). „Karl Marx' entscheidender Angriff gegen ihn (sc. Bauer) wird gemeinsam mit Friedrich Engels 1844/45 in ‚Die heilige Familie' vorgetragen ... Der Grund für die nun entstandene heftige Gegnerschaft liegt in ‚St. Brunos' ungebrochenem Idealismus, der meint, durch theoretische Kritik an der herkömmlichen Ideologie die Menschen befreien zu können, indem er sie von ihren religiösen Vorurteilen befreit. Für Karl Marx und Friedrich Engels können die Menschen nur durch das Ende der Ausbeutung befreit werden" (105f). Friedrich Engels allerdings „widmete dem Verstorbenen einen würdigen und umfangreichen Nachruf. Darin gibt er Grundlinien für eine marxistische Aufnahme der Bauerschen Vorstellungen an" (107; vgl. noch 227f). Man fragt sich, was das alles in einer „Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft" zu suchen hat.

Folgende Versehen sind mir aufgefallen:

S. 16: Die „lateinische Bibelübersetzung, die unter dem Namen ‚Vulgata' die offizielle Ausgabe der gesamten westlichen Christenheit geworden war", ist, was das NT betrifft, nicht das „Werk" des Hieronymus. Hieronymus hat lediglich den lateinischen Text der Evangelien revidiert, am Vulgatatext der übrigen neutestamentlichen Schriften hat er keinen Anteil. S. 77 muß es „transzendent" heißen, nicht „transzendet". S. 119: „sich Weiß vor" ergibt keinen Sinn. S. 154: Die Übersetzung „Aufsätze der Ältesten" für παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (Mk 7,3; vgl. 7,13) ist zum mindesten mißverständlich. S. 162: Ob von dem „Logos" des Philo „im NT Jo 1,1–13 die Rede" ist, muß als sehr fragwürdig bezeichnet werden (vgl. noch S. 219). S. 213: Nicht weil Marcion sich „als wahrer Anhänger des Apostels Paulus" verstand, hat er das Alte Testament abgelehnt, sondern weil er den von ihm als unzulänglich und schwach angesehenen Schöpfergott mit dem Gott des Alten Testamentes identifizierte. S. 277: Es handelt sich nicht um Hans von Soden, sondern um Hermann von Soden. S. 280: J. Jeremias sagt „ipsissima vox", nicht „vox ipsissima" (Die Gleichnisse Jesu, Göttingen ^{8}1970, 5). S. 288: Nicht die Qumran-„Gemeinschaft" ging „im Jahre 68 n. Chr. zugrunde", sondern Qumran wurde in diesem Jahr von den Römern

zerstört. S. 293 werden das absolute „Ich bin" und das „Ich bin" der johanneischen Bildreden identifiziert.

Auch in einer solchen volkstümlichen Darstellung vermißt man die Anmerkungen und vor allem die Belege für die reichhaltigen Zitate.

Als „römisch-katholischer Exeget", wie Vf. zu sagen pflegt, empfindet man es schmerzlich, daß über die Bedeutung der Heiligen Schrift in der katholischen Kirche nichts gesagt und die katholische Kirche in ihrem Bemühen um die Heilige Schrift kaum berücksichtigt wird. Dem Konzil von Trient werden 5½ Zeilen gewidmet (30), während etwa der Unsinn K. F. Bahrdts über die Lenkung Jesu durch die Essener lang und breit dargeboten wird (73f). Wohl wird dem französischen Oratorianer Richard Simon ein eigener Abschnitt zugewiesen (40–44), aber mit keinen Wort wird erwähnt, daß er der eigentliche Begründer der historisch-kritischen Forschung ist. Der Leser erfährt nichts von der Wertschätzung der Heiligen Schrift im christlichen Altertum und im Mittelalter, nichts auch über die großen Bibelenzykliken der letzten Päpste, die Enzyklika ‚Providentissimus Deus' Leos XIII. aus dem Jahre 1893 und die Enzyklika ‚Divino afflante Spiritu' Pius XII. aus dem Jahre 1943, nichts auch über die ‚Instructio der Päpstlichen Bibelkommission' von 1964 und über die „Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung" des II. Vatikanischen Konzils von 1965. Zwar werden einige „römisch-katholische Exegeten" erwähnt, aber aufs ganze gesehen geht es doch eindeutig um die „evangelische Theologie" (230. 232); und der letzte Abschnitt des Buches der der ökumenischen Bewegung gewidmet ist, klammert die katholische Kirche aus (339–346). Es ist halt nur eine „Kleine" protestantische „Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft".

Bonn Heinrich Zimmermann

Albrecht, Evelin: **Zeugnis durch Wort und Verhalten** untersucht an ausgewählten Texten des Neuen Testaments. – Basel: Reinhardt Kommissionsverlag 1977. VIII, 236 S. (Theologische Dissertationen, Bd 13) kart. DM 29.80

In unserer gegenwärtigen Situation zunehmender Spezialisierung der Exegese, in der umfangreiche monographische Untersuchungen, die sich auf einen einzigen Vers beschränken, keine Seltenheit mehr sind, können Arbeiten, die übergreifenden Zusammenhängen innerhalb des NT nachgehen, ein nötiges Korrektiv darstellen. Denn die Bibelwissenschaft kann ihren Beitrag zur Findung theologischer Normen nur leisten, wenn sie über der kritischen Differenzierung verschiedener Inhalte und Vorstellungen die Frage nach der übergreifenden Einheit der Schrift nicht vergißt. So ist es gewiß verdienstlich, wenn A. in ihrer Dissertation den Versuch unternimmt, ein Problem, das heute im kirchlichen Leben eine entscheidende Rolle spielt, im Lichte des Gesamtzeugnisses des NT zu lösen. Es ist das Problem des Verhältnisses von Wort und Verhalten, von Verkündigung und Tatzeugnis der Christen.

So greift die Einleitung mitten hinein in die heutige systematisch-theologische Diskussion darüber, wie die Kirche ihrem Verkündigungsauftrag außer oder neben der Wortverkündigung gerecht werden kann. Auf der einen Seite steht eine traditionelle Theologie des Wortes, die den Auftrag der Kirche mehr oder weniger auf die Verkündigung beschränkt sehen möchte. Auf der anderen Seite steht ein christlicher Aktivismus, der das Vertrauen auf die Macht des bloßen Wortes verloren hat und der darum das Ziel kirchlichen Handelns allein darin sieht, in der konkreten Bekämpfung von Hunger und Elend, Gewalt und Unterdrückung die verändernde Macht des Reiches Gottes in der Welt sichtbar werden zu lassen. A. sieht die Problematik beider Positionen; sie tritt an das NT mit der Erwartung heran, daß es einen auch für unsere Gegenwart gangbaren Weg der Zuordnung von Wortzeugnis und Tatzeugnis weisen könnte. Sie will klären, worin die Forderung an die Christen, durch ihr Verhalten Zeugnis abzulegen, ihren Ursprung und ihre sachlich-theologische Begründung hat, sowie „welcher Stellenwert dem Verhaltenszeugnis innerhalb der Verkündigungsaufgabe insgesamt zukommt" (8).

Den Ausgangspunkt bildet die Frage nach dem verkündigenden Reden und Handeln Jesu (Teil A). Anhand einiger synoptischer Perikopen (Mt 11,2–6; Mk 3,1–6; Mt 8,5–13) wird das Verhältnis von Wort und Tat in Jesu Wirken skizziert, mit dem Ergebnis, daß beide „nicht nur aufeinander bezogen und voneinander abhängig (sind), sondern ... zwei Seiten derselben Sache, nämlich des Heilswirkens Gottes durch Jesus" meinen (37). Die Evangelisten zeichnen, wie Albrecht weiter zu zeigen sucht, diese Zuordnung sachgemäß nach, nicht ohne jedoch ihre eigenen Akzente zu setzen: So ist für Markus die Tat Jesu lediglich ein „Zeichen" für das, was durch das Wort deutlich geworden ist; Matthäus bringt dagegen zum Ausdruck, daß Wort und Tat als Aufgabe und Gabe gleichwertig nebeneinander stehen und sachlich aufeinander bezogen sind; Lukas schließlich legt den Akzent stärker auf das Tun Jesu, das seine Worte bestätigen muß, um Nachfolge möglich werden zu lassen.

In den folgenden Teilen wird untersucht, wie diese in der Jesustradition aufgewiesene strukturelle Zuordnung von Wort und Tat in verschiedene Schichten des NT auf die Gemeinde übertragen wird. Wie zu erwarten, nimmt dabei das Matthäusevangelium (B) einen breiten Raum ein. Vor allem aus der Analyse von Mt 5,13–16 und 6,1f wird deutlich, daß nach Matthäus christliche Gemeinde nicht da ist, wo nur von Gott geredet wird, sondern wo dieses Reden „konkrete Auswirkungen im Leben und Verhalten untereinander wie gegenüber solchen, die nicht zur Gemeinde gehören, hervorruf(t)" (130).

In dem Abschnitt über das Johannesevangelium (D) konzentriert sich das Interesse auf Aussagen über „Wort" und „Werk" wie Jo 14,10ff; 10,37f, 17,18–23 deren Schwierigkeit allerdings darin liegt, daß sie das Problem „mit einer gewissen Abstraktion" behandeln (133). Es ergibt sich, daß Johannes hier „stärker von der nachösterlichen Situation her reflektiert" (162), wenn er davon spricht, daß Jesu Wort und Werke nach Ostern ihre Fortsetzung im Reden und Verhalten der Jünger finden. Weil Jesus als der Erhöhte durch den Geist in den Jüngern weiterwirkt, darum haben diese auch teil an seinen „größeren Werken" (14, 12), nämlich dem Lebendigmachen und Richten. Vor allem wird das Leben der Gemeinde aufgrund seiner Einheit, in der die Einheit Jesu mit dem Vater Gegenwart wird, vor der Welt zum Zeugnis für Jesu Sendung. – Weit konkreteres Material kann der dem 1. Petrusbrief gewidmete letzte Hauptteil (D) verarbeiten; denn diese ntl Schrift ist ja das Tat- und Leidenszeugnis der Christen zum zentralen Thema geworden. Als Schwerpunkte greift Vf.in 1 Petr 2,12 und 3,1f heraus. Hier wird Antwort gegeben auf die Frage, wie die grundsätzlich allen Christen obliegende Aufgabe der Verkündigung wahrgenommen werden kann in einer Umwelt, in der das Verkündigungszeugnis nicht überzeugend wirkt. Hier muß die Verkündigung durch das Verhaltenszeugnis eintreten. Dieses kann nur allerdings „nicht an sich Verkündigung sein, sondern immer nur in Verbindung mit der Wortverkündigung. Es kann sowohl diese legitimieren, indem es ihr nachfolgt, als auch diese vorbereiten, indem es den anderen aufmerken läßt und ihn dazu anregt, nach der Veranlassung für solches Verhalten zu fragen". (213). Die entscheidende Art der Verkündigung ist nach dem 1 Petr gewiß die Wortverkündigung; in bestimmten Situationen muß jedoch das Verhaltenszeugnis als eine gleichsam subsidiäre Form der Verkündigung neben sie treten.

In ihren Schlußfolgerungen kommt A. zu dem Ergebnis, daß das Tatzeugnis nicht als Alternative zu einer sich ausschließlich um das Wort bemühenden Verkündigungspraxis verstanden werden kann. Vielmehr müssen Wortverkündigung und Verhaltenszeugnis „von ihrem Inhalt her wechselseitig aufeinander bezogen sein" (216). Die besondere Bedeutung des Wortes liegt darin, daß es „den Inhalt angibt, von dem her das Tun bestimmt ist. Aber doch nicht so, daß das Tun von daher ein geringeres Gewicht im ganzen der Verkündigung bekäme" (217).

Spätestens hier werden die Grenzen dieser Arbeit offenkundig. Daß Wort und Tat der Christen übereinstimmen müssen, um die Botschaft glaubwürdig werden zu lassen, wird wohl von niemandem ernstlich bestritten werden. Wenn A. mit ihren im einzelnen durchaus ansprechenden, aber niemals wirklich in die Tiefe gehenden Exegesen die Notwendigkeit solcher Übereinstimmung vom NT her belegen möchte, so rennt sie damit letztlich offene Türen ein. Bedenklich ist jedoch das systematisch unreflektierte Verständnis von „Wort" und „Wortverkündigung", mit dem sie operiert, ohne es jemals von den behandelten Texten her in Frage stellen zu lassen: Als sei „Wort" identisch mit einem unverbindlichen, rein verbalen Reden von etwas, das erst einer konkreten Füllung durch Handeln bedürfe, um wirksam zu werden. Bereits die Ausführungen über das Verhältnis von Wort und Tat bei Jesus kranken daran, daß die schöpferische Kraft seines Wortes, die neue Wirklichkeit von Gott her setzt, nicht in den Blick kommt. So ist es verräterisch, wenn Vf.in die Sündenvergebung und die Annahme der Sünder ganz selbstverständlich auf das Konto der Taten Jesu verbucht, ohne nach dem worthaften Charakter dieses Geschehens zu fragen. In Wahrheit sind Jesu Taten zeichenhafte Hinweise auf das durch die Botschaft von der Gottesherrschaft machtvoll in die irdische Wirklichkeit einbrechende und sie verändernde eschatologische Gotteshandeln, und Analoges gilt vom Verhaltenszeugnis der Gemeinde. Es ist bedauerlich, daß Paulus in dieser Arbeit ausgespart bleibt. Sicherlich wird bei ihm das Verhaltenszeugnis der Gemeinde nicht so direkt thematisiert wie in den anderen herangezogenen ntl Texten. Aber er hat mit seiner Theologie des Wortes wie auch mit seiner Reflexion über Glaube und Werke eine Ebene des theologischen

Problembewußtseins umrissen, die sich in einer Arbeit, die das NT unter normativem Gesichtspunkt nach dem Verhältnis von Wort und Tat befragt, nicht ohne Folgen ignorieren läßt.

Erlangen Jürgen Roloff

Caragounis, Chris C.: **The Ephesian Mysterion.** Meaning and Content. – Lund: CWK Gleerup 1977. XII, 200 S. (Coniectanea Biblica, NT Series 8) kart.

Die Untersuchung, die als Dissertation der Uppsala University vorgelegt wurde, gliedert sich in sechs Kapitel.

Den Ausgangspunkt des 1. Kapitels (1–34) bildet die Beobachtung, daß nicht selten μυστήριον – semantisch ungerechtfertigt verengt – mit „secret" bzw. „Geheimnis" wiedergegeben wird (1f). Nach einer ausführlichen Darstellung des Gebrauchs des Begriffs von der frühen Antike bis in die nach-ntl Zeit kommt Vf. zu folgendem Ergebnis: Der Begriff ist von Haus aus ein religiöser (vgl. Eleusische Mysterien, 3–19). Konstitutiv für ihn ist das schwer Verständliche, das Unbegreifliche, das Mysteriöse (32), wenngleich gelegentlich der Bedeutungsgehalt bis zu „a mere secret" verdünnt sein kann (33). In ntl Zeit war der Begriff längst übergegangen in die Philosophie, die Magie und die Apokalyptik, und bezeichnet „a teaching, or truth, or purpose which transcends the human mind" (34). In diesem Sinn wird er meist auch im NT gebraucht, wobei sein Kontext wieder religiös ist (ebd.).

Im 2. Kapitel (Some Peculiar Features in Ephesians, 35–56) werden vor allem Eulogie (1,3–14), Gebete (1,15–23; 3,1.14–19; 6,18–20), Abschweifungen (digressions, 2,2–5a; 3,2–14a) und Doxologie (3,20f) behandelt. Statistisch gesehen enthalten die „Eulogie-Prayer sections" die meisten theologisch bedeutsamen Wörter und sind deshalb als der Kern des theologischen Inhalts des Briefes anzusehen (38). Die ausführliche Behandlung der Eulogie (39–52) gipfelt in der Behauptung, ihr Inhalt präfiguriere den ganzen Brief, wobei VV. 3–10 Kap. 1–3, und VV. 1–14 Kap. 4–6 entsprechen sollen. Die Liste S. 50 ist m. E. jedoch wenig überzeugend, da die Wertung der Begriffe (vgl. Klammern) teilweise sehr subjektiv erscheint; außerdem fehlen die Komposita.

Um so bemerkenswerter sind die beiden folgenden Kapitel. In ihnen demonstriert Vf., mit welch einfachen Mitteln (ohne die mittlerweise schon gewohnte Kompliziertheit linguistisch arbeitender Exegese) eine semantische Analyse durchgeführt werden kann. Er folgt dabei J. Beekman und J. Callow, deren Werk (Translating the Word of God, Grand Rapids 1974) in der deutschen Exegese noch wenig Beachtung gefunden hat.

Die Rede („discourse", Text) wird in folgende Einheiten eingeteilt (58): Zwei oder mehr „components of meaning" (wohl als „Seme" wiederzugeben) bilden „concepts" (Begriffe), die sich wiederum zu „propositions" (Sätze, Aussagen) kombinieren. Die nächst größeren Einheiten sind „statements" (mit der „Main Proposition" als Zentrum), „paragraphs" (mit der „Theme Proposition"), „sections", „larger semantic units".

In Kapitel III werden für Eph 1–3 die folgenden sections bzw. paragraphs, jeweils nach Theme bzw. Main Propositions, herausgearbeitet (57–77): 1,1f; 1,3–14 (3–10; 11–14); 1,15–23 (15–19; 20–23); 2,1–10; 2,11–13; 2,14–18; 2,19–22; 3,1–13; 3,14–19; 3,20–21. Dieser Einteilung, wie auch der Formulierung der Theme bzw. Main Propositions wird man im ganzen zustimmen müssen. Nicht ganz konsequent erscheint, daß 2,11–22 als drei paragraphs ausgewiesen werden, ohne daß sie als eine section gekennzeichnet werden (wie z. B. 1,3–14). Hier hätte möglicherweise eine vorausgehende syntaktische Analyse mehr Klarheit geschaffen, die auch insgesamt den Ergebnissen mehr Überzeugungskraft verliehen hätte. Zugegebenermaßen muß allerdings eine unkomplizierte Form syntaktischer Analyse von der Praktikabilität, die der vorgelegten semantischen Analyse entspricht, erst noch gefunden werden.

Das 4. Kapitel bietet „a Propositional Analysis" von Eph 1,3–10 und 3,1–13 (78–116). Die einzelnen Satzteile bzw. Ausdrücke werden als „propositions" (wieder gegliedert nach „Event" bzw. „State Propositions") wiedergegeben. Deren Beziehungen untereinander werden durch „labels" (wie „reason-result, means-result, means-purpose, condition-consequense" usw.; vgl. 58f) klassifiziert. Die Prozedur hat dann folgenden Charakter: „we start with the surface structure (the meaning of words and their syntax), then dive into the deep structure in order to unterstand the surface communication and finally return to the surface structure with the insights won from the ‚dive'" (78).

Die Ergebnisse können hier nicht im einzelnen referiert werden. Exemplarisch sei nur Eph 1,3 angeführt. V. 3a ergibt die Proposition „‚Blessworthy' is the God and Father of our Lord Jesus Christ" (80) (als Theme Pr. bleibt sie unklassifiziert). Die Proposition in V. 3b hat die Form „(Because) He blessed us with every spiritual blessing in heavenlies in Christ" (label: reason [result] zu V. 3a, und generic zu allen folgenden Propositions der Eulogie) (82).

Kritisch zu würdigen ist vor allem die Analyse von Eph 3,2. Hier versteht Vf. die οἰκονομία als die des Autors (nicht primär Gottes wie in 1,10). Das hat zur Folge, daß τῆς δοθείσης μοι auf οἰκονομίαν und nicht auf τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ (wohin es grammatikalisch gehört) bezogen werden muß, so daß sich zwei Propositions ergeben: „I was given God's grace" und „in order to administer it to you" (97f). Hier hätte eine vorausgehende syntaktische Analyse wahrscheinlich anders urteilen lassen. Die Entscheidung hat weitreichende Folgen für das behandelte Thema, da sie Vf. zu erheblichen Differenzierungen der Mysterienkonzeption in Kap. 1 und 3 nötigt:

„In the Eulogy the mysterion is God's inscrutable plan conceived by Him before the creation of the world. It is an act of God both in conception and in revelation, though all those other acts predicated of God in the Eulogy are essentially parts of it. The mysterion has an aim, namely, the anakephalaiosis of the whole cosmos in Christ. Things are now moving toward that end". „In the Digression the mysterion is still central concept, but the actor is no longer God but the author. The οἰκονομία τοῦ μυστηρίου is exercised by an earthy administrator. Here we are not so much concerned with the mysterion as God's plan as with its realisation through the mission work of the author, the faith of the Gentiles and their incorporation into the Body as well as with the consequences of all this in respect to God and the believers arch-enemies. This last point takes us back to the anakephalaiosis and to 1:21f, and underscores the unity of the concept in the two passenges" (112f).

Diese Einheit wäre viel deutlicher, wenn οἰκονομία 3,2 als „Durchführung der göttlichen Anordnung" (H. Schlier z. St.) verstanden würde. Gott bliebe dann auch in Eph 3 der eigentliche Akteur (vgl. die Passivkonstruktion in VV. 3.5.8.10, die m. E. von C. unterbewertet werden), und dort würde nicht nur „a more limited aspect of the concept of mysterion" dargestellt (118), sondern eben das Mysterium von Eph 1, jetzt freilich deutlicher in seiner geschichtlichen Dimension (vgl. Mission). Im übrigen wird durch die Differenzierung zwischen dem Mysterium in Eph 1 und 3 der im wesentlichen präsentisch-eschatologische Zug des Mysteriums nicht klar herausgearbeitet. Hier rächt sich auch, daß Eph 5,22–33 nicht mitbesprochen wurde (vgl. 59 A 15). Eph 5,32 stellt nämlich auch terminologisch sicher, daß der eigentliche Inhalt des Mysteriums „Christus und die Kirche" ist, was – ohne daß der Begriff auftaucht – in Eph 2,11–18 entfaltet wird. Eph 2 bildet so die inhaltliche Klammer für das Verständnis des Mysteriums in Eph 1 und 3. Von hier aus wird klar, warum die Christen schon in den Himmel sind (2,6) (daß sie „simultaneously in two spheres" leben [137], halte ich für einen unglücklichen Ausdruck), und warum jetzt durch die Kirche den Mächten und Gewalten in den Himmeln die Weisheit Gottes kundgetan wird (3,10). Unter ekklesialem Aspekt sind denn auch die Mächte schon unterworfen (1,22), wie auch nach 1,10 „in Christus" (dies ist auf das Christusereignis zu beziehen mitsamt seinen ekklesialen Konsequenzen, vgl. 2,11–18) die Anakephalaiosis schon vollendet ist (gegen C., der sie – soweit ich sehe – ausschließlich futurisch deutet, vgl. 143ff), was nicht ausschließt, daß diese Vollendung in einem geschichtlichen Prozeß den Mächten und den Menschen erfahrbar wird (3,8–10; vgl. 1,23; 4,10).

Das 5. Kapitel behandelt „The Ephesian Mysterion and its Background Usage" (117–135), wobei Vf. das Buch Dan favorisiert. Ob jedoch „the Ephesian author is conscious of standing in the Danielic tradition" (135), kann bezweifelt werden. Hierzu bedürfte es zumindest einer detaillierten traditionsgeschichtlichen Beweisführung. Doch scheint Vf. speziell an solcher Fragestellung wenig interessiert zu sein, wie z. B. auch das Fehlen einer ausdrücklichen Stellungnahme zur Verfasserfrage oder die nicht gestellte Frage nach der Beziehung des eph Mysteriums zu Traditionen wie 1 Kor 2,6ff; Röm 16,25ff (Revelationsschema) erkennen lassen.

Den Ergebnissen, die Vf. dann im 6. Kapitel (Mysterion in Ephesians, 136–161) zusammenstellt, wird man, soweit sie nicht bereits kritisiert wurden, im ganzen zustimmen können. Im einzelnen stellt er folgende Punkte heraus: The en-dimension in Eph as a reference point (136f), The supreme end in view (138f), The συν-state of the gentiles (139–142), The author's role (142f), The cosmic anakephalaiosis (143–146). Es folgen drei Exkurse über „in den Himmel", „in Christus" und „Mächte und Gewalten" (146–161). Literatur-, Autoren- und Stellenverzeichnisse schließen die Untersuchung ab.

Insgesamt stellt die Untersuchung eine anregende Arbeit dar. In bezug auf das gestellte Thema allerdings bringt sie die Forschung nicht allzu viel weiter, obwohl sie durch die praktizierte Analysemethode m. E. dazu die besten Voraussetzungen hätte.

Im Methodischen dürfte denn auch ihr eigentlicher Wert liegen. Unter dieser Rücksicht sollten wenigstens Kapitel III und IV nicht nur von Eph-Spezialisten gelesen werden.

Wuppertal Helmut Merklein

Schwaiger, Georg: **Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte.** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1977. 171 S. kart. DM 18.–

In Fortführung und Erweiterung seines umfangreichen Beitrags in der Tüchle-Festschrift (G. Schwaiger [Hrsg.], Konzil und Papst, München-Paderborn-Wien 1975, 611–678) untersucht der Münchener Kirchengeschichtler die Problematik Episkopat-Primat unter dem konzilshistorischen Aspekt. Ausgehend von der gegenwärtig gültigen kanonistischen Regelung, die extrem papalistisch ist, geht er der Frage nach dem Werden und den Bedingungen der beiden Institutionen der kirchenlichen Struktur nach. Da heute, nicht zuletzt angeregt durch die Verhandlungen des letzten Konzils und den ökumenischen Dialog, der sich mehr und mehr auf dieses Thema konzentriert, das Interesse dafür stark gewachsen ist, verdient die Studie nicht nur die Beachtung des Fachkollegen im strengen Sinn, sondern auch die des Dogmatikers und Dogmengeschichtlers.

Den breitesten Raum nimmt die Darstellung der altkirchlichen Konzilien ein (24–109), weil von der alten Kirche reden, von der Kirche überhaupt reden heißt, wie der Verfasser mit H. U. Instinsky bemerkt. In souveräner Beherrschung der komplizierten Materie zeigt er an Hand der Tatsachen auf, daß im ersten Jahrtausend die Konzilien im dogmatischen wie im kanonistischen Bereich die oberste Autorität in der Kirche beanspruchten und auch ausgeübt haben, allerdings niemals im absoluten Sinne, sondern immer in Verbindung mit der Gesamtkirche, deren Glaubensbewußtsein in den bischöflichen Voten zum Ausdruck gebracht wurde, deren Glaubensbewußtsein auch maßgeblich für die Valenz der Beschlüsse wurde. Der Fall des Papstes Honorius zeigt, daß dieser Anspruch auch Rom gegenüber aufrecht erhalten und von dort lange Zeit akzeptiert wurde; und dies ungeachtet der seit dem 4. Jahrhundert deutlich einsetzenden Versuche, den Primatsanspruch des römischen Bischofs durchzusetzen. Immer handeln aber auch die Päpste des ersten Jahrtausends kollegial, wenn sie ihre Dekrete zusammen mit ihren Synoden beraten. Die große Wende setzt mit der gregorianischen Reform ein, deren Resultate die Kirche bis in die neueste Zeit hinein beeinflußt haben – nicht nur im vorteilhaften Sinne. Im Blick auf die Vergangenheit wie auf die Zukunft urteilt Sch., die damals einsetzende Präponderanz des Papsttums bedeute „ebensosehr reformatio wie deformatio Ecclesiae" (115). Bereits auf dem Konzil von Vienne deutet sich eine Reaktion an, die sich zum Konziliarismus entwickelt. Er wird als neuerlicher Versuch zur Durchsetzung der altkirchlichen Strukturen gesehen. Seiner Grundidee nach – nicht hinsichtlich deren oft wirren Ausgestaltungen – gilt er bis ins 19. Jahrhundert hinein als legitim. Von da aus kann Schwaiger zusammen mit vielen neueren Dogmengeschichtlern auch die episkopalistischen Strömungen des 17. bis 19. Jh.s nicht nur als antipäpstlich, sondern auch als Signale des Bewußtseins der kommunionalen Ekklesiologie würdigen. Erst im nachtridentinischen Katholizismus erreicht das von außen her immer mehr geschwächte Papsttum innerkirchlich die fast absolute Gewalt. Das Vatikanum I ist der endgültige Sieg der gregorianischen Idee, der aber auf die Dauer nicht unbestritten bleibt. Die jüngste Entwicklung, die vor allem durch das Vatikanum II und das Gespräch mit den Kirchen des Ostens charakterisiert ist, könnte die Bahn für eine harmonischere Sicht der beiden Gewalten, die doch in dem einen Dienst an der Gesamtkirche stehen, wieder freimachen.

Die Tatsachen, die Sch. zusammenstellt, sind beeindruckend. Aus ihnen kann man sicher nicht rechtens die von ihm denunzierte „römische Tendenz" ableiten, „den Ablauf historischer Ereignisse der entwickelten Primatsdoktrin rückschauend anzupassen" (111), eher das Gegenteil. Für den Dogmatiker stellt sich freilich die Frage, wie weit deren tatsächliche Durchsetzung inmitten der krausen Webmuster der Geschichte nicht doch dem innersten Wesen kirchlicher Gestalt entspricht, so daß der Kampf um die Anerkennung der Prärogativen des römischen Bischofs seine tiefe Legitimität besitzt. Auch wenn man diese Frage bejaht, kann man jedoch nicht bestreiten, daß die Entwicklung Elemente eingespült hat, die sicher nicht zur Wesensgestalt des Papsttums gehören. In der augenblicklichen Stunde der Theologie bietet sich wie selten vorher die Möglichkeit zu einem weithin unbefangenen Gespräch intra et exta muros. Sch.s Arbeit ist ein wichtiges Instrument, damit es – bei Beachtung der Tatsachen der Kirchengeschichte – sachlich und dogmatisch fruchtbar geführt werden kann.

Bochum Wolfgang Beinert

Hochstaffl, Josef: **Negative Theologie.** Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. – München: Kösel (1976). 272 S. Ppb. DM 39.50

Vf. hat sich ein beträchtliches Ziel gesetzt: Er will für die christliche Theologie ein legitimes Sprechen zwischen kümmerlicher Aporetik und schlechter Affirmation theoretisch fundieren. Und er sieht dies im Konzept einer negativen Theologie gelingen, die sich dadurch auszeichnet, daß sie in Form der Negation Unsagbares als solches sagt bzw. durch Verneinung auf das eigentlich Gemeinte in der adäquaten Denk- und Sprachform verweist. Die Struktur dieser Theologie ersteht durch ein Gründungsmoment, ein Negationsmoment und ein Affirmationsmoment (z. B. 16.235), die in ihrer Sequenz eben als spezifische theologische Denkform zu begreifen sind. Um dies im Sinn des Vf.s gleich inhaltlich zu konkretisieren, sei eine Ergebnisformel aus dem Rückblick (235–237) zitiert (der etwas merkwürdig in der 3. Person über das Tun des Vf. berichtet und in die Nähe eines Klappentextes kommt): „Für die Neuzeit gewinnt negative Theologie in christlichem Verständnis dann die Bedeutung, daß aufgrund der Erinnerung an den Tod und die Auferstehung Jesu Christi (= positives Grundmoment) von unbedingter und umfassender Verneinung eines innergeschichtlich etwa insinuierten oder gar präsentierten Sinns der Gesamtgeschichte auf der Suche nach ihm (= negatives Vermittlungsmoment) zur unbedingten und umfassenden Bejahung Gottes in seiner eschatologischen Herrschaft übergegangen werden kann und soll (= affirmatives Verweismoment)" (vgl. 206–215).

Nun ist nach der Intention des Vf. dieser Begriff negativer Theologie nicht spekulativ entwickelt, sondern historisch vorgefunden und als historischer (patristischer) Begriff auf logischem und transzendentalphilosophischem Weg sowie durch eine weiterführende Reflexion auf das Verhältnis von Negativität und Dialektik in heutiges theoriekritisches Denken und auf heutige theologische Problematik hin vermittelt. Auf diesem Hintergrund stellt negative Theologie sich als theologische Denkform christlichen Glaubens dar, weil in ihr, wie angedeutet, ein Strukturprinzip christlichen Glaubens zu sehen ist. Durch sie erhält nämlich „jede christlich-theologische Aussage eine Doppelstruktur derart, daß sie einerseits ein Scheitern innergeschichtlichen Bemühens um Vollendung der Geschichte konstatiert, andererseits auf deren Vollendung durch Gott in seiner eschatologischen Herrschaft verweist" (220 u. ö.). Um dieser Art grundlagentheoretische Einsichten geht es in der gesamten Studie: negative Theologie als Index theologischer Sprache und christlichen Glaubens. Der systematische Teil (157–237) enthält in dichter Folge eine Fülle von analytisch, hermeneutisch und dogmatisch sehr diskutablen, sachlich aktuellen und wichtigen Überlegungen, die sich an das Zentralthema und seine Konsequenzen anhängen (im Vorwort von J. B. Metz z. T. kurz gekennzeichnet und in manchem relativiert). Über sie kann hier nicht vollständig berichtet werden, aber sie sind geeignet, die Ergiebigkeit negativer Theologie für notwendige theologische Grundsatzüberlegungen anschaulich zu machen. Allerdings sei bemerkt, daß die Formulierungswahl nicht immer Schritt hält mit dem Ernstnehmen der Gründe, die für die Rückbesinnung auf negative Theologie sprechen. Wo z. B. die „heute typischen" Glaubensfragen (sc. Theodizee-, Atheismus- und Humanismus-problem) zur Probe aufs Exempel einer kritisch-praktischen Vermittlung des Begriffs negativer Theologie besprochen werden, entsteht nach meinem Eindruck nun doch die Aura einer (angesichts der apostrophierten Aporien problematischen) neuen Plausibilität affirmativer Art, die als Konsequenz sicher nicht gemeint ist und doch aus der Diktion herausschaut (224ff). Fast schlägt die Sache hier um in Handlungs- und Denkanweisungen für angefochtene Christen.

Als Rez. fühle ich mich stärker zum ersten, historischen Teil gefragt, der zwei Drittel des Buches ausmacht. Dort sucht H. den Begriff bzw. das theologische Konzept auf, das er im systematischen Abschnitt zu vermitteln sucht. Mir scheint die Klammer zwischen beiden Teilen nicht sehr fest bzw. die Identität des Besprochenen nur zum Teil sicher. Es stellt sich mir die Frage, ob es der patristische Begriff (bzw. e i n patristischer Begriff) tatsächlich ist, der hier vermittelt wird, und ob es d e n einen patristischen Begriff von negativer Theologie überhaupt gibt. H. gewinnt seine historische „Schiene" einer negativen Theologie nicht ohne Gewaltsamkeiten. Die (Re-)Konstruktion dieser Überlieferung muß jedenfalls überprüft werden.

Diese Überprüfung hat ihre Schwierigkeiten damit, daß Vf. seine Methode des historischen Arbeitens nicht offenlegt und sich andererseits häufig mit Ergebnisformulierungen selbst vorgreift, so daß die Grenze zwischen Desiderat und methodisch ermitteltem Ergebnis nicht leicht zu kontrollieren ist. Das soll erläutert werden.

Unter I.1 (16–81) werden „Ursprünge negativer Theologie" zusammengetragen. Man erfährt weder ausdrücklich noch aus dem Verfahren, ob „Ursprünge" im wirkungsgeschichtlichen oder bloß im Sinn von Parallele und Vor-gang gemeint sind, und darum bleibt das Erreichte schwer zu werten. Das Verbot der Fremdgötterverehrung sowie des Mißbrauchs des Jahwe-Namens und weitere Bundesbestimmungen im AT werden ohne Zögern mit dem „vollen Gehalt negativer Theologie" versehen (21), der historisch nach dieser Darstellung seine vollendete Form im frühen 5. Jh. n.Chr. beim Christen Ps-Dionysios Areopagita fand. So geht es einigermaßen verwirrend weiter: Folgende geschichtliche „Ursprünge" werden nun infolge der von ihnen gebotenen Negationsmomente „strukturell verwandt und vergleichbar" (16.28.33.35): Götzendienstkritische Verneinung im AT; dialektisch reduktive Negation positiver Erkenntnis von Xenophanes bis Aristoteles; die in der unendlichen Selbstüberschreitung des suchenden Geistes doch verbleibende absolute Unerreichbarkeit des Ursprungs bei Philo; die kritische Verneinung aller rein innergeschichtlichen Heilsfindung im NT, die H. für Paulus in dessen Ablehnung der griechischen, jüdischen und gnostischen Varianten (diese einmal als richtig identifiziert vorausgesetzt) annimmt und die er bei Jesus im Ruf zur Bekehrung als selbstkritischer Negation und in Mt 11,25ff als kritische Negation von Menschenweisheit erkennt. Die Fraglichkeit der Vergleichsbasis wird hier nicht schlecht daran erkennbar, daß sie sich ausgerechnet an den johanneischen Schriften und an der Apg nicht bewährt und diesmal ergebnislos bleibt (45–49). – Kann in einer (alttestamentlichen, philosophischen, frühchristlichen) Gruppe der Ausschluß von Alternativen (bzw. auch von Negationen des affirmierten eigenen „Gottesbildes") unbesehen in die Vorgeschichte („Ursprünge") einer negativen Theologie als eines grundlagentheoretischen Prinzips eingeordnet werden, worauf es bei H. hinausläuft? Ich bekomme Bedenken, wenn z. B. der (fallweise) negativ formulierte Imperativ des NT in seiner Relation zum Heils-Indikativ hier zur Negation um der Affirmation willen stilisiert wird oder bei H. „Eschatologisch-Kritisches" im NT negative Theologie im Sinn der späteren Rede vom „Deus semper maior" ist.

Anders steht es in der Tat wohl mit der antithetischen Negation der unheilen Welt als Kehrseite zur „paradoxalen Affirmation eines heilen Selbst" bei den Gnostikern, weil die Negationen hier wirklich system-konstitutiv und nicht bloß abgrenzend sind. Ebenso würde ich mit H. das Kapitel über Mittel- und Neuplatonismus (65–81, das besonders gelungen ist) in die Geschichte von Konzepten negativer Theologie einordnen. Aber wenn jede negative Abgrenzung diese Qualität zugeteilt erhält, wird alle Polemik zum Strukturmoment negativer Theologie. Es muß wohl unterschieden werden, ob Alternativen abgewiesen werden oder aber apophatisch von Gott die Rede ist bzw. ob sich die Negation tatsächlich, vergleichbar der jeweiligen Affirmation, auf Gott bezieht.

Daß hier einige Unklarheit besteht, zeigt sich für den Teil des NT daran, daß und wie zunächst (35–38) hypothetisch (36.38) das Vorhandensein negativer Theologie aus einem (der Sekundärliteratur entnommenen) neutestamentlichen „Urkerygma" extrapoliert wird und dann dieses „ursprünglich ntl. Verständnis (Konzept) negativer Theologie" als gegeben angesetzt wird, damit dann geprüft wird, ob und wie es bei Paulus einen „Gebrauch negativer Theologie" (38–42) gibt, und um von der Möglichkeit zu reden, auch die synoptischen Jesuslogien „vom ntl. Prinzip negativer Theologie her zu deuten" (42–45), als sei dieses Prinzip (wenn schon) anders zu gewinnen als gerade aus diesen ältesten Quellen. H. betreibt eine Quellendeutung „vom ... Prinzip her", „wie es vorher entworfen wurde" (42.44). Man vermißt die wirkliche Vermittlung zwischen den diversen beigezogenen Phänomenen der Geschichte, z.B. auch wenn in Apg 17 sowohl die gnostische Rede vom unbekannten Gott als auch die griechisch-philosophische Idee vom unerkennbaren Ursprung und noch dazu die urchristliche Forderung der Bekehrung (diese als Moment kritischer Negation) als negative Theologie registriert werden (47–49).

So scheinen vom „vorher entworfenen Prinzip" her wiederholt historische Texte in ihrer Informationskompetenz überschätzt oder überfordert zu werden. Ein Beispiel aus der Interpretation nachbiblischer Literatur. Es heißt zur frühchristlichen Apologetik: „Wird der religionskritische Verweis auf eine negativ zu vermittelnde Gottesidee konsequent durchgesetzt, so kann keinerlei Theorie über Gott und Gottesbezug mehr als gültig anerkannt werden. Gott kann nur noch in einer Praxis wahrhaft gefunden werden, rechter Gottesbezug nur noch an einer Praxis vorgeführt werden. Aus dem religionskritischen Verweis der frühchristlichen Apologeten ergibt sich darum geradezu folgerichtig ihr Hinweis auf christliche Praxis." Diese Aussage will die ursprüngliche Konzeption der Apologeten des 2. Jh. zusammenfassen. Aber ich bezweifle, daß der erste Satz für sie zutrifft und auch daß erst ein „katechetisches Interesse" der Späteren unter ihnen dieses reine Konzept korrumpierte und die positive Christus-Logos-Lehre (o,ä.) einsetzte. Die religionskritische Negation war bei den Apologeten von vornherein im Junktim mit der Gewißheit der neuerdings möglichen großen Affirmation Gottes. Dies ist die umfassende apologetische Denkform. Deren Religionskritik läßt sich m. E. nicht als „Verweis auf eine (sc. allein) negativ zu vermittelnde Gottesidee" interpretieren, weil sie doch aus dem Besitz affirmativer Aussagen lebt.

Es ist sicher richtig, daß in der kirchlichen Gnosiskritik des 2./3. Jh. Offenbarung und Überlieferung als Formalprinzipien nicht die einzigen und primären Kritikelemente gewesen sind, sondern der Streit um das Transzendenzverständnis eine große Rolle spielte und also das im vorliegenden Buch behandelte Problem entscheidende Bedeutung bekam (90–98). Aber auch hier halte ich es, was die Wertung und Einordnung betrifft, nicht für richtig, für einen Theologen wie Irenäus „die im Verweis negativer Theologie nach biblisch-heilsgeschichtlichem Verständnis angezielte eschatologische oder auch theologische Affirmation" als Ausgangs-Aspekt der Theologie zu benennen, der dann von Irenäus nachträglich entschärft bzw. aufgehoben wäre (97f.) Ungebrochene Affirmation ist die Signatur der irenäischen Theologie. – Wenn Origenes (Cels. 7,44) 1 Kor 1,27 zitiert und dabei die einfachen Christen mit ihrem vorbildlichen Leben apostrophiert, dann erkennt H. in diesem simplen apologetischen Topos (wie auch in Oratio 20,12 des Gregor v. Naz.: 106) einen „Eschatologisch-kritischen Gebrauch negativer Theologie bei Paulus" und den „frühapologetischen Hinweis auf heilsgeschichtlich zu begründende, christliche Praxis" wieder (103). Es entsteht unvermeidlich der Eindruck von begrifflichen und religionsphilosophischen Überfrachtungen der Einzelstimme, die verhört wird.

Etwas anderes ist es weiter mit der Frage der Ableitung. Für Gregor v. Naz. (105–108) wird es z. B. nicht verdeutlicht, wieso man versichern kann, die negative Theologie, die bei ihm „zum Grundsatz einer kritischen Reflexion auf christliches Theologisieren als solches geworden" sei, „der vom Neuplatonismus rezipierte, prinzipientheoretisch-mystagogische Begriff negativer Theologie" ist. Die Kontinuitäten, die Rezeptionen und Relationsketten scheinen mir, wie schon gesagt, von systematisch ordnenden Vor-stellungen aus konzipiert, zumindest kräftig verstärkt, jedenfalls nicht hinreichend exakt quellenbezogen nachgewiesen. Gerade weil die angesprochenen Zusammenhänge eminent interessant und aufschlußreich sind, wäre man für genaue Nachweise dankbar, wo Filiationen beteuert werden. H. scheint die Vagheit bisweilen zu empfinden (106) und kann etwa die Theologie des Gregor v. Naz. mit befriedigenden Formulierungen ohne den unausgewiesen bemühten Neuplatonismus beschreiben (106–108). Gerade bei den Kappadokiern zeigt H. natürlich viele interessante, im besten Sinn theologische Funde zum Thema, z. B. im Zusammenhang von Mystik und Askese (111f); besonders lesenswert ist das Kapitel über Gregor v. Nyssa. Aber auch da fragt man sich nach Wert und Begründung des erläuterungslosen Hinweises auf den Neuplatonismus (118), nachdem die Originalität des Gregor v. Nyssa eindrucksvoll dargestellt war und später eigens noch von den Neuplatonikern abgesetzt wird (der Begriff negativer Theologie, „wie er ihn selbst konzipiert").

Wesentlich einleuchtender und vergleichsweise sorgfältig ausgewiesen ist der Rekurs auf Mittel- und Neuplatonismus dann freilich für Ps-Dionys (120–151, bes. 126ff). Dieses Kapitel über den „Areopagiten" ist insgesamt sehr gelungen, und zwar offenkundig darum, weil die Aufgabe einer Reproduktion dieses Entwurfes von Theologie dem systematischen Vermögen des Verf. entgegenkam, das in den früheren Teilabschnitten nicht immer glücklich in die historischen Bestände ausgreift, die sich dem systematischen Wunsch eher entzogen. Als Ergebnis wird für die negative Theologie des Ps-Dionys in ihrem grundlagentheoretischen Begriff folgende umfassende Formel notiert (137): „Eine theologische Prinzipientheorie ist nur so möglich, daß aufgrund eines voraussetzend-reflektierenden Bezugs auf das aus sich selbst hervortretende, göttliche Prinzip Voraussetzungen positiv formuliert werden (= Grundmoment oder positive Theologie als Methode), diese aber so grundsätzlich und allgemein auf das Göttliche an und für sich hinterfragt und übersteigend verneint werden (= Negationsmoment oder negative Theologie als Methode), daß auf eine ins Unermeßliche gesteigerte Bejahung Gottes in seinem aus sich heraustretenden An-und-Für-Sich-Sein (= Affirmationsmoment oder affirmative Theologie bzw. Eminenztheologie als Ziel) gezielt oder auch verwiesen wird." Dieser Entwurf ist so subtil, daß er wirklich eine Basis für den dann im systematischen Teil unternommenen Vermittlungsversuch darstellt. Im übrigen war die Ausbeute aus der Bibel und aus der Patristik, ausgenommen in etwa Gregor v. Nyssa, nicht gerade groß. Man ist versucht zu sagen,

daß es kein Nachteil für das Buch gewesen wäre, wenn es erst mit dem Dionys-Kapitel begonnen hätte (120).

Literatur ist wohltuend sparsam, allerdings nicht immer optimal ausgewählt. Zu den Kappadokiern z.B. hätten die Monographie von K. Holl zu Amphilochius v. Ikonium (1904) sowie die Arbeiten von E. v. Ivánka den signifikanteren theologiegeschichtlichen Ort des Interesses am Begriff der Unendlichkeit Gottes angegeben als Mühlenberg. – Von den Druckfehlern seien die drei störendsten genannt: S. 13 „2. Jahrhundert", richtig wohl „5. Jh."; S. 15 statt „Gottesaugen": „Gottesaussagen"; S. 77 Z. 17 v. o. („kann . . . nur in sein im Verweis") ist nicht verständlich. –

Insgesamt ein hochinteressantes Buch, dessen Qualitäten aber unterschiedlich sind.

Regensburg Norbert Brox

Lotter, Friedrich: Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen. – Stuttgart: Hiersemann 1976. VIII, 328 S. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd 12) Ln DM 130.–

Die Gestalt Severins von Noricum († 482) gehört zu jenen Erscheinungen der Spätantike, die in einer Zeit des Umbruchs das Christentum als stabilisierenden Faktor erwiesen haben; nicht zuletzt deshalb hat dieser Heilige seit dem zweiten Weltkrieg immer wieder die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen, wie uns die Literaturberichte von R. Noll bestätigen. Dank der Vita seines Schülers Eugippius, die um 511 entstanden ist, besitzen wir nicht nur über Leben und Wirksamkeit Serverins eine relativ gute Kenntnis, sie stellt auch ein einzigartiges Zeugnis des Christentums im Alpen-Donauland dar, dessen Verhältnisse ansonsten weitgehend im Dunkeln lägen. Obwohl gerade in letzter Zeit manche Angaben der Vita Severini (= VS) durch die Archäologie eine überraschende Bestätigung erfahren haben, so zuletzt die Angabe VS 22,1 von einer Basilika in Boiotrum bei Passau (vgl. W. Sage, Ausgrabungen in St. Severin, in: Denkmalpflege Informationen B 16 v. 28. 12. 1976, S. 12f), wirft der literarische Charakter dieser Schrift und ihr historischer Aussagewert nach wie vor Probleme auf; ja die Gestalt Severins selbst entbehrt der biographischen Konturen. Auf diese beiden Schwerpunkte innerhalb der lebhaften Severinsdiskussion zielt die Marburger Habilitationsarbeit von L., der in vorausgehenden Aufsätzen bereits einzelne Aspekte dieser Fragestellung behandelt hat. Dabei betrachtet Vf. seinen Versuch, die geschichtliche Persönlichkeit über hagiographische Verfremdung und typologische Stilisierung hinaus zu erreichen, als einen „Schritt in methodisches Neuland" (Vorwort S. VII).

In einem einleitenden Abschnitt (1–20) kommen zunächst Phänomenologie und Ortsbestimmung der Legende im allgemeinen zur Sprache, die angesichts der Eigenart der behandelten Quelle von grundsätzlicher Bedeutung sind. Tatsächlich bereitet die Definition der Legende einige Schwierigkeiten, und es verwundert darum nicht, wenn darüber bislang kaum Einvernehmen erzielt werden konnte; sowohl von der semantischen Wurzel des Begriffs bis hin zum Gebrauch herrscht hier einigermaßen Verwirrung. L. hebt „die Legende als eine einfache Erzählform mit typischen Motiven religiösen Charakters eindeutig von der Heiligenvita als literarische Gattung" (7) ab und schreibt ihr volkstümlichen Ursprung zu. Über die Volkssage hinaus gelten für sie noch besondere Kriterien: „Sie beruht auf spezifisch religiösen Glaubensgehalten, stellt in der Regel bestimmte historische oder als solche angegebene Persönlichkeiten als Vorbilder gottgefälligen Lebenswandels dar und läßt in ihnen das Wirken göttlicher Allmacht und Gnade sichtbar werden" (S. 14). Die Unterscheidung von Legende und Vita erweist sich fraglos als fruchtbarer Ausgangspunkt, zumal sie dem Gesichtspunkt der geschichtlichen Wirklichkeitsnähe Rechnung trägt. Die VS zählt danach zum Genus jener hagiographischen Viten, die aus Erlebnis- oder Erinnerungsgut – von Erlebnislegenden zu sprechen (18) ist nicht glücklich – gespeist sind; aus der Bezeichnung „commemoratorium" möchte L. keine eigene literarische Form postulieren (41).

Der zweite Abschnitt (S. 21–89) analysiert die literarische Absicht und den Standort des Vf. Detaillierte Beobachtungen am Text wie z. B. der differenzierte „Wir"-Gebrauch, lassen es fraglich erscheinen, ob Eugippius noch unmittelbar mit Severin Kontakt hatte. Sollte er erst nach dem Tod ins Kloster Favianis gekommen sein, wäre nicht nur sein bislang angenommenes Geburtsdatum zu korrigieren (32), sondern vor allem die Augenzeugenschaft des Vf. eingeschränkt. Während die Authentizität der mündlichen Überlieferung gewährleistet bleibt, ist die Intention bei der Gestaltung des Stoffes über den geläufigen Topos der Bescheidenheit von christlicher humilitas geprägt; man wird allerdings den Verweis auf den sermo simplex (42) nicht überfordern dürfen, handelt es sich doch bei der VS um Kunstprosa (vgl. zuletzt E. M. Ruprechtsberger, Beobachtungen zum Stil und zur Sprache des Eugippius, in: Röm. Österreich 4 (1976) 227–299).

Ein einfacher Stil entspricht der Absicht des Autors, die „res mirabiles" Severins (Ep. 2) der Öffentlichkeit kundzutun, und zwar in dem Bestreben, Gottes Macht in seinen Heiligen zu erweisen. Damit erscheint in Eugipps Werk „der Heilige als Idealtyp, dem gewisse Eigenschaften a priori zugesprochen, bei dem sie von vornherein vorausgesetzt, in den sie schließlich hineingelegt werden" (58). So bedeutsam die Wundererzählung für die Aussageabsicht Eugipps ist, es zeigt gerade die Zuweisung seines Werkes zur aretalogisch-typisierenden Form der Heiligenvita die Schwierigkeit der Abgrenzung, da der Begriff „virtus" für ihn nicht allseits identisch mit Wundertat ist (vgl. z. B. VS 4,12; 43,6). Vor diesem Hintergrund erscheint auch die Frage nach der Herkunft Severins zweitrangig, vor allem bietet der Text keinerlei Hinweise für eine Antwort. Im übrigen lassen sich in der Komposition chronologische und auch lokale Gesichtspunkte feststellen, während das idealtypische Bild Severins von prophetischen, lehrhaften und thaumaturgischen Zügen bestimmt ist.

Der hagiologische Aspekt der VS bestimmt die Thematik des dritten Abschnitts (90–177), welcher jene Topoi und Motive untersucht, die Severin als Heiligen erweisen sollen. Nach der Tendenz des Vf. spielen dabei Wunder eine entscheidende Rolle; L. versteht die Wunderberichte als „Spiegelung eines Ereignisses (96) und unterscheidet dabei eine religiöse und magische Auffassung. Am Beispiel des Kreuzzeichens (108ff) wird freilich die Überlagerung der Merkmale deutlich, zumal es sich hier um weitverbreitetes Brauchtum handelt, wie die Aufsätze Franz Joseph Dölger's im Jahrbuch für Antike und Christentum gezeigt haben. Die einzelnen Wundermotive illustrieren den Zusammenhang mit der biblischen Tradition und deren Verarbeitung in der hagiographischen Literatur, und zwar nach Art einer „typologischen Stilisierung" (114). Es handelt sich um einen ganzen Kanon von Modellen, nach denen die Heiligkeit und segensreiche Wirksamkeit Severins beleuchtet wird. Ihre Rezeption ist freilich schwer zu erhellen, da die einzelnen Motive in breitem Strom tradiert wurden; auch die Anwendung formgeschichtlicher Methoden führt über die Feststellung von Analogien oder Widersprüchen einzelner Erzählstoffe kaum hinaus. Mit Recht konstatiert Lotter: „So sicher die realen Vorgänge dabei umgedeutet, um typische Elemente erweitert und den vorgegebenen Modellen angeglichen wurden, so wenig muß hier bewußte Fälschung vorausgesetzt werden" (139). Am Beispiel der Räumung des Alpenvorlandes durch die Romanen, offensichtlich literarisch gestaltet nach der Exodus-Schablone, läßt sich die hagiologische Sicht eines Geschehens gut verdeutlichen; andererseits treten die großen Schwierigkeiten zutage, historische Angaben im Geflecht der typologischen Stilisierung auf ihren Aussagewert zu prüfen.

Diese Problematik durchzieht vor allem den vierten Abschnitt (128–283), in dem L. den geschichtlichen Severinus darzustellen versucht, und zwar entsprechend seiner These (DA 24 [1968] 309–338), wonach dieser identisch sei mit dem im Jahre 461 ernannten Konsul Flavius Severinus, der auch als „vir inluster Severinus" in der Vita Antonii des M. F. Ennodius von Pavia begegnet. Mit dieser Zielsetzung wird zunächst die organisatorisch-politische Tätigkeit Severins herausgearbeitet, die sich von den mönchisch-religiösen Zügen der Vita stark abhebe; ja L. meint sogar, der Status eines Mönches oder Abtes ließe sich daraus nicht ableiten (184). Das Verlassen der Einsamkeit auf göttliche Weisung vermag diesen Schluß kaum zu stützen, zumal seit den Zeiten Cyprians († 258) christliche Bischöfe staatliche Verwaltungsaufgaben wahrnahmen, eine Entwicklung, die sich in der ausgehenden Antike noch verstärkte. Während bislang die von Eugipp geschilderten Ereignisse nur allgemein in die Jahrzehnte zwischen Attilas Tod (453) und dem Abzug der Romanen (488) datiert wurden, nimmt L. eine ziemlich genaue chronologische Einordnung vor, wobei die Berichte von Kap. 1–4 seiner Meinung nach Bezug nehmen auf eine politische Mission Severins an der Donau unmittelbar nach dem Zusammenbruch des Hunnenreiches. Sein Kommen aus dem Orient um 467 erscheint dann als „Wiederkehr in das Land, in dem Severinus schon einmal jahrelang gewirkt hatte" (211).

Die hohe Bedeutung Severins als Staatsbeauftragter an der Donaugrenze sieht L. nun bestätigt in dem Ehrentitel „inlustrissimus vir", mit dem ein Severinus in der um 506 entstandenen Vita des Antonius von Lerin ausgezeichnet wird. Dieses Attribut verweise nämlich nicht nur auf allgemeine Hochschätzung, sondern signalisiere einen hohen Rang in der spätantiken Gesellschaftsordnung. Die Identität beider Severins-Namenträger vorausgesetzt, beantwortet Lotter die Frage, „ob wir in ihm nicht die Persönlichkeit zu sehen haben, die unter den Kaisern Valentinian und Avitus dem Westreich die pannonischen Provinzen zurückgewonnen hat" (242) positiv und meint ihn sogar gleichsetzen zu können mit einem bei Sidonius Apollinaris (Carm. V 553ff) genannten magister militum bzw. dem Konsul Severinus vom Jahr 461 (ders., ep. I 11,10). „Wenn der Konsul Severinus tatsächlich mit der Aufstellung des donaugermanischen Heeres in Verbindung zu bringen wäre, läge nichts näher, als ihn mit dem einzigen vir illustris zu identifizieren, der uns –

durch Ennodius – für diese Spätzeit des weströmischen Reiches im pannonischen Raum bezeugt ist, und der ebenfalls den Namen Severinus trug. Dieser vir illustris aber ist wiederum ... mit dem norischen Heiligen identisch, der nach Eugippius' Darstellung bald nach dem Tode Attilas von Pannonien kommend in Ufernorikum erschien" (247f). Die Spätzeit der römischen Macht an der Donau erhält durch diese Identifikation neue Konturen in der Gestalt Severins.

L. hat mit seinen Untersuchungen der Severinsforschung fraglos neue Anstöße vermittelt. Sowohl in Betracht der literarischen Analyse wie in der Prosopographie setzte er Akzente, die nicht zu ignorieren sind. Auf der Basis breiten Quellenmaterials fällt so Licht in eine dunkle Epoche, zumal das Geschehen in den Donaulanden mit der Reichsgeschichte gekoppelt wird. Trotzdem lassen Darstellung und Argumentation Lotters einen starken hypothetischen Eindruck zurück, und zwar angefangen von der geschichtlichen Tragfähigkeit der hagiographisch orientierten Aussagen Eugipps bis zur Identifikation der Gestalt Severins. Die Anwendung der von der Exegese entwickelten formgeschichtlichen Methode vermag gewiß Einsichten über Zustandekommen und Verhältnis von Erzähleinheiten zu vermitteln; ihre Ergebnisse bleiben in diesem Fall jedoch schmal, weil sich eben in der hagiographischen Literatur noch andere Kriterien durchgesetzt haben. Sowohl in der Frage nach einer mündlichen oder schriftlichen Severinstradition kommt man kaum über Vermutungen hinaus, wie auch der Vergleich mit anderen Viten nur Analogien feststellen kann. Manche theologischen Aussagen wirken undifferenziert. So wird man im Hinblick auf VS 1,1f nur unter Vorbehalt vom Verdrängen des Entwicklungsgedankens und prädestinierter Heiligkeit sprechen (91) oder auf den „musterhaften Lebenswandel des Nazaräers" (113) als Schablone verweisen können; die Ablehnung der gelegentlich vorgetragenen These, Severin habe die Priesterweihe empfangen, läßt sich auch nicht durch den Hinweis auf den Ritus der Kirchweihe, die dem Bischof vorbehalten sei, begründen (185), da es zu dieser Zeit noch kaum einen entsprechenden Ritus gab. Weder eine Harmonisierung von unterschiedlichen Aussagen noch eine Ergänzung fehlender zeitlicher oder lokaler Angaben läßt sich problemlos an das eigentümliche Werk Eugipps herantragen. Die These L.s scheint so die Interpretation der VS zu beeinflussen. Ohne Zweifel lassen sich die Aussagen zur Identifikation Severins zusammenführen, aber nur im Sinne einer Möglichkeit. Weder die Namensgleichheit noch das Attribut „illustris" verleihen der breit angelegten Argumentation die Qualität eines schlüssigen Beweises. Trotzdem stellt L. die Severinsforschung auf eine breite Basis, die ihre Wirkung nicht verfehlen dürfte. Verbesserungen in Schreibweise und Angaben sind zu vermerken: S. 46: Origenes, statt Origines, S. 294: gemeinverständlicher, statt allgemein verständlicher (s. v. Campenhausen), S. 298: Griffe, statt Griffé, S. 301: Regensberg (= Verlag) statt Regensburg (s. v. Kötting) u. a.

München Peter Stockmeier

Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter. Hrsg. von Friedrich Prinz.– Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. VI, 459 S. (Wege der Forschung, Bd 312) kart. DM 81.–

Das Auswahlprinzip der vorliegenden Aufsatz-Sammlung wird vom Hg. F. Prinz wie folgt erläutert: Nicht das frühmittelalterliche Mönchtum schlechthin solle hier behandelt werden, sondern „bestimmte Folgen der monastischen Lebensform für das geschichtliche Leben insgesamt"; es gehe um jene Wirkungen, die „gleichsam im Nebenschluß und meist unbeabsichtigt, noch ganz andere Entwicklungen auslösten, ganz andere Wirkungen zeitigten, die völlig außerhalb des Blickfeldes oder der bewußten Intention der jeweils Handelnden lagen" (1). Diese zweifellos interessante Betrachtungsweise, mit der Max Weber (worauf Prinz auch hinweist) so fruchtbar für die Neuzeit-Historie hat arbeiten können, verdient auch für das Frühmittelalter Beachtung; ja, dieselbe ist hier nicht einmal unbedingt neu, doch erst von F. Prinz und seinem Lehrer K. Bosl – heutigen Forschungstrends entsprechend – in besonders intensiver Weise aufgegriffen worden.

Schaut man sich die vorgelegte Auswahl an, so trifft man zunächst einmal eine ganze Reihe von Aufsätzen zur allgemeinen Geschichte des frühmittelalterlichen Mönchtums; die Arbeiten von Courtois, Hallinger, Levison, Schieffer und Semmler haben es zwar auch mit den angezielten gesamtgesellschaftlichen Auswirkungen des frühmittelalterlichen Mönchtums zu tun, sind aber von ihrer ganzen Thematik her Erörterungen monastischer und der damit zusammenhängenden kirchenpolitischen Themen.

Anders liegt es schon mit den Beiträgen, die der Hg. aus dem Eigenen beigesteuert hat. Der Aufsatz „Zur geistigen Kultur des Mönchtums im spätantiken Gallien und im Merowingerreich" (1963) erörtert die monastischen Strömungen Galliens von der Spätantike bis zur Karolingerzeit. Vf. kommt zu dem Ergebnis (das in seinem ausführlicheren Werk „Frühes Mönchtum im Frankenreich" [1965] noch breiter ausgeführt ist), daß das von Martin von Tours sich herleitende Mönchtum literarisch wenig aktiv geworden ist, das „Rhone-Mönchtum" dagegen ein reiches literarisches Erbe hinterlassen hat. Lérins gilt als Fluchtpunkt der senatorischen Oberschicht, die dort der Welt entsagt und ihre literarische Bildungsbeflissenheit ins Geistlich-Asketische wendet, die aber durch diese literarische Tätigkeit wie insbesondere durch die Übernahme von Bischofsstühlen in neuer Weise auf die Welt zurückwirkt. Mit dem Iren Columban hebt dann eine neue monastische Epoche in Gallien an, die durch das Zusammenwirken von Kloster und merowingischem Hochadel ein besonderes Gepräge erhält. Hier setzt nun Prinz' eigene These ein: Die germanische Adelsherrschaft, einst religiös in ihrer politisch-charismatischen Funktion sanktioniert und durch ihre „Geblütsheiligkeit" herausgehoben, habe mit der Christianisierung ihre alte heidnisch-religiöse Sanktion in christlicher Version wiederzuerlangen gesucht: „Nun aber, im 7. Jahrhundert, entsteht dem Adel ... eine neue, jetzt christliche Sanktionierung seiner Herrschaft" (323); darum die Klostergründungen, die dieser Adel vornimmt, aber ebenso die Herausstellung der den Adelsfamilien entstammenden Heiligen. Dieser Vorgang sei allerdings nicht als ein „ideologischer" Akt der Herrschaftslegitimierung zu betrachten, „vielmehr handelt es sich um einen Akt geistiger Selbstetablierung des Adels, der damit gleichsam im Nebenschluß seine Herrschaft nun auch sakral, dieses Mal christlich begründet" (323f). Diese These vom „Adelsheiligen", die in der Forschung auch auf Widerstand gestoßen ist (Prinz geht in einem Nachtrag auf seinen schärfsten Kritiker F. Graus kurz ein), erscheint auch im Titel des Beitrages von K. Bosl, der freilich mehr die Probleme der frühen bayerischen (Kirchen-)Geschichte erörtert als das im Titel angezeigte Thema; gerade der hagiographischen Argumentation fehlt oft die zum Beweis nötige Stringenz.

Ein zweiter Beitrag, der vom Hg. selbst stammt, gibt ein Referat wieder, das 1974 aus Anlaß des 1250. Gründungsjahres der Inselabtei gehalten worden ist. Dem Leser wird zunächst, wie Vf. selbst es ausdrückt, ein Tour d'horizon geboten. Das eigentlich Neue ist dann die Uminterpretation der Reichenauer Frühgeschichte als „antikarolingisch". Die von K. Brandi rekonstruierte älteste Urkunde des Klosters – es ist der sogenannte „Einweisungsbefehl", mit dem Karl Martell die Inhaber der alemannischen Herzogsgewalt veranlaßte, Pirmin zur Reichenau zu geleiten – gilt ihm nur noch als „Rekonstrukt"; als solches müsse man es folglich „endgültig aus dem Spiel lassen" (186). Das Fazit lautet dann, „daß die karolingische Geschichte des Bodensee-Klosters frühestens nach 730, wahrscheinlich aber erst nach 747 begann" (200). Reichenau habe in Wahrheit „alemannisch-herzogliche Ursprünge" (s. ebd.). Diese Ansichten stießen schon auf der Reichenau-Tagung des Konstanzer Arbeitskreises von 1974, wo sie zum ersten Mal vorgetragen wurden, auf Kritik. Inzwischen liegt eine Gemeinschaftspublikation von H.-M. Schwarzmeier, Ingrid Heidrich und Eugen Ewig vor (Die Gründungsurkunden der Reichenau, hg. v. Peter Clasen, Sigmaringen 1977 = Vorträge u. Forschungen XXIV), welche die Brandische Rekonstruktion des Einweisungsbefehls aufs beste rechtfertigt – womit die Prinzsche These, das Kernstück seines hier wieder abgedruckten Beitrages, hinfällig ist.

F. Weißengruber bietet eine verläßliche Abhandlung über die „monastische Profanbildung", hauptsächlich bei Cassiodor und Benedikt (dessen Regel er allerdings, ganz im Sinne früherer Auffassungen von R. Hanslik, wie selbstverständlich als genuines Werk des Kassinensers hinnimmt).

Der einzig wirkliche Originalbeitrag (1974) von D. Illmer mit dem Titel „Totum namque in sola experientia usuque consistit. Eine Studie zur monastischen Erziehung und Sprache" muß im Lichte des vorhergehenden Beitrags von F. Weißengruber, Monastische Profanbildung, gelesen werden: der aufmerksame Leser wird gewarnt sein. Es sei dahingestellt, ob die Anwendung moderner Pädagogikterminologie auf spätantike und frühmittelalterliche Verhältnisse angemessen ist. Hier sei nur vermerkt, daß viele Belegstellen nicht das bezeugen, was als Grundlage historischer Darstellung unerläßlich wäre. Die mönchische Lectio hat nichts mit esoterischem Charisma zu tun, sondern sie ist einfach Pflichtlektüre erbaulicher Texte; das „ununterbrochene Gebet" wird nicht durch Lesung, sondern durch das Stundengebet erreicht. Bei den „päpstlichen Disziplinarbestimmungen" handelt es sich nicht um das Verbot, als christlicher Schulmeister tätig zu sein, sondern um das Predigtverbot für Nichtbischöfe. Von einer christlichen „Antigrammatik" bei Gregor I. kann keine Rede sein, wie zuletzt wieder C. Dagens, Saint Grégoire le Grand, Paris 1977, 31/54, gezeigt hat (vgl. auch Sources chrét. 32 bis, 132/4). Origenes (nicht Origines) hatte als Grieche wohl keinen schweren Stand „vor dem zum Teil peinlichen Latein der Bibel".

Die Beispiele verfehlter Deutungen und schiefer Darstellungen könnten leicht vermehrt werden; das Vermerkte dürfte genügen, um vor einer kritiklosen Hinnahme dieses Beitrags zu warnen.

Insgesamt also enthält der Band eine Reihe klassischer Aufsätze zum frühmittelalterlichen Mönchtum. Die vom Hg. eigentlich angestrebte Intention kommt nur in einigen Beiträgen, und dort nur in angenäherter Form, zum Ausdruck.

Bochum Arnold Angenendt – Alfred Stuiber

Herrmann, Horst: **Savonarola.** Der Ketzer von San Marco. – München: Bertelsmann (1977). 319 S. geb. DM 29.80

Der Dominikaner Girolamo Savonarola steht seit Jahrhunderten im Mittelpunkt der Diskussionen. Es sei hier nur erinnert an die Auseinandersetzungen zu Beginn unseres Jahrhunderts zwischen Ludwig von Pastor und Josef Schnitzer und die verschiedenen Quellen, die in den letzten Jahrzehnten über Savonarola vorgelegt wurden.. Auch die Zahl der historischen Darstellungen über den Dominikaner von S. Marco ist beachtlich. In Leipzig erschien neuestens über ihn eine Schilderung von H. Bauer unter dem Titel „Feuer in Florenz. Triumph und Tragödie des Dominikanermönches Girolamo Savonarola" (1976). In München hat soeben H. eine Arbeit über Savonarola veröffentlicht. Seine Absicht ist nicht die Förderung der wissenschaftlichen Forschung über Savonarola, er wendet sich mit seiner Schrift vielmehr an weitere Kreise. Angesichts der Tatsache, daß ein Professor des Kirchenrechts eine Biographie über Savonarola ankündigt, geht man mit Erwartungen an die Arbeit heran. Aber diese Hoffnungen werden – um es gleich zu sagen – enttäuscht.

Von einer Lebensbeschreibung Savonarolas kann man kaum sprechen, es handelt sich vielmehr um kirchenkritische Schilderungen um Savonarola, u. a. über Alexander VI., die Medici, die prophetische Renaissance. H. gliedert sein Buch: 1. Leicht brennbares Material, 2. Spiel mit dem Feuer, 3. Glut unter der Asche. Überraschenderweise werden die Probleme im Leben Savonarolas, die auch kirchenrechtlich interessant sind, wie z. B. seine Ansichten über eine Konzilsberufung ohne Papst, in der Darstellung nicht erörtert. Auch bei sonstigen kirchenrechtlich einschlägigen Fragen, wie z. B. Häresiemöglichkeit des Papstes, finden wir in dem Buch wenig Aufschluß. Was H. darüber sagt, ist zu korrigieren. So heißt es z. B. bei ihm: „. . . Der Papst als formeller Ketzer, das konnte und durfte man sich zwar schon denken" (170). Tatsächlich konnte man sich das nicht nur denken, sondern diese Möglichkeit wird von den meisten Theologen bejaht. Es gibt kein Konzil, das sich „darüber in die Haare geraten" wäre, wie H. fälschlich behauptet. Eine Häresiemöglichkeit des Papstes hat nicht nur Innozenz III. ausgesprochen, sondern diese Auffassung haben auch nach dem ersten Vatikanischen Konzil kirchenrechtliche Autoren wie Wernz-Vidal, Sägmüller und Koeniger in ihren Handbüchern vertreten.

So hat man den Eindruck, daß sich H. mit Savonarola und seiner Zeit nicht genügend beschäftigt hat. Wer z. B. nicht weiß, wann das Konzil von Konstanz zu Ende ging (310), wer von Papst Martin V. sagt, daß er gegen seine beiden Rivalen zum einzigen Oberhaupt der Kirche gewählt wurde (50), hat über die Wahl Martins V. in keiner Kirchengeschichte nachgeschlagen, noch weniger den Artikel von K. A. Fink über die Wahl Martins V. in der Konstanz-Festschrift, hg. von A. Franzen-W. Müller, Freiburg 1964, gelesen. Das Konzil von Ferrara läßt H. auf das Konzil von Konstanz folgen (50). Vom Konzil von Pavia-Siena und vom Konzil von Basel scheint er keine konkreten Vorstellungen zu haben. Den bekannten Luthergegner Johannes Eck verwechselt er mit Leonhard von Eck (317). Von solchen historischen Irrtümern ließen sich eine Reihe aufzählen.

Es kommt hinzu, daß H. nicht nur die Konzilsauffassungen Savonarolas und die „Fürstenbriefe" übergeht, sondern auch seine Spiritualität kaum berührt. Dafür aber berichtet er „Pikantes" aus der Zeit, beschränkt sich dabei aber nicht auf Italien, sondern erwähnt auch angebliche Zustände in einem nichtgenannten Württembergischen Frauenkloster (44f). Die Hinweise auf sogenannte „Berufsverbote", Formulierungen wie „Fettnäpfchen", „etablierte Kirche", „Playboys", „Saubermann-Allüren", „Auch-Reformer", dokumentieren Stil und Geist des Buches. Dazu kommen zahlreiche Fehlbeurteilungen, z. B. über Alexander VI., der als leuchtendes Beispiel der Tugend im Vergleich zum Konstanzer Konzilspapst Johannes XXIII. (169) bezeichnet wird, über Cajetan (297), der in Augsburg die Sache Luthers über der Arbeit an seinem Thomaskommentar vergessen habe. Falsche Namensschreibungen verteilen sich über das ganze Buch. Über die mangelnden Voraussetzungen des Vf. für die Abfassung einer den heutigen wissenschaftlichen Erkenntnissen entsprechenden Biographie Savonarolas können auch Formulierungen wie „noch heute in sorgfältig gepflegten Archiven nachzulesen" nicht hinwegtäuschen.

So kann man es eigentlich nur bedauern, daß der Verlag keinen Savonarola-Fachmann gefunden hat, der in der Lage war, eine sachgerechte Gesamtschau von Person und Anliegen Savonarolas vorzulegen. Der Dominikaner von San Marco hätte eine objektivere Würdigung verdient.

Freiburg Remigius Bäumer

Wohlmuth, Josef: **Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient.** Eine historisch-kritische Analyse der Canones 1–4 der Sessio XIII. Bd 1: Darstellung. VII, 461 S., Bd 2: Anmerkungen und Texte, Quellen- und Literaturverzeichnis, Tafeln. 229 S., 13 Tafeln. – Bern/Frankfurt: Herbert Lang/ Peter Lang 1975 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd 37) kart.

Das umfangreiche Werk beschäftigt sich mit der schwierigen Frage, wie im Geheimnis der Eucharistie die Realpräsenz zu denken ist. Es untersucht historisch-kritisch die Canones 1–4 der Sessio XIII des Konzils von Trient und zeichnet den komplizierten Weg des Konzils von den ersten Verhandlungen bis hin zur endgültigen Formulierung dieser vier genannten Canones nach. Die Anmerkungen sind in einem eigenen Band (in folgenden zitiert: II) dargestellt, der allein weit mehr als die Hälfte des Umfangs des Hauptbandes (im folgenden zitiert: I) umfaßt. Dreizehn Tabellen und schematische Darstellungen verdeutlichen die Ausführungen. Sie geben einen Überblick über den Verlauf des Konzils und ordnen die Sessio XIII darin ein, enthalten die Rednerlisten der Generalkongregationen und Deputiertenkommissionen von 1547 und 1551, erläutern das Konzil als Überlieferungsinstitution, bieten die Bischofsgruppierungen von 1547 und 1551 – teilweise mit Studienort, Ausbildungsstand und Laufbahn der einzelnen Bischöfe –, und die Namen der Konzilstheologen, legen Synopsen zu den in Frage kommenden Canones von der Artikelvorlage bis zur endgültigen Gestaltwerdung in der Sessio XIII vor und stellen endlich die traditionsgeschichtliche Einordnung dieser Canones dar. Das umfangreiche Literaturverzeichnis weist nicht wenig spanische, italienische, französische und niederländische Literatur auf.

Vf. behandelt nach einem relativ ausgedehnten 1. Teil (I, 4–85), in dem es ihm um den methodischen Einstieg geht, in einem 2. Teil (I, 86–393), der etwa $^2/_3$ der ganzen Arbeit umfaßt, den konziliaren Überlieferungsprozeß der Canones 1–4 bis zu ihrer Verabschiedung in der Sessio XIII des Konzils. Hier werden die Voten der Konzilstheologen und der Konzilsväter in breiter Front referiert, dokumentiert und analysiert, wodurch ein vertieftes Verständnis der Canones ermöglicht wird. In einem dritten Teil (I, 394–452) endlich werden exemplarische traditionen kritische Studien zu den genannten Canones vorgelegt. Die Arbeit schließt mit einer Konfrontation der historischen Einblicke mit den heutigen Fragestellungen, in der das Ergebnis auf einen kurzen Nenner gebracht wird (I, 453–461).

Vf. geht aus von der gegenwärtigen Diskussion um die Eucharistie, die sich speziell um die Frage der Transsubstantiation dreht. Nach der Lehre der Kirche geht es in der Eucharistie um eine Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi, bei der die empirische Realität von Brot und Wein unverändert bleibt. Diese Verwandlung bedingt die Realpräsenz. Worin besteht sie aber, wenn sie nicht physikalisch, aber auch nicht symbolisch verstanden werden darf? Für das rechte Verständnis von Realpräsenz ist es von entscheidender Bedeutung, in welcher Intention das Tridentinum den Begriff Transsubstantiation gebraucht. Es fragt sich etwa, ob man ihr genügt, wenn man die Substanz der Dinge in ihrer Beziehung untereinander und zum Menschen sieht und Substanz als Bezugszusammenhang versteht, wenn man die Substanz bzw. das Sein der Dinge mit ihrem Sinn identifiziert, wie es starken Tendenzen in der Eucharistie-Diskussion der Gegenwart entspricht.

In Canon 1 geht es dem Konzil vor allem um die Beurteilung der sakramentalen Wirklichkeit vor und nach der Ankunft Jesu; es will die Eucharistie als ein eschatologisches Sakrament charakterisieren, das die Wirklichkeit nicht nur anzeigt, wie das alttestamentliche Sakrament, sondern auch enthält. Es will nicht die Zeichenhaftigkeit überhaupt ablehnen, sondern nur ihre ausschließliche Betonung. Die katholische Position verdichtet sich in dem Begriff „contineri", verbunden mit den Zusätzen „vere" und „realiter" (I, 86–222. 454).

Canon 2 liegt die Frage zugrunde, wie man sich dieses Enthaltensein des Leibes und Blutes Christi in den Gestalten näher zu denken hat. Die Alternative lautet: Transsubstantiation oder hypostatische Union. Zurückgewiesen wird das Unionsdenken und die Koexistenz zweier Substanzen: Reinkarnation, Konsubstantiation und Impanation. Vereinfacht ausgedrückt lautet die Grundentscheidung: Nicht Vereinigung, sondern Verwandlung. Im Mittelpunkt von Canon 2 steht nicht der Begriff „transsubstantiatio", sondern der Begriff „conversio". „Transsubstantiatio" wird als Ausdruck der sprachregelnden Autorität der Kirche verstanden. Das Konzil will nichts Neues lehren, sondern lediglich die kirchliche Über-

lieferung weitergeben. Es sucht mehr eine theologische als eine philosophische Begründung der Transsubstantiation (I, 222–291. 455–457). Vf. betont, das damalige Problem „Transsubstantiation oder Union" sei nicht zu verwechseln mit dem heutigen Problem „Transsubstantiation oder Transsignifikation". Vor dieses Dilemma sei Trient nicht gestellt worden. Alle Neuinterpretationsversuche der Canones 1 und 2 müßten sich fragen lassen, „wie ernst sie in gleicher Weise den eschatologischen Charakter der Einsetzung Jesu u n d die Unterscheidung des Sakramentes von der Einmaligkeit der Inkarnation" nähmen, sie müßten „im Horizont dessen geschehen, was man (kurz und mißverständlich gesagt) unter einem ‚eschatologischen Zeichen' verstehen könne", um so zugleich „von einer Verflüchtigung und vor einer Materialisierung der Realpräsenz" bewahrt zu werden (I, 458 bzw. 456–458). Aber auch so kommt man nicht um Trient herum, wie Vf. meint (I, 458); die Begriffe „Transsignifikation" und „Transfinalisation" können nicht an der objektiven Realität der Transsubstantiation, d. h. an der ontologischen, wenn auch metaempirischen Verwandlung vorbeigehen. Man wird jedenfalls nicht dem Anliegen des Konzils gerecht, wenn man die Substanz mit dem Sinn und mit der Bedeutung eines Dinges gleichsetzt und es damit in seiner Funktionalität aufgehen läßt (M. Schmaus, Der Glaube der Kirche II, München 1970, 346f; vgl. auch die Enzyklika „Mysterium fidei" von 1965).

In den Debatten um Canon 3 geht es um die Frage, ob die kirchliche Kommunionpraxis mit der institutio Christi zu vereinbaren sei. Das Konzil sieht die Bedeutung der beiden Gestalten auf der Ebene des Zeichens. Es erklärt, die Gnade wirke nicht kraft des Zeichens, sondern kraft des Bezeichneten. Daher handle die Kirche nicht falsch, wenn sie den Laien die Kommunion nur unter einer Gestalt reiche. Kontrovers bleibt die Frage, ob das Gnadenmaß bei der Kommunion unter beiden Gestalten größer ist als nur unter einer Gestalt, wenngleich die Mehrheit die Meinung vertritt, daß das Gnadenmaß unabhängig ist vom Empfang der Kommunion unter einer oder unter beiden Gestalten (I, 291–343.458f). Vf. erklärt, hinter der Frage der kirchlichen Kommunionpraxis habe die Frage nach dem Verhältnis von Sakrament und Opfer, von Priestern und Laien gestanden, also jene reformatorische Kernfrage, die dann später aufgegriffen worden sei. Wenn Canon 3 die theoretische Grundlage für die Kommunionpraxis der Kirche unter einer Gestalt gebe, so habe er „nicht zuletzt in politischer Absicht" (I, 459) eine pastoral höchst wichtige Entscheidung vorbereitet, sofern die geltende kirchliche Praxis der Kommunion unter einer Gestalt zum locus theologicus geworden sei, von dem her die institutio Christi ihre Deutung erfahren habe, eine Tendenz, die sich in der gesamten Eucharistie- und Meßopferdebatte verstärke. Wegen der bestehenden kirchlichen Eucharistie- und Meßpraxis sei das Verhältnis von Opfer und Sakrament ein unbewältigtes Problem geblieben (I, 458–460). – Wie weit die Praxis der Kirche daran schuld ist, sei dahingestellt. Möglicherweise spielt hier auch die polemische Grundhaltung des Konzils eine wichtige Rolle.

In dem konziliaren Gespräch um Canon 4 geht es um die eucharistische Aufbewahrung und Verehrung. Der endgültige Canon befaßt sich nur noch mit der Frage, ob die Präsenz zeitlich begrenzt werden darf. Die Entscheidung gegen eine zeitliche Begrenzung wird theologisch mit der Wirkkraft der Einsetzungsworte und mit der alten Praxis der Krankenkommunion begründet. Darüber hinaus wird die Transsubstantiation im speziellen Sinne einer „consecratio materiae" zur Begründung angeführt. Diese aber hat sich das Konzil nicht im heutigen Sinne physikalisch gedacht, da ihm die heutige differenzierte Sicht der Dinge nicht möglich war. Auf keinen Fall aber hat es die Konsekration der Materie als reinkarnatorisches Geschehen verstanden (I, 343–393.460f).

Im 3. Teil sucht Vf. die Überlieferungsstoffe, an denen sich der konziliare Prozeß orientiert, zu sichten und damit einen Blick hinter die konziliaren Verhandlungen zu tun. Hier liegt der Schwerpunkt auf der Analyse des Traditionsgutes aus den Konzilien, aber es wird auch ein Blick auf den patristischen und biblischen Hintergrund der Konzilstexte geworfen (394–452).

Die Stärke der Darstellung liegt im Detail, nicht in der Gesamtschau. Zu danken ist dem Vf. für die reiche Dokumentation von Konzilstexten, wodurch er eine Menge Material zugänglich gemacht hat, das dem Theologen die Beschäftigung mit der Eucharistielehre des Tridentinum erheblich erleichtert und dem Eucharistiegespräch in der Gegenwart eine große Hilfe sein kann. Nicht wenige Gesichtspunkte und Argumente sind auch heute noch von Bedeutung (I, 113. 140f. 143. 150. 154f. 163. 177). Wie Vf. hervorhebt, argumentiert das Konzil nicht philosophisch, sondern theologisch, aus der Schrift und der Überlieferung (I, 290f. 321. 453; II, 80 A. 383). Wo immer die Interpretation der Schrift kontrovers ist, wird auf die Autorität der Kirche hingewiesen. Die Kirche ist der umfassende Horizont der Schriftauslegung (I, 115. 142f. 145. 152f. 155. 156f. 159. 178f. 181).

Leider ist das Lesen des umfangreichen Werkes äußerst mühsam, weil der Druck unvorteilhaft ist. Das Schriftbild ist wenig gegliedert und die Disposition tritt nicht deutlich hervor. Ein weiterer zu nennender formaler Mangel ist folgender: Da die Anmerkungen nicht durchgehend fortlaufend numeriert sind, im Anmerkungsband aber die Disposition nicht angegeben ist, ist es fast unmöglich, die entsprechende Anmerkung zu finden, wenn man das Buch nicht Seite für Seite liest.

Ist die Darstellung auch im allgemeinen in sprachlicher Hinsicht glatt und gut lesbar – die Wiedergabe der Konzilsvoten ist teilweise recht geschickt – bleibt doch einiges unverständlich und unklar (I, 32. 50. 72f. 95. 182. 295. 308f. 324. 334. 376. 461; II, 107 A. 531).

Sehr häufig ist die Rede vom konziliaren Urteils- oder Meinungsbildungsprozeß (I, 78. 80. 82. 83. 86. 176. 182. 207. 212. 224. 226 etc.), nicht vom Prozeß der Wahrheitsfindung. Aber darum geht es doch im Selbstverständnis des Konzils wie auch der katholischen Theologie. Durch die subjektive Kategorie distanziert sich Vf. und relativiert das Ganze in unzulässiger Weise. Die gleiche Tendenz zeigt sich darin, daß die Konzils-Debatten und ihre Ergebnisse stark psychologisiert werden (I, 65. 71. 82f. 84. 86f. 102. 436f).

Souverän behandelt Vf. sein Thema. Dabei ironisiert er leichthin die Darstellungen der Konzilsväter und -theologen (II, 168 A. 17. 169 A. 22) oder fällt beiläufig Urteile (vgl. bes. I, 95. 232f. 317. 334. 370; II, 168 A. 17), wodurch er ihnen nicht immer gerecht wird. Im Hinblick auf das Votum des Augustinergenerals Christopherus Patavinus (I, 333f) spricht er von theologischen Eigenheiten, „die hart an die Grenze des Erträglichen gehen", und konstatiert, daß dem Konzilsvater „wohl Ruhe und Ordnung in der Kirche wichtiger sind als theologische Argumente" (I, 334), was durchaus nicht einleuchtet, zumal wenn man das Votum im Kontext seines Kirchenverständnisses liest. Im Zusammenhang mit dem Votum des Konzilstheologen Sigismundus Phedrius de Diruta spielt Vf. auf eine enthüllende tiefenpsychologische Untersuchung an, wenn er erklärt: „Die folgende Äußerung Dirutas untersucht man besser nicht tiefenpsychologisch, wenn er meint, schließlich würden auch die Priester nicht die Laien als Eheleute mit all den angenehmen Seiten des ehelichen Lebens beneiden, und dann fragt: Warum sollten dann diese uns wegen des größeren Gnadenmaßes beneiden, zumal wir dessen sicher bedürfen, um das Kreuz des Zölibates gleichmütig zu ertragen und die Herde des Herrn zu weiden? Ein gegenseitiges Sichaufrechnen müßte schließlich zur Aufhebung des Gradunterschiedes zwischen Priestern und Laien führen. Den Priestern, die ihre Aufgabe des Vorsitzes gut erfüllen, kommt eine doppelte Ehre zu. Sie sind Glieder des Leibes Christi (wie die Laien), zugleich aber vorzüglichere und erlauchtere Glieder" (I, 318). Ob ein solches Urteil nicht auch tiefenpsychologische Aufschlüsse über Vf. geben könnte?

Vf. rügt die Emotionalität der Konzilsväter und -theologen (I, 329), ist aber selber nicht ganz frei davon (I, 76; vgl. II, 23 A. 249; I, 318. 329. 370; II, 169 A. 22). In der Darstellung der Konzilsdiskussion ist er allzu sehr vom heutigen Eucharistiegespräch geprägt. Ein wenig mehr Zurückhaltung wäre der Arbeit zugute gekommen. Unverkennbar erwärmt er sich für die Kommunion der Laien unter beiderlei Gestalten (I, 296. 312. 326. 336. 350f) und spielt die Argumente und die theologische Gesamtsicht der Väter, die die Praxis der Kirche verteidigen, herunter (I, 342 u. 291–343). Ist das Versäumnis des Konzils bezüglich der theologischen Einheit von Opfer und Sakrament wirklich so groß? Wurde nicht immer mit Recht für den zelebrierenden Priester die Kommunion unter beiden Gestalten gefordert? Vf. ist des weiteren bemüht, Messe und Kommunion eng zusammenzubringen (II, 181 A. 100) und den Mahlcharakter der Messe hervorzuheben (II, 175 A. 64). Mit 1 Kor 11,27f weiß er nicht viel anzufangen (I, 349f. 379f; II, 169 A. 22). Die gegenwärtige Kommunionpraxis (möglichst alle kommunizieren!) ist für ihn unbesehen ideal und maßgebend (I, 380. 387). In dem Bestreben, den Signum-Charakter der Eucharistie hervorzuheben, betont er stark den Gedanken, daß die Eucharistie auch Zeichen ist (I, 120. 128. 184f. 188. 202. 257; II, 86 A. 410 u. ö.). Mit Nachdruck stellt er das Verhältnis Eucharistie und Gemeinde heraus (I, 163; II, 71 A. 358). Er ist bestrebt, den Graben zwischen Priester und Volk auszufüllen, den „gefährlichen Trennungsstrich zwischen Priestern und Laien" (I, 317 vgl. 318. 378. 380) zu beseitigen, worin er einen wichtigen „Hintergrund" für die Verteidigung der Messe ohne Gläubigenkommunion gegen die reformatorische Abendmahlspraxis sieht (I, 380). Er spricht von der Ideologie der Absetzung des Klerus von der Gemeinde (II, 181 A. 100). Ob da nicht trientfremde Vorurteile und theologische Positionen manchmal zur Fehlinterpretation historischer Texte führen (I, 461; vgl. I, 241 u. II, 168 A. 11)?

Die beharrende Tendenz von Trient und die verkürzende Tendenz der Reformatoren werden bezüglich ihres eucharistietheologischen Ungenügens parallelisiert (342f). Die neue Eucharistiepraxis, die das II. Vaticanum herbeiführte, wird verglichen mit jener, die die Reformatoren

herbeiführten (I, 4). Die Entstehung des evangelischen Sonntagswortgottesdienstes wird als Konsequenz der katholischen Unsitte, nach der Predigt bereits die Kirche zu verlassen, verstanden (I, 350; II, 170 A. 24). Dieser Irenismus beeinträchtigt die Objektivität der Darstellung.

Solche kritischen Anmerkungen sollen das Verdienst des Vf. nicht schmälern und den unbestrittenen Wert des Werkes nicht mindern, aber seine Grenzen aufzeigen.

Freiburg J. Schumacher

Dolinar, France-Martin: **Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597–1704.** – Ljubljana: Theologische Fakultät Laibach 1977. 243 S. (Pontificia Universitas Gregoriana) Ppb.

Mit der hohen Frequenz von 600–900 Schülern spielte das Laibacher Jesuitenkolleg als zentrale Bildungsinstitution des Herzogtums Krain und als einzige seiner Hauptstadt in der innerösterreichischen Reform und Gegenreformation eine höchst beachtliche Rolle. Die Gründungsinitiative scheint auf den Ortsbischof Janez Tavčar zurückzugehen, wenn man den jesuitischen Quellen glaubt, auf die sich diese kirchengeschichtliche Dissertation der Gregoriana vielleicht etwas zu ausschließlich stützt: vor allem die Hausgeschichte (Historia annua) des Kollegs und den aus dem 18. Jh. stammenden, dokumentarisch gesättigten „Liber archivii Collegii Labacensis", durch den sich der Verlust der Originalurkunden ausgleichen läßt. Von der erzherzoglichen Regierung erfährt man immerhin, daß sie koordinierend und auch finanzierend in das Gründungsgeschehen eingegriffen hat, nicht aber den Inhalt ihrer Gründungsurkunde von 1603. Zur Dotation hatte das päpstliche Stiftungsbreve von 1596 die Kartause Pleterje bestimmt, die 3000 Gulden abwarf und von den Jesuiten zwischen 1606 und 1672 auch als Residenz benützt wurde. Als Haus hatte Rom das vakante Franziskanerkloster freigegeben, doch entstanden die Gebäude des Kollegs dann in baulichem Anschluß an die Jakobskirche. Zum Kolleg gehörte vor allem das Gymnasium, das während des 17. Jh.s keinen Philosophiekurs besaß und seine Absolventen daher nach Graz weitersandte; ferner, wie üblich, ein Armenseminar, das private Stiftungen auffing, und ein Konvikt. Der Unterricht folgte der Ratio studiorum, das Schultheater erfuhr lebhafte Pflege, nach außen hin gründeten die Jesuiten ihre Laienkongregationen und -bruderschaften und wirkten als Seelsorger und (im anfangs noch stark protestantischen Laibach) als Missionare. D. widmet sich zum Abschluß ausführlich der Wirtschaftsgeschichte von Kolleg und Residenz, weil „das allgemeine Interesse der heutigen Historiographie" das verlange. Bereits dieses Kapitel ist ausgiebig mit Tabellen und Aufstellungen durchsetzt; der umfangreiche Anhang (100 von 240 S.) enthält u. a. ein Verzeichnis der jesuitischen Kollegbeamten und einen Schülerkatalog mit 813 Namen. Mehrere Abbildungen und Karten sowie ausführliche Bibliographie und Register vervollständigen den guten Eindruck dieser sorgfältig gearbeiteten und vor allem regionalgeschichtlich instruktiven Kollegmonographie.

München Arno Seifert

Nuntius Pietro Francesco Montoro (1621 Juli–1624 Oktober). Im Auftrag der Görres-Gesellschaft bearb. von Klaus Jaitner. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1977. 1. Halbbd LXII, 454 S., 2. Halbbd 455–929 S. (Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur, Bd VI, 1.2) kart. DM 210.–

Der Vorgänger Montoros als Nuntius in Köln war Antonio Albergati, dessen Berichte aus den Jahren 1610–1614 bereits von Wolfgang Reinhard ediert wurden. J. hat sich diese Publikation zum Vorbild genommen. Auch er beschreibt nämlich nicht nur das Leben des Nuntius, seine Arbeit in Deutschland und die Quellen, sondern legt auch eine Aktenkunde vor, in der die verschiedenen Berichtsformen vorgestellt und der Chiffrenschlüssel mitgeteilt werden sowie auf das Papier, die Registriervermerke, die Schreiber und den Postweg hingewiesen wird. In den Editionsgrundsätzen schließt sich der Bearbeiter an Reinhard und die übrigen Editoren der letzten Bände der Kölner Nuntiatur an: Die Berichte und Weisungen werden mit Ausnahme der Anrede und der Grußformel in extenso gebracht. Lediglich formelhafte „Dispensgesuche oder -gewährungen" werden „in Regestenform wiedergegeben"; auf den Abdruck „ergänzender Aktenstücke" in einem Anhang wird verzichtet, es wird auf sie lediglich in den Anmerkungen hingewiesen; die Wiedergabe der Texte erfolgt in engem Anschluß an die Vorlage; nur die Akzente, die Zeichensetzung und die Verwendung der Majuskel wurden modernisiert und Abkürzungen aufgelöst. Eine Karte sowie Tafeln mit Montoros Handschrift und der seines Sekretärs wurden beigegeben. Dies alles weckt den Eindruck, daß die Tradition, die sich seit etwa 15 Jahren am Römischen Institut der Görres-Gesellschaft gebildet hat, bewahrt und fortgeführt wird.

Eine genauere Analyse bestätigt dies. J. ist es gelungen, fast alle Berichte Montoros aufzuspüren – teilweise sogar in mehrfacher Überlieferung –, obwohl noch 1969 J. Semmler und 1971 W. Reinhard gemeint hatten, aus der Zeit von 1621 bis Mitte 1623 seien nur wenige Quellen erhalten. Dasselbe gilt für den Nuntius selber: Bisher war kaum etwas über ihn bekannt; jetzt wurden aber so viele Quellen entdeckt, daß sein Leben in klaren Strichen skizziert werden kann. Es wird von seiner Familie berichtet, von seiner Weihe zum Bischof von Nicastro in Kalabrien und von seinen dortigen Schwierigkeiten, die ihn veranlaßten, nach Rom zurückzukehren. Dort hielt er sich länger auf, als erforderlich gewesen wäre – J. vermutet sicher zu Recht, daß Montoro sich unter Clemens VIII. den Kardinalshut erhoffte, wofür die Anwesenheit an der Kurie nur nützlich sein konnte. Als diese Erwartungen trogen, kehrte er 1604 in seine Diözese zurück, wurde aber noch in demselben Jahr zum Vizelegat in Avignon ernannt, welche Stellung er bis 1607 behaupten konnte. Paul V. stellte ihm aber nach seiner Rückkehr nach Rom keine neuen Aufgaben, so daß sich erst unter Gregor XV. Möglichkeiten eröffneten. J. kann zeigen, daß Montoro die Kölner Nuntiatur nicht allzu gerne übernommen hat – er fühlte sich eigentlich zu Höherem berufen, wollte sich aber die Chance zum Aufstieg nicht entgehen lassen. Aber Gregor beließ ihn in Köln und machte ihn auch nicht zum Kardinal. Unter dessen Nachfolger Urban VIII. konnte er sich noch bis 1624 in Deutschland behaupten, mußte dann aber zurückkehren und erhielt keine größeren neuen Aufgaben mehr. Im Alter von 85 Jahren starb er 1643 in Rom, ohne daß es ihm vergönnt gewesen wäre, jene Würden zu erlangen, für die er sich berufen gefühlt hatte.

Deswegen ist seine Nuntiatur in Köln doch ein Höhepunkt in seinem Leben gewesen. Er gab sich große Mühe, das Werk Albergatis fortzusetzen. In den Wirren am Beginn des 30jährigen Krieges unterstützte er die altkirchliche Seite und bemühte sich z. B. um die Übertragung der Pfälzer Kurwürde an die kirchlich verläßlichen Herzöge von Bayern. Er setzte sich auch für die Überführung der Bibliotheca Palatina nach Rom ein. Fleißig berichtete er der Kurie von den kriegerischen Begebenheiten. In den Anliegen der Kirchenreform konnte er nicht so viel leisten wie seine Vorgänger – der Schwerpunkt der Arbeit und der Beobachtungen lag jetzt auf Krieg und Politik. Mit dem Nuntius in Brüssel, Guidi di Bagno, unterhielt Montoro gute Kontakte, während es mit seinem Kollegen am Kaiserhof, Carlo Carafa, zu Kompetenzstreitigkeiten kam, so daß er sich eine neue Nuntiatur erhoffte, aber vergeblich.

Die Berichte werden verläßlich ediert und mit ausführlichen Anmerkungen versehen. Hier wird auch viel Literatur genannt, durch die weitere Informationen gewonnen werden können. Die erwähnten Personen wurden fast alle identifiziert. Es konnte auch ein Schreiber im Staatssekretariat namentlich ermittelt werden, den Semmler noch nicht benennen konnte – so werden die Forschungen der Görres-Gesellschaft zum Staatssekretariat hier fortgeführt. Gute Regesten gewähren erste Einblicke in die behandelten Themen, und ein umfangreiches Register erschließt die auf 876 Seiten erfaßten 1124 Dokumente. Allerdings ist zu fragen, ob nicht auch die Adressaten oder Empfänger der Briefe im Register hätten erfaßt werden sollen, jedenfalls dort, wo es sich nicht um den Nuntius oder den Staatssekretär handelt. So fehlt z. B. Ubaldini 34, Millino 60 oder 137 (hier „Millini" genannt), Sauli 125f, Bandini 163 oder Agucchia 218–220. Auch steht „Beeckmann" vor „Bedingfeld" im Register eingeordnet. Aber diese oder andere kleine Versehen (lies z. B. 44 Z. 12 „di" statt „die") beeinträchtigen den Wert der Edition nicht, durch die eine mehr als dreijährige Nuntiatur des 17. Jahrhunderts gut erfaßt wurde.

Erlangen Gerhard Müller

Martina, Giacomo: **Pio IX (1846–1850).** – Rom: Università Gregoriana Editrice 1974. VII, 566 S. (Miscellanea Historiae Pontificae edita a Facultate Historiae Ecclesiasticae in Pontificia Universitate Gregoriana, Bd 38), kart. Lit 12.000

Durch den vorliegenden ersten Bd einer auf drei Bde angelegten Biographie Pius IX. (1792–1878, seit 1846 Papst), ist die pianische Historiographie um einen beachtlichen Beitrag bereichert, dessen besonderer Wert in der Auswertung des seit 1967 zugänglichen Archivs Pius IX. (46) sowie in der ausführlichen Schilderung der italienischen Lage besteht, was in derartiger Intensität bei Aubert bisher nicht der Fall war. Ein Überblick der vom Vf. als konservativ (Dalla Torre, Rops, Massè u.a.), radikal (Montanelli, Galletti, La Farina u.a.) und gemäßigt (Farini, Minghetti, Gualterio u.a.) eingestuften pianischen Studien zeigt ein breites Spektrum sehr unterschiedlicher Interpretationen, die sich von der Seriosität und dokumentarischen Sorgfalt eines Spada, Manno, Ballerini, Gabrielle, Engel-Janosi, Miko, Maccarrone u.a. bis zu den Schmähschriften von Pianciani, Agnolucci, Federnoli, Negroni, Taxil u. a. erstrecken. Diese dichten in kaum noch zu überbietenden neuzeitlichen Papstfabeln Pius IX. u.a. neben der Vaterschaft eines imaginären Passatore und allgemeiner Immoralität im Privatleben auch noch Freimauerei an.

In 18 umfangreichen Kapiteln werden vom Vf. die herausragenden Ereignisse während der ersten 4 Pontifikatsjahre Pius IX. auf dem Hintergrund der kirchlich-politischen Lage im Kirchenstaat, in Italien und der Welt behandelt. Nach der Amnestie vom 16. Juli 1846, der Einberufung der Staatskonsulta und Gründung der Bürgergarde wurde die Frage nach dem Verhältnis zu Österreich immer dringender. Im Widerspruch zur allgemeinen patriotischen Begeisterung der Italiener entschied sich Pius IX. mit seiner schicksalhaften Allokution vom 29. April 1848 gegen den Eintritt des Kirchenstaates in den Krieg und für die Einhaltung einer strikten Neutralität im piemontesisch-österreichischen Konflikt. Zwar bedeutete dies das Ende des politischen Papsttums und den Anfang vom Epilog des Kirchenstaates, aber Pius IX. bliebt seiner Sendung eines universalen Vaters der Christenheit treu. In der kritischen Situation nach der Ermordung von P. Rossi am 15. November 1848 wurde er von fast allen seinen Mitarbeitern verlassen, nur die Kardinäle Antonelli, Soglia und das diplomatische Korps harrten im Quirinal aus. Als am 17. November 1848 die konspirative Bürgergarde die Schweizer Garde verdrängte, wurde der Papst praktisch gefangengenommen und die Macht in Rom übernahm der „circolo popolare". Die von Antonelli, dem pästlichen Truchseß Filippani und dem bayerischen Gesandten Graf Spaur vorbereitete und am 24. November 1848 ausgeführte Flucht des Papstes nach Gaeta (und Portici) im benachbarten Königreich Neapel schien der einzige Ausweg zu sein, um einer Herabwürdigung des Papstes zu einem leeren Symbol ohne effektive Autorität zu entkommen. Die verspätete Intervention Frankreichs gegen die Römische Republik vom 23. April 1849 erfolgte mit dem hintergründigen Ziel, den Einfluß Österreichs nach dessen Sieg über Piemont im März 1849 in Italien zu unterbinden.

Das damit verbundene Scheitern des liberalen Experimentes im Kirchenstaat zeigte deutlich die Unvereinbarkeit zwischen dem liberalen Konstitutionalismus und der intakten Souveränität des Summus Pontifex, der in seinen Entscheidungen sowohl dem Ausland als auch dem Inland gegegenüber volle Freiheit und Unabhängigkeit behalten mußte, z. B. in der Wahl seiner Mitarbeiter in leitenden Ämtern. Die schweren Enttäuschungen über den Liberalismus haben die schon vor der Rückkehr des Papstes aus dem Exil nach Rom (nicht mehr in den Quirinal, sondern Vatikan!) am 12. April 1850 begonnene antikonstitutionelle Involution maßgeblich mitbestimmt. Während sich die liberalen Regierungen (Piemont, Kolumbien) nicht scheuten einst eingegangene Verpflichtungen skrupellos zu unterlaufen, die Kirche einfach vor vollendete Tatsachen zu stellen und ständig zu beanstanden, basierte der Papst auf dem verbindlichen Charakter der einmal geschlossenen bilateralen Verträge, die nicht einseitig geändert werden dürfen. Mit der weitsichtigen Politik der Konkordate verfolgte man das Ziel die Freiheit der Kirche sowie den Schutz der sittlichen Werte verbindlich zu garantieren. Dabei wurden die traditionellen Immunitäten zum wichtigen Verhandlungs- und Zahlungsmittel der Kurie (494). Die damit verbundenen Zentralisationstendenzen Roms entsprachen dem Wunsch der Majorität der Bischöfe, die in der Festigung der Bindungen an Rom Schutz und Hilfe vor der neuen liberalen Bevormundung suchten (503). Da sich die Laien früher häufig als verlängerter Arm des Staates erwiesen haben, konnte die gefährliche und unbewußt vorhandene Identifizierung zwischen Laie und Laizismus nur langsam überwunden werden.

Unbeachtet einer regen kirchenpolitischen Aktivität fühlte sich Pius IX. vor allem als Seelsorger. Das Heil der ihm anvertrauten Menschen machte das Wesen seiner Mission aus. Alles andere war ihm nur ein Mittel, kein Selbstzweck (484). Der Vorrang religiöser Werte vor rein politischen Erwägungen wurde zur festen Konstante seines langen Pontifikates mit seinen Kulminationspunkten: Immakulata 1854, Syllabus 1864 und Vatikanum I 1869–70. Während der ganzen Jahre ist eine klare Kontinuität in seinem Magisterium feststellbar. Er ließ sich niemals von der Politik absorbieren, sondern war immer in erster Linie um die Heilssendung der Kirche besorgt (526). Sein gescheiterter Versuch, das alte politische System im Kirchenstaat zu erneuern war theologisch erlaubt und politisch geboten, um denjenigen keinen Anstoß zur Kritik zu geben, die ein derartiges Experiment für heilsam hielten. Es war ein enormes Verdienst des mehr nach wachem Glaubensinstinkt als politischer Räson sich orientierendem Pius IX., allen Pressionen und Verlokkungen, an einer Kriegsintervention gegen Österreich teilzunehmen, tapfer widerstanden und dadurch religiösen Werten Vorrang vor zeitlichen Interessen gegeben zu haben (529).

Über manche Wertungen des Vf. kann man verschiedener Meinung sein: dem mehrmals vom Vf. kritisierten Dalla Torre (36, 377, 394) ist das Verdienst nicht abzusprechen, nach jahrzehntelangem Schweigen der Historiographie über die positiven Reformen im Kirchenstaat, diese wiederum ins rechte Licht gerückt zu haben, ohne daß er schon freien Zutritt zum Piusarchiv gehabt hätte. Wenn dem großen Gegenspieler des Risorgimento, Antonelli, ein angeblich „antievangelisches Zeugnis an der Kurie" (519) vorgeworfen wird, dann fehlt für derart schwerwiegende Beschuldigung jeder Beweis. Die lobenden Urteile des Präsidenten des Instituts für die Geschichte des Risorgimento, Ghisalberti, und Giuntella, Ordinarius für Geschichte an der römischen Staatsuniversität, für den Vf. kamen nicht von ungefähr (vgl. B. Schneider im „Rheinischen Merkur" 1975, 29. August, S. 21). Es ist höchst merkwürdig, wenn nationalistische Exzesse, wie die Ermordung von P. Rossi, als „unausweichliche Mißbräuche" (367) heruntergespielt und entschuldigt werden, während über die zahlreichen blutigen Opfer der römischen Revolution mit einer merwürdigen Eile hinweggegangen wird. Die im Zusammenhang mit dem römischen Getto verkürzt wiedergegebenen Sätze aus der Bulle Pauls IV. „Cum Nimis Absurdum" vom 14. Juli 1555 sind in diesem Zusammenhang unangebracht und für einen, der von Gregor I., St. Thomas v. Aq., Suarez, Kard. Ximenes und dem Sachsenspiegel betr. Juden nie was gehört hat, höchst irreführend. Cui bono? Wenn neben den mit Vorliebe zitierten Protestanten Kolb aus Württemberg, Liedekerke aus Holland und Guizot aus Frankreich auch noch Renan (417) als „Kronzeuge" auftaucht, mag der objektive Wert eines solchen „Zeugen" doch etwas fragwürdig erscheinen. Abgesehen davon, daß der Vf. an manchen Stellen eine gewissen Aversion gegen die Kurie zu hegen scheint (177), ist seine weithin unkritische Haltung gegenüber Rosmini (294) und Corboli-Bussi (154) auffallend, zumal seine Kritik an Pius IX. manchmal kleinlich und übertrieben ausfällt, so etwa wenn dem Papst der Vorwurf einer oberflächlichen Konversation mit Newman (465) gemacht wird, als ob sich der Vf. über Sinn und Zweck einer Papstaudienz nicht im Klaren wäre. Das Gerede von Pseudomystizismus und mirakulistischen Thesen beim Papst (301, 318) weckt bisweilen den Eindruck einer deistischen Gesinnung im Vf. Der Vorschlag des spanischen Gesandten Martinez de la Rosa, für den Kirchenstaat eine permanente Neutralität zu garantieren (386), hätte mehr Aufmerksamkeit verdient; man denke, was den „Romani di Roma" dadurch in den letzten 120 Jahren nicht alles erspart geblieben wäre! Wenn das Fehlen einer angeblich klaren Anerkennung der Souveränität und der unverzichtbaren Rechte des modernen liberalen Staates seitens der Kurie beklagt wird (525), dann sollte man es doch versuchen, den Einwand des Jesuitengenerals Roothaan von der prinzipiellen Bindungslosigkeit des Liberalismus (184) zu widerlegen. Allerdings vermögen diese Randbemerkungen über einige von der „Apertura" und dem „Geist des zweiten Vatikanischen Konzils" inspirierten Wertungen des Vf. die hohen Qualitäten des Werkes keineswegs in Abrede zu stellen. Es ist ein gelungener Beitrag zur pianischen Geschichtsforschung, auf deren Bereicherung durch die noch zu erwartenden Bde berechtigte Hoffnungen gestellt werden dürfen.

Dülmen (Westf.) Emil Valasek

Brandmüller, Walter: **Ignaz v. Döllinger am Vorabend des I. Vatikanums.** Herausforderung und Antwort. – St. Ottilien: Eos 1977. XV, 234 S. (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien Bd 9) Ln DM 68.–

Noch 1962 schrieb V. Conzemius, es sei an der Zeit, den Bischöfen der Minorität auf dem 1. Vatikanum Gerechtigkeit widerfahren zu lassen (AMrhKg 14, 202f). Inzwischen hat sich in der Beurteilung der damaligen Parteien ein solch radikaler Wandel vollzogen,

daß nunmehr umgekehrt der Autor dieser Darstellung die Forderung erheben kann: „Es wäre an der Zeit, die Ultramontanen von damals unbefangener und gerechter zu beurteilen, als dies in den letzten Jahrzehnten geschehen ist" (143f).

Man tut dem Autor kein Unrecht und stellt auch den wissenschaftlichen Wert seiner Arbeit nicht in Frage, wenn man diese Tendenz objektiv feststellt. B. verfolgt aufgrund einer eingehenden Durcharbeitung des gedruckten Materials (vor allem auch vieler sonst wenig berücksichtigter kleinerer kirchlicher Zeitschriften auf Bistumsebene) sowie auch nicht weniger neuer Quellen die Kontroversen des Jahres 1869 in Deutschland, welche sich an den Namen Döllingers heften. Der ursprüngliche, umfassendere, aber auch zeitraubendere Plan einer Gesamtdarstellung der „öffentlichen Meinung" in Deutschland am Vorabend des Konzils, wurde dabei aufgegeben.

Die Darstellung beschränkt sich zeitlich auf die Periode vor Eröffnung des Konzils, so daß der freilich wichtige „Anti-Janus" Hergenröthers ausfällt. Sowohl in der Beurteilung Döllingers wie seiner Gegner glaubt Vf. dabei gegenüber gängigen Urteilen katholischer Kirchenhistoriker in den letzten Jahren (etwa von Conzemius, Finsterhölzl, Franzen, Pottmeyer und dem Rezensenten) Korrekturen anbringen zu müssen. Sachlich wird dabei deutlich, wie sehr die Fäden der Anti-Konzils-Opposition bei Döllinger selbst zusammenlaufen. U. a. beweist der Autor, daß D. der einzige Vf. der März-Artikel in der „Allgemeinen Zeitung" ist, während die Dienste Hubers, dem man bisher einen Anteil an der Autorenschaft zugeschrieben hat, sich auf die reine Vermittlung beschränken (31), daß er ebenso für eine Reihe weiterer Artikel in dieser Zeitung verantwortlich zeichnet (37–43), daß er vermutlich bei der Zirkular-Depesche des bayrischen Ministerpräsidenten Hohenlohe nicht nur den Text verfaßt hat, sondern auch der Urheber der Idee ist (50–53).

Was den ultramontanen Widerpart D.s betrifft, so fällt vor allem die Breite des Meinungsspektrums auf: eine Totalsolidarisierung mit „Civiltà" oder „Univers" ist kaum anzutreffen; die Positionen sind meist differenzierter und gemäßigter, als aus den bisherigen Darstellungen hervorgeht (81ff, 143). Insbesondere vereinfacht man den Befund allzusehr, wenn man den Gegnern D.s ein statisches Kirchenbild und ungeschichtliches Denken vorwirft; an mehreren Stellen zeigt der Autor, daß dort durchaus Sinn für die geschichtliche Dimension der Kirche bestand, auch und gerade bei Scheeben (93, 96f, 98). Darum kommt er zu dem Schluß, daß das eigentliche Distinktivum für die Fronten von damals nicht „geschichtliches" oder „neuscholastisch-statisches" Denken war, vielmehr die verschiedene Einstellung zum Zeitgeist: „Je nachdem man die Entwicklung der modernen laizistischen Gesellschaft und ihrer Errungenschaften optimistisch beurteilte oder mehr deren wachsende Entchristlichung erkannte und ihr durch die Wiederbelebung des Ideals einer christlichen Gesellschaft begegnen wollte, war man „liberal" oder „ultramontan", lehnte man Syllabus und Unfehlbarkeit ab, oder erblickte darin eine Gegenwehr der durch den Zeitgeist bedrohten Kirche" (143). – Sehr zu begrüßen ist der vollständige Abdruck der März-Artikel („Das Concilium und die Civiltà") im Anhang (147–80), vor allem deshalb, weil diese Artikel praktisch immer nur in der erweiterten Fassung des „Janus", kaum jedoch jemals im Original herangezogen werden. Abgerundet wird die Darstellung durch 22 Briefe an D. aus seinem Nachlaß in der Münchener Staatsbibliothek und aus dem Archiv Cotta (181–225), ebenfalls wertvolle Zeugnisse für die kirchliche Atmosphäre am Vorabend des Konzils.

War der Döllinger des Jahres 1869 Angreifer oder Angegriffener, Herausforderer oder Herausgeforderter (126)? An diesem Punkt wird m. E. die kritische Diskussion mit Br. ansetzen müssen. Die Frage ist nicht neu. Schon 1869 sah der Bonner Dogmatiker Dieringer im „Janus" eine Reaktion auf die Provokation durch die ultramontanen Extravaganzen auf der Gegenseite (106), was wiederum den schärfsten Protest Scheebens hervorrief (107). Auch heute geht es um die Frage: Wird die Position D.s nicht durch die „neo-ultramontanen" Extreme zumindest verständlicher? Und hier scheinen sich nach wie vor gewissermaßen Dieringer und Scheeben gegenüberzustehen. Der Rezensent hat seinerzeit darauf hingewiesen, daß dieser Neo-Ultramontanismus sich nicht nur in den Hymnen einer enthusiastischen Papstdevotion äußere, sondern auch in theologisch-systematischer Form bei ernstzunehmenden Autoren anzutreffen sei, nämlich durch die Vorstellung, die päpstliche Unfehlbarkeit sei nicht nur Zusammenfassung und Einheitszentrum, sondern auch Quelle der Unfehlbarkeit der Kirche. Br. glaubt nun, außer Schrader keinen wissenschaftlich ernstzunehmenden Verfechter dieser These finden zu können (127). Dem vermag ich nicht zuzustimmen (vgl. dazu die Zeugnisse in meiner Arbeit „Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum", 82 Anm. 87, 110–12, mit denen sich Br. bei seiner Kritik an mir nicht auseinandersetzt). Wenn der Autor ferner schreibt, die bei Pottmeyer behandelten Autoren fielen jedenfalls nicht darunter, nicht einmal Phillips (127 Anm. 10), dann scheint mir doch aus Pottmeyer das Gegenteil hervorzugehen. Insbesondere bei Phillips (158, 163 ob.), aber auch z. B. bei Pachmann (167f) wird ganz deutlich jene Theorie vertreten; selbst bei Scheeben, dessen Denken hier freilich mehrpolig ist, finden sich z. T. Anklänge an sie (ebd., 266ff). Zumindest wäre hier eine Auseinandersetzung mit diesen Zeugnissen nötig gewesen. Daß die infallibilistische Position in Deutschland differenzierter war als D. wahrhaben wollte, daß sie nicht einfach mit den Extremen identifiziert werden konnte, dies dargestellt zu haben, ist gewiß das Verdienst des Autors. Und doch scheint er die Bedeutung der neo-ultramontanen Extreme etwas zu minimalisieren.

Eng damit zusammen hängt die Frage der Interpretation des Syllabus (135ff). Daß in Deutschland (von Schrader wiederum abgesehen) „extreme" Interpretationen des Syllabus, die geeignet waren, den Befürchtungen D.s recht zu geben, kaum oder gar nicht anzutreffen sind, ist dem Autor zuzugeben. Selbst unter den Laacher Jesuiten rief die These des P. Rieß, der Syllabus sei eine Ex-cathedra-Entscheidung, Widerspruch und erregte Diskussionen hervor (103 Anm. 78). Und doch ist die Frage, ob es zulässig ist, hier den Blick auf Deutschland zu beschränken. Die extremen Thesen von Liberatore in der „Civiltà Cattolica", die Glückwünsche, welche Pius IX. Schrader, Pie und Veuillot für ihre exzessiven Syllabus-Interpretationen zukommen ließ, die zwischen den Zeilen deutlich sichtbaren Reserven bei seinem Glückwunsch für die Schrift Dupanloups, all dies müßte wohl zumindest mitberücksichtigt werden, um die Panikreaktion D.s und seine Angst verstehen zu können, daß die schärfsten theokratischen Ansprüche eines Bonifaz VIII. festgeschrieben würden – wenn auch keineswegs behauptet werden kann, daß damit das Verhalten D.s schon hinreichend erklärt sei.

Die Bedeutung dieser Arbeit liegt darin, daß sie eine allzu einseitige Darstellung der ultramontanen Seite und ihre Identifizierung mit den Extremen korrigiert. Bilden diese Exteme gewiß auch nicht das Ganze, so sind sie m.E. hier doch wieder zu sehr bagatellisiert. Der Kampf nicht nur Döllingers, sondern selbst ausgesprochen „ultramontaner" Bischöfe wie Kettelers gegen die Unfehlbarkeitsdefinition würde ohne sie schlechthin unverständlich bleiben.

Frankfurt Klaus Schatz

Track, Joachim: **Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 337 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 37) kart. DM 58.–

Vf. hat sich in der vorliegenden Untersuchung die Aufgabe gestellt, die christliche Redepraxis nach den kritischen Gesichtspunkten der modernen, für alle Theorie und Praxis zum Austragsfeld der Grundlagendiskussion gewordenen Sprachanalyse mit methodischer Klarheit und Strenge zu prüfen und Richtlinien für eine den erarbeiteten kritischen Maßstäben gemäße Sprache in der Verkündigung und in der Theologie zu entwickeln. Nach einer Übersicht über die verschiedenen sprachanalytischen Ansätze kennzeichnet er die in der heutigen Problemlage gebotene sprachkritische Position als die eines modifizierten Nominalismus, der einerseits auf die Annahme verzichtet, terminologischen Unterscheidungen stünden in Korrespondenz mit Gliederungen der Wirklichkeit an sich, andererseits aber eine Bewährung der Sprachsysteme in der Erfahrung und Praxis fordert. Das Sinnkriterium des logischen Empirismus wird als zu einseitig auf die Fachsprachen der positiven Wissenschaften orientiert abgelehnt. An seine Stelle aber tritt mit einer ähnlich vorrangigen Bedeutung die Forderung der Sicherstellung der Verständlichkeit des Sprechens oder der eindeutigen intersubjektiven Übermittelbarkeit der durch die Sprachzeichen ausgedrückten Intensionen. Die Präokkupation mit dieser Forderung läßt die Arbeit in der Hauptsache zu einer Untersuchung der Möglichkeiten einer Verständlichkeitssicherung der theologischen Sprache werden, die sich die Methode der konstruktivistischen (Erlanger) Schule zum Vorbild nimmt und in ihrem Sinn dialogische Lehr- und Lernsituationen ausfindig zu machen und festzulegen sucht, in denen die theologischen Grundtermini mit sicherer Einverständlichkeit eingeführt werden können. Oberflächengrammatisch gesprochen erscheint die Vokabel ‚Gott' als ein Eigenname oder als eine individuierende Kennzeichnung. Die Frage, ob es möglich ist, dialogische Situationen anzugeben, in denen eine Einführung des Worts in einer dieser semantischen Funktionen erfolgen kann, wird dementsprechend zu einem Hauptproblem der Untersuchung.

Vf. erachtet seine Schwierigkeit für so erheblich, daß er zunächst ausführlich den Versuch erörtert, sie durch eine andere syntaktische Qualifizierung des Worts zu umgehen. Wird es als synkategorematisches Sprachzeichen aufgefaßt, das nur im Zusammenhang von Auswortungen einer religiösen Daseins- und Handlungsorientierung sinnvoll

gebraucht werden kann, in denen es eine integrierende Funktion hat, reduziert sich das Problem auf das leichter zu bewältigende einer verständlichen Beschreibung menschlicher Einstellungen. Der Autor nimmt es selbst auf sich, die Durchführbarkeit dieses Vorschlags durch eine Reihe von Definitionen der Wortzusammensetzung ‚Glaube an Gott' nachzuweisen. In der traditonellen christlichen Rede aber fungiert ‚Gott' ohne Zweifel als Nominator. Die methodische, kritisch gesicherte Rekonstruktion dieser auf ein transzendentes Gegenüber zielenden Benennung erfordert noch den Rekurs auf die unmittelbare, jeweils private und persönliche religiöse Erfahrung und den Nachweis von intersubjektiv mitteilbaren Formen derselben. Er hat die von ihm vorgeschlagene Lösung noch einmal zu rechtfertigen gegenüber der von W. Kamlah geforderten ‚radikalen Entmythologisierung' die die traditionelle theologische Sprechweise ersetzen will durch Beschreibungen der Grunderfahrung einer neuen Freiheit und eines gelingenden Lebens im Loslassen von sich selbst. Diese Forderung lasse sich zwar nicht mit zwingenden, wohl aber mit guten Gründen als eine Reduzierung der christlichen Grunderfahrung zurückweisen, die auch ein Gewahren der als ein Geschenk zukommenden Ermächtigung zur Freiheit und der Bezogenheit auf den Einen einschließt, die eine Sinnerschließung der Wirklichkeit im Ganzen erst möglich werden läßt. Sie würde außerdem kein dialogisches Verhältnis zu Gott zulassen, in dem das von Grund auf dialogische Wesen des Menschen erst seine letzte Erfüllung findet und ohne das seine eigensten Erfahrungen unaussprechlich bleiben müßten. – Die Arbeit schließt ab mit einer Auswertung ihrer Ergebnisse im Hinblick auf eine Verständnis erweckende kirchliche Glaubensverkündigung.

Vf. begründet die Notwendigkeit seines Unternehmens mit dem Charakter der Sprache als ‚transzendentaler Bedingung der Möglichkeit' jeder Form von Erkenntnis und Normierung der Praxis. Die Begründung wäre unabweisbar, träfe zu, was er anzunehmen scheint, daß die Sprachauffassung, von der er in seinen Kritiken ausgeht, diesem transzendentalen Charakter gerecht wird und dem Wesen der Sprache genügend nahe kommt, um die transzendentalphilosophische Problematik in ihrem ganzen Umfang aufnehmen zu können. Es ist ihm nicht entgangen, daß dies, was die sprachanalytischen Schulen im engeren Sinn angeht, nicht der Fall ist. Er setzt aber auf eine Methode der Sprachrekonstruktion ‚von Anfang an', die er für geeignet hält auch die Probleme der Gegenstands- und Tatsachenkonstitution an sich zu ziehen und einer Lösung zuzuführen. Es spricht aber alles dafür, daß auch dieser konstruktivistische Ansatz sich diese Probleme z. T. unter den Formeln der Gewinnung primärer dialogischer Situationen und der präskriptiv- und deskriptiv-exemplarischen Einführung von Ausdrücken usw. nur verbirgt. Die Anfechtbarkeit der Position des Autors in dieser Hinsicht läßt die Sachgemäßheit und Angemessenheit seiner theologischen Sprachkritik im Ganzen zweifelhaft werden. Die unterlassene Reflexion auf die transzendentalen Voraussetzungen der anfänglichen Lehr- und Lernsituationen bringt die Gefahr einer undurchschauten, ungerechtfertigten Festlegung auf einen bestimmten Typ von Einführungssituationen mit sich, der zwar tauglich ist für eine Einweisung in den weltorientierenden und mitmenschlichdialogischen Gebrauch der Sprache, der aber von vornherein als Anfang einer Einweisung in die religiöse Rede ungeeignet ist, in der die Sprache im Zusammenhang mit ganz anderen transzendentalen Voraussetzungen Bedingung der Möglichkeit des Erkennens und Handelns ist. Die kritischen Überlegungen, in denen Vf. die Möglichkeit prüft, die Bedeutung des Ausdrucks ‚Gott' durch Berichte über Gottes Handeln zu übermitteln (189f) zeigen, daß er dieser Gefahr nicht entgangen ist: Sie sind eher ein Aufweis der Fragwürdigkeit seines kritischen Ansatzes, als eine auch nur plausible Illustrierung der Berechtigung seiner gegen die Verständlichkeit der religiösen Rede erhobenen Zweifel. Sein Hauptproblem betrifft wieder die Verständlichkeit der Intensionen der in den Berichten verwendeten Ausdrücke. Die auf Gott als den Handelnden bezogenen Prädikatoren sind seiner Auffassung nach metaphorisch verwendet. Ihre sachliche Tragweite ist also, kritisch betrachtet, jedenfalls zu begrenzen auf das ihrem eigentlichen und übertragenen Gebrauch gemeinsame Intensionsmoment. Das Gott zugeschriebene Handeln könne demnach nicht mehr besagen als die ganz formale Relation irgendeiner Ursächlichkeit. Als solche sei die Relation aber unzureichend für die eindeutige Unterscheidung des mit ‚Gott' bezeichneten Gegenstands. –

Aber schon die Tatsache, daß Erzählungen von Gottes Handeln Deutungen von Vorkommnissen und geschichtlichen Ereignissen sind, läßt diese sprachkritische Problematisierung als verfehlt erscheinen. Kann die Verständlichkeit der Termini wirklich das erste, fundamentale Problem ausmachen, das eine Form der sinnerschließenden oder jedenfalls sinngebenden Rede aufgibt, die als solche doch notwendig einen sinnvollen und damit verständlichen Gebrauch der Sprache macht? Die Ansicht, es lasse sich nur metaphorisch von einem Handeln Gottes sprechen und die Erzählung versage darin, den ‚Gegenstand' Gott eindeutig zu bestimmen, verrät die Präjudizierung durch den konstruktivistischen Ansatz. Recht verstanden sprechen die Berichte durchaus von einem eigentlichen Handeln Gottes, wenngleich nicht in der Ordnung der menschlichen Wirkmöglichkeiten; weil das von ihm Gewirkte und Vollbrachte über allem Natur- und Menschenmöglichem liegt, handelt er eigentlich, in einem transzendierend-analogen Sinn.

Vf. kommt in seiner Überlegung der traditionellen Erklärung der eigentlichen Proportionalitätsanalogie zwar nahe, verkennt sie aber schließlich doch an dieser Stelle wie in seinen Bemerkungen über die Seinsanalogie, und trägt damit selbst wesentlich zur Verschärfung seines Verständlichkeitsproblems bei. Die Orientierung an den Einführungssituationen für eine weltauslegende Sprache läßt den Vf. auch die Begriffe Ursache, Urheber und Grund von einem empiriologischen Kausalitätsverständnis her auslegen. Eine Reflexion auf die grundlegende transzendentale, keineswegs von vornherein auf die Erschließung einer weltlichen Wirklichkeit beschränkte Rolle dieser Begriffe hätte auch die Überlegungen über die religiöse Erfahrung zu bestimmteren Ergebnisssen gelangen lassen können. Als Erfahrung der Wirklichkeit als ganzer oder der Bezogenheit des Menschen auf eine letztumgreifende Sinntotalität beschrieben, genügt sie tatsächlich nicht als Grundlage für das Verständnis des Nominators ‚Gott'. Die Gott zugesprochenen Attribute lassen aber ersehen, daß die religiöse Rede von Erfahrungen ausgeht, deren Kennworte nicht Totalität und ganzheitliche Integration lauten, sondern Nicht-Notwendigkeit, Unerfindlichkeit und Staunenswürdigkeit der Existenz von dergleichen wie Wirklichkeit, Freiheit, Sinnhaftigkeit u. ä. überhaupt. Die wenigstens für eine theistische Religiosität charakteristische Grunderfahrung ist eine Erfahrung gleichsam der zweiten Stufe, ein neues staunendes Gewahrwerden der Unvorwegnehmbarkeit der Tatsache, daß es das in der ersten Erfahrung sich Zeigende gibt. Diese Erfahrung ist nicht nur privat, sondern auch durch bestimmte Begriffe beschreibbar und also auch vermittelbar. Die religiösen Erfahrungen sind demnach nicht als private Erlebnisse notwendige Voraussetzung der Verständlichkeit religiöser Formulierungen. Sie sind als solche wesentlich für eine persönlich vor sich verantwortete Realisierung und Aneignung religiöser Aussagen. Die kritischen Examinierungen des Vf. legen in Wahrheit die für den heutigen ‚Hörer des Worts' bestehenden Schwierigkeiten dieser Aneignung offen. –

Grundsätzlicher überlegt, ist der sprachkritischen Konzeption des Autors entgegenzuhalten, daß das Verständlichkeitsproblem zu verfolgen gewesen wäre in der Frage nach dem ‚Wesen' und dem Ursprung des Sinns von sprachlichen Äußerungen. Er leitet sich her vom Vollzugssinn der Sprechakte. Die Reflexion auf sie im Hinblick auf die für ihre sinnvolle Tätigung wesentlichen Voraussetzungen und die mit ihrem Sinn notwendig gegebenen Implikationen ist die Gestalt der Transzendentalphilosophie, die der vom Vf. angeführten Einsicht von der Sprachlichkeit alles Erkennens und Handelns entspricht; die Replikationen und Implikationen der Sprechakte bilden den Gegenstand der entsprechenden transzendentalen Logik. Auf sie müßte eine Sprachkritik in Nachfolge der Transzendentalphilosophie zurückgreifen. Als Kritik der religiösen Rede hat sie ihre Maßstäbe in der Vollzugs- und Sinnlogik der religiösen Benennungen und Prädikationen, nicht in den situativen Voraussetzungen der weltauslegenden und mitmenschlich-dialogischen Rede.

Salzburg Beda Thum

Schillebeeckx, Edward: **Christus und die Christen.** Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977). 895 S. Ln DM 88.–

Nur knapp drei Jahre nach dem bereits äußerst voluminösen Band „Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden" (670 Seiten) erscheint nunmehr als dessen sachliche Fortsetzung eine noch umfangreichere Soteriologie (895 Seiten). Schon wegen dieses Umfangs ist eine gründlichere Auseinandersetzung mit dieser neuesten Veröffentlichung Sch.s im Rahmen einer Rezension kaum möglich. Darum möchte ich mich im folgenden darauf beschränken, die Grundlinien dieses Werks vorzustellen und einige kritische Fragen daran zu richten.

Sch. selbst charakterisiert den Zusammenhang zwischen dem Jesus-Buch und seiner neueren Arbeit so: Hatte jenes gezeigt, was im „historischen Jesus" den „Durchstoß zu dem hat geben können, was das Neue Testament von ihm bekennt", so geht es jetzt „unmittelbar um die neutestamentliche Ergänzung dessen, was Christen in ihrer Begegnung mit Jesus, dem Herrn, erfahren haben. Ich möchte sagen: Das erste war ein ‚Jesusbuch', ohne dabei den Christus zu vernachlässigen; dieses zweite ist ein ‚Christusbuch', ohne Jesus von Nazaret dabei zu vergessen" (16). Jesus als den Christus sehen und bekennen, bedeutet dabei für Sch. ganz funda-

mental: In Jesus Heil von Gott her erfahren (eine Formulierung, die in verschiedenen Variationen unzählige Male im vorliegenden Werk vorkommt). Der Ton liegt auf „erfahren". Denn für Vf. zeigt das Neue Testament und die von ihm herkommende Glaubensgeschichte, daß Menschen durch die Begegnung mit Jesus von Nazareth für ihr eigenes Leben und die Sicht der Welt einen neuen Sinn und eine neue Bedeutung erfahren haben; eine neue Lebenspraxis und Lebenserneuerung ging von Jesus aus. Die ntl Schriften sind auf je verschiedene Weise ein Niederschlag dieser neuen Erfahrung, die sich auf Grund des unterschiedlichen soziokulturellen Kontextes, der jeweiligen geschichtlichen Situation, der verschiedenen überkommenen Sprachwelt und der persönlichen Erfahrung differenziert und so in vielen Variationen zur Sprache kommt. Von diesem hermeneutischen Ausgangspunkt her stellt sich die Aufgabe, die verschiedenen neutestamentlichen Bezeugungen von Heil und deren unterschiedliche Thematisierung auf ihren letzten Grund und Inhalt durchsichtig zu machen, um sie unter heutigen Verstehens- und Erfahrungsbedingungen neu zu vermitteln. Der große Umfang des Werkes ist darum von der Sache her gefordert, geht es doch darum, den äußerst facettenreichen und vielschichtigen ntl Befund (unter Aufarbeitung fast der gesamten neueren exegetischen Literatur) zu erheben und dessen Erfahrungsgrund herauszustellen, um dann in einem zweiten Schritt diese ursprüngliche Heilserfahrung in gegenwärtige Erfahrbarkeit zu über-setzen. Erfahrung (bzw. Erfahrbarkeit) wird so zum Schlüsselwort dieser Soteriologie. Und in der Tat, wenn – wie Sch. zu Recht sagt – der „Bruch zwischen Glaube und Erfahrung ... eine der grundlegenden Ursachen für die heutige Krise unter kirchentreuen Christen" ist (23), dann ist alles daran zu setzen, die ursprüngliche Einheit von Glaube und Erfahrung wiederzugewinnen. Darum sucht Sch. die biblischen Texte zu verstehen als in Erfahrung gründende Zeugnisse, die zu neuen Erfahrungen auffordern und verhelfen wollen, damals wie heute.

Dieser soteriologische Ansatz wird im ersten Teil des Buches „Die Autorität neuer Erfahrungen und die Autorität des Neuen Testaments" eingehend begründet. Gegen alle Versuche, Heil in Christus als objektive Tatsache mißzuverstehen oder es in einen rein subjektiven Bewußtseinsinhalt aufzulösen, setzt Sch. seine These: „‚Heil finden in Jesus' ist ... nicht entweder eine subjektive Erfahrung oder eine objektive Tatsache! Heil erfahren ist Erfahrung und Interpretation zusammen. Erfahrend identifizieren wir das Erfahrene, und wir tun dies dadurch, daß wir das, was wir erfahren, in schon bekannten Modellen und Begriffen, Schemata oder Kategorien unterbringen und sehen, ob es da hineinpaßt oder nicht" (25). Denn ganz allgemein gilt: Menschen machen vor allem dann Erfahrung, „wenn ihr Planen und Sinnen, ihre Antizipationen von Wissen auf die Widerspenstigkeit der Wirklichkeit stoßen, die sich damit indirekt offenbart. Diese Resistenz lenkt all unser Sinnen: Darin offenbart sich eine von allem menschlichen Planen unabhängige Wirklichkeit, die nicht von Menschen, sondern ‚von anderswoher' kommt" (39). Eben das gilt auch vom „Heil in Jesus": In der Begegnung mit ihm stießen Menschen auf eine unser Planen und Sinnen, unser Erwarten und Hoffen störende, neue Perspektiven eröffnende, Sinn zusprechende und verheißende Wirklichkeit und brachten sie auf verschiedene Weise zur Sprache („interpretierten" sie). Eben das ist und so geschieht Offenbarung. Offenbarung ist „Gottes Heilshandeln, als erfahren und zur Sprache gebracht durch Menschen" (39).

Dieser Formulierung ist gewiß zunächst einmal zuzustimmen. Doch wird der damit artikulierte Sachverhalt von Sch. in eine ganz bestimmte Richtung akzentuiert und weitergeführt, indem er in diesem Zusammenhang (unter Anknüpfung an eine vom II. Vatikanischen Konzil benutzte Formulierung) bemerkt: „Gott offenbart sich selbst, indem er den Menschen ihm selbst offenbart" (38). Ist aber – so muß gefragt werden – die theologische Selbstoffenbarung Gottes wirklich „actu" identisch mit deren anthropologischer Vermittlung? Wenn gerade dort am intensivsten Erfahrungen gemacht werden, wo man auf das „ganz Andere", auf das der eigenen Plausibilität nicht Entsprechende und Widerspenstige der Wirklichkeit stößt, so erreicht doch dieses „ganz Andere" seine Zuspitzung in der Begegnung des Menschen mit Gott und seinem Heilshandeln. Dieses ist zunächst einmal das befremdliche und nicht ohne weiteres in den gewohnten Horizont und Kontext menschlicher Erfahrungen vermittelbare Extra-nos, so daß eben nicht gilt: Gott offenbart sich selbst, indem er den Menschen ihm selbst offenbart, sondern: Daraus, daß Gott sich selbst in unableitbarer, ja befremdlicher Weise dem Menschen heilvoll mitteilt, folgt, daß auch die Erfahrung des Menschen, die er auf dem Weg der Geschichte von sich selbst gewinnen kann, unter ein neues „Licht" gestellt wird, das sich nur langsam, auf dem mühevollen Weg des Glaubens, in der Welt menschlicher Erfahrungen durchzusetzen vermag. Nur so, wenn Gottes Offenbarung in ihrer eigenen unerfindlichen Wirklichkeit wahrgenommen und nicht sofort mit ihrer anthropologischen Vermittlung gleichgesetzt wird („Gott offenbart sich selbst, *indem* er den Menschen ihm selbst offenbart"), bleibt Gott und sein Heilshandeln das ständige Voraus menschlicher Erfahrung.

Ich glaube nicht, daß Sch. das leugnen wird. Dennoch gewinnt man den Eindruck, daß er bei der Analyse menschlicher Erfahrung zu wenig auf die besondere Struktur von Gotteserfahrung reflektiert. So z. B. wenn er schreibt: „Im Licht Jesu Christi ist das Evangelium selbst eine Hermeneutik menschlicher Grunderfahrungen. Was uns in Jesus anspricht, ist sein Menschsein als unsere tiefsten eigenen Lebensmöglichkeiten eröffnend, und darin kommt Gott zur Sprache. Die göttliche Offenbarung als in Jesus vollzogen verweist uns auf das Mysterium des Menschen" (69). Dieser Satz kann natürlich richtig verstanden werden, aber wird darin das Besondere der Offenbarung Gottes in Jesus Christus erfaßt? In vielen maßgebenden Menschen wurden und werden Lebensmöglichkeiten eröffnet, und kam und kommt Gott zur Sprache. Aber doch nur in Jesus Christus kommen Gott und Mensch in Identität zur Sprache; nur hier ist menschliche Erfahrung wirklich identisch mit Gotteserfahrung. Zwischen ihm, dem Gottessohn, und uns bleibt aber eine Differenz, die nicht (noch nicht!) durch unsere (Nach-)Erfahrung aufgehoben und gleichsam überholt werden kann. Von dieser radikalen Differenz sind die neutestamentlichen Schriften voll. Vor allem ist hier 1 Kor 1,23f zu nennen: Das Heil des Gekreuzigten ist „den Juden eine Torheit, den Heiden ein Ärgernis". Nur die zum Glauben Berufenen vermögen in Christus Gottes Macht und Weisheit zu erkennen. Das Kreuz verweist – zunächst einmal – nicht auf menschliche Lebensmöglichkeiten, sondern auf die unüberbietbar-„skandalöse" Liebe Gottes, in deren Licht dann freilich – sozusagen in einem zweiten Schritt – auch der Mensch neue Erfahrungen mit sich gewinnen kann.

Es ist zu fragen, ob die Einebnung von Gottes- und Heilserfahrung-in-Jesus auf menschliche Erfahrung überhaupt nicht herrührt von der bemerkenswerten Zurückhaltung Sch.s, die traditionelle Nomenklatur von der Gottheit Jesu und seiner personalen Präexistenz beim Vater zu übernehmen. Alle Präexistenzaussagen werden von ihm in auffallender Weise heruntergespielt, oft mit Hilfe einer m. E. recht gequälten Exegese (vgl. vor allem seine Exegese von Phil 2: S. 164ff; vgl. weiter auch S. 174, 304, 310ff, 415f). Jesus ist für Sch. der Mensch, in dem Gott wirkt (was ja in seinem positiven Gehalt absolut richtig ist). Darum sind auch die in ihm aufleuchtenden Heilserfahrungen von Gott her menschliche und menschlich vermittelbare Erfahrung. Aber die Formulierung „Heil in Jesus von Gott her" bleibt vieldeutig. Ist Gott nur die Möglichkeitsbedingung und der letzte Grund dafür, daß im Menschen Jesus Heil aufleuchten und Hoffnung vermittelt werden kann, oder ist das Heil, das in Jesus aufleuchtet, wirklich das Heil Gottes selbst in absoluter Identität? Dann aber partizipiert die in Jesus aufleuchtende Heilserfahrung am Ganz-anders-Sein Gottes, so daß das in ihm erscheinende Heil zwar auf menschliche Erfahrung bezogen ist, aber nicht darin aufgeht bzw. mit ihr bruchlos und restlos vermittelbar ist. Darum – scheint mir – muß der Schlußfolgerung von Sch. widersprochen werden: „Von den Menschen fordern, daß sie die christliche Offenbarung akzeptieren, *bevor* sie selbst gelernt haben, sie als Definition ihres eigenen Lebens zu erfahren, ist eine unmögliche und vergebliche Forderung; das widerstreitet der Struktur der Offenbarung" (69). Aber – zur Definition des eigenen Lebens wird die christliche Offenbarung erst, wenn Gott alles in allem sein wird, also im Eschaton. Bis dahin bleibt eine Spannung (nicht ein Bruch) zwischen dem Zuspruch und Anspruch des heilsschaffenden Wortes Gottes und menschlicher Erfahrung, eine Spannung, die nur im Akt des Glaubens, d. h. hoffnungsvoller Antizipation des Wortes Gottes als Definition menschlichen Lebens ergriffen werden kann. Ich bin nicht sicher, ob Sch. dem widersprechen wird, jedenfalls aber werden die Akzente bei ihm anders gesetzt. Mein Unbehagen über einige Züge dieses – jedenfalls hochinteressanten, lesenswerten und aufschlußreichen – ersten methodisch-hermeneutischen Kapitels sei auf alle Fälle angemeldet.

Der zweite umfangreichste Teil des Buches (S. 75–446 = 371 Seiten) stellt wesentliche Züge der ntl Theologie der Gnade dar und macht sie auf die dahinter stehenden Erfahrungen hin durchsichtig. Da Sch. sich gerade für diesen Abschnitt auf reiche und vielfältige exegetische Literatur beruft, diese selbst aber zu widersprüchlichen oder spannungsreichen Ergebnissen kommt, ist auch in der Synthese von Sch. manches diskutabel und frag-würdig. Im ganzen aber erhält man hier einen ganz vorzüglichen Einblick in entscheidende Kapitel ntl Theologie, wie sie in den letzten Jahren exegetisch erarbeitet wurde. Einige Abschnitte (vor allem der über das Heilsverständnis des Hebräerbriefes: S. 226–281) haben geradezu monographischen Charakter. Ziel der Darlegungen von Sch. ist es, „zu zeigen, wie alle Autoren eine gleiche Grunderfahrung – von entscheidendem und definitivem Heil-von-Gott-her in Jesus – je nach ihrem eigenen Erfahrungs- und Verständnishorizont sowie aufgrund von Schwierigkeiten und Problemen, die sich in den christlichen Gemeinden ergaben, an die sie ihre Briefe oder ihr Evangelium (Johannes) richten, gleichsam einfärben; anders gesagt: wie sie *interpretierend* erfahren. Aus der Verschiedenheit dieser interpretativen Erfahrungen und ihrem gegenseitigen Vergleich kommen dann *formende Strukturprinzipien* ans Licht, die für heutige Christen Inspiration und normierende Orientierung sind, um (in Treue zum apostolisch überlieferten Glaubensgut) ebenso freimütig, wie es die neutestamentlichen Autoren getan haben, innerhalb unseres (auch kritisierten) Erfahrungs- und Verstehenshorizonts eine gleiche, christliche Grunderfahrung zeitgemäß interpretativ neu zu formulieren" (103). Es geht also darum, hinter der Sprache von damals jene Erfahrungen zu entdecken, in denen sich wesenhaft das Heil von Gott her in Jesus vermittelt und die darum auch für heute und alle Zeiten normativen Charakter haben.

Von hier aus versucht der dritte, relativ kurze aber wichtige Teil (611–624), aus den exegetischen Ausführungen jene bleibenden Strukturelemente herauszufinden und zu formalisieren, die für eine Vermittlung der damaligen Heilserfahrung in unser Heute von Bedeutung sind. Nicht a l l e s ist für uns heute von Bedeutung. Denn „was die nähere Bestimmung der Eigenart des erlösenden Handelns betrifft, durch das Gott im Begriff war, die Welt in und durch Jesus zu versöhnen . . ., muß man feststellen, daß manche damals vertrauten Schlüsselbegriffe unterschiedlicher Herkunft aus der israelitischen und frühjüdischen Erfahrungs- und Interpretationsgeschichte dem Neuen Testament das Ausdrucksmaterial gegeben haben, um die christliche Erfahrung der Erlösung durch Jesus und des Heils in Jesus, dem Christus, für die Hörer (Leser) verständlich zum Ausdruck zu bringen. Was sie in Jesus erfahren hatten, veranlaßte die Christen, sich dieser vorgegebenen ‚Interpretamente' aus ihrer Erfahrungstradition zu bedienen. Ihrerseits haben diese Schlüsselbegriffe ihren Erfahrungsinhalt gefärbt und ihnen neue Entwicklungsmöglichkeiten gegeben. Diese Erfahrung von Heil in Jesus von Gott her lebte aus dem Erfahrenen – Jesus von Nazaret –, aber auch aus ihrem eigenen, fortschreitenden interpretativen Selbstausdruck; er vertiefte diese Erfahrung und offenbarte, von der Erfahrung aus, diese immer besser und schärfer dem erfahrenden Subjekt. Alle ‚Interpretamente', das heißt (in dem Zusammenhang, in dem ich diesen etwas doppeldeutigen Begriff gebrauchen will): vorgegebene verständliche Erfahrungsinhalte aus dem schon gegebenen Leben, übernommen von den Ereignissen der damaligen religiösen Gesellschaft, werden verwendet, um Erfahrungen mit Jesus wiederzugeben" (611). Nicht diese „Interpretamente", wohl aber das „interpretandum" ist das, was für uns verbindlich ist und verbindlich weitergegeben werden muß. Gefordert ist darum eine Fähigkeit, „zu unterscheiden zwischen dem, was das *christliche Erfahrene* selbst an Interpretation mit sich bringt (und sogar darin liegt geschichtliche und gesellschaftliche Mit-Bestimmung . . .), und dem, was ich die kulturgeschichtlich ganz bestimmte, weitere Thematisierung und Theoretisierung dieser christlichen ‚interpretativen Erfahrungen' nennen möchte. Diese Einsicht läßt sehr weit die Möglichkeit offen, mit Ehrfucht das, was sich in der christlichen Erfahrung an ‚Wirklichkeitsangebot' anmeldet, in einer neuen, zeitgemäßen Weise zur Sprache zu bringen" (614). In vier Strukturelementen sieht Sch. das zusammengefaßt, was zur unverkürzten und zeitgemäßen Vermittlung des Evangeliums bewahrt werden muß (618–625): 1. Gott und seine Geschichte mit dem Menschen (d. h. „Gott selbst steht dafür ein, daß das Menschenleben eine positiv-sinnvolle Bedeutung erlangt"); 2. Das Wesen der Geschichte Gottes mit dem Menschen wird in der Person und dem Leben Jesu erfahrbar; 3. Unsere Geschichte, Jesus folgen; 4. Geschichte ohne geschichtliches Ende (d. h. „Das endgültige Heil überschreitet tatsächlich unsere heutigen Erfahrungen"). Diese 4 Momente sind heute neu zu vermitteln. Denn „die Art und Weise, wie das Neue Testament den vier soeben analysierten Strukturelementen konkrete Gestalt gegeben hat, ist zweifellos mit bestimmt durch das Lebensgefühl der Antike, die damaligen historischen Vermittlungen und konkreten Möglichkeiten . . . Und gerade in ihrer geschichtlichen Vermittlung sind sie direkt keine Norm für die zeitgenössische ‚memoria Jesu', auch wenn sie sogar Modell dafür sind, wie wir, in veränderter geschichtlicher Vermittlung und in geänderten Möglichkeiten, hier und jetzt der Geschichte Jesu, des Lebendigen, ein Kapitel hinzufügen können" (624).

Grundsätzlich wird man dem hermeneutischen Programm des Vf. zustimmen können. Aber auch hier bleibt ein Unbehagen, das mit dem schon anfangs geäußerten zusammenhängt. Kann man so „einfach" Interpretament und interpretandum trennen bzw. das interpretandum auf vier „überzeitliche" Grundstrukturen reduzieren? Wer vermag denn letztlich darüber zu entscheiden, ob ein Interpretament nur situationsbedingtes Interpretament ist? Könnte es nicht sein, daß auch in einem historisch gesehen zufälligen Interpretament der damaligen antiken Welt etwas bleibend Gültiges gegeben ist, auch wenn sich der Erfahrungskontext von Damals gewandelt hat? Oder anders gefragt: Kann die heutige Erfahrung oder die Erfahrbarkeit bestimmter Interpretamente letztes Kriterium dafür sein, sie beizubehalten oder nicht? Erfahrbarkeit seitens des Menschen kann doch nur dann letztes Kriterium für Offenbarung sein, wenn wirklich Gottes Offenbarung restlos in menschliche Erfahrung eingeht. Aber eben das ist – wie schon oben dargelegt – zutiefst frag-würdig.

Der vierte umfangreiche Teil (625–822) versucht, die genannten vier Grundstrukturen der Erfahrung von Heil-in-Jesus-von-Gott-her in unsere heutige Situation zu „inkulturieren". Da dieses „Heute" ausgezeichnet ist durch ein weltweites Verlangen nach gesellschaftlicher Selbstbefreiung und Emanzipation, wird hier auch der Ansatzpunkt genommen, Heil zur Erfahrung zu bringen. Kurz: „Wo zum Nutzen von Menschen Gutes verwirklicht wird – intersubjektiv und politisch-gesellschaftlich –, sieht der gläubige Mensch Heil-von-Gott-her verwirklicht durch den Menschen und die Welt hindurch" (772).

Gegenüber diesen breit diskutierten gesellschaftlichen Dimensionen des Heils treten m. E. zu sehr dessen mehr existentiell-individuellen Dimensionen zurück: das Wissen um das Angenommensein durch Gott, innere Freude, Trost, Geduld, Freiheit von Angst usw. Diese Dimensionen finden zwar gelegentlich Erwähnung, sind aber für das von Sch. entfaltete Erlösungskonzept nicht konstitutiv. Somit stellt sich erneut die Frage, ob damit nicht die christliche Erlösungsbotschaft zu sehr auf die Leisten gegenwärtig erfahrener und erfahrbarer Dimensionen geschlagen wird, ob also nicht auch hier wieder die Erfahrung bzw. die Erfahrbarkeit zu undifferenziert zum Kriterium der Heilsbotschaft gemacht wird.

Was immer auch kritisch gegen das Werk von Sch. eingewendet werden mag: hier liegt ein Stück „großer Theologie" vor uns, eine neue Synthese des christlichen Glaubens, die man nur mit höchstem Respekt zur Kenntnis zu nehmen und aus der wohl jeder viel zu lernen hat. Fragwürdig scheint mir vor allem die von Schillebeeckx gegebene Verhältnisbestimmung von Glaube und Erfahrung, deren Folgen sich qualifizierend durch das ganze Werk hindurchziehen. Damit aber zeigt sich noch einmal, daß die Verhältnisbestimmung von Glaube und Erfahrung eines der zentralen Probleme heutiger Theologie und heutigen Glaubensvollzugs ist.

W i e n G i s b e r t G r e s h a k e

Greive, Wolfgang: **Der Grund des Glaubens.** Die Christologie Wilhelm Herrmanns. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 233 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd 36) kart. DM 28.–

Obgleich die Christologie des einflußreichen W. Herrmann schon partielle Bearbeitungen erfahren hat (P. Fischer-Appelt, W. de Boor), greift der Verfasser die nicht nur für die Theologie Herrmanns, sondern auch für die Theologiegeschichte des 20. Jh.s zentrale Thematik nochmals auf, um ihr eine zusammenfassende und tiefer lotende Untersuchung angedeihen zu lassen. Das Eigentümliche dieser Neubearbeitung, die auch im Hinblick auf die Uneinheitlichkeit der bisherigen Interpretationen Herrmanns ihre Notwendigkeit erweisen kann (vgl. 34–39), liegt in der (schon im Titel der Arbeit hervortretenden) Beachtung der Verschränkung von Glaubensbegründung und Christologie bei Herrmann (welche durch den Rekurs auf das sittliche Bewußtsein eine gewisse Dualität erkennen läßt, die ein dauerndes Spannungsmoment in die Konzeption einbezieht), aber auch in der kritischen Rekonstruktion dieses Verhältnisses, von dem der Autor bereits zu Beginn erklärt, daß es sich im Spätwerk Hermanns nicht hat durchhalten

lassen. So ist auch die Beachtung des Gegensätzlichen zwischen Früh- und Spätwerk und die damit zusammenhängende aporetische Entwicklung der Christologie Herrmanns eine Eigentümlichkeit dieser Arbeit, welche sie über das bisher Erbrachte hinaushebt.

Wenn man von der als Einleitung gedachten Aufschlüsselung der Sachproblematik absieht, die in ihrer Kürze (15–28) die mit ungewöhnlichen Schwierigkeiten beladenen Fragen nach „Glaube und Gewißheit" oder „Glaube und Geschichte" verständlicherweise nicht vollauf zu klären vermag, so ist die vorzügliche Bedeutung der im zweiten Hauptteil enthaltenen Analyse der Christologie Herrmanns zuzuerkennen, die aber nicht nur deskriptiv gehalten ist, sondern die Form kritischen Nachfragens nach dem philosophischen Hintergrund, nach den theologischen Prämissen und der Folgerichtigkeit der Ableitungen annimmt. Dabei kommt der Hervorhebung des „doppelten Ansatzes" der Herrmannschen Theologie, die eine bewußte Vermittlung des Christlichen an den säkularisierten Geist der Neuzeit erstrebt, besondere Bedeutung zu (die Verankerung im sittlichen Selbst und in der Geschichte Jesu), weil an dieser Doppelung die Differenziertheit, aber auch die innere Problematik dieses theologischen Denkens ersichtlich wird. Das Christologische ist auf der Grundlage der „Notwendigkeit des Guten" aufgebaut, das im historischen Jesus als „Macht des Guten" die letztmögliche Steigerung erfährt. Insofern kann die Christologie Herrmanns zutreffend als Beispiel einer „Christologie von unten" (64) ausgegeben werden, in welcher der Jesus der Geschichte als historischer Grund des Glaubens fungiert, freilich nur um den Preis jener sich immer wieder anmeldenden Zweiteilung, nach der die Wahrheit der Natur bzw. der Wissenschaft sich von der Religion unterscheidet wie auch objektives Erkennen und subjektives Erleben auseinandergehen. Diese „dualistische Wirklichkeitssicht", deren negativen Konsequenzen Herrmann zwar immer zu entgehen trachtete, mußte sein theologisches Konzept in dem Augenblick zerstören und die Einheit zwischen Haupt- und Spätwerk aufheben, als der Autor mit der um das Jahr 1900 veränderten Forschungslage erkannte, daß die historische Wissenschaft alle Bestandteile der christlichen Tradition zersetzte, die Kritik bis zum inneren Leben Jesu selbst vordrang und so auch der ethischen Ausrichtung Jesu die Anerkennung entzog. Zwar möchte G. das scharfe Urteil H. Dells nicht übernehmen, daß die Arbeit Herrmanns, grundsätzlich betrachtet, auseinandergebrochen sei (39). Er möchte sich mit dem milderen Urteil begnügen, daß die Christologie sich im Spätwerk Herrmanns minimalisiere, daß sie aus dem Zentrum rücke, daß sie in Verlegenheit gerate, und dies alles synchron mit einer Bewegung, in welcher der doppelte Ansatz der Glaubensbegründung beim menschlichen Selbst und bei der Person sich nach der Seite des Selbst, der Subjektivität und der Erlebnistheologie verschiebt, die schließlich sogar bei der ursprünglich abgelehnten Mystik endet (159). Es ist aber die Frage, ob man hier mit dem Urteil, das da auf den christologischen Minimalismus geht, das Phänomen recht trifft. Es wäre von einem höheren Standpunkt der Theologiegeschichte her betrachtet (der zugleich auch die Bedeutung der ursprünglichen und „klassischen" Christologie anerkennt) möglich, den „Minimalismus" bereits im Hauptwerk festzustellen und die Defizienz dieser Christologie „von unten" aufzuzeigen; denn schon hier ist die Antwort auf die entscheidende Frage nach der Einheit des „einfachen Menschen Jesus" mit Gott verfehlt, wenn auf die Schönheit und Hoheit der Person Jesu hingewiesen wird oder auf seinen Glauben, der die Einheit mit Gott impliziert. Ja, selbst die Jesus zuerkannte Sündenlosigkeit ist kein Aquivalent für sein Gottsein, zumal sie auch, wie richtig vermerkt wird, durch die historische Forschung, der Herrmann ursprünglich alles und zuletzt nichts zutraut, nicht erwiesen werden kann. Daß diese schon im Hauptwerk angelegten Aporien der Christologie Herrmanns die moderne Theologie trotzdem nicht davon abhalten, ähnliche Wege zu beschreiten (G. Ebeling, H. Braun), in deren Konsequenz die Frage nach der Austauschbarkeit und sogar nach der Überflüssigkeit Jesu auftritt (183), zeigt die geschichtliche Reichweite des Herrmannschen Denkens, das in dieser Arbeit mit großer Eindringlichkeit und hermeneutischem Einfühlungsvermögen erschlossen wird.

München Leo Scheffczyk

Thurian, Max, Frère de Taizé: **Maria.** Mutter des Herrn – Urbild der Kirche. – (Mainz: Grünewalt 1978). 85 S. (Topos-Taschenbücher, Bd 72) kart. DM 6.80

In der kürzlich erschienenen „Konfessionskunde" (Berlin-New York 1977), stellt F. Heyer, Herausgeber und Bearbeiter der Darstellung des Katholizismus, die These auf: „Am Marienkult orientierte Frömmigkeitstypik ist vorzugsweise in rückständigen Landschaften anzutreffen" (506). Das vorliegende Bändchen befaßt sich mit der marianischen Frömmigkeit. Es kommt aus Taizé. Aber muß man diesen Ort nicht als eine geistliche Kernprovinz der gegenwärtigen Christenheit betrachten? Seinen Standpunkt gewinnt Vf. aus der Hl. Schrift und deren Entfaltung in der gesamtkirchlichen Überlieferung. Ist das nicht das Zentrum jeder Theologie? Die Durchführung zeigt unbestreitbar, „daß nur dort ein rechtes Verständnis von Kirche vorhanden ist, wo auch für Maria im Glauben und in der Frömmigkeit Platz ist" (74). Jedes konfessionalistische Verständnis der marianischen und mariologischen Thematik wird durch solche Einsicht überholt.

Im Impressum bezeichnet der Verlag die Ausgabe als „Originalausgabe". Das ist cum grano salis zu nehmen: auf der letzten Seite findet sich der Hinweis, es handle sich bei ihr um eine Zusammenstellung von (gekürzten) Kapiteln aus dem großen Buch des Vf. (Maria, Mainz-Kassel 1965) zuzüglich dreier neuer Abschnitte. Sie umfassen jedoch nur 22 Seiten. Ihre Gesamtthematik ist vor allem der ökumenische Aspekt. Das kleine Buch will vornehmlich zur Meditation anregen. Aus dem Originalwerk sind darum vor allem die kontemplativen Passagen übernommen worden zu den Themen Begnadung, Jungfräulichkeit, Gottesmutterschaft, Demut Mariens. Die neu aufgenommenen Texte beschäftigen sich mit dem (heute im zwischenkirchlichen Gespräch weithin entkrampften) Verständnis der Tradition („Maria und die Erfahrung der Kirche"), mit der Bedeutung der Mutter Jesu für den Glauben („Maria und die Wahrheit") und für die Frömmigkeitspraxis („Maria und die Frömmigkeit").

Th. bekennt sich zur reformierten Tradition und zeigt von ihr aus, wie etwa in Maria der Gedanke der Prädestination oder des „Soli Deo gloria" verwirklicht ist, jedoch so, daß auch echter menschlicher Freiheit und einem recht verstandenen Synergismus Raum gegeben wird. Mit der ganzen alten und der neueren Theologie versteht er Maria ekklesiotypisch. Der Urbild-Gedanke, der im Untertitel des Verlages hervorgehoben wird, spielt allerdings erst im zweiten Teil eine Rolle; ursprünglich sieht er Maria als die Verkörperung der Tochter Sion. Bekanntlich hat jüngst Kardinal Ratzinger diesen Gedanken wieder ins Gespräch gebracht (J. Ratzinger, Die Tochter Zion, Einsiedeln 1977). Sie bekommt dabei eine funktionale oder sagen wir besser, eine „amtliche" Rolle in der Heilsgeschichte, die ihr schon die Evangelien zuerkennen. Sie erscheint als Zeichen der Heiligkeit, der Armut und Neuheit des Gottesreiches, als „Initialzeichen des christlichen Unversalismus" (32), des vollendeten Gehorsams gegen Gott. Die gesamtchristliche Valenz legt sich nahe, wie dann vor allem in den neu aufgenommenen Texten ausgeführt wird. Sie münden in der Forderung nach einer liturgischen Marienverehrung in allen christlichen Kirchen, die gemeinsam gepflegt werden könne und solle.

Es ist heute gewiß kein sensationelles Ereignis mehr, wenn ein Theologe aus der reformatorischen Tradition ein Buch über Maria schreibt, so wie das 1965 noch der Fall war. Allein diese Feststellung aber ist bereits ein Ergebnis geglückten ökumenischen Dialogs, zu dem seinerzeit Th. beigetragen hat. Die geistliche und theologische Tiefe seiner Gedanken ist auch heute noch anregend. Es ist daher zu begrüßen, daß sie in dieser wohlfeilen Edition zugänglich gemacht werden.

Bochum Wolfgang Beinert

Altenähr, Albert: **Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets.** Grundlagen für eine Theologie des Gebets bei Dietrich Bonhoeffer. – Würzburg: Echter (1976). 284 S. (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, Bd 7) kart. DM 29.–

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine bereits 1973 an der Academia Alfonsiana in Rom approbierte, doch erst 1976 gekürzt (im Reproduktionsverfahren) gedruckte Dissertation.

Es gliedert sich in fünf Kapitel: I. Bonhoeffer als Beter (17ff). II. Die Grundlage des Betens: Gott (49ff; hier geht es um das rechte Gottesbild). III. Der betende Mensch vor Gott (104ff; Abwehr des Psychologismus; actus directus). IV. Der Beter in der Welt (186ff). V. Bibel und Zucht als Führer in die Gebetsübung 239ff).

In allen Kapiteln bietet A. eine differenzierte und sorgfältige Problemerfassung und handhabt die Materie mit Übersicht. Grundlegend

sind die Ausführungen zum Gottesbild: „Nicht eine menschliche Erkenntnis über Gott, sondern Gottes Freiheit für den Menschen muß in einer Theologie des Gebetes am Anfang stehen" (81). Gottes Freiheit für den Menschen und ebenso die Freiheit des Menschen für Gott hat einen konkreten Namen: Jesus Christus (vgl. 270). Vf. macht sichtbar, was dies in personaler, ekklesialer und weltbezogener Hinsicht bedeutet. In der Erarbeitung von Bonhoeffers Transzendenz- und Freiheitsverständnis steht er – von mir so unabhängig wie ich von ihm – meiner eigenen Untersuchung ganz nahe.

Hervorgehoben seien die Seiten über Glaube und Gebet als actus directus und Einfalt (150ff) und in diesem Zusammenhang über Bonhoeffers Äußerung zum „unbewußten Christentum" (157ff), weiters über „Tat und Gebet als Widerstand und Ergebung auf Freiheit hin" (220ff) und über die Fürbitte (228ff). Vermißt habe ich vor allem Näheres über Anbetung (fehlt auch als Stichwort im Register) und über das eng mit der Gebetsfrage verknüpfte dialogische Vorsehungsverständnis Bonhoeffers. Aber A. bezeichnet seine Arbeit ohnehin nicht (umfassend) als Theologie des Gebetes, sondern als Grundlagen f ü r eine Theologie des Gebetes.

Vf. hat uns eine methodisch und inhaltlich vorzügliche Arbeit geschenkt: Theologie, die die Gebetsthematik in einem umfassenden Rahmen durchführt, der keine pietistische Engführung zuläßt. Gerade so wird nicht nur biographisch, sondern vom Gehalt der Theologie Bonhoeffers her glaubwürdig: „Bonhoeffer muß als Theologe des Gebetes gesehen werden, wenn man ihn als Theologen der Welt richtig würdigen will" (16). Weiß man, was mitunter an Oberflächlichkeiten über Bonhoeffer gesagt wurde (und wird?), dann ist dieses Buch eine wahre Wohltat. Es ist zu hoffen, daß es sowohl in der Bonhoeffer-Rezeption und -Interpretation wie in den Bemühungen um eine Theologie des Gebetes seine Wirkungsgeschichte haben wird.

Salzburg Johann W. Mödlhammer

Renker, Joseph: **Christliche Ehe im Wandel der Zeit.** Zur Ehelehre der Moraltheologen im deutschsprachigen Raum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. – Regensburg: Pustet (1977). 243 S. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie Bd 23) kart. DM 46.–

Die aus der Schule von Egenter und Gründel kommende in wissenschaftlich-methodischer Gründlichkeit hervorragende Arbeit von R. stellt die Ehelehre von 34 Moraltheologen aus dem deutschsprachigen Raum zwischen 1800–1850 dar. Die philosophischen Einflüsse besonders aus der Schule Wolffs und des deutschen Idealismus haben großen Einfluß auf die Ehelehre der Moraltheologen und in wichtigen Einzelfragen, besonders im Hinblick auf eine stärkere Personalisierung des Eheverständnisses gehabt. Im Kern der Sache jedoch stehen alle Moraltheologen, wenn auch in der Sprache und Anschauungswelt ihrer Zeit, auf dem Standpunkt, den die päpstlichen Enzykliken Casti Connubii (1930) und Humanae Vitae (1968), weil ständige Lehren der Kirche, eingenommen haben. So ist die Arbeit – wahrscheinlich ungewollt – ein Beitrag geworden zur durchhaltenden Ehelehre der Kirche, welche von den Moraltheologen nicht konstituiert, sondern eindrucksvoll bezeugt worden ist und werden sollte. Interessant ist, „in diesem Entwurf wird auch die Liebe als Motiv für die Geschlechtsbegegnung anerkannt, doch wird entsprechend der unangefochtenen Tradition jede Form von Empfängnisverhütung von allen Autoren abgelehnt" (236).

Die heute allgemein anerkannte partnerschaftliche Beziehung von Mann und Frau in der Ehe als dauernder personaler ganzmenschlicher Lebens- und Liebesgemeinschaft (vgl. Mausbach Ermecke, Kathol. Moraltheologie Bd III [1961] § 22) konnte sich erst voll in dem Maße durchsetzen, wie die jahrhundertelange Auffassung der Ehe als eines sozialen Instituts (= stabilisierte soziale Kommunikationsweise) immer mehr von der Auffassung der Ehe als einer mit- und zwischenmenschlichen Institution (= Kommunikationsgebilde) durchsetzt wurde, wobei allerdings in jüngerer Zeit infolge Überbewertung der subjektiven partnerschaftlichen Ehegattenbeziehung der Charakter der Ehe als sozialem Institut in der Welt und in der Kirche heute fast verloren gegangen zu sein scheint. Die vom Vf. dargestellte Periode moraltheologischer Ehelehre führte nicht geradlinig zu der nach seiner Meinung begrüßenswerten heutigen Eheauffassung in der Moraltheologie (!), sondern „es gehört zur Tragik der Geschichte der neueren Theologie, daß mit der beginnenden Neuscholastik der Weg, der von großen Theologen vorgezeichnet war, nicht weiter begangen wurde" (237). Angesichts der „Unsicherheit", welche „die Neuorientierung im frühen 19. Jahrhundert für Theologen und Laien mit sich brachte", hat sich die Theologie „damals für die ‚Sicherheit' entschieden und eine in ihrer Vergesetzlichung statische Sicht der Ehe zu neuer Geltung gebracht" (238). Der Meinung des Vf.: „Die theologische und interdisziplinäre Forschung begegnen sich heute in der Auffassung, daß die Ehe in ihrer Würde nur als dynamische, voll-personale Gemeinschaft gelebt werden kann" (238), ist gewiß zuzustimmen. Die Lösung ist aber nur zu finden durch die Verbindung von objektiver und subjektiver, personaler und sozialer, den Charakter der Ehe als Institution und Institut verbindender Sicht.

Daß dem Verfasser am Ende seiner gründlichen Arbeit deren Ergebnis wenig geschmeckt haben mag, kann vielleicht auch aus dem 4. Kapitel: „Die Ehe als Liebesgemeinschaft" (159–169) entnommen werden, worin nicht mehr das Thema der Arbeit, sondern „I. Die moraltheologische Situation vor dem II. Vatikanum", „II. Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zur ehelichen Liebesgemeinschaft" – hier hätte man gern auch einen Hinweis auf die oft von Kritikern unterschlagene Nr. 51 von Gaudium et spes gefunden! – und „III. Nachkonziliare Diskussionsbeiträge" behandelt werden. Was sollten diese Exkursionen in einer Arbeit über die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts? Auch bei der Erwähnung der „kaum überschaubaren Fülle der Stellungnahmen und Diskussionsbeiträge" zu Humanae Vitae wird nicht viel Imponierendes geboten, z. B. u. a. „Mitglieder des Aktionskreises Humanae vitae an der Ruhr-Universität Bochum (Hrsg.): Humanae vitae und die Freiheit des Gewissens, Freiburg i. Br. 1968.

Die Arbeit bietet folgende 4 Kapitel: I. Kapitel „Zeitgeschichtliche und biographische Orientierungé (37–82): Hier wird eine mustergültige Übersicht über die zu behandelnden Autoren und ihre Abhängigkeiten voneinander und Zusammenhänge geboten. Das II. Kapitel „Die Lehre von den Ehezwecken" (83–102), das III. Kapitel „Die Ehe als Geschlechtsgemeinschaft" (103–158), das IV. Kapitel „Die Ehe als Liebesgemeinschaft" und schließlich das V. Kapitel „Die Hierarchie der Ehe" bieten in bester Übersichtlichkeit die großen Traditionszusammenhänge der von den Moraltheologen widergespiegelten kirchlichen Ehelehre. Moraltheologen sind ja nicht deren Schöpfer, sondern deren Zeugen für das, was schon explizite kirchliche Lehre ist, und von dem, was noch implizite gelehrt, aber mit Hilfe auch der Theologen zur entfalteten kirchlichen Lehre erst werden kann.

Man kann dem Vf. zu dieser ausgezeichneten Arbeit nur gratulieren, weil sie die Position der überkommenen kirchlichen Lehre für die Zeit von 1800–1850 im deutschen Sprachraum gut erhellt.

Bochum Gustav Ermecke

Zirkel, Adam: **Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheiratet Geschiedenen von den Sakramenten aus?** – Mainz: Grünewald (1977). 64 S. kart. DM 9.80

Wer die leidenschaftlich geführten Diskussionen anläßlich der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland zum Thema „Zulassung wiederverheiratet Geschiedener zur Eucharistie" verfolgt hat, wird sicher mit Erstaunen in der Veröffentlichung, mit der sich der Würzburger Vizeoffizial Dr. Zirkel diesem Thema zuwendet, den Satz lesen: „Nicht um manche wiederverheiratet Geschiedene zu den Sakramenten zuzulassen, sondern um sie alle auszuschließen, bedürfte es einer Änderung des geltenden Rechts. Nicht seine Änderung, sondern seine Anwendung eröffnet den wiederverheiratet Geschiedenen in manchen Fällen den Weg zu den Sakramenten" (54). Aus diesen Sätzen ließe sich im Grunde die Auffassung ableiten, daß die Diskussion auf der Synode aneinander vorbeigeredet hat. Wären die Aussagen des Kirchenrechts hinreichend bedacht worden, so könnte man Zirkels Folgerungen entnehmen, dann hätte es keine Diskussion um „das Schlupfloch der Barmherzigkeit" und die „nominalistische Aushöhlung der Unauflöslichkeit der Ehe" gegeben. Aber so weit will sich doch wohl nicht verstanden wissen. Vf. macht bei der Behandlung dieses Themas zwei Einschränkungen. Er begrenzt die Frage zunächst auf das Kirchenrecht; weiter geht er, wie der zitierte Satz deutlich macht, davon aus, daß nicht alle wiederverheiratet Geschiedenen zugelassen werden können. So ist wohl die Formulierung „in manchen Fällen" zu verstehen.

Die Veröffentlichung ist klar gegliedert. In sieben Abschnitten hat der Verfasser die Probleme dargestellt, denen noch ein achter Abschnitt als Anhang beigegeben ist, der offensichtlich den Nichtfachmann über die Möglichkeit kirchlicher Ehenichtigkeitserklärungen und Eheauflösungen unterrichten soll (61–64). In einem ersten Abschnitt (7–12) stellt Z. das Problem dar. Dabei bezieht er die Aussagen der Würzburger Synode zur pastoralen Situation der wiederverheiratet Geschiedenen mit ein und

weist auf den für die Rechte des Getauften maßgeblichen c. 87 CIC hin, der Rechtseinschränkungen – die Nichtzulassung zu den Sakramenten wäre eine solche Beschränkung – nur bei Vorliegen einer Strafe oder einer Sperre zuläßt. Die Bestimmungen des geltenden Kirchenrechts, die für die Frage der Nichtzulassung von Bedeutung sind (cc. 2356, 855 CIC), werden in einem zweiten Abschnitt vorgetragen (13–29). Dem ekklesiologischen Einwand, daß wiederverheiratet Geschiedene objektiv gegen die Lehre der Kirche von der Unauflöslichkeit der Ehe verstoßen, begegnet der Autor im dritten Abschnitt (30–36). Sehr ausführlich interpretiert er im folgenden Abschnitt ein Schreiben der Glaubenskongregation vom 11. 4. 1973 und die dazu nach den USA ergangene Erklärung vom 21. 3. 1975 (37–45). Auf den Hinweis im 5. Abschnitt, auf das Kommunionedekret Pius X. hätte wohl verzichtet werden können, da die Bestimmungen dieses Dekretes in c. 856 CIC enthalten sind. Im sechsten Abschnitt trägt Vf. „Ergebnis und Folgerungen" seiner Überlegungen vor (47–57); der siebte Abschnitt faß die Ausführungen zusammen (58–60).

Zunächst wird man dem Vf. bescheinigen müssen, daß er sich zweifelsohne aus der Not heraus mit diesem Problem befaßt. Allenthalben begegnet der Seelsorger anläßlich der Gegebenheiten unserer heutigen Gesellschaft, die Scheidung und Wiederverheiratung als Selbstverständlichkeit betrachtet, diesem Problem. Die Sorge um diejenigen, die in ihrer Ehe, aus welchen Gründen auch immer, gescheitert sind, und der Versuch, ihnen von seiten der kirchlichen Gemeinschaft Hilfe anzubieten, ist für viele Seelsorger, aber auch für die mit diesen Fragen ringenden theologischen Disziplinen maßgeblich; eine theologisch verantwortbare Lösung muß angestrebt werden. Z. kennt das Problem auch durch seine Tätigkeit als kirchlicher Richter, der sich immer wieder mit dieser Situation konfrontiert sieht. Auf diesem Hintergrund ist zunächst die Beschäftigung des Autors mit der Thematik nicht nur verständlich, sondern auch verdienstvoll. Gerade der Beschluß der Synode, die Bischöfe möchten sich beim Apost. Stuhl um eine Klärung aller rechtlichen, pastoralen und theologischen Fragen verwenden – eine Bitte, die ähnlich von allen Synoden des deutschsprachigen Raumes formuliert wurde –, verpflichtet den Theologen, Überlegungen anzustellen, die möglicherweise auch den Voten der Bischöfe dienlich sein können.

Da der Rezensent sich selbst mit der Interpretation der Rechtsbestimmungen auseinandergesetzt hat (Theologie und Glaube 66, 1976, 161–177), stimmt er in einigen Detailfragen mit dem Verfasser überein. Es ist zuzugeben, daß die für „Bigamisten" – das sind nach Auffassung des Kirchenrechtes die wiederverheiratet Geschiedenen – in c. 2356 CIC statuierte kirchliche Ehrlosigkeit nicht ohne weiters von der Eucharistie ausschließt und c. 855 ausdrücklich nur von den „manifesto infames", von den öffentlich bekannten Ehrlosen spricht, die von der Eucharistie zurückzuweisen sind. Es dürfte in der Tat schwierig sein, die Nichtzulassung aller wiederverheiratet Geschiedenen zu den Sakramenten allein aus cc. 2356 und 855 zu begründen.

Nach Ansicht des Rez. ist aber die Deutung, die Z. dem Schreiben der Glaubenskongregation vom 11. 4. 1973 und dem daraufhin erfolgten Brief an die Nordamerikanische Bischofskonferenz vom 21. 3. 1975 gibt (37–45), abzulehnen. Der Autor wiederholt die Argumentation, die er bereits in einem Beitrag im „Klerusblatt" (54, 1974, 85–90) vorgetragen hat. Er will bei einigen Formulierungen des Schreibens der Glaubenskongregation feststellen, daß sie mit einem Gutachten der Canon Law Society of America (abgedruckt in: The Jurist 30 [1970] 1–14) übereinstimmen. Dieses Gutachten komme zu dem Ergebnis, daß wiederverheiratet Geschiedene unter gewissen Voraussetzungen zu den Sakramenten zugelassen werden können, „ohne in der bestehenden unrechtmäßigen Verbindung auf die geschlechtliche Beiwohnung zu verzichten" (42). Z. schließt nunmehr, da das Schreiben der Glaubenskongregation ähnliche Formulierungen wie das Gutachten enthalte, könne dieses Schreiben vom Gutachten her interpretiert werden. Diese Argumentation hat H. Flatten in einem Beitrag im „Klerusblatt" bereits sehr scharf zurückgewiesen (54, 1974, 134f). Daß Z. mit der Auffassung, das Schreiben der Glaubenskongregation bestätige die Ansicht des Gutachtens, allein steht, zeigt eine kurze Abhandlung in der „Orientierung", die wiederum einen Beschluß der Österreichischen Synode zitiert, „die Bischofskonferenz möge sich dafür einsetzen, daß gläubige wiederverheiratet Geschiedene unter neuen, über die bisherige bewährte pastorale Praxis hinausgehende Voraussetzungen an den Sakramenten teilnehmen können" (Orientierung 38, 1974, 97). Bei der Zulassung der wiederverheiratet Geschiedenen hatte die Glaubenskongregation auf die „probatam Ecclesiae praxim in foro interno" verwiesen. Diese „bewährte Praxis" wird allgemein verstanden als die Zulassung unter der Voraussetzung des ernsthaften Versprechens „tamquam frater et soror" zusammenzuleben. Offensichtlich geht sowohl die Ablehnung der „Orientierung" als auch der Beschluß der Österreichischen Synode von dieser Auffassung aus; die Forderung, über die „bewährte Praxis" hinauszugehen, wäre unverständlich, wenn sie im Sinne der Ausdeutung Zirkels zu verstehen wäre. Auch der Argumentation des Autors, daß dieses Versprechen zumeist in foro externo geschehe – die Glaubenskongregation spreche aber von einer Praxis in foro interno –, kann man sich nicht anschließen. Wenn in manchen Diözesen immer noch für diese Fälle allein der Ordinarius Zuständigkeit besitzen sollte, so wäre es Zeit, darüber nachzudenken, ob dafür rechtliche Grundlagen vorhanden sind. Flatten hat beispielhaft nachgewiesen, daß die Diözesanstatuten des Bistums Aachen dem Beichtvater die Zuständigkeit zuerkennen, die Zulassung wiederverheiratet Geschiedener zu den Sakramenten auszusprechen, wenn die entsprechenden Voraussetzungen gegeben sind. Eine ähnliche Regelung besteht für das Bistum Essen. Ob die Regelung der Zulassung bei dem Versprechen „tamquam frater et soror" zu leben, sehr hilfreich ist, kann aus der Erfahrung heraus sicher in Frage gestellt werden. Darum geht es hier aber nicht. Es ist lediglich zu fragen, ob der Apostolische Stuhl von seiner bisherigen Absicht abgegangen ist. Das ist m.E. nicht geschehen; es läßt sich aus der Argumentation Z. nicht belegen.

Es ist dem Autor lediglich zuzugeben, daß die Glaubenskongregation in ihrem Schreiben sehr zurückhaltend formuliert hat, daß sie auch nicht mehr den Begriff „bigamus" des c. 2356 CIC verwendet. Aber ob daraus die Folgerungen zu ziehen sind, die in der Abhandlung gezogen werden, muß bestritten werden. Bei Z. besteht hier offensichtlich das Bedürfnis, den wiederverheiratet Geschiedenen und ihren Seelsorgern Hilfe anzubieten für eine kanonistisch zu rechtfertigende Interpretation.

Die von Z. vorgestellte Abhandlung darf sicher verstanden werden als der Versuch, vom Kirchenrecht her die Frage anzugehen. Wenn in einer Rezension gesagt wird, daß der Autor nichts anderes wollte, so kann dies jedoch nur mit Einschränkungen wiederholt werden. Z. weiß sehr wohl, daß die Zulassung wiederverheiratet Geschiedener zu den Sakramenten alle theologischen Disziplinen angeht. Das kirchliche Gesetzbuch weist bereits in c. 856 allgemein auf diese Dimension hin, wenn es sagt, daß derjenige nicht zur Eucharistie hinzutreten darf, der sich einer schweren Sünde bewußt ist. Hier setzt die eigentliche Problematik ein. Es ist aber nicht Aufgabe des Kirchenrechtes allein und allgemein wie auch hier, Gewissensentscheidungen abzunehmen.

Zusammenfassend darf gesagt werden, daß endlich auch das Kirchenrecht und der Kanonist sich mit dem Problem auseinandersetzt, das von den Aussagen des kirchlichen Rechtsbuches her nicht so eindeutig zu entscheiden ist, wie es weithin verstanden wird. Zirkel begegnet vor allem dem Einwand, der immer wieder bei dieser Fragestellung zu hören ist, daß das Kirchenrecht allein den Weg zu einer hilfreichen Pastoral an den wiederverheiratet Geschiedenen versperre. Er hat einen mutigen Schritt getan und das Problem als ein der Seelsorge verbundener und der Seelsorge gegenüber verantwortlicher Kirchenrechtler angegangen. Seine Überlegungen regen zu weiterem Nachdenken an, auch dann, wenn man seiner Argumentation nicht in allem folgen kann.

Bochum Heribert Heinemann

Herr, Theodor: **Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testamentes.** München, Paderborn, Wien: Schöningh 1976 (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd 11). 298 S. kart. DM 42.–

Für das Naturrecht und seine wissenschaftliche Behandlung scheinen Gesetze eigener Art zu gelten: Setzt man auf seine Wiedergeburt, die vielen nach 1945 unausbleiblich erschien (vgl. Max Müller, Heinrich Rommen u. a., Art. Naturrecht, in: StL V⁶ 929–984), wird es mehr denn je Gegenstand des Disputs (vgl. Franz Böckle [Herausgeber], Das Naturrecht im Disput. Düsseldorf 1966) oder der konfessionell eingefärbten Kontroverse (vgl. Karlheinz Paschke, Naturrecht in der Kontroverse. Salzburg 1967); spricht alles dafür, daß die Kritik dem Naturrecht ein Ende bereiten wird (vgl. Franz Böckle und Ernst-Wolfgang Böckenförde [Herausgeber], Naturrecht in der Kritik. Mainz 1973), sorgt der Fortgang der Geschichte und der wissenschaftlichen Fragestellung selber dafür,

daß die Sache des Naturrechts – aus diesem oder jenem Grund – unvermittelt unter neuen Bedingungen und veränderten Vorzeichen wieder und wieder verhandelt werden muß.

H. wurde aufgrund der hier vorgestellten Arbeit im Jahre 1974 vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster habilitiert, nachdem er sich längst vorher in seiner Untersuchung „Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart" (München-Paderborn-Wien 1972) mit den Problemen des Naturrechts und den Bedingungen seines Verständnisses vertraut gemacht hatte. Daß er diesem umstrittenen Gegenstand erneut seine Aufmerksamkeit zuwandte, hat seinen Grund darin, daß er den Konsequenzen begegnen wollte, die dem Naturrecht aus den bibeltheologischen und teilweise auch im Namen der Katholischen Soziallehre vorgetragenen Einlassungen der zurückliegenden Jahre zu erwachsen drohten. Insbesondere war ihm nicht verborgen geblieben, unter welche fragwürdigen und letztlich für die Theologie verhängnisvollen Bedingungen die Naturrechtsdiskussion inzwischen auch im innertheologischen Raum geraten war. In dieser Situation hielt er es für hilfreich, den gewissermaßen angestammten Platz des Naturrechts innerhalb der Theologie beziehungsweise der Offenbarungszeugnisse deutlich zu machen und im Sinne einer ursprünglichen Fragestellung als selbstverständlich aufzuweisen.

In seiner von vornherein auf den interdisziplinären Austausch angelegten Arbeit (vgl. 9–20), hinter der man einen Moraltheologen oder Exegeten, aber keinen Vertreter der Katholischen Soziallehre vermuten möchte, kreist H. um die sein Interesse an ursprünglichen Zusammenhängen verratende Doppelfrage: „1. Ist das, was in der traditionellen Lehre unter Naturrecht verstanden wird, aus der Schrift begründbar? und 2. Welchen theologischen Stellenwert nimmt das Naturrecht aus der Sicht der ntl Botschaft ein, falls die erste Frage zu bejahen ist?" (10). Natürlich wußte der Autor, daß die gestellte Doppelfrage ohne ein hohes Maß methodischen Geschicks nie und nimmer zu einer brauchbaren Antwort führen würde; aber indem er sich diesem methodischen Problem stellte, also die Kritik des NT am Naturrecht zu ermitteln suchte und sich zu diesem Zweck von jeder geschichtlich gewordenen Definition des Naturrechts distanzierte, hat er zugleich seinen bleibenden Beitrag zur Naturrechtsdiskussion geleistet: Anstatt für einen sehr begrenzten und darum im Ansatz schon der Kritik ausgesetzten Naturrechtsbegriff zu werben, begnügte sich Theodor Herr – jedenfalls zunächst – mit der Feststellung der wesentlichen Merkmale des Naturrechts (vgl. 11) und konzentrierte sich auf das z. B. auch schon von Alexander Hollerbach als sehr brauchbar erwiesene allgemeine „Naturrechtsdenken" (12–13). Damit ist „eine sittliche und objektiv verbindliche Ordnung" gemeint, die „der Offenbarung vorgegeben . . . , in der vorgegebenen Natur des Menschen und seinen sozialen Beziehungen materialiter grundgelegt ist und aus diesen ‚natürlichen' Vorgegebenheiten mittels der menschlichen Vernunft wahrgenommen werden kann" (11–12).

Damit war die Basis geschaffen, die es H. ermöglichte, im ersten Teil seiner Untersuchung „die Rezeption der natürlichen Sittlichkeit in der neutestamentlichen Paränese" (21–133) darzustellen und im zweiten Teil die Frage zu beantworten, welches „der theologische Ort des Naturrechts nach dem neuen Testament" (137–270) sei.

Dieser Aufgabe suchte sich H. dadurch zu entledigen, daß er sich in der intensiven Begegnung mit den Forschungen der neutestamentlichen Exegese und Theologie im ersten Teil seiner Untersuchung der Reihe nach ein verläßliches Urteil bildete über die „Herkunft und Gestalt der neutestamentlichen Paränese" (21–33), über „die Haustafelethik" (34–72), über „das Ethos der Gemeindeordnungen in den Pastoralbriefen" (73–86) und über „die katalogische Paränese" (87–115), wie sie sich in den Tugend- und Lasterkatalogen artikuliert, um abschließend zur Frage der Rezeption der natürlichen Sittlichkeit durch die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes (vgl. 116–136) Stellung zu nehmen. Da Vf. – wie nicht anders zu erwarten – zu dem Ergebnis kommt, „daß die urchristlichen Gemeinden in dem breiten Überlieferungsstrom natürlich-sittlicher Traditionen der Antike stehen" (132), mußte er im zweiten Teil bei der Erörterung der Frage, welches „der theologische Ort des Naturrechts nach dem Neuen Testament" sei, dem Vorbehalt des Neuen Testamentes gegenüber dem Ethos in seiner Umwelt Raum geben und den Akzent einzig auf „die Infragestellung des Naturrechts durch das neutestamentliche Ethos" (211–270) legen. Diese Konsequenz war unumgänglich, obwohl dieser Infragestellung mit Überlegungen präludiert war, die nicht schlechthin und grundsätzlich als Kritik des Neuen Testamentes am Naturrechtsdenken verbucht werden könnten (siehe die beiden Abschnitte: „die theologische Qualifikation des Naturrechts", S. 137–171, und „die Schöpfung und ihr neutestamentlicher Ort", S. 172–210). Im Schlußwort" (271–277) zu seiner Arbeit stellt H. fest, daß die Grundtendenz der modernen, vor allem innertheologischen Naturrechtskritik mit der Infragestellung des Naturrechts durch die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes in eins gehe, und schreibt wörtlich: „Ein ntl. verantwortbares Naturrecht sollte heilsgeschichtlich und dynamisch, eschatologisch und kritisch, konkret und operativ angelegt sein" (277).

Zwar ist dieser Schluß der Untersuchung durch Gedanken, wie sie sich z. B. auf den Seiten 260–270 finden, vorbereitet; dennoch will er als Resümee der mit aller Behutsamkeit und Akribie unterbreiteten Materialien und Darlegungen nicht ganz befriedigen. Der Leser, der der unter das Stichwort „N a t u r r e c h t s d e n k e n" gestellten Untersuchung gefolgt ist, sieht sich vielmehr zur Frage genötigt, ob es tatsächlich einen theoretischen Weg geben könne von der generellen Infragestellung des Naturrechts als N a t u r r e c h t, wie sie sich durch das Corpus der Untersuchung hindurchzieht, hin zur Anerkennung eines heilsgeschichtlichen und dynamischen, eschatologischen und kritischen, konkreten und operativen Naturrechts, wie sie am Ende der Untersuchung plausibel gemacht wird. Entweder – so muß man fragen – wird das Naturrecht als solches mit einem Fragezeichen versehen, dann gilt dieses Fragezeichen auch für das heilsgeschichtliche und eschatologische Naturrecht; oder dieses Fragezeichen hat sein Recht nur hinter ganz bestimmten Ausprägungen des Naturrechts, dann gibt es tatsächlich die Größe, die der Verfasser als Naturrechtsdenken eingeführt hat und die ihr Recht behauptet, ganz gleich wie brüchig die geschichtlichen Konkretisierungen des Naturrechts auch sein mögen. Ist aber das Letztere der Fall, dann erhebt sich das Problem, ob das Neue Testament mit seiner Kritik an geschichtlich ausgeprägten Naturrechtspositionen, die der Mensch immer auch in den Dienst einer ihn vor Gott schuldig machenden Selbstbehauptung stellen kann, zugleich auch das Naturrechts d e n k e n als solches negiert hat. Da es theologisch völlig widersinnig wäre, eine solche Negation zu behaupten, weil ohne eine vorgegebene sittliche Ordnung weder der Gedanke einer göttlichen Offenbarung gedacht noch die Möglichkeit der Annahme einer solchen Offenbarung seitens des Menschen erörtert werden könnte, kommt eine Untersuchung wie die vorliegende offensichtlich nicht daran vorbei, den sehr glücklich eingeführten und hilfreichen Begriff des Naturrechtsdenkens eigens zu erörtern und ihn im Sinn des S. 11–12 eingeführten Bestimmung positiv zu reflektieren. Denn wenn es richtig ist, „daß das Naturrechtsdenken offenbar gerade der Ort ist, wo sich philosophische und theologische Reflexion besonders intensiv begegnen, indem sie sich entweder wechselseitig durchdringen oder sich kritisch voneinander absetzen" (Alexander Hollerbach), dann ist nicht allzuviel gewonnen, wenn das nur im theologischen Denken zu seiner ganzen Fruchtbarkeit gelangende Naturrechtsdenken im Ansatz bereits zum theologischen Denken erhoben wird. Ein solcher Schritt, der entweder das theologische oder naturrechtliche Denken überflüssig macht, wird aber m. E. getan, wenn nach einem heilsgeschichtlichen und eschatologischen Naturrecht gerufen wird, ohne daß zugleich das Prinzip zur Verfügung steht, das die Vermittlung des Naturrechtsdenkens mit dem theologischen Denken ermöglicht und erkennbar macht, inwiefern die Frage des Menschen zur Belanglosigkeit absinken muß, wenn sie nicht mehr in der Begegnung der Theologie mit dem philosophischen Naturrecht gestellt und beantwortet wird.

Zweifellos kann man durchaus vernünftigerweise der Meinung sein, daß das Anliegen der Theologie nicht nur mit Hilfe der griechischen Seinsmetaphysik der menschlichen Freiheit nahegebracht werden kann; aber ebenso gewiß ist es, daß die Gesetze des Naturrechts und seiner Behandlung verfehlt sind, wenn die Naturrechtskritik die Spannung zwischen theologischer und philosophischer Reflexion aufhebt. Daß sich aus dieser Spannung das Problem der permanence du droit natural (Ph. Delhaye) ergibt, hängt mit der Grundfrage des Naturrechtsdenkens selber zusammen. Diese Grundfrage entzündet sich, wie H. mit Recht betont, an Vorgegebenheiten. Die reflektierte und verantwortete Anerkennung von Vorgegebenheiten stellt das Gesetz dar, dem das Naturrechtsdenken folgt. Darin liegt seine Bedeutung und seine Grenze.

R e g e n s b u r g J o s e f R i e f

Neumann, Brigitte: **Die Gemeindehelferin in der Ortskirchengemeinde.** Eine kirchensoziologische Untersuchung zu Berufspraxis und Berufsschicksal kirchlicher Funktionsträger. – Bern/Frankfurt: Lang 1974. 309 S., 405 Fragebogen (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie Bd 31) sfr 46.80

I. Die Anregung zu einer Untersuchung des Gemeindehelferinnenberufs ging von der Arbeitsgemeinschaft evangelischer

Seminare der Gemeindedienste aus. In diesem Gremium herrschte Übereinstimmung darüber, daß dieser Beruf etwa seit 1960 (nach fast 60 Jahren Berufsgeschichte) in eine sich zunehmend ausweitende Krise geraten ist. – Die vorliegende Untersuchung von N. geht die Problematik primär von der berufsorientierten bzw. berufssoziologischen Perspektive an. Die Arbeit ist in einen theoretischen und in einen empirischen Hauptteil gegliedert. Im ersten wird versucht, den Beruf der Gemeindehelferin sowohl von seiner Entstehungsgeschichte her als auch mit Hilfe berufssoziologischer Kategorien verständlich zu machen.

Dem zweiten bzw. empirischen Teil der Arbeit, in dem die leitenden Hypothesen des ersten Teils einer Überprüfung unterzogen werden, liegt eine in der gesamten Bundesrepublik durchgeführte Befragung von 126 Gemeindehelferinnen in der Ortskirchengemeinde zugrunde.

II. Kapitel 1 informiert über die Voraussetzungen (Erneuerung der Diakonie im 19. Jahrhundert, Frauenemanzipation und evangelische Jugendvereinigungen) und über die kirchenrechtliche Institutionalisierung dieses „Berufes" sowie über dessen Probleme. Die hauptsächlichen Merkmale des bisherigen Gemeindehelferinnenberufes befinden sich in einem Veränderungsprozeß, wobei der Wechsel von der kirchlichen Ausbildung zur staatlich anerkannten bzw. Fachhochschulausbildung maßgeblich zur Hebung des Berufsniveaus beiträgt. Die unspezifische Entlastung des Pfarrers wird zugunsten einer echten, ergänzenden Tätigkeit aufgegeben. Das Verständnis des Berufs als untergeordneter Hilfsdienst erweist sich durch die Qualität der veränderten Ausbildung als überholt.

Im 2. Kapitel wird der Beruf bzw. die Berufsproblematik der Gemeindehelferin aus berufssoziologischer Sicht erläutert. Daraus ergeben sich folgende Hypothesen für die Untersuchung: Die berufliche Position der Gemeindehelferin ist nicht zu Ende geführt, weil sie wesentliche Elemente eines vorindustriell geprägten Berufes enthält, die sich einer beruflichen Organisation im heutigen Sinn widersetzen. D. h. die Berufsposition der Gemeindehelferin (Ausbildung, Funktion und Kompetenzen, Laufbahn) ist nur in geringem Ausmaße professionalisiert. – Die Ausbildung ist aufgrund ihrer begrenzten Kapazität und inhaltlich weitreichenden Orientierung an der des Pfarrers nicht angemessen den Praxiserfordernissen der Gemeindehelferin angepaßt. Die Verbindung eines weitgespannten Funktionskatalogs mit dem Fehlen von institutionell abgesicherten Kompetenzen kennzeichnet den Beruf der Gemeindehelferin als untergeordnete und als marginale soziale Position. Die Struktur der Arbeitsorganisation in der Ortsgemeinde, auf die hin der Beruf der Gemeindehelferin entwickelt wurde, schließt eine berufliche Laufbahn aus. Der Beruf der Gemeindehelferin kann noch nicht oder nicht als Berufsposition im vollen Sinn definiert werden (52f).

Methodische Fragen für die empirische Untersuchung sind Inhalt des 3. Kapitels: Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes (Personenkreis, Tätigkeitsfeld), Untersuchungsplan (Gebiet der Stichprobenerhebung, Durchführungsmethode, Stichprobenerhebung), Untersuchungsmethode (Fragebogen, Befragungstechnik, Durchführung der Untersuchung, Interviews, Auswertung etc.), Sozialstruktur der befragten Gemeindehelferinnen.

Im Anschluß an die Klärung der methodischen Grundlagen kommen die Kriterien für die Berufswahl der Gemeindehelferin zur Sprache (4. Kapitel), die sich ergeben aus dem Wechselspiel zwischen dem Individuum und seiner sozialen Umgebung (Familie, Gleichaltrige, Lehrer, soziale Herkunft, Schulbildung usw.) – Obwohl zwischen den beiden Weltkriegen ein hoher Anteil von Abiturientinnen unter den Bewerberinnen zu verzeichnen war, kann sich dieser Beruf von seiner Praxis her in Kompetenzen, Verwantwortung und Laufbahn in der Ortskirchengemeinde im Vergleich zu anderen Frauenberufen, für die das Abitur Voraussetzung ist, nicht messen. „Er muß daher zwangsläufig auf eine niedrigere schulische Bildungsstufe bezogen werden" (73). – Damit befindet er sich mit anderen (erzieherischen) Berufen, die den Mittelschulabschluß zur Voraussetzung haben, im Wettbewerb bzw. im Sog der Anpassung an die Arbeits- und Ausbildungsbedingungen und sozialen Vergütungen anderer Berufe. Darin zeigt sich ein möglicher Schritt zur Beruflichung dieser Berufsposition.

Im Unterschied zu zahlreichen anderen Berufen erweist sich die Wahl dieses Berufes häufig bereits als zweite Wahl (Wechsel einer Berufsposition oder der Ausbildung). Die Wahl wird in der Regel jedoch nicht experimentierend getroffen, sondern umgekehrt als Experiment auf der sicheren Basis einer abgeschlossenen Berufsausbildung.

Was nun die Motive für die Berufswahl anbetrifft, so lassen sich vier Motivgruppen unterscheiden: berufsbezogene Motive, Hauptamtliche in der Ortskirchengemeinde, das Elternhaus (u. a. Intergenerationenmobilität bzw. der Beruf des Vaters als Motiv für die eigene Berufswahl) und Ersatzmotive wie z. B. Kriegsereignisse etc. – Aus der Sicht der Gemeindehelferinnen ist das leitende berufsbezogene Interesse pädagogisch ausgerichtet; es folgen theologisches Interesse und „missionarische Berufung". Als hauptsächlich zur Wahl des Berufs anregender Arbeitsbereich gilt die evangelische Jugendarbeit. Von den Hauptamtlichen in der Ortskirchengemeinde ist die Gemeindehelferin (zur deren Tätigkeitsbereich Jugendarbeit primär gehört) vor allen anderen Inspirator zu diesem Beruf. An ihre Seite rückt jedoch der Pfarrer. Nicht nur die Anregung durch den Pfarrer, sondern auch seine Funktion (kirchliche und theologische Motivation) sind von großem Einfluß auf die Wahl der Berufsposition der Gemeindehelferin. Demgegenüber tritt der Einfluß der Herkunftsfamilie und von Ersatzmotiven sehr deutlich zurück.

Hinsichtlich des Ausbildungstyps und der Ausbildungsstruktur ist zu sagen, daß die innere Struktur der Ausbildungsorganisation in einem relativ undifferenzierten Stadium stehengeblieben ist. Insgesamt bestätigt die Untersuchung, daß die Gemeindehelferin ein Übergewicht der theologischen Fächer verspürt und ein Mangel an praxisorientierter nichttheologischer Ausbildung. Ihre Ausbildung ist zu sehr eine Depravation der „hochsystematisierten ... Ausbildung" des Pfarrers (97).

Eine im 5. Kapitel vorgenommene Analyse der Aufgaben und Funktionsbereiche der Gemeindehelferin in der Ortskirchengemeinde belegt die These, daß der „Beruf" der Gemeindehelferin durch die Abspaltung pfarramtlicher Funktionen geprägt ist. Kennzeichen eines solchen delegativen Berufsverständnisses sind: mit der Abgabe von Funktionen verbinden sich keine institutionell abgesicherten Kompetenzen. Eine Herausbildung von Spezialgebieten für die Gemeindehelferin in der Ortskirchengemeinde ist damit verhindert. Die Abgrenzung zwischen den Funktionen der Gemeindehelferin und des Pfarrers ist hauptsächlich durch die Unterscheidung von zentralen und nicht-zentralen pastoralen Funktionen bestimmt. Im Vergleich mit der Arbeit der Pfarrers erweist sich ihr Beruf jedoch trotz des größeren zeitlichen Einsatzes nicht als repräsentativ für den Sozialbereich der aktiven Gemeindemitglieder (Kerngemeinde). –

Das 6. Kapitel thematisiert die sozialen Beziehungen der Gemeindehelferin im Beziehungsfeld der Ortskirchengemeinde (Pfarrer, Kirchenvorstand, ehrenamtliche Mitarbeiter etc.). „Die Kenntnisse über diesen Beruf konzentrieren sich auf die Gruppen der aktiven Gemeindemitglieder, den Pfarrer und die Pfarrfrau und teilweise auf den Kirchenvorstand" (154). Die Vorstellungen über den „Beruf" der Gemeindehelferin sind dabei in hohem Maße unklar. Nach der Einschätzung der Gemeindehelferinnen selbst sind sie nur teilweise im inneren Kreis der Gemeinde integriert, urteilen sie doch, daß nur 22 % der Pfarrer und nur 15 % der Aktiven ihren Beruf genau kennen. – Letztlich läßt sich die Position der Gemeindehelferin als untergeordneter Hilfsdienst und als eine umfassende oder oft als unklare Abgrenzung vom Funktionsbereich des Pfarrers ohne eigene Kompetenz verstehen.

Das 7. Kapitel widmet sich der Problematik um Berufsaufstieg und Berufswechsel der Gemeindehelferin: Die berufliche Mobilität der Gemeindehelferin ist durch Spezialisierung oder durch den Wechsel von einer Ebene (Pfarrei) zur anderen möglich, womit deutlich wird, daß der Beruf der Gemeindehelferin nur eine schwache Basis für eine Laufbahn bildet. Als Alternative bietet sich somit der Berufswechsel an, der von den Betroffenen oft beachtliche Leistungen abverlangt.

III. Das Ergebnis ihrer Untersuchungen faßt die Autorin im 8. Kapitel zusammen:

1. Die Berufsposition der Gemeindehelfelrin läßt sich als Abspaltung aus dem Beruf des Pfarrers verstehen. – Das zeigt sich an den zahlreichen Elementen, die aus dem Beruf des Pfarrers übernommen wurden. Zu ihnen gehören die Funktionen der Gemeindehelferin, das umfassende – den Beruf und die Privatrolle einschließende – Dienstethos, die faktisch nicht geregelte Arbeitszeit, die mit einem theologischen Schwerpunkt versehene Ausbildung sowie das Fehlen einer beruflichen Laufbahn. Die Übertragung von Kennzeichen des Pfarrberufes führt jedoch keineswegs zu einem „eigenständigen" Beruf (Arbeitsteilung). Vielmehr wurde eine umfassende Abhängigkeit der Gemeindehelferin vom Pfarrer deutlich, die sich an erster Stelle im Fehlen von Verantwortung für ihre Funktionen und in der Nichtbeteiligung an der Leitung der Gemeinde und damit an wichtigen Entscheidungen für ihre Arbeit ausdrückt (186).

2. Die berufliche Organisation der Position der Gemeindehelferin erwies sich als nicht zu Ende geführt. Zwischen den Elementen, die auf eine Verberuflichung abzielen und solchen, die sie behindern, besteht eine Gegenläufigkeit, die die Entwicklung zu einer eigenständigen Berufsposition hemmt. Zu den retardierenden Elementen zählen die oben bereits genannten Kennzeichen (unspezifische Differenzierung von Funktionen in der Gemeinde, faktisch unbegrenzte Arbeitszeit etc.).

3. Der Beruf der Gemeindehelferin wurde äußerlich (Gehalt etc.) durch die Anpassung an mittlere Angestelltenberufe den halbprofessionalisierten Berufspositionen gleichgestellt. Die Kennzeichen des mittleren Professionalisierungsausmaßes ließen sich von dem Beruf der Gemeindehelferin jedoch nicht nachweisen.

IV. Möglichkeiten, aus diesem Dilemma in Richtung einer Weiterentwicklung der Berufsposition der Gemeindehelferin

herauszukommen, sind nur dann gegeben, wenn die folgenden Kriterien berücksichtigt werden. Der künftige Gemeindemitarbeiter (!) kann in vier unterschiedlichen vorwiegend pädagogischen bestimmten Aufgabenfeldern arbeiten: in problemorientierter Glaubenslehre bei den verschiedenen Altersstufen, in der Beratung in Parochie und Kirchenkreis, in der Jugendarbeit und der Erwachsenenbildung, in der Ausbildung und Anleitung ehrenamtlicher Mitarbeiter. – Für diese Funktionsbereiche soll die künftige Gemeindemitarbeiterin bzw. der Mitarbeiter mit Kompetenzen ausgestattet, autonom, qualifiziert und gleichrangig im Team mit den anderen kirchlichen Funktionsträgern sein. Der Funktionsbereich der Gemeindehelferin wird autonomer ausgestattet. Der neue kirchliche Mitarbeiter ist auf das Team aller Funktionsträger in der Gemeinde oder im Kirchenkreis angewiesen. Zugleich wird die enge Beschränkung auf die Ortskirchengemeinde aufgegeben (189). Eine stärkere Beteiligung aller kirchlichen Funktionsträger an der Leitung der Gemeinde und damit die rechtliche Verankerung ihrer Kompetenzen und die Angleichung ihres unterschiedlichen Status bringt fast automatisch eine Veränderung von Status, Berufsrolle und Funktionen des Pfarrers mit sich.

V. Da sich der „Beruf" der Gemeindehelferin im Spannungsfeld des gesellschaftlichen Berufssystems und den kirchlichen bzw. ortskirchengemeindlichen Strukturen befindet und sich von daher die Krise und die Verunsicherung ergeben, war es naheliegend, die konkrete Praxis dieses beruflichen Aufgabenbereiches mit der Arbeitsmethode einer empirisch-soziologischen Erhebung zu untersuchen. Wenn auch mit einer nach berufssoziologischen Kriterien vorgenommen Untersuchung gegenüber Sachverhalten, die einer stärkeren theologischen Differenzierung bedürften (z. B. zentrale und nichtzentrale Funktionen des Pfarrers, „missionarische Berufung", Akteure der Gemeinde, Ortskirchengemeinde usw.) Grenzen gegeben sind, so sind solche Erhebungen doch unverzichtbare Aussagen über die kirchliche Realität und pastorale Praxis, die der Theologie als „leitender kirchlicher Theorie" zur Seite gestellt werden müssen. – Im Vergleich zu den zuweilen weit ausholenden theoretischen Erörterungen (z. B. 39–51) in der Untersuchung wirken die vielen aufgeführten Einzelzitate aus der Befragung sehr belebend, kennzeichnen sie doch recht unmittelbar Atmosphäre und Probleme des „Berufs" der Gemeindehelferin.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung verdienen über den Bereich der evangelischen Kirche hinaus auch in der katholischen Kirche Beachtung. Die Probleme der früheren Seelsorgehelferin dürften sich mit denen der Gemeindehelferin bis ins Detail hinein decken. – Die deutschsprachigen Bistümer sind z. Z. intensiv mit der Einbeziehung von Laien in die pastoralen Aufgabenfelder der Kirche befaßt. Dabei wäre es – vorausgesetzt, daß stichhaltige Argumente eine Kraft entwickeln dürfen – um der Sache und um der engagierten Personen willen äußerst notwendig, aus den Fehlern der Vergangenheit zu lernen und sorgfältig darauf zu achten, welchen Kriterien die Institutionalisierung der Dienstämter von „Laien" entsprechen müßten. Die Erfahrungen der evangelischen Kirche, die unter anderem B. Neumann in ihrer Untersuchung niedergelegt hat, können bei den einschlägigen Überlegungen der Bistümer eine sehr gute und warnende Hilfe bieten und darin als ein Teil praktizierter Ökumene in der katholischen Kirche konkret fruchtbar werden.

Münster Leo Karrer

Schibilsky, Michael: **Religiöse Erfahrung und Interaktion.** Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1976). 191 S. (Urban Taschenbücher, T-Reihe, Bd 624) kart. DM 14.–

Ein weiterer Beitrag zum Forschungsbereich „Religiöse Sozialisation", hier eingegrenzt auf den Versuch der „Erschließung der sozialen Lebenswelt der ‚Neuen Religiösität'" (69), d. h. jener Subkulturen alternativer religiöser Praxis, die von den etablierten Religionsgemeinschaften nur zögernd, eher abwehrend zur Kenntnis genommen werden.

Die Arbeit entstand am Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften der Universität Münster, ist in ihrer thematischen und methodischen Originalität am ehesten verständlich, wenn man sie im Kontext anderer, etwa zur gleichen Zeit entstandener Untersuchungen von Mitarbeitern dieses Instituts liest, insbesondere der umfangreichen empirischen Studie von W. Marhold u. a., Religion als Beruf, 2 Bd (1977). (Vgl. auch W. Fischer, Pfarrer auf Probe, 1977). Die im Gegensatz zur traditionellen philosophisch bzw. theologisch orientierten Sozialethik deutlich religionssoziologisch ausgerichtete Forschungsperspektive dieser Arbeiten zeigt sich u. a. darin, daß vorhandenes Instrumentarium der empirischen Sozialforschung verwendet bzw. weiterentwickelt wird: bei Marhold u. a. eher klassisch, mit einem Trend zur Demonstration methodischer Perfektion, bei Sch. eher undogmatisch-experimentierend; beeindruckend hier vor allem die souveräne Zu- bzw. Unterordnung der Methode zum/unter das Forschungsziel. Ferner ist diesen Arbeiten ein stärker praktisch-theologischer, „pastoraler" Ertrag gemeinsam, wie man ihn landläufig von Untersuchungen aus Instituten dieser Art nicht erwartet.

Sch. skizziert zunächst – gelegentlich gekonnt, manchmal sehr aphoristisch – gleichsam „mit Bleistift" einen, in der Tendenz letztlich akzeptablen, religions-soziologischen Bezugsrahmen, in dem er seine empirischen Untersuchungen verortet. Das Material gewinnt er aus biographischen Interviews. Diese Methode, bereits in der soziologischen Methodendiskussion der 20er Jahre (z. B. von W. I. Thomas und F. Znaniecki) erwähnt, aber erst in jüngster Zeit ansatzhaft operationalisiert, erscheint der engagierten Frage Sch.s am ehesten angemessen: Was ereignet sich in den Randzonen der traditionellen, oft schon totgesagten westlichen Religionen? Was im religiösen Untergrund der sog. säkularisierten Gesellschaften? Um welche Art von Religiösität handelt es sich, wie ist sie mit herkömmlichen religions-soziologischen oder gar dogmatisch-theologischen Kriterien zu bewerten? Ist sie – jenseits eines pastoralen Interesses an ihren, zumeist jugendlichen, Anhängern – auch theologisch relevant? Welche Zusammenhänge bestehen zwischen religiöser Subkultur – einschließlich Drogenszene – und religiöser (Alternativ-)Erfahrung? Um welche Typen handelt es sich in dieser Szene, d. h. welche typischen religiösen Biographien kennzeichnen die Mitglieder/Anhänger jener in Zahl und Formen inzwischen unüberschaubaren Subkultur der „Neuen Religiösität"?

Die Fragestellungen selbst dokumentieren nochmals nachdrücklich den engagiert „pastoralen" Treibsatz des Forschungsinteresses.

An den verschiedenen Antworten und Ergebnissen, die Sch. herausarbeitet – sie beanspruchen wegen der zu kleinen Zahl der Interview-Partner keinen i.e.S. statistisch repräsentativen Aussagewert – werden unterschiedliche Gruppen interessiert sein: mit Jugendproblemen und Jugendarbeit befaßte Theologen, Kirchenvertreter, Seelsorger; Seelsorger überhaupt, sofern sie ihre Funktion nicht nur darin sehen, die immer gleiche Botschaft an immer gleiche Empfänger weiterzugeben, sondern nach neuen „Antennen" Ausschau halten.

Darüberhinaus dürfte das Buch als Ganzes mit Recht die Aufmerksamkeit einer breiten theologischen und kirchlichen Öffentlichkeit beanspruchen; insbesondere sollte es Leser neugierig machen, die an dem von Kirche und Theologie nicht verwalteten und verwaltbaren Teil des Phänomens Religiösität interessiert sind.

Münster Hermann Steinkamp

Läpple, Alfred: **Von der Exegese zur Katechese.** Werkbuch zur Bibel, Bd 4: Das Neue Testament II. – München: Don Bosco 1977. 299 S. kart. DM 29.80

L. legt den letzten Band seines bekannten Werkes vor. Wie schon in den vorangehenden Bden sollen exegetische Erkenntnisse für den Praktiker zusammenfassend dargestellt und Hinweise für die „Glaubensunterweisung" (konkret: „Elementar- und Primarstufe", Sekundarstufe I, Sekundarstufe II (und Kollegstufe bzw. Erwachsenenbildung)", „Liturgie" – so lauten in der Regel die Überschriften dieser Hinweise) gegeben werden. Der Nachdruck liegt bei den fachexegetischen Darlegungen („Das Ursprungsklima der Evangelien", Logienquelle, MK, synoptische Frage, MT, LK, Joh, „Hauptthemen der neutestamentlichen Christusverkündigung", Apg und Offb – so die Gliederung in Kapitel), denen mehr allgemeine praktische Vorschläge angehängt sind.

Wer an diesem literarischen Genus Freude hat, wird diesen letzten Bd ebenso freudig benützen, wie die andern.

Augsburg Eugen Paul

Kirchliche Erwachsenenarbeit. Hrsg. von Jürgen Lott. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1977). 138 S. (Kohlhammer Urban-Taschenbücher T-Reihe, Bd 633) kart. DM 12.–

Das vorliegende Taschenbuch möchte einen Beitrag leisten, um die Theorielosigkeit kirchlicher Erwachsenenarbeit einerseits und

die Praxisferne einzelner Theorieansätze andererseits auf die Bemühung um eine praxisorientierte Theoriebildung hin zu überwinden. Das Buch enthält 11 Aufsätze, die in der Vielfalt ihrer jeweiligen Perspektive zeigen, wie komplex eine Theorie kirchlicher Erwachsenenarbeit angelegt sein kann und muß. Die Autoren der Abschnitte sind sich also nicht in einem einfachen gemeinsamen Nenner, auf den die kirchliche Erwachsenarbeit gebracht werden sollte, einig. Einig sind sich die Vf. allerdings darin, „daß Erwachsenenarbeit im Raum der Kirche parteilich sein muß, parteilich gegen Identifikation mit verordneten Zumutungen, parteilich für beunruhigende Sehnsucht nach authentischem Leben." (J. Lott in seiner Einleitung S. 6).

Versucht man eine Gliederung in der Anordnung der Aufsätze zu erkennen, so greifen die ersten fünf Beiträge Grundfragen auf. J. Lott begreift die Erwachsenenarbeit der Kirche als Konflikt-Lernen in sozialer Praxis. B. Päschke geht der Frage nach, ob die Kirchen lernfähig sind und macht die Antwort auf diese Frage davon abhängig, ob und in wieweit sie offen sind für das neue Subjekt und die neue Erfahrungsbasis einer alternativen Theologie von unten. M. Gronemeyer differenziert die Problematik, wie sich Erwachsenenarbeit im Spannungsfeld zwischen gesamtgesellschaftlichem Bedarf und individuellem Bedürfnis als politische Bildung zu realisieren ist, ohne den Ansatz an den konkreten Bedürfnissen aufzugeben. W. Mader sieht den Beitrag der Sozialwissenschaften für eine kirchliche Erwachsenenarbeit vor allem darin, daß sie sozialwissenschaftliche Wissensbestände sucht, die das Pathogene entdecken und vermindern helfen in der Hoffnung, daß erwachsene Lerner dann ihre Didaktik selber machen. B. Kaluza greift den Aspekt der Innovation auf und arbeitet die Orientierungsfunktion eines „innovationsstrategischen Wissens" heraus. Es folgen drei Aufsätze, die bestimmten Zielgruppen der kirchlichen Erwachsenenarbeit gewidmet sind. G. F. Müller stellt das Präventive Elterntraining als Weg zur Veränderung von Verhalten und Kommunikation in der Familie vor. E. Börsch zeigt am Beispiel der Schichtarbeiter Probleme der kirchlichen Arbeiterbildung. Allgemeine Thesen zur kirchlichen Arbeiterbildung formulieren G. Lehmann, C. Müller, G. Rentzing und G. Siegel (alle Mitarbeiter beim Amt für Industrie- und Sozialarbeit der EKHN in Frankfurt/M.). Im Schlußteil des Buches finden sich die Aufsätze von E. Meueler über Organisationsmodelle kirchlicher Erwachsenenbildung, von U. Gerber über konfliktorientierte Akademie-Arbeit und von H.-E. Bahr und H. Janke über Massenmedien als Medien alternativer Erwachsenenbildung. Am Ende ist ein 183 Titel umfassendes Literaturverzeichnis mit z. T. recht heterogenen Arbeiten zusammengestellt.

Die Aufsatzsammlung ermöglicht einen Einblick in die Diskussion über die kirchliche Erwachsenbildung, wie sie gegenwärtig in der evangelischen Kirche vor allem unter den Einfluß von Erfahrungen mit sozialreformerischen Bemühungen geführt wird. Für die Diskussion im kath. Raum sind die Aufsätze insofern wichtig und anregend, als sie sehr entschieden eine binnenkirchliche Sicht der Erwachsenenarbeit aufbrechen und die diakonische Funktion der kirchlichen Erwachsenarbeit reklamieren. Gleichwohl bleibt die Frage, wie in der kirchlichen Erwachsenenarbeit das diakonische Engagement auch mit Zielen der christlichen Gemeindebildung zu vermitteln ist. Diese Frage stellt sich in der Praxis der kath. Erwachsenarbeit besonders dringlich, weil sich hier vielerorts gerade die Gemeinde als Lernort für die Erwachsenen anbietet.

Münster Dieter Emeis

Liturgie als Verkündigung. Mit Beiträgen von Franz Furger, Iso Baumer, Rudolf Schmid, Raphael Schulte, Jakob Baumgartner, Josef Bommer, Alois Müller. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1977). 215 S. (Theologische Berichte VI) br. DM 25.–

Jüngst mehren sich auch im deutschen Sprachgebiet interdisziplinäre Beiträge zur Liturgie. Das ist zu begrüßen, weil Autoren, die nicht Liturgiewissenschaftler sind, oft eher als diese beachtet werden, und weil sie dem vielfach aufklärerischen und entsakralisierenden Trend früherer Jahre entgegenwirken. Etwa gleichzeitig mit dem Buch „Anthropologie des Kults. Die Bedeutung des Kults für das Überleben des Menschen" mit Beiträgen von A. Hahn, P. Hünermann, H. Mühlen, R. Schaeffler und H. Tellenbach, Freiburg 1977, erscheint die anzuzeigende Veröffentlichung Schweizer Autoren. Sie ist dem Bischof von Basel, Anton Hänggi, der sich als Liturgiewissenschaftler und führender Mitarbeiter an der Reform der römischen Liturgie große Verdienste erworben hat, zum 60. Geburtstag gewidmet.

Es geht den Autoren nicht so sehr um die Verkündigung in der Liturgie und nur am Rand um die – im argen liegende – katechetische und homiletische Erschließung der Liturgie, sondern um Verkündigung durch die Liturgie, ein Thema, das auch auf der Römischen Bischofssynode 1977 mehrfach zur Sprache kam (vgl. J. J. Degenhardt, Katechese und Liturgie in Wechselbeziehung: Gottesdienst 11 [1977] 169ff.). Dieser infolge der einseitig kultischen Definitionen der Liturgie vernachlässigte Aspekt aller liturgischen Akte, auf den vor allem J. A. Jungmann vor dem Konzil hingewiesen hatte, hätte nachkonziliar schon längst nähere Untersuchungen verdient.

Der Luzerner Ethiker und Moraltheologe Franz Furger schreibt über „Verkündigung in nichtbegrifflicher Kommunikation" (13–28), der Berner Volkskundler Iso Baumer über „Kulte als Träger von Verkündigung" (29–60), der Luzerner Exeget Rudolf Schmid über „Kult als Bewahrung und Vermittlung von Glaubenswahrheit im Alten Testament" (61–80), der Wiener Dogmatiker Raphael Schulte über „Die Wort-Sakrament-Problematik in der evangelischen und katholischen Theologie" (81–122), der Liturgiewissenschaftler Jakob Baumgartner aus Fribourg über „Das Verkündigungsanliegen in der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils", mit verständlicher, wenn auch bedauerlicher Beschränkung auf die Eucharistiefeier (123–165), der Luzerner Pastoraltheologe Josef Bommer über „Die Verkündigungsaufgabe der Kasualien Taufe (nur über die Kindertaufe), Hochzeit und Beerdigung", leider nicht auch über die übrigen „Kasualien" (167–199), und Alois Müller, Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Luzern, über „Die Eigenbedeutung des Kultischen in der Liturgie" (201–213).

Bei der Fülle von Informationen, Anregungen und (nicht immer übereinstimmenden) Meinungen der Beiträge kann eine kurze Anzeige nur einiges zustimmend oder kritisch hervorheben. Zu begrüßen ist der Versuch, im ersten Beitrag sprachphilosophische (Wittgenstein; Eigenart ethischer Rede), und im zweiten Beitrag linguistische und kommunikationswissenschaftliche Erkenntnisse auszuwerten, um ein einseitig worthaftes, intellektualistisches Verständnis der Liturgie zu überwinden. Zu den „Verkündigungs-Pannen im liturgischen Alltag" (52–57) gehört die – im nichtkatholischen Gottesdienst nicht übliche – Praxis, immer nur eine oder zwei Strophen eines Liedes zu singen. Zur Kritik: Amputation des Textes, emotionale Frustration (53; „man erwärmt sich ja im Singen erst langsam") wäre hinzuzufügen: Die verbreitete Forderung nach mehr Besinnung und Stille wäre auch durch das besinnliche Singen aller Strophen eines meditativen Liedes etwa nach der Kommunion zu erfüllen. Der erhöhte Zeitaufwand brauchte nicht durch Kürzung der Predigt (53) kompensiert werden; oft genug wird unsinnig Zeit (z. B. auf eine skrupulöse Purifikation) verschwendet. Sehr anregend ist der Beitrag zum AT, so die Feststellung, daß oft „ein persönliches gebrochenes Verhältnis zum Kult das Interesse eines Forschers mitbestimmen" und deshalb „die positiven Elemente der kultischen Belange im allgemeinen und im besonderen der Verkündigungscharakter des kultischen Vollzuges in der alttestamentlichen Forschungsarbeit der Gegenwart zu kurz kommen", „zumal eine bisweilen aus dem konkreten Zusammenhang gelöste Kultkritik der Propheten echte Anliegen, aber auch willkommene Alibi zur Geltung" bringen (62). Leider fehlt eine entsprechende Darstellung zum NT. Wird doch mit Berufung auf das NT immer wieder im Interesse einer einseitigen Entsakralisierung unzulässig vereinfacht. Das NT vermeidet zwar, kultische Genusbegriffe jüdischer oder paganer Provenienz auf den christlichen Gottesdienst anzuwenden, fordert aber immer wieder auch äußere gottesdienstliche Akte. Gründlich informiert der Beitrag des Liturgikers. Erfreulich ist auch der Schlußbeitrag über die Eigenbedeutung des „Kultischen", da die Liturgie ja nicht nur Verkündigung ist. Höhepunkt des Sammelbands ist wohl der systematische Beitrag zur Wort-Sakrament-Problematik. Schulte informiert nicht nur vorzüglich über die wichtigsten neueren Entwürfe evangelischer und katholischer Theologen, sondern stellt mit Recht heraus, daß nicht nur die Terminologie der klassischen Sakramententheologie, sondern auch die weiterführenden Versuche an mancher Engführung und falschen Alternativen kranken, weil die Fülle aller Kommunikationsweisen nicht bedacht wird.

Hier muß auch die Hauptkritik an den übrigen Beiträgen einsetzen. Das Thema des Sammelbandes „Liturgie als Verkündigung" ist selbst in dieser Einengung auf die „Verkündigung" (andere sprechen nur noch von „Lernprozeß" statt „Bildung" des ganzen Menschen etwa im Sinn R. Guardinis) nicht genügend erschöpft. Die Liturgiekonstitution hat das Thema im Artikel 33 so formuliert: „Obwohl die heilige Liturgie, vor allem Anbetung der

göttlichen Majestät ist, birgt sie doch auch viel Belehrung (eruditio; nach der Formulierung des Konzils von Trient: DS 1749) für das gläubige Volk in sich ... Daher wird nicht bloß beim Lesen (quando leguntur impliziert besser das Hören, auf das es hier ankommt) dessen, ‚was zu unserer Belehrung geschrieben ist' (Röm 15,4), sondern auch, wenn die Kirche betet, singt oder h a n d e l t, der Glaube der Teilnehmer genährt und ihr Herz zu Gott hin erweckt, auf daß sie ihm geistlichen Dienst leisten und seine Gnade reichlicher empfangen". Bezeichnend erscheint, daß nur der erste Satz zitiert wird (40; ein Teil davon auch 154; bloße Verweise im anderen Kontext: 127 Anm. 11f.; 128), nicht die Aussage über das Handeln. Stattdessen verweist man (24f) nur auf den weniger ausdrücklichen Artikel 59 über die Sakramente als Nährung, Stärkung und Anzeige des Glaubens.

Nicht nur die „Geste" ist kommunikativ (22), auch die Haltung, Bewegungen (auch der Tanz: 52), ja die Personen selbst, ihr Zusammensein, ihre „Rollen". Was das Wort selbst betrifft, fehlt überall ein Eingehen auf die Bedeutung der Stimme entsprechend der verschiedenen Kommunikationsgenera (darüber „Allgemeine Einführung" in das Meßbuch von 1969, Art. 18) und fast ganz auf die spezifizierende und potenzierende Kraft des Singens. Selbst der zweite, in dieser Beziehung eingehendste Beitrag läßt trotz äußerst detaillierter Darstellung kommunikationswissenschaftlicher oder linguistischer Faktoren (34–37) einiges vermissen, so wieder die Bedeutung des Singens. Das Raster „Manifestationsformen" in „Anlehnung an die linguistische Terminologie" (35) ist für die Wortformen der Liturgie zu eng (vgl. dagegen die Art. 9–23 der „Allgemeinen Einführung" in das Meßbuch von 1969): Zum Beispiel gibt es beim „Redetyp" (7a) neben Monolog und Dialog das gemeinsame Sprechen und Singen.

Bedauerlich ist sodann, daß, einem mächtigen Trend folgend, der Begriff „Zeichen" auf das Sichtbare eingeschränkt wird (besonders 28; 32f; 207; referierend: 101; 103; 105), während die klassische Sakramententheologie wie auch z. B. die Definition der Liturgie im Artikel 7 der Liturgiekonstitution unter „signa" alles durch die Sinne Aufzunehmende meint, also auch das Wort (Semiotik oder Semasiologie beschäftigt sich sogar vorwiegend damit). Auch im allgemeinen Sprachgebrauch kennt man nicht nur sichtbare, sondern auch akustische Zeichen (z. B. Verkehrszeichen, Pausenzeichen). Der verengte Zeichenbegriff ist nicht geeignet, den falschen Dualismus Wort-Sakrament zu überwinden, den R. Schulte eingehend kritisiert (passim; bes. 97ff; 107–119).

An einigen Stellen wird die erneuerte Liturgie wohl zu pauschal kritisiert. Ist die „Ausdruckskraft zu Lobpreis, Aufruf und Feier" im neuen Meßbuch wirklich geringer, „als dies für viele seit dem Konzil veröffentlichte und trotz mancher kirchenamtlichen Reserven weit verbreitete freie Meßtexte der Fall ist" (14)? Die in der Anmerkung genannten Texte von M. Glutz-Walter mögen „weniger der begrifflichen Aussage als dem lyrischen Gedicht nahestehen" – wobei zu unterscheiden wäre zwischen den Orationen, deren literarisches Genus eben nicht die Lyrik sein kann, und den Hymnen des Meßordo und den Gesängen: Zwischengesang und Lieder, die ja nicht mehr neben der Liturgie stehen, sondern zu ihr gehören –, aber die (heute weithin wieder aufgegebenen) „Motivmessen" u.ä. sind fast immer rein (horizontalistisch) informierend und moralisierend gefaßt. Übersehen wird in der Kritik auch, daß vielfach im Zeichen der Entsakralisierung auf den Gesang der Präsidialtexte, auf Weihrauch verzichtet wurde. Die Absicht der Reform war aber, das, was bisher nur im Hochamt erlaubt war, auf alle Gemeindemessen auszudehnen, wenn auch nicht obligatorisch, sondern fakultativ. Natürlich fehlt der beliebte Hinweis auf den Rückgang des Gottesdienstbesuchs seit der Einführung der Reform nicht, wenn auch die Frage gestellt wird, „ob der Rückgang ohne Reform nicht noch stärker ausgefallen wäre" (13). Ein Vergleich mit den Zahlen für den Besuch der evangelischen Gottesdienste zeigt dort deutlich eine relativ stärkere Verminderung.

Nicht zustimmen kann der Rez. dem Plädoyer für die Übernahme des Begriffs „Kasualien" aus der protestantischen Theologie (167) für die liturgischen „Feiern" (so durchgehend die Titel der neuen sakramentalen Ordines). Nur auf etwas mehr als einer Seite (183ff) wird aus den „Pastoralen Einführungen" der Feiern der Kindertaufe, der Trauung und des Begräbnisses die „Verkündigungsaufgabe" der „Spender" herausgehoben. Die Verkündigungselemente der Feiern selbst, insbesondere die reiche Auswahl von Lesungen, kommen nicht zur Sprache. Die Handlung ruft nicht nur nach dem Wort (192); sie selbst kann und muß „sprechen". Breit wird fast ausschließlich protestantische Kritik an der eigenen Praxis referiert, die teilweise die katholische nicht trifft, mindestens nicht in den neuen Ordnungen. Über sie wird der Leser nicht orientiert. Verwundert liest man zum Beispiel zum Vorschlag R. Bohrens, „grundsätzlich sollen auch Laien Beerdigungen, Trauungen und Taufen vollziehen dürfen": „Es versteht sich, daß Bohrens Lösungsvorschlag dem katholischen Amtsverständnis und dem katholischen Priesterbild in die Quere käme" (181 Anm. 27). Darf man über die drei genannten Feiern schreiben, ohne die offiziellen Einführungen sowie konziliare wie nachkonziliare Dokumente zu kennen? Sie sehen nicht nur den Diakon vor, der im Auftrag des Bischofs alle drei Feiern leiten kann (LG 29; Paul VI, Sacrum diaconatus ordinem, 18. 6. 1967, Art. 22), sondern auch Laien als Leiter der Feiern, bei der Taufe Katechisten (im lateinischen Ordo), von der – jetzt erweiterten – „Nottaufe" zu schweigen, und beim „Begräbnis in besonderen Fällen" dazu beauftragte Laien (Pastorale Einführung, 26; Praenotanda, 19). Die „Haustaufe", die manchen Familien gewährt wird, was Vf. beklagt (179), ist „außerhalb der Lebensgefahr" untersagt (Praenotanda, 12; in den deutschen Vorbemerkungen, 47, leider aufweichende Zusätze). Unausgeglichen stehen nebeneinander die Forderung, den Ritus „immer neu kritisch unter die Lupe zu nehmen", „immer wieder neu in Frage" zu stellen (181), und die offenbar bejahte sozialpsychologische Funktion einer echten „emotionalen Stabilisierung" durch die Riten; „sie tendieren nicht auf Veränderung, sie wollen immer gleich vollzogen werden" (188).

Die genannten und andere Mängel mindern den Wert des Sammelbandes zwar nicht so erheblich, daß man ihn nicht nachdrücklich empfehlen könnte, lassen aber den Wunsch nach einer umfassenderen Darstellung mancher Aspekte des Themas offen.

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

Krikke, S.: Veranderd levensbesef en liturgie. Een verkenning van godsdienstwijsgerige en liturgische aspecten der randkerkelijkheid. – Assen, Amsterdam: Van Gorcum 1976. 191 S. (Philosophia Religionis) kart. hfl. 29.50

Die Liturgie und der Wandel im modernen Lebensbewußtsein ist für die Theologie kein neues, aber ein ständig weiter zu bedenkendes Thema, erst recht wenn es dabei auch um die „Randkirchlichkeit" und deren religionsphilosophische wie liturgische Aspekte geht. Die Liturgie ist ja immer zeichenhafter Ausdruck des in der Kirche zu bezeugenden und in der Gemeinde konkret vorhandenen Glaubens. Eine Krise des Gottesdienstes ist somit nur sichtbarer Ausdruck einer Krise des Glaubens. „Randkirchliche" Gruppen (Krikke) oder auch „Auswahlchristen" (P. M. Zulehner) werden Liturgie – und das aus ihrer Sicht durchaus zu Recht – daher nur insoweit akzeptieren können, wie sie ihrer Glaubensüberzeugung entspricht, die mit der der Gesamtkirche (ein Terminus, der seinerseits auch definiert werden müßte) weithin nicht übereinstimmen wird. So werden viele „Auswahlchristen" nicht den Gemeinschaftscharakter der erneuerten Liturgie bejahen, da ihr Verständnis von Gottesdienst eher individualistisch und privatistisch ist, „Randkirchliche" (so wie sie Vf. versteht) dagegen eher die vertikale Linie ablehnen und die horizontale Seite überbetonen.

Vf. stellt nun zwar überzeugend die veränderte Situation des Menschen heute dar und fordert daraufhin eine Anpassung der Liturgie. Er unterbewertet aber, daß der Gottesdienst der Kirche gestiftet ist und in einer Traditionskette steht, daß es nicht nur sekundäre Elemente gibt, die sich leicht ändern ließen, sondern auch primäre Glaubensinhalte, die nicht vom jeweiligen Lebensgefühl abhängig gemacht werden können. In seiner Darstellung über die neuere Liturgie (63–116) der verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften in den Niederlanden finden sich nur 11 Seiten über den katholischen Gottesdienst. Bezeichnend für den Aufbau des ganzen Buches ist nun, daß er vom „De nieuwe katechismus", also dem sogen. „Holländischen Katechismus" ausgeht, nirgendwo aber über die konkret erneuerte Liturgie spricht, nicht einmal die Leitmotive der Reform, wie sie das Konzil zugrundelegt, erwähnt. Diesem Vorgehen entspricht wohl auch, daß die Fülle der Literatur zu diesem Bereich, die ja nicht nur im deutschen, sondern vor allem im französischen und englischen Sprachraum vorhanden ist, kaum zur Kenntnis nimmt.

Korrekt ist es, daß Vf. am Ende selbst die Frage stellt, inwie-

weit das, was er befürwortet, noch „christlich" genannt werden kann (169). Hätte er sich allerdings mit den Wahl- und Anpassungsmöglichkeiten der römischen Liturgie näher befaßt, mit den Dokumenten für Gottesdienste im kleinen Kreis, dem römischen Direktorium für Kindermessen etc., er wäre wohl selber erstaunt gewesen, wieviel von dem, was er fordert, längst verwirklicht werden kann, ohne daß es zum Konflikt mit der kirchlichen Institution kommt. Daß er diese Seite zumindest katholischen Gottesdienstes nicht erfahren hat, stellt der Durchführung der Liturgiereform kein besonders gutes Zeugnis aus. Es zeigt, daß – und dies gilt sicher nicht nur für die Niederlande – der Geist der Reform noch nicht überall durchgedrungen ist, die Erneuerung vielfach nur rubrizistisch stattgefunden hat, ganz im Gegenteil zu dem, was beabsichtigt war.

Allerdings ist es problematisch, in solcher Kürze die Liturgien unterschiedlicher kirchlicher Gemeinschaften abzuhandeln. Und so mag dieser Überblick, den Vf. selbst als „Aufklärungsflug" bezeichnet, bei dem es „unmöglich" sei, „alle Einzelheiten genau zu beobachten" (175f), zwar manchen hilfreichen Hinweis geben, ganz auf der Höhe der wissenschaftlichen Diskussion befindet er sich aber nicht.

Bösensell Klemens Richter

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

Die in Afrika (Rhodesien, mit Außenposten in Sambia und Tansania), Asien (China, Japan) und Lateinamerika (Kolumbien, mit Außenposten in Ecuador, Haiti, Peru) wirkende sowie in Deutschland, England, Frankreich, Luxemburg und den Vereinigten Staaten Prokuren und Stützpunkte unterhaltende, durch ihr weltweit geschätztes polyglottes (deutsch-englisch-französisch-italienischsprachiges) Forschungsorgan (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft – Nouvelle Revue de Science Missionnaire, seit 1945) und dessen Supplementa (27 Bände seit 1950) auch wissenschaftlich hervorragend ausgewiesene Societas Missionum Exterarum de Bethlehem in Helvetia (SMB, gegr. 1921; cf. Annuario Pontificio 1977, 1232) legt anläßlich des achtzigjährigen Bestehens (2. 5. 1976) des Missionshauses Bethlehem (aus dem die Gesellschaft hervorgegangen ist) einen Rechenschaftsbericht vor, dessen Inhalt und Intention durch Titel und Untertitel präzise umrissen sind und der – wohl zu Recht – mit der Feststellung schließt: „Es darf anerkannt werden, daß das Missionswerk Bethlehem seinen Auftrag durch alle achtzig Jahre hindurch mit Hingabe, Kreativität und ständiger Reflexion zu erfüllen getrachtet hat" (139).

Der mit wissenschaftlicher Akribie erstellte Bericht wurde quellenmäßig aus den durch die Generalkapitel von 1967 (Konzil-Aggiornamento: Totalrevision) und 1974 (neue Revision) verabschiedeten Dokumenten und Neufassungen der Konstitutionen eruiert. Spiritualität heute (Grundsatzerklärung des Generalkapitels 1974) wurde schon „publiziert" (Immensee 1974, 48 S.).

Der Titel der Einleitung (9–10) Auf Ablösung hin zeichnet wuchtig und originell das Leitmotiv der Neubesinnung in Struktur und Spiritualität der Gesellschaft. Hervorhebenswert ist die markante, beispielhafte, nachahmenswerte Tatsache, daß „die Gesellschaft zu keiner Zeit versucht hat, in den Partnerkirchen der Mission Nachwuchs zu gewinnen und sich dort fortzupflanzen. Aus gesundem Instinkt heraus hat man ausschließlich Kader für die Ortskirche gefördert" (134). Im übrigen sind sämtliche Forschungsergebnisse der neueren Missionstheologie im Licht des Zweiten Vatikanums in die Dokumente und Erlasse der beiden nachkonziliaren Generalkapitel eingeflossen. Zudem bietet der Bd eine Fülle missionskundlicher und missionsmethodischer Informationen über die Arbeitsgebiete der SMB, vielfach unter Verweis auf das interne Informationsorgan der Gesellschaft Officiosa SMB. Beachtens- und bedenkenswert ist die Schlußbetrachtung zu den Ausführungen über die Japanmission: Modell für die Mission im Westen? (96) Eine historische Skizze über Werden und Wachsen der Gesellschaft (mit weiterführender Literatur) sowie aufschlußreiche statistische Anhänge vervollständigen die wertvolle Veröffentlichung, deren Studium den Mitgliedern sämtlicher Missionsinstitute sowie Fidei-Donum-Priestern, Missiologen und Laienmissionaren zu empfehlen ist.

Durch einige Korrekturhinweise soll die Leistung des Vf. in keiner Weise geschmälert werden: Das Missionslrundschreiben Maximum illud ist keine Enzyklika, sondern eine Epistola apostolica (131). – Den Ausdruck „Stoßkraft" (132, 138) sollte man für den Apostolatsbereich nicht verwenden. – Willem van Rossum (131f.). – Verbürgung (132). – Diözesanleitung (91). – Wegen Platzmangels (133). – Ipiales (106). – Popayán (100 u. ö.). – Das Generalkapitel hält immerhin fest, daß (108). – Bethlehem Center (120). – Er muß wachsen (123). – Schon der Name (134). – Wegen ... der Schwierigkeiten ... und des Abschlusses (134). – verlorengegangen (134). – Introversion (135). – ... sowjetische Besatzung (135). – Religiosen (136).

Münster Werner Promper

Wicki, Josef: **Missionskirche im Orient.** Ausgewählte Beiträge über Portugiesisch-Asien. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1976. 317 S. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft Supplementa Vol. XXIV) br. sfr. 48.–

Mit Ausnahme des Beitrages über die Frage, ob leibhaftige Schweizer Söldner im Dienste Portugals im Osten standen (82–88), beschäftigt sich Vf. vornehmlich mit der Missionstätigkeit der Jesuiten in Asien während des 16. und 17. Jh.s. Zwei Aufsätze zeichnen das Profil zweier Missionare: der eine das eines Indienmissionars, P. H. Henriques S. J. (153–196) mit seiner „Abneigung gegen Anwendung von Gewalt bei der Bekehrung der Heiden oder bei der Umsiedlung der Christen" und von unbestechlicher „Aufrichtigkeit bei Ereignissen, die von anderen leicht als wunderbar bezeichnet wurden" (193), der andere das eines Priesters, P. A. Kirchner S. J. (282–308), der auch heute noch in wissenschaftlichen Kreisen beachtet und erforscht wird.

Folgendes Zitat kann ein Schlüssel sein zum Verständnis der gesamten Aufsätze: „Das 16. Jahrhundert zeichnet sich durch kraftvolles und oft gewalttätiges Handeln aus. Die Eroberung von riesigen Reichen durch ... Spanier oder Portugiesen, denen die den Einheimischen vielfach unbekannten Feuerwaffen der Gewehre und Kanonen zur Verfügung standen, machte die Sieger auch in der Glaubensverbreitung oft gewalttätig in ihrem Vorgehen." (255) Das westliche Christentum sah in der Zerstörung des gesellschaftlichen Lebens außerhalb Europas die erste Stufe zur Verbreitung des wahren Glaubens. Dieser Aspekt der modernen christlichen Mission kann aber kaum von den Handelsinteressen der europäischen Mächte unterschieden werden: Der Kampf gegen die in Indien vor Franz Xaver lebenden „Thomaschristen", gegen die „schwarzen" und „weißen" Juden, gegen die Moslems und Hindus läßt sich ohne Berücksichtigung ökonomisch-politischer Faktoren nicht erklären (254f und 271ff). Für die Theologie ist an dieser Tatsache schwierig, daß die Mehrheit der Christen in Westeuropa damals die Zerstörung des außereuropäischen Gesellschaftslebens durch politisch-ökonomische Kriege als Vorarbeit christlicher Mission verstand. Damit war es für Nichteuropäer unmöglich, den Eindruck zu vermeiden, „daß Kirche und Staat identisch seien" (274). So offenbarte das Jubiläum von 1550 in den überseeischen Jesuitenmissionen Indiens, Brasiliens und Afrikas (37–48) die verhängnisvolle Lage der modernen christlichen Mission. Das Jubiläum zielte darauf ab, die europäischen Christen in Übersee zu moralischer Besinnung aufzurufen, d. h. zur Absage an die Prostitution, an den Konkubinat usw. Doch hatte es noch eine weitere Funktion: Es sollte die Geschäftskreise beruhigen, die Handel mit den Ungläubigen trieben (43). Die Ungläubigen waren Feinde, gegen die die Christen kämpfen mußten; und das Jubiläum versöhnte die Geschäftsleute, die Geschäfte mit den Ungläubigen machten, mit der Kirche, weil sie sich für den Krieg gegen die Ungläubigen entschieden hatten (47). Letztlich hob das Jubiläum das kirchliche Verbot für Christen auf, Handelsgeschäfte mit Ungläubigen abzuschließen, vorausgesetzt, die Geschäftsleute bekundeten ihre Bereitschaft, die Ungläubigen zu bekämpfen. Damit konnten die Handesgeschäfte fortgesetzt werden, denn das Verbot war durch die Absicht, alles zu zerstören, was sich der europäischen Zivilisation nicht anpaßte, praktisch ausgesetzt. Quelle für die Versöhnung mit der Kirche und mit Gott war die Vernichtung des Nichteuropäischen, das als Unglaube angesehen wurde.

Von hier aus fallen Schatten auf das Erziehungssystem für einheimische Priester (23–36) und auf die ganze „neue" Gesellschaft überhaupt (49–79). Man wollte „die aus zehn und mehr Nationen bunt zusammengewürfelten orientalischen Knaben ... nach dem Vorbild der Pariser Universität ausbilden, während der Geist von Coimbra (Portugal) in der Askese maßgebend sein sollte" (31). Mehr als zwei Jahrhunderte konnte dieses mittelalterliche Erziehungssystem seine lähmende Wirkung auf die Einheimischen ausüben; und „das geschah ausgerechnet in dem Augenblick, als in Europa durch die Renaissance die Barrieren des Mittelalters gefallen waren" (81, Anm. 174). – Das Problem wird noch deutlicher in den Auszügen der Jesuitengeneräle an die Oberen in Indien (89–137). Die Ordensgeneräle hatten Verschiedenes zu monieren: die Teilnahme von Ordensmitgliedern an Handelsgeschäften (91), so am Transfer von Geldern aus Freundeskreisen von Indien nach China und Japan (101), die Benutzung von „zahlreichen Sklaven" (93) und den Machtmißbrauch durch die Inquisition. Aber der modernste Orden der Zeit paßte sich der ökonomisch-politischen Lage an: Trotz schlechten Gewissens halfen das Jubiläum von 1550 und die kasuistische Moral den Kaufleuten und Jesuiten, ihr gewohntes Verfahren zu legitimieren und fortzusetzen. – Der Aufsatz über Gesang, Tänze und Musik im Dienste der alten indischen Jesuitenmissionen (138–152) beleuchtet dasselbe Problem von anderer Seite: Die Abneigung der Jesuiten gegen das Volkstümliche ist bekannt: „Ablehnendes Verhalten gegen feierliche Gottes-

dienste ... und die Verwendung von Musikinstrumenten" (139; vgl. auch 147ff). Diese Abneigung hatte verhängnisvolle Auswirkungen in Übersee. Als Unglaube verurteilt mußte das Volkstümliche außerhalb Europas zerstört werden, um dem wahren Glauben aus Europa Platz zu schaffen (266).

Der Aufsatz über die unmittelbaren Auswirkungen des Konzils von Trient in Indien (153–196) zeigt den Willen der Missionare, ihren Gehorsam dem Papst gegenüber zu erweisen, gerade indem sie um die Entbindung von der Beobachtung bestimmter kirchlicher Gesetze baten, die die Missionsarbeit beeinträchtigten. Die Quellen zum dritten Provinzialkapitel von Goa (230–252) zeigen die Probleme christlicher Mission in einem Zeitalter, da das römisch-katholische Christentum den christlichen Staat und die Kirche vereint zur Verbreitung des Glaubens außerhalb Europas einsetzt: „Da aber auch politische und handelswirtschaftliche Interessen im Spiel waren, konnte die Einmütigkeit nur selten erwirkt werden." (230) In dieser Zeit bildete sich rasch ein neues weltweites einheitliches Gesellschaftssystem, das militärisch, ökonomisch und politisch von Europa aus gesteuert wurde. Daß dies nicht unbedingt Christentum, Glaube und Erlösung ist, begannen die Christen selbst erst relativ spät zu begreifen, nachdem sie nämlich gemerkt hatten, daß dieses System auch den christlichen Glauben selbst bedrohte.

Das Buch ist jedem Studenten der Theologie zu empfehlen, der sich mit der Frage des Mißbrauchs der Religion zum Schaden von Menschen beschäftigen will. Hier hebt ein Historiker die guten Absichten eines Stücks Vergangenheit deutlich hervor, ohne dabei unangenehme Wahrheiten zu vertuschen.

Paderborn Filipe J. Couto

Vallée, Gérard: **Mouvement oecuménique et religions non chrétiennes.** Un débat oecuménique sur la rencontre interreligieuse de Tambaram à Uppsala (1938–1968). Paris, Tournai/Montréal: Desclée/Bellarmin 1975. 305 S. (coll. Recherches 14) kart. $ 14.50

In dieser in Münster eingereichten Diss. unternimmt es Vf., eine ausführliche Geschichte der Debatte innerhalb der evangelischen Kirche über die theologische Beurteilung der nichtchristlichen Religionen und deren Konsequenzen für die christliche Missionstätigkeit zu schreiben.

In einem ersten Teil faßt er die Ergebnisse der Konferenz von Jerusalem 1928 zusammen und gibt einen Überblick über den Inhalt des Layman's Report 1932, der vorwiegend von Amerikanern unter Berücksichtigung der Forschungsergebnisse der vergleichenden Religionswissenschaft verfaßt wurde. Die Konferenz von Tambaram 1938 hat dann zwei auseinanderstrebende Tendenzen deutlich erscheinen lassen. Die Europäer, mit H. Kraemer an der Spitze, sprachen den nichtchristlichen Religionen jede Heilsbedeutung ab und betonten, daß das Christentum in Diskontinuität mit den religiösen Traditionen der Völker stehe. Die Amerikaner vertraten die Auffassung, daß die nichtchristlichen Religionen doch religiöse Werte enthalten, die ihre Erfüllung im Christentum erfahren und darauf hindeuten, daß sich Gott den Menschen in ihrer jeweiligen Religion mitgeteilt hat. Die Kriegs- und Nachkriegsjahre brachten eine Unterbrechung der Gespräche zwischen diesen zwei unversöhnlichen Positionen. Erst 1955 wurde die Debatte im Auftrag des Weltkirchenrates wieder aufgenommen.

Zwischen 1955 und 1968 fanden zahlreiche Versammlungen und Tagungen statt (II. Teil der Untersuchung). Die Entwicklung der Problematik im Lichte der fortschreitenden Säkularisierung und der besseren Kenntnis der nichtchristlichen Reglionen führte zu bemerkenswerten Ergebnissen. Die Debatte um die Beurteilung der Religionen zwang die theologische Reflexion zu einer breiteren Fragestellung. Nachdem man den Ort der Religionen zunächst in die Gesamtheit der Heilsgeschichte zugewiesen hatte, fragte man jetzt noch grundsätzlicher nach der Beziehung zwischen Heils- und Weltgeschichte.

Diese zwei ersten Teile der Arbeit zeugen vom Fleiß und von der Sorgfalt des Vf. Er hat mit Erfolg die wichtigsten zur Verfügung stehenden Schriften und vor allem die Akten des Archivs des Weltkirchenrates mit Geduld und Einsicht bearbeitet und daraus eine reiche Information aus erster Hand zusammengestellt. Da aber das Thema der vielen hier analysierten Beiträge dasselbe bleibt, stößt man auch Wiederholungen. Außer der Tatsache, daß diese Wiederholungen unvermeidbar erscheinen, zeigen sie, wie langsam der Fortschritt in diesen theologischen Fragen erzielt werden konnte.

Der dritte Teil der Arbeit will mithelfen, den christlichen Standpunkt in seinem Verhältnis zu den anderen Religionen zu klären. Der Beitrag des Vf. zur Klärung dieses Problems besteht darin, zunächst einmal die zentrale Frage zu formulieren: „Welches ist die Natur des Handelns Gottes in der Geschichte und innerhalb der anderen religiösen Tradtionen, und in welchem Verhältnis steht es zu dem Handeln Gottes in der christlichen Tradition?" (234). Unter den verschiedenen diesbezüglichen Positionen, mit denen sich Vf. zu schnell auseinandergesetzt, haben seiner Meinung nach nur die Zukunftschancen, die die Begegnung der Religionen auf die Grundlage des Dialogs und der Zusammenarbeit aufbauen und keinen Unterschied zwischen Heils- und Weltgeschichte machen.

Dieser Teil eröffnet Zukunftsperspektiven, leistet aber keine systematische Arbeit. Man vermißt eine klare Darstellung der Argumente der theologischen Positionen und deren kritische Sichtung. Über einzelne Anmerkungen und einige Andeutungen kommt der eigene Beitrag des Vf. nicht hinaus.

Innerhalb der Grenzen, die er sich abgesteckt hat, hat Vf. einen guten Beitrag zur Erhellung der Geschichte eines der wichtigsten Probleme geleistet, die das Christentum zu lösen hat, um seine Aufgabe in dieser Welt unter und in Verbindung mit den anderen Religionen erfüllen zu können.

Münster Adel-Theodor Khoury

Eberz, Otfried: **Sophia und Logos** oder die Philosophie der Wiederherstellung. Freiburg: Rombach ²1976. 616 S., 12 Tafeln, Ln DM 36.–

Der Religions- und Geschichtsphilosoph Dr. Otfried Eberz (1878–1958) publizierte zu Lebzeiten recht sparsam in verschiedenen Fachzeitschriften gewichtige und stets von der Fachwelt [Alois Dempf, Friedrich Heiler z. B.] mit Beifall aufgenommene Aufsätze, am häufigsten als Freund Carl Muths im „Hochland".

1974 erschien in der Miscellanea Bavarica Monacensia, Heft 43, Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München, eine Dissertation von Wulfried C. Muth „Carl Muth und das Mittelalterbild des Hochland" (Auslieferung: Kommissionsbuchhandlung R. Wölfle, München 40, Amalienstr. 65), – die sich ausführlich mit früheren „Hochland"-Aufsätzen von Otfried Eberz befaßt. Im Jahre 1973 erschien im Selbstverlag Lucia Eberz, München 80, Nigerstr. 2, die 3. Auflage des Werkes „Vom Aufgang und Niedergang des männlichen Weltalters. Gedanken über das Zweigeschlechterwesen", das drei frühere, für die Buchausgabe etwas erweiterte „Hochland"-Aufsätze von O. Eberz enthält.

Das oben angezeigte umfangreiche Werk fand sich in Eberz' Nachlaß. Es greift eine Reihe von thematisch eng miteinander verknüpften Abhandlungen zusammen und darf als sein Hauptwerk angesehen werden. Der Nachlaß enthält ferner die wenige Tage vor seinem Tode vollendete Arbeit „Sophia-Logos und der Widersacher. Eine geschichtsphilosophische These", München 1959, 208 S., kart. DM 7,80 und das Bändchen, das eine eigene Deutung von Goethes ‚Mater gloriosa' bringt: „Die drei Dichtungen vom Schicksal des Abendlandes: Aeneis-Commedia-Faust", München 1959, 100 S., DM 6,80 – die beiden letzten Bücher im Selbstverlag Lucia Eberz, München 80, Nigerstr. 2.

Bereits in dem Werk „Vom Aufgang und Niedergang des männlichen Weltalters" skizziert E. das große Leitmotiv der menschlichen Geschlechtlichkeit in metaphysischer Sicht sowohl, wie auf allgemein kulturhistorischer und anthropologischer Grundlage, das er in seinem Spätwerk dann zu einem konsequenten philosophischen System entwickelt. Als Basis bzw. ontischer Aufweis der Hypothesen von Eberz fungieren die mannigfachsten Dokumente, Denkmäler und Zeugnisse der Völker und Kulturen hinsichtlich der Gebiete: Religion, Philosophie, Geschichte, Politik, Literatur, Mythenüberlieferung, Kunst, Brauchtum und Märchen. In der Tat sind die von E. aufgestellten Thesen so neu, daß sie zur Verdeutlichung und Konkretisierung der Heranziehung der gesamten historischen sowie auch der prähistorischen Menschheitstradition bedürfen.

Entgegen der geläufigen Auffassung, daß der Mann Schöpfer, Hauptgestalter und Träger der menschlichen Kultur sei und erst in jüngster Zeit sich das weibliche Geschlecht aktiver daran beteiligte, sucht E. aufgrund scharfsinniger, die gesamte Forschungslage berücksichtigender Analysen den Nachweis zu erbringen, daß vor den wenigen Jahrtausenden eines historischen Patriarchats in unausdenkbar langen Zeitperioden unter naturgemäßer weiblicher Vorherrschaft sich eine Menschheitskultur entfaltet habe, die ihrem geistig-metaphysischen Niveau nach dem Patriarchat unvergleichlich überlegen gewesen sei. Während erst nach dem Tode von E. Anfang der 60er Jahre die archäologische Forschung, z. B. die Ausgrabung einer 9000jährigen Stadt in Tschatal Hüyük in Südanatolien, sowie die Veröffentlichung des Paläolinguisten Richard Fester „Die Eiszeit war ganz anders. Das Geheimnis der versunkenen Brücke nach Amerika", auf philologischem Wege die These von E. weitgehend bestätigten, sieht E. anhand von Mythenanalysen der verschiedensten Völker und Zeiten die kopernikanische Wende der menschlichen Gesellschaftsordnung darin, daß parallel der Auflösung des weiblichen Pols mit seinem eigentypischen Charakter von Gemeinschaft ein Grundtypus von Herrschaft als männlicher Pol sich sukzessive

ausprägt (am ausführlichsten dargelegt in der zweiten Abhandlung von „Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung": „Die gnostisch-gynäkokratischen Apokalypsen der Griechen und Goethes Pandora". Dort ist auch in präzisen Gedankenschritten Eberz' neue religionsphilosophische Methode zur Aufschlüsselung der Mythen entwickelt.) In der mythischen Überlieferung entdeckt er das Menschheitsgedächtnis der vorgeschichtlichen Epochen. Die von unserem modernen Denken grundverschiedene Form der Begriffsbildungen entziffert er an Hand der auf uns gekommenen Apokalypsen wie einen Hieroglyphentext. Gezeigt wird ein dynamisches Symboldenken, das, unerhört anschaulich und suggestiv wirkend, menschliche Gemeinschaften zu schaffen, zu formen und über lange Generationsfolgen zu binden vermochte.

E. interpretiert die mythische Göttervorstellung als einheitliches Willenszielbild von Gemeinschaften, so daß dementsprechend das Schicksal dieser Gemeinschaften zugleich das der mit ihnen vorstellungsmäßig verbundenen Götter darstelle und auf diese Weise prähistorische Ereignisse rekonstruierbar seien. Seine Methode der Mythendeutung fördert das überraschende Ergebnis zu Tage, daß die menschheitliche Geistesgeschichte ähnlich wie im geologischen Bereich schichtenförmig aufgebaut sei, und daß zu bestimmten Zeiten einheitliche Vorstellungsformen die ganze Erde umfaßten. Z. B. ist bei verschiedenartigsten Völkern in mannigfaltigen Abwandlungen eine Erinnerung an einen anfänglich paradiesisch vollkommenen, friedlichen Zustand, an ein Goldenes Zeitalter zu finden, das schuldhaft verloren ging. Seine mythenvergleichende Forschung erbringt den Nachweis, daß die Erinnerung an den früheren Vollkommenheitszustand mit dem Primat des weiblichen Prinzips verknüpft war; daß die Ablösung durch das später einsetzende Patriarchat Kriege, Elend, Streit, Leid und Tod, überhaupt Disharmonie unter die Menschen und in den Kosmos gebracht habe. Die vielen Formen der erhaltenen Apokalypsen sind Zeugnisse der Übergangszeiten. In getöteten und durch die Einwirkung des weiblichen Prinzips (der Mutter des Getöteten) wieder auferstehenden Göttern wurde die Wiederkunft des verlorenen Vollkommenheitszustandes prophezeit und zugleich veranschaulicht. Von allen religiösen Überlieferungen wertet E. die Bibel als das kostbarste Zeugnis hinsichtlich der Aufschlüsse über die prähistorische Vergangenheit.

Der Religionsphilosoph, der die hermeneutischen Regeln moderner Bibelkritik nicht bloß anerkennt, sondern selber meisterhaft beherrscht, verhält sich freilich prinzipiell neutral zu den Aussagen der christlichen Theologie. Sein Formalobjekt ist ein anderes. Die Verstandesbegriffe oder die Ideen der Vernunft garantieren jene intellektuelle Distanz in der forscherlichen Haltung, welche den Akt historischer Einfühlung rein erhält von dogmatischen Vorgaben und erbaulicher Absicht. Von seinem Wissenschaftsort und mythenvergleichenden Ansatz aus muß E. die Bibel als patriarchale Prägung, die patriarchalen Kultformen, das ausschließlich männliche Priestertum z. B. als zeitbedingt und keineswegs aus religiösen Gründen ableitbar beurteilen. Das Ordenswesen hingegen oder die zölibatäre Lebensform werden als aus dem Wesen der Religion entspringend nachgewiesen.

Die verblüffend unkonventionelle Deutung des Christentums als ursprüngliche „Frauenreligion", deren Wurzeln bis in die paradiesisch vollkommene, vom weiblichen Pol gelenkte Urzeit hineinreichen, läßt ahnen, daß E. bei aller Ursprünglichkeit und Eigenständigkeit tief in der mystischen Tradition wurzelt, die im Mittelalter, in Nikolaus v. Cues, Angelus Silesius, Kardinal Bérulle u. a. einzigartige Höhepunkte erreichte. Wenn E. als Idealzustand, wie er ihn als existent in der urzeitlichen Vergangenheit nachzuweisen sich bemüht, eine gnostische Gynäkokratie, d. h. ausschließlich auf überlegenen g e i s t i g e n Voraussetzungen beruhenden weiblichen Führungsanspruch, ansieht, so muß bei dieser Betonung des weiblichen Prinzips auf die Vorstellung der Gottesgeburt in der menschlichen Seele bei den Kirchenvätern und Mystikern wie Meister Eckart hingewiesen werden. Im analogen Sinn bezeichnet sich Sokrates in Anspielung auf den Beruf seiner Mutter als Geburtshelfer. Angelus Silesius sagt: Ich muß Maria sein und Gott aus mir gebären, / Soll er mich ewiglich der Seligkeit gewähren. Und ferner: Der Mensch ist Gottes Kindbett. Da Gott das erste Mal hat seinen Sohn geboren, / Da hat er mich und dich zum Kindbett auserkoren.

Der weibliche Pol qua Gottempfänglichkeit ist Sinnort u. Quellgrund der Liebe, aus dem allein Leben aufspringt. Dementsprechend lehrt E., daß nur die Frau den Mann zur wahrhaft menschengemäßen Liebe führen kann und diese grundsätzlich anderes bedeutet als blinde, animalische Triebhaftigkeit. Nach E. hat sich „das Eine" in der Frau ein Organ geschaffen, um sich seiner selbst unter menschlichen Voraussetzungen bewußt werden zu können und in der Liebes- und Lebenseinung gottgewollter mystischer Ehe den Erscheinungswiderspruch aufzulösen, indem es sich als Einheit wiederfindet in der „unio mystica". Bezeichnenderweise heißt im AT das Wort für lieben erkennen. Den metaphysischen Sinn und das Wesen der Liebe weist E. in den Religionsformen der von ihm konstatierten gnostisch-gynäkokratischen Urzeit nach, wo unter der geistigen Führung von Nonnenorden gemeinsam mit den von ihnen geführten Mönchsorden die geistige Leitung menschlicher Gemeinschaften ausgeübt wurde. Die Ordensleute lebten zölibatär in der Verwirklichung einer geistigen Elternschaft, nicht in manichäischer Verachtung ihrer Leiblichkeit. In diesem Zusammenhang verdient die dritte Abhandlung des anzuzeigenden Buches „Die Philosophie des gnostischen Feminismus und die des agnostischen Hominismus" deutliche Erwähnung. Die verhängnisvolle historische Entwicklung der dualistischen Zerreißung von Leib und Seele in zwei unterschiedene Substanzen wird eindringlich erörtert im Blick auf außerchristliche Einflüsse im christlichen Denken. Die Glaubensmysterien der Auferstehung Christi, der Auferstehung des Fleisches, der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel werden als Erinnerungen des ursprünglich „Einen" gedeutet.

Hinsichtlich der gegenwärtigen ökumenischen Bestrebungen verdient die Opfertheorie von E. ganz besondere Beachtung, weil sie geeignet ist, als Brückenschlag zu dienen zwischen den Konfessionen in bezug auf das Messeverständnis. Die Abhandlung „Das Opfer. Eine religionsphilosophische These" liefert einen diachron-perspektivischen Durchriß durch die apokryph miteinander korrespondierenden Kultformen, die des Vf. spekulativen Zusammengriff ihrer durchgängig einheitlichen Grundstruktur nach überzeugend offenlegt.

Wer E.s Deutung modischer politischer Prinzipien qua Verfallserscheinungen etwa als totale Herausforderung begreifen sollte, dem wäre schlicht zu empfehlen, die fragliche und jedenfalls fruchtbar beunruhigende These in den Gesamtduktus nicht nur des hier lediglich umrißhaft vorgestellten Werkes einzulegen und durch den Blick auf das Ganze aufzuhellen, sondern in das Traditionsgefüge der großen Metaphysiker selber, der Mystiker, der Upanishadenverfasser, der buddhistischen Denker. Die Übereinstimmung im Wesentlichen mit diesen großen Traditionen bestimmen die Rangstelle von Werk und Autor, dessen 100. Geburtstag für Religionsphilosophie und die mit ihr verwandten Disziplinen Anlaß und Angebot sein muß, den zu Lebzeiten ganz an seine Sache hingegebenen Forscher Otfried Eberz dem Vergessen zu entreißen.

R e g e n s b u r g H e i n z T r e z i a k

Priesterliche Spiritualität heute. Hrsg. von Stefan L á s z l ó. – Wien, Freiburg, Basel: Herder (1977). 180 S. kart. DM 19.80

Eine Sammlung von Referaten, Diskussionen, Übungen und Meditationen einer Priestertagung unter Leitung von Bischof Stefan László (Eisenstadt) vom 6. bis 8. Juli 1976. Der Herausgeber betont eingangs, daß die kirchliche Erneuerung getragen sein muß von persönlicher Erneuerung. Paul Michael Zulehner bestätigt, daß priesterliche Spiritualität den Mut bedeutet, sich selbst ins Spiel zu bringen in Kooperation und Solidarität. – Karl Heinz Frankl weist u. a. darauf hin, daß die priesterliche Spiritualität nach dem Trienter Konzil erst durch die école française des 17. Jahrhunderts ihre konkrete Ausprägung erfuhr. Er betont aber auch, daß die katholische Kirche „aus ihrem Verständnis des Priesteramtes als einer Einrichtung ‚göttlichen Rechtes' ständig versucht ist, auch die geschichtlichen Ausformungen dieses Amtes als göttlich sanktioniert und unwandelbar anzusehen" (64f). – Nach Karl Rahner ist „priesterliche Spiritualität heute mehr als je einfach christliche Spiritualität" (108). Und: „Der Priester von heute muß einer sein, der personal beten kann" (119); er ist „der arme Priester, der diese Armut in seine eigene Existenz willig und mit einer positiven Akzentsetzung hineinläßt" (121); und er müßte auch „ein inneres Verhältnis zur Theologie haben" (128). „Auch Rom müßte mehr Theologie betreiben" (129). „Gnadenerfahrung und sakramentaler Vollzug sind nicht dasselbe, und auch im priesterlichen Leben treten diese Dinge oft auseinander, und die individuelle Lebens- und Schicksalsführung eines Menschen kann hier ruhig unbefangen angenommen werden" (130). „Das Presbyterbild in der Kirche" kann „eine große Variabilität haben"; „das eine oder andere Moment kann auch für die priesterliche Spiritualität hervortreten" (114).

Fast sämtliche aktuellen Fragen wurden in den anschließenden Diskussionen klar und deutlich erörtert: Ehelosigkeit, Pastoralassistent, Diakonat, Gruppendynamik usw. Die ganze Fülle des Gebotenen kann hier nicht ausgebreitet werden. „Der Priester von morgen wird sein der Mensch mit dem durchbohrten Herzen, aus dem allein die Kraft seiner Sendung kommt" (Zitat Karl Rahners im Schlußwort von Bischof László).

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

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

Shiv'im: Essays and studies in honor of Ira **Eisenstein.** Ed. by Ronald A. Brauner. Vol. I: Publications of the Reconstructionist Rabbinical College. – Phil: Reconstructionist Rabbinical College; NY: Ktav Publ. 1977. 309 p.; p. 287–306: Libowitz, Richard: The writings of Ira Eisenstein.

Rechtfertigung, Realismus, Universalismus in biblischer Sicht. Festschrift für Adolf **Köberle** zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Gotthold Müller. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1978. XI, 388 S.

Köberle, Adolf: Universalismus der christlichen Botschaft. Gesammelte Aufsätze u. Vorträge. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978. IX, 201 S.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Apocalypses et théologie de l'espérance. Congrès de Toulouse ‹1975›. Présentation de Louis Monloubou. Préface de Henri Cazelles. – P: Ed. du Cerf 1977. 486 p. = Lectio divina XCV; F 95; [cont.:] p. 27–42: Delcor, Matthias: Bilan des études sur l'apocalyptique; p. 43–61: Jacob, Edmond: Aux sources bibliques de l'apocalyptique; p. 63–109: Grelot, Pierre: Histoire et eschatologie dans le livre de **Daniel**; p. 111–120: Caquot, André: Remarques sur les chap. **70** et **71** du livre éthiopien d'**Hénoch**; p. 123–141: Bogaert, P.M.: La ruine de Jérusalem et les apocalypses juives après 70; p. 143–177: Delcor, Matthias: Mythologie et apocalyptique; p. 179–203: Stiassny, Joseph: L'occultation de l'apocalyptique dans le rabbinisme; p. 207–269: Dupont, Jacques: La ruine du Temple et la fin des temps dans le discours de **Marc 13**; p. 271–298: Légasse, Simon: Jésus historique et le Fils de l'homme: Aperçu sur les opinions contemporaines; p. 299–335: Benoît, Pierre: L'évolution du langage apocalyptique dans le Corpus paulinien; p. 337–350: Schmitt, Joseph: Apocalyptique et christologie johannique; p. 351–381: Duplantier, Jean-Pierre – Jean Calloud – Jean Delorme: L'apocalypse de Jean. Propositions pour une analyse structurale; p. 385–440: Fruchon, Pierre: Sur l'interprétation des apocalypses; p. 441–458: Eyt, Pierre: Apocalyptique, utopie et espérance.

2. Altes Testament

Braulik, Georg, OSB: Die Mittel deuteronomischer Rhetorik. Erhoben aus **Deuteronomium 4,1–40**. – R: Biblical Institute Pr. 1978. 172 S. u. Faltblatt = Analecta biblica. Investigationes Scientificae in res biblicas LXVIII; Lire 9500.

Zeron, Alexander: Der Platz Benajahus in der Heldenliste Davids ‹**II Sam 23, 20–23**›. – ZAW XC, 1978, 20–28; S. 28–43: Whitley, C.F.: The language and exegesis of **Isaiah 8, 16–23**; S. 43–58: Kellerman, Ulrich: **Psalm 137.**

The Book of **Daniel**. A new translation with notes and commentary on chapters **1–9** by Louis F. Hartman. Introduction and commentary on chapters **10–12** by Alexander A. Di Lella. – Garden City, NY: Doubleday 1978. XIV, 346 p. = The Anchor Bible XXIII.

Barré, M.L.: New light on the interpretation of **Hosea VI, 2**. – VT XXVIII, 1978, 129–141; p. 142–150: Butler, T.C.: A forgotten passage from the forgotten era ‹1 Chr. XVI 8–36›.

Wevers, John William: Text history of the Greek Deuteronomy. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 148 p. = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-histor. Klasse III, 106; kart. DM 68,–.

Hentschel, Georg: Die Elijaerzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung. – Leipz: St. Benno Verlag 1977. XXVII, 370 S.

Coogan, Michael David: A structural and literary analysis of the Song of **Deborah**. – CBQ XL, 1978, 143–166; p. 167–190: Halpern, Baruch: The ritual background of Zechariah's temple song.

Collins, John J.: The apocalyptic vision of the book of **Daniel**. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1977). XX, 239 p. = Harvard Semitic Museum. Harvard Semitic monographs XVI; $ 6,–.

Becking, Bob: Is het boek **Nahum** een literaire eenheid? – NThT XXXII, 1978, 107–124.

Apocalypsis **Esdrae**. Apocalypsis **Sedrach**. Visio beati **Esdrae**. Edidit Otto Wahl. – Lei: Brill 1977. X, 61 p. = Pseudepigraphia Veteris Testamenti Graece IV; hfl 36,–.

Garnet, Paul: Salvation and atonement in the **Qumran** scrolls. – Tü: Mohr 1977. VII, 152 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II,3; kart. DM 24,– [Diss., Montreal]

Bausteine biblischer Theologie. Festgabe für G. Johannes **Botterweck** zum 60. Geburtstag dargebr. von seinen Schülern. Hrsg. von Heinz-Josef Fabry. – Köln, Bonn: Hanstein 1977. 369 S., 1 Ill. = Bonner biblische Beiträge L; kart. DM 78,–; [enth.:] S. 3–23: Johag, I.: בוז Terminus technicus in Vertrags- und Bündnisformularen des Alten Orients und des Alten Testaments; S. 25–36: Görg, Manfred: Etymologisch-semantische Perspektiven zu חית; S. 37–70: Madl, H.: Die Gottesbefragung mit dem Verb שאל; S. 71–97: Beck, B.: Kontextanalysen zum Verb בטח; S. 99–126: Fabry, Heinz-Josef: דוס. Der himmlische Thronrat als ekklesiologisches Modell; S. 127–143: Giesen, G.: Semantische Vorfragen zur Wurzel שבע ‚schwören'; S. 147–168: Kümpel, Robert: Die „Begegnungstradition" von Mamre; S. 169–183: Laaf, Peter: חג שבות, das Wochenfest; S. 185–208: Merendino, R.P.: Die Zeugnisse, die Satzungen und die Rechte. Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zu Deut 6; S. 209–225: Kilian, Rudolf: Der Verstockungsauftrag Jesajas; S. 227–244: Floß, Johannes Peter: Die Wortstellung des Konjugationssystems in Jes 24. Ein Beitrag zur Formkritik poetischer Texte im AT; S. 245–258: Helfmeyer, Franz Josef: „Deine Toten – meine Leichen". Heilszusage und Annahme in Jes 26, 19; S. 259–270: Cardellini, I.: Hosea 4, 1–3, eine Strukturanalyse; S. 271–289: Fuhs, Hans Ferdinand: Amos 1,1. Erwägungen zur Tradition und Redaktion des Amosbuches; S. 291–300: In der Smitten, W.Th.: Habakuk 2,4 als prophetische Definition des Gerechten; S. 303–317: Gouders, K.: In Jahwe ist Israels Heil. Exodus, Erlösung und Heil; S. 319–332: Jöcken, P.: War Habakuk ein Kultprophet?; S. 333–349: Stendebach, Franz Josef: Die Bedeutung einer alttestamentlichen Athropologie für die Verkündigung und die theologische Erwachsenenbildung; S. 351–369: Habets, Goswin: Eschatologie – Eschatologisches.

Tradition and theology in the Old Testament. Ed. by Douglas A. Knight. With contributions by Walter Harrelson [e. a.]. – Phil: Fortress Pr. (1977). XIV, 336 p.; $ 16,95; [cont.:] p. 11–30: Harrelson, Walter: Life, faith, and the emergence of tradition; p. 31–46: Ringgren, Helmer: The impact of the Ancient Near East on Israelite tradition; p. 49–68: Smend, Rudolf: Tradition and history: A complex relation; p. 69–100: Zimmerli, Walther: Prophetic proclamation and reinterpretation; p. 101–124: Kapelrud, Arvid S.: Tradition and worship: The role of the cult in tradition, formation, and transmission; p. 125–142: Lapointe, Roger: Tradition and language: The import of oral expression; p. 143–180: Knight, Douglas A.: Revelation through tradition; p. 183–214: Steck, Odil Hannes: Theological streams of tradition; p. 215–234: Ackroyd, Peter R.: Continuity and discontinuity: Rehabilitation and authentication; p. 235–248: Crenshaw, James L.: The human dilemma and literature of dissent; p. 261–274: Laurin, Robert B.: Tradition and Canon; p. 275–300: Fishbane, Michael: Torah and tradition; p. 301–326: Gese, Hartmut: Tradition and biblical theology.

Hardmeier, Christof: Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie. – Mchn: Kaiser 1978. 412 S., 5 Tab. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXIX. [Diss., Heidelberg]

Krašovec, Joże: Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen. – R: Biblical Institute Pr. 1977. XV, 184 S. = Biblica et Orientalia XXXIII; Lire 8000. [Diss., Roma]

3. Neues Testament

Schürmann, Heinz: Exegetische Aufsätze III: Orientierungen am Neuen Testament. Exegetische Gesprächsbeiträge. – Düs: Patmos Verl. (1978). 156 S. = Kommentare und Beitr. zum Alten u. Neuen Testament.

Die Kirche des Anfangs. Festschrift für Heinz **Schürmann** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Rudolf Schnackenburg, Josef Ernst und Joachim Wanke. – Lpz: St. Benno-Verl. (1977). 667 S. = Erfurter theologische Studien XXXVIII; M 30,–; [enth.:] S. 1–23: Schneider, Gerhard: Christusbekenntnis und christliches Handeln. Lk 6,46 und Mt 7,21 im Kontext der Evangelien; S. 25–55: Pesch, Rudolf: Über die Autorität Jesu. Eine Rückfrage anhand des Bekenner- und Verleugnerspruchs Lk 12,8f par.; S. 57–78: Ernst, Josef: Gastmahlgespräche: Lk 14,1–24; S. 79–95: Zimmermann, Heinrich: Das Gleichnis vom Richter und der Witwe ‹Lk 18,1–8›; S. 97–114: Dupont, Jacques: La persécution comme situation missionnaire ‹Marc 13,9–11›; S. 115–133: Pokorný, Petr: „Anfang des Evangeliums". Zum Problem des Anfangs und des Schlusses des Markusevangeliums; S. 133–174: Lubsczyk, Hans: Kyrios Jesus. Beobachtungen und Gedanken zum Schluß des Markusevangeliums; S. 175–199: Grundmann, Walter: Weisheit im Horizont des Reiches Gottes. Eine Studie zur Verkündigung Jesu nach der Spruchüberlieferung Q; S. 201–222: Trilling, Wolfgang: Zur Entstehung des Zwölferkreises. Eine geschichtskritische Überlegung; S. 223–246: Gnilka, Joachim: Martyriumsparänese und Sühnetod in synoptischen und jüdischen Traditionen; S. 247–276: Kremer, Jakob: Jesu Verheißung des Geistes. Zur Verankerung der Aussage von Joh 16,13 im Leben Jesu; S. 277–306: Schnackenburg, Rudolf: Die johanneische Gemeinde und ihre Geisterfahrung; S. 307–337: Thüsing, Wilhelm: Die Bitten des johanneischen Jesus in dem Gebet Joh 17 und die Intentionen Jesu von Nazaret; S. 339–362: Ruckstuhl, Eugen: Zur Aussage und Botschaft von Johannes 21; S. 363–378: Léon-Dufour, Xavier: Autour du sémeion johannique; S. 379–403: Potterie, Ignace de la: La notion de «commencement» dans les écrits johanniques; S. 405–416: Mußner, Franz: Zur stilistischen und semantischen Struktur der Formel 1 Kor 15,3–5; S. 417–434: Walter, Nikolaus: Die Philipper und das Leiden. Aus den Anfängen einer heidenchristlichen Gemeinde; S. 435–457: Baumbach, Günter: Die Zukunftserwartung nach dem Philipperbrief; S. 459–488: Holtz, Traugott: „Euer Glaube an Gott". Zu Form und Inhalt 1 Thess 1,9f; S. 489–511: Wanke, Joachim: Die urchristlichen Lehrer nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes; S. 513–522: Bauer, Johannes B.: Der erste Petrusbrief und die Verfolgung unter Domitian; S. 529–582: Vögtle, Anton: Exegetische Reflexionen zur Apostolizität des Amtes und zur Amtssukzession; S. 583–605: Kertelge, Karl:

Offene Fragen zum Thema „Geistliches Amt" und das neutestamentliche Verständnis von der „repraesentatio Christi"; S. 607–614: Schelkle, Karl Hermann: Israel und Kirche im Neuen Testament; S. 615–631: Delling, Gerhard: Die „Söhne (Kinder) Gottes" im Neuen Testament; S. 633–658: Bibliographie Heinz Schürmann, Veröffentlichungen seit 1949 (bearb. von C.-P. März).

Die Apostelgeschichte. Neu übersetzt und erklärt von Ernst Haenchen. 7., durchges. u. verb. Aufl. dieser Neuauslegung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 717 S. = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament III; Lw. DM 78,–.

Juel, Donald: Messiah and temple. The trial of Jesus in the Gospel of Mark. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1977). 223 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XXXI; $ 6,– [Diss., Yale Univ.]

Kee, Howard C.: Community of the new age: Studies in Mark's gospel. – Lo: SCM Pr. (1977). XI, 225 p.

Westerholm, Stephan: Jesus and scribal authority. – (Lund:) CWK Gleerup (1978). 178 p. = Coniectanea biblica. New Testament series X.

Manns, Frédéric, OFM: La Halakah dans l'Évangile de **Matthieu**. – Antonianum LIII, 1978, 3–22.

Baarlink, Heinrich: Anfängliches Evangelium. Ein Beitrag zur näheren Bestimmung der theologischen Motive im Markusevangelium. – Kampen: Kok 1977. VIII, 313 p.; hfl 48,–.

Vouga, François: Le cadre historique et l'intention théologique de **Jean**. – P: Beauchesne (1977). 119 p.; F 50,–.

Latourelle, René: L'accès à Jésus par les évangiles. Histoire et herméneutique. – Tourn: Desclée; Montr: Bellarmin 1978. 270 p. = Recherches XX. Théologie; F 39,–.

Brown, John Pairman: The Son of Man: "This Fellow". – Biblica LVIII, 1977, 361–387.

Genthe, Hans Jochen: Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 356 S.; 15 Taf.

Klauck, Hans-Josef: Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten. – Mstr: Aschendorff (1978). VIII, 410 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. XIII; Lw. DM 110,– [Diss., München].

Ramaroson, Léonard, SJ: L'Église, corps du Christ, dans les écrits pauliniens: simples esquisses. – ScE XXX, 1978, 129–141.

Betz, Otto: Die heilsgeschichtliche Rolle Israels bei Paulus. – Theol. Beiträge IX, 1978, 1–21.

Albrecht, Evelin: Zeugnis durch Wort und Verhalten untersucht an ausgewählten Texten des Neuen Testaments. – Bas: Reinhardt [in Komm.] 1977. 236 S. = Theol. Dissertationen XIII; kart. sfr 29,80.

Derrett, J. Duncan M.: Studies in the New Testament. Vol. II: Midrash in action and as a literary device. – Lei: Brill 1977. X, 229 p.

Richards, W. L.: The classification of the Greek manuscripts of the Johannine epistles. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1977). XIII, 290 p. = SBL Dissertation series XXXV; $ 6,– [Diss., Northwestern Univ.]

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Donadio, Francesco: Storia e storicità. L'interpretazione esistenziale del senso della storia. – Rassegna di teologia XIX, 1978, 8–25.

Splett, Jörg: Die theologische Dimension der Geschichte. – ZkTh C, 1978, 302–317.

Zur Geschichte der **Toleranz** und **Religionsfreiheit**. Hrsg. v. Heinrich Lutz. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1977. XXIV, 490 S. = Wege der Forschung CCXLVI.

Führer durch die **Bistumsarchive** der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland und in Westberlin. Hrsg. v. der Bischöfl. Fachkommission für die kirchl. Archive in Deutschland. – Mchn, Zü: Schnell u. Steiner 1977. 109 S.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Église et enseignement. Actes du Colloque du Xe anniversaire de l'Institut d'Histoire du Christianisme de l'Université Libre de Bruxelles, 22–23 avril 1976. Edités par Jean Préaux. – Brux: Ed. de l'Université de Bruxelles 1977. 298 p. = Université Libre de Bruxelles. Faculté de Philosophie et Lettres LXVII; [cont.:] p. 17–31: Harl, Marguerite: Église et enseignement dans l'Orient grec au cours des premiers siècles; p. 33–45: Riché, Pierre: Les Écoles, l'Église et l'État en Occident du Ve au XIe siècle; p. 47–56: Van Riet, Simone: De Bagdad à Tolède, ou la transmission de la culture arabe à l'Occident latin; p. 57–78: Crahay, Roland: La mobilisation confessionnelle des élèves dans un collège des jésuites au début du XVIIe siècle; p. 79–87: Mortier, Roland: École chrétienne et refus du monde ‹XVIIe et XVIIIe siècles›; p. 89–136: Plongeron, Bernard: Du modèle jésuite au modèle oratorien dans les collèges français à la fin du XVIIIe siècle; p. 137–168: Stengers, Jean: L'Église et l'orthodoxie des manuels scolaires au XIXe siècle; p. 169–179: Uyttebrouck, André: Les libéraux et la fondation de l'Université libre de Bruxelles; p. 181–196: Bartier, John: Les milieux laïques et la liberté de l'enseignement en Belgique au XIXe siècle. Esquisse historique; p. 197–222: Desmed, Roger: La Franc-Maçonnerie belge et la laïcisation de l'enseignement ‹1830–1914›. Un exemple: la loge des «Amis Philanthropes» de Bruxelles; p. 223–239: Lory, Jacques: L'enseignement libre vu par les libéraux dans l'enquête scolaire parlementaire de 1880–1884; p. 241–255: Préaux, Jean: Saint Augustin et la liberté d'enseignement; p. 257–265: Hadot, Jean: La position actuelle de l'Église catholique sur l'enseignement selon Vatican II; p. 267–275: Gonsette, Jean: L'école catholique dans la société belge d'aujourd'hui; p. 277–285: De Brouckère, Lucia: Église et enseignement. Point de vue d'une laïque; p. 287–295: Risopoulos, Basile-Jean: Signification et contenu du pluralisme.

Guitton, Jean: Actualité de l'arianisme. – Pluralisme et œcuménisme en recherche théologique. Mélanges ... Dockx, O. P., (P, Gembl 1977), 17–22; p. 23–26: Methodios of Aksum: When was the *Ad Epictetum* written?; p. 27–35: Vooght, Paul de: Saint Augustin et l'évolutionnisme; p. 37–49: Lubac, Henri de: Joachim de Flore jugé par Saint Bonaventure et Saint Thomas; p. 51–56: Meinhold, Peter: Gewissen und Freiheit bei Luther; p. 57–101: Hajjar, Joseph: Crise de foi ou crise ecclésiastique? La démission de Mgr Grégoire Haddad, métropolite grec-catholique de Beyrouth ‹Liban›.

Caccíatore, Giuseppe: Problemi di storia del cristianesimo. – RLSE IX, 1977, 25–39.

Cartusiana. Un instrument heuristique. Bibliographie générale. Auteurs cartusiens. Ed. par Albert Gruys. – P: Editions du CNRS 1976. 236 p.; F 30,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Barnea, Ion: Les monuments paléochrétiens de **Roumanie**. – R: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1978. 276 p., 105 ill. = Sussidi allo Studio delle Antichità Cristiane VI; Lire 16 000.

Minnerath, B.: Les chrétiens el le monde. ‹Ier et IIe siècle›. Préface de J. Daniélou. – P: Gabalda 1978. 354 p.; F 130,–.

Alvarez Campos, Sergius, OFM: Corpus Marianum patristicum. Vol. IV, 1. – Burgos: Ed. Aldecoa (1976). 606 p. = Facultas theologica Hispaniae septentrionalis. Sedes Burgensis.

Ricerche su **Ippolito**. – R: Institutum Patristicum «Augustinianum» 1977. 164 p. = Studia Ephemeridis Augustinianum XIII; [cont.:] p. 9–16: Loi, Vincenzo: La problematica storico-letteraria su Ippolito di Roma; p. 17–30: Guarducci, Margherita: La statua di «Sant'Ippolito»; p. 31–43: Follieri, Eurica: Sant'Ippolito nell'agiografia e nella liturgia bizantina; p. 45–65: Testini, Pasquale: Di alcune testimonianze relative a Ippolito; p. 67–88: Loi, Vincenzo: L'identità letteraria di Ippolito di Roma; p. 89–95: Curti, Carmelo: Osservazioni su un passo dell'Elenchos ‹I, praef. 1›; p. 97–120: Meloni, Pietro: Ippolito e il Cantico dei cantici; p. 121–136. Simonetti, Manlio: Due note su Ippolito: Ippolito interprete di Genesi 49. Ippolito e Tertulliano; p. 137–149: Frickel, Josef: Contraddizioni nelle opere e nella persona di Ippolito di Roma; p. 151–156: Simonetti, Manlio: A modo di conclusione: una ipotesi di lavoro.

Pellegrino, Michele: I Padri della Chiesa hanno qualcosa da dire all'uomo d'oggi?. – Augustinianum XVII, 1977, 453–460; p. 461–484: Loi, V.: L'omelia «In sanctum Pascha» di Ippolito di Roma; p. 485–504: Di Cristina, Salvatore: L'idea di dynamis nel *De Mundo* e nell'*Oratio ad Graecos* di Taziano; p. 505–510: Vattioni, F.: Frammento latino del Vangelo di Giacomo; p. 511–539: Sabugal, S.: La embajada mesiánica del Bautista ‹Mt 11, 2–6 par.›. V: Hacia el evento histórico.

Fasola, Umberto M.: Lavori nelle catacombe. – RivAC LIV, 1978, 7–19.

Stichel, R.: Die Inschriften des **Samson-Mosaiks** in Mopsuestia und ihre Beziehung zum biblischen Text. (Mit 2 Taf.) – ByZ LXXI, 1978, 50–61.

Durand, M. G. de: Pentecôte johannique et Pentecôte lucanienne chez certains Pères. – BLE LXXIX, 1978, 97–126.

Studer, Basile: La résurrection de Jésus d'après le «Peri Archôn» d'**Origène**. – Augustinianum XVIII, 1978, 279–309; p. 311–319: Mara, M. G.: Parabole lucane della misericordia nel Commento di Origene alla lettera ai Romani; p. 321–339: Mees, M.: Der Text von Jn 8, 12–59 bei Origenes; p. 341–359: Voicu, Sever: In operarios undecimae horae: una omelia pseudocrisostomica arianeggiante; p. 361–382: De Nicola, Angelo: Aspetti dell'etica matrimoniale di Fulgenzio di Ruspe; p. 383–388: Salmona, Bruno: Origene e Gregorio di Nissa sulla resurrezione dei corpi e l'apocatastasi; p. 389–395: Tibiletti, Carlo: Nota teologica a Paolino di Nola (carme 25,189).

Quacquarelli, Antonio: Il monogramma cristologico ‹gammadia› Z. – Vetera christianorum XV, 1978, 5–21; 20 fig.; p. 23–44: Ciccarese, Maria Pia: Un testo gnostico confutato da **Agostino**; p. 45–50: Costanza, Salvatore: La polemica di Paciano e Simproniano sull'uso di citare i poeti classici; p. 51–74: Girardi, Mario: «Semplicità» e ortodossia nel dibattito antiariano di **Basilio** di **Cesarea**: la raffigurazione dell'eretico; p. 75–84: Viscido, Lorenzo: Norme per la trascrizione del testo biblico a Vivarium; p. 85–93: Cagiano de Azevedo, M.: Nuove note su Santa Maria di **Siponto** (5 fig.); p. 95–103: D'Angela, Cosimo: Un rilievo paleocristiano nel museo civico di **Gallipoli** (5 fig.).

Chesnut, Glenn F.: The first Christian histories. **Eusebius, Sokrates, Sozomen, Theodoret,** and **Evagrius**. – P: Beauchesne 1977. 257 p. = Théologie historique XLVI; F 120,–.

Vööbus, A.: Entdeckung einer unbekannten Biographie des **Athanasius** von **Alexandrien**. Eine angeblich von Amphilochius von Ikonium verfaßte Vita. – ByZ LXXI, 1978, 36–40.

Stead, C. G.: The Thalia of **Avrius** and the testimony of **Athanasius**. – JThSt N. F. XXIX, 1978, 20–52.

Bernard, Charles-André: Les formes de la théologie chez **Denys l'Aréopagite**. – Gr LIX, 1978, 39–69.

Labelle, J.-M.: Saint **Cyrille d'Alexandrie**. – RSR LII, 1978, 135–158.

Stümcke, Ida: Der Impuls von **Lérins**. Spuren eines johanneischen Christentums im 4. Jh. – Stu: Freies Geistesleben 1977. 65 S. = Studien und Versuche XIV; kart. DM 7,–.

Fowden, Garth: Bishops and temples in the Eastern Roman Empire a. D. **320–435**. – JThSt N. F. XXIX, 1978, 53–78.

La Bonnardière, Anne-Marie: L'interprétation augustinienne du magnum sacramentum de Éphés. 5, 32. – Recherches augustiniennes XII, 1977, 3–45; p. 46–104: Bonnet, Georges: Éthique et foi chrétienne dans la pensée de saint **Augustin**; p. 105–118: Ferrari, Leo Charles: The theme of the Prodigal Son in Augustine's Confessions; p. 119–173: Bouhot, Jean-Paul: Extraits du *De Corpore et Sanguine Domini* de Pascase Radbert sous le nom d'Augustin; p. 174–211: Cantin, André La »raison« dans le *De sacra cœna* de Béranger de Tours (av. 1070); p. 212–278: Garrigues, Marie-Odile: Honorius Augustodunensis. *De anima et de Deo, quaedam ex Augustino excerpta sub dialogo exarata*; p. 279–305: Petitmengin, Pierre [etc.:] Les vies latines de sainte Pélagie. Inventaire des textes publiés et inédits.

Di Giovanni, A.: La partecipazione alla «immortalità» di Dio, eschaton dell'uomo, in sant'**Agostino**. – Aug XVIII, 1978, 229–236.

Vaganzones, A. Recio: «Baetica» paleocristiana y visigoda: Estepa y Osuna ‹Sevilla›. – RivAC LIV, 1978, 23–82.

Halleux, André de: Le «synode néochalcédonien» d'Alexandrette ‹ca 515› et l'«Apologie pour Chalcédoine» de Jean le Grammairien. A propos d'une édition récente. – RHE LXXII, 1977, 593–600.

Edition pratique des Martyrologes de **Bède** de l'Anonyme Lyonnais et de Florus. Ed. par Jacques Dubois et Geneviève Renaud. – P: Editions du CNRS 1976. 320 p.; F 35,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Kech, Herbert: Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus. – Göppingen: Kümmerle 1977. III, 220 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik CCXXV; kart. DM 36,– [Diss., Konstanz]

Regesten zur Geschichte des Benediktinerinnenklosters **Urspring** bei Schelklingen. **1127–1806**. Bearb. v. Immo Eberl. – Stu: Müller und Gräff 1978. XXIV, 479, [12] S. 22 Ill. = Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde XIV; br. DM 48,–.

Die **oberhessischen** Klöster. Regesten u. Urkunden. Bd. III, 1: Regesten. Bearb. von Albrecht Eckhardt. – Marb: Elwert [in Komm.] 1977. XL, 907, V S., Ill. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen IX, 7; Lw. DM 152,–.

I documenti di pontefici e legati apostolici nella Biblioteca statale di Cremona ‹1404–1765›. [A cura di] Giovanni Bronzino. – Cremona: Bolletino Storico Cremonese 1977. 142 p. = Biblioteca Storica Cremonese XX = Collana Storica XVIII.

5. Mittelalter

Diesner, Hans-Joachim: **Isidor** von **Sevilla** und das westgotische Spanien. – B: Akademie-Verl. 1977. 127 S. = Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-Historische Klasse LXVII, 3; kart. M 28,–.

Rey, Manfred van: Die Lütticher Gaue **Condroz** und **Ardennen** im Frühmittelalter. Untersuchungen zur Pfarrorganisation. – Bo: Röhrscheid 1977. 852 S., 9 Kt. = Rheinisches Archiv CII. [Diss., Bonn]

Rüsch, Ernst G.: Dämonenaustreibung in der **Gallus-Vita** und bei Blumhardt dem Ältern. – ThZ XXXIV, 1978, 85–94.

Schmitz, Gerhard: Das Konzil von **Trosly** ‹**909**›. Überlieferung und Quellen. – DA XXXIII, 1977, 341–434.

Ronig, Franz J.: Codex Egberti. Das Perikopenbuch des Erzbischofs **Egbert** v. **Trier** «977–993». – Tr: Spee-Verl. 1977. 130 S. = Treveris sacra I.

Smith III, Mahlon H.: And taking bread. **Cerularius** and the azyme controversy of **1054**. – P: Beauchesne 1977. 188 p. = Théologie historique XLVII; F 81,–.

Petrus Abbas Sancti Remigii. Pierre de Celle: L'école du cloître (De disciplina claustrali, lat., franz.). Introduction, texte critique, traduction et notes par Gérard de Martel. – P: Éditions du Cerf 1977. 351 p. = Sources chrétiennes CCXL.

Genicot, L.: Provinces de France au cœur du moyen âge. – RHE LXXII, 1977, 614–632.

Segl, Peter: **Cluny** in Spanien. Ergebnisse und neue Fragestellungen. – DA XXXIII, 1977, 560–569.

Lekai, L. J.: Germans and the medieval Cistercian abbeys in **Poland**. – Cît XXVIII, 1977, 121–132.

Gregoire, Réginald: L'homiliaire cistercien du manuscrit 114 (82) de Dijon. – Cît XXVIII, 1977, 133–207.

Juifs et Judaïsme de **Languedoc**. Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. – (Toul:) Privat (1977). 422 p., 2 fig., 8 tabl. = Cahiers de Fanjeaux. Collection d'Histoire religieuse du Languedoc au 13e et au début du 14e siècle XII; F 27,–.

Lucet, Bernard: Les codifications **cisterciennes** de **1237** et de **1257**. – P: Éd. du Centre Nat. de la recherche scient. 1977. 399 p. = Sources d'histoire médiévale.

Berg, Dieter: Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der **Bettelorden** im **13. Jh.** – Düs: Schwann 1977. 236 S. = Geschichte und Gesellschaft XV.

Fonti **Francescane I–II**. Scritti e biografie di San **Francesco** d'**Assisi**. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di Santa Chiara d'Assisi. Vol. I–II. – Bol: Gamma 1977. 2827 p.; Lire 25 000.

Mayer, Hans E.: Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich **Jerusalem**. – Stu: Hiersemann 1977. XXVII, 438 S. = Schriften zur Monumenta Germaniae historica XXVI; Lw. DM 130,–.

Dykmanns, Marc: L'ordinaire d'**Innocent III**. – Gr LIX, 1978, 191–203.

Sensi, Mario: Le clarisse a **Foligno** nel secolo **XIII**. – CollFr XLVII, 1977, 349–363.

Evans, Gillian R.: St. **Anselm** and St. **Bruno** of **Segni**. The common ground. – JEH XXIX, 1978, 129–144.

Mostert, Walter: Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei **Thomas** von **Aquin**. – Tü: Mohr 1978. V, 189 S. = Beiträge zur historischen Theologie LVII; kart. DM 65,–.

Bearsley, P. J.: Jesus the son of Mary according to St **Thomas Aquinas**. – Angelicum LV, 1978, 104–123.

Kuykendall, George: Thomas' proofs as fides quaerens intellectum: Towards a trinitarian analogia. – SJTh XXXI, 1978, 113–132.

Potestà, Gian L.: Un secolo di studi sull'«Arbor vitae»: Chiesa ed escatologia in **Ubertino** da **Castele**. – CollFr XLVII, 1977, 217–267.

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

Bodrato, Aldo: **Giovanni Scoto Eriugena**: dalla «Lettura» alla «Teologia». – RStLR XIII, 1977, 437–460.

Grossinger, Hermine: Die Disputation Nachmanides mit Fra Pablo Christiani, Barcelona **1263**. – Kairos N. F. XIX, 1977, 257–285.

Dechanet, Jean: **Guillaume** de **Saint Thierry**. Aux sources d'une pensée. – P: Beauchesne 1978. 152 p. = Théologie historique IL.

Studium Upsaliense. Specimens of the oldest lecture notes taken in the mediaeval University of Uppsala. Critically edited, with an introduction, a description of the MMS., a list of abbreviations, and indices by Anders Piltz. – (Upps: Institutionen för Klassiska Språk 1977.) 382 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Skrifter Rörande Uppsala Universitet. C. Organisation och Historia XXXVI.

Pflanz, Hermann Manfred: Die lateinischen Textgrundlagen des St. **Galler** Passionsspieles in der mittelalterlichen Liturgie. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1977). 3, 190 S., 24 Abb. = Europäische Hochschulschriften. Reihe Deutsche Literatur und Germanistik XX.

Beuer-Szlechter, L. H.: L'abbaye de **Dunbrody**. – Cît XXVIII, 1977, 208–223.

Crowder, C. M. D.: Unity, heresy and reform, **1378–1460**. The conciliar response to the Great Schism. – Lo: Arnold 1977. X, 212 p. = Documents of Medieval history III; £ 4.95.

Quillet, Jeannine: La philosophie politique du Songe du Vergier **1378**. Sources doctrinales. – P: Vrin 1977. 184 p. = L'Eglise et l'Etat au Moyen Age XV.

Das **Konstanzer** Konzil. Hrsg. v. Remigius Bäumer. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1977. XI, 436 S. = Wege der Forschung CDXV.

Zumkeller, Adolar: Die Lehre des Erfurter Augustinertheologen **Johannes** von **Dorsten** ‹† **1481**› über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst. – ThPh LIII, 1978, 27–64. 179–219.

6. Gesamte Neuzeit

Klinger, Elmar: Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior **Cano** und Entwicklung bis zum **2. Vatikanischen Konzil**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1978. 264 S.; kart. DM 58,– [Habil.-Schrift, Münster]

Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik der **brandenburgi**schen Herrscher bis zur Preußischen Union: **1540–1815**. – Blf: Luther-Verl. 1977. 260 S. = Unio und confessio VI; kart. DM 40,–.

7. Reformationsgeschichte und katholische Erneuerung

Bigane, J. E. – K. G. Hagen: Annotated bibliography of **Luther** studies: **1967–1976**. – St. Louis: Center for Reformation Research 1977. 81 p. = Sixteenth century bibliography IX; $ 2,50.

Sousedík, Stanislav: **Huss** et la doctrine eucharistique "remanentiste". – Divinitas XXI, 1977, 383–407.

Wolgast, Eike: Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu **Luther**s Gutachten in politischen Fragen. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn (1977). 319 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XLVII; Lw. DM 88,– [Habil.-Schr., Göttingen]

(Melanchthon): Melanchthons Briefwechsel. Bd. II: Regesten 1110–2335 ‹1531–1539›. Bearb. von Heinz Scheible. – Stu-Bad Cannstadt 1978. 487 S.; Lw. DM 170,–.

Pinomaa, Lennart: Die Heiligen bei Luther. – Hels 1977. 170 S. = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 16.

Noll, Mark A.: Martin Luther and the concept of a «true» church. – EvQ L, 1978, 79–85.

Stauffer, Richard: Dieu, la création et la providence dans la prédication de **Calvin**. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. 344 p. = Basler u. Berner Studien zur historischen u. systemat. Theologie XXXIII; sfr 62,–.

Bartholomaei Arnold de Usingen O.S.A. Responsio contra Apologiam Philippi Melanchthonis. Ed. Primož Simoniti. – Wü: Augustinus-Verl. 1978. 624 p., 2 tabl. = Cassiciacum. Supplementbd. VII; DM 189,–.

Die Kommune der **Wiedertäufer**. Bericht aus den befreiten und belagerten Stadt Münster **1534**. Hrsg. v. Horst Karasek. – B: Wagenbach 1977. 155 S., Ill.

Thomas **Müntzer** – Anfrage an Theologie und Kirche. – Blf: Luther-Verl. 1978. 84 S.; br. DM 6,–.

Tukker, C. A.: Johannes **Arcevius** ‹1538–1604›. – Theologia Reformata XXI, 1978, 26–35.

Jungkuntz, Theodore R.: Formulators of the Formula of concord: four architects of Lutheran unity. – St. Louis: Concordia Publ. House 1977. 158 p.

Das Augsburger **Bekenntnis**. Hrsg. v. Heinrich Bornkamm. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1978. 85 S. = Siebenstern CCLVII.

Bainton, Roland Herbert: Women of the Reformation, from Spain to Scandinavia. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1977. 240 p., Ill.

Münch, Paul: Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im **16.** u. **17. Jahrhundert** ‹Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kas-

sel›. – Stu: Klett-Cotta 1978. 232 S. = Spätmittelalter und Frühe Neuzeit III; Lw. DM 66,–.

Eckert, Alfred: Die deutschen evangelischen Pfarrer der Reformationszeit in **Nord-** und **Ostböhmen**. – Rappenau-Obergimpern: Joh.-Mathesius-Verl. 1977. 168 S., 3 Taf. = Biographisches Handbuch zur böhmischen Reformationsgeschichte III.

Voit, Hartmut: Nikolaus **Gallus**. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte der nachlutherischen Zeit. – Neustadt a. d. A.: Degener 1977. 261 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns LIV; Ppb. DM 36,– [Diss., Erlangen]

Verkamp, Bernard J.: The indifferent mean. Adiophorism in the English Reformation to 1554. – Athens, Detroit: Ohio University Press/ Wayne State University Press 1977. XVIII, 202 p. = Studies in Reformation I; $ 13,–.

Essential articles for the study of Thomas **More**. Ed. by Richard St. Sylvester and Germain P. Marc'hadoer. – Hamden: Archon Books 1977. XXIII, 676 p. = The essential articles series.

8. Neuere Zeit

Giannone, Pierangelo: Il pensiero religioso di Pietro **Giannone** nella cultura dell'Italia nei primi decenni del Settecento. – RLSE IX, 1977, 219–266.

Wilczek, Gerhard: Die Jesuiten in **Ingolstadt ‹1549–1600›**. – Ingolstadt: Selbstverlag 1978. 120 S., Ill. = Igolstädter Heimatblätter.

Fisher, R.M.: The origins of divinity lectureships at the **Inns** of **Court, 1569–1585**. – JEH XXIX, 1978, 145–162.

Actes du Colloque sur le **Jansénisme**. Organisé par l'Academia Belgica, Rome, 2 et 3 novembre 1973. – Lv: Publ. Univ. de Louvain; Lv: Ed. Nauwelaerts 1977. 250 p. = Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclesiastique LXIV; FB 600; [cont.:] p. 1–19: Ceyssens, Lucien: Pour une histoire plus poussée et plus explicite de l'antijansénisme; p. 27–44: Orcibal, Jean: Jansénius et Rome; p. 47–60: Spiertz, M. J.: Les relations de Neercassel et des théologiens de Louvain Van Vianen et Huygens, concernant la formation des prêtres; p. 65–86: Taveneaux, René: Port-Royal, les pauvres et la pauvreté; p. 89–102: Pásztor, Lajos: La Curia Romana e il Giansenismo. La preparazione della bolla «Auctorem fidei»; p. 105–184: Neveu, Bruno: La correspondance romaine de Louis-Paul du Vaucel ‹1683–1703›; p. 187–202: Kessel, Elisja van: Le vergini devote nella Missione olandese al tempo di Neercassel; p. 205–220: Leclerc, Gustave: Le jansénisme de Van Espen; p. 223–247: Belvederi, Raffaele: Il giansenismo francese nella valutazione del nunzio Cornelio Bentivoglio.

Maier, Konstantin: Die Diskussion um Kirche und Reform im schwäbischen Reichsprälatenkollegium zur Zeit der Aufklärung. – Wiesb: Steiner 1978. XLII, 229 S. = Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit VII; kart. DM 48,– [Diss., Tübingen]

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

Schildberg, Gérard: Ressources et conditions matérielles des ecclésiastiques luthériens du Comité de **Hanau-Lichtenberg** de **1618** à **1792**. – BSHPS CXXIV, 1977, 31–48.

Gäbler, Ulrich: Die Anfänger der Erweckungsbewegung in **Neu-England** und Jonathan Edwards, **1734/1735**. – ThZ XXXIV, 1978, 95–104.

Schenk, Hans G.: Die Entchristlichung Europas. **‹1750–1900›**. – Bas, Stu: Helbing und Lichtenhahn 1977. 32 S. = Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XI; kart. sfr 6,50.

Oetinger, Friedrich Christoph: Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia. Hrsg. von Reinhard Breymayer und Friedrich Häussermann. Teil I: Text. Teil II: Anmerkungen. – B, NY: de Gruyter 1977. XVI, 270 S. und 6 Taf.; XIV, 633 S. = Texte zur Geschichte des Pietismus. Abt. VII: Friedrich Christoph Oetinger I; geb. DM 280,–.

Milward, P.: Religious controversies of the **Elizabeth**an age. A survey of printed sources. Foreword by G. R. Elton. – Lo: Scolar Pr. 1977. XVI, 202 p.; £ 12.–.

Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen u. Forschungen zur Geschichte d. Kath.-Theol. Fak. Tübingen. Hrsg. von Rudolf Reinhardt. – Tü: Mohr 1977. 378 S. = Contubernium XVI; Lw. DM 52,–; [enth.:] S. 1–42: Reinhardt, Rudolf: Die Katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung; S. 43–48: Reinhardt, Rudolf: Ein Brief Johann Sebastian **Drey**s aus dem Jahre 1806; S. 49–116: Kustermann, Abraham P.: „Daß ich der Universität und der katholisch theologischen Fakultät nützen könne . . .“ Zum 200. Geburtstag Johann Sebastian von Dreys. Biographische Hinweise und Quellen; S. 117–166: Reinhardt, Rudolf: Neue Quellen zu Leben und Werk von Johann Sebastian Drey. Dreys Antwort auf das „Pastoralschreiben“ des Rottenburger Generalvikars im Jahre 1821; S. 167–196: Köhler, Joachim: Priesterbild und Priesterbildung bei Johann Adam **Möhler** ‹1796 bis 1838›. Ein Kommentar zu Möhlers kirchengeschichtlicher Antrittsvorlesung „De seminariorum theologicorum origine et progressu“ aus dem Jahre 1829; S. 197–269: Brechenmacher, Karl: Zwischen Aufklärung und Orthodoxie. Die Auseinandersetzungen um die Nachfolge Mack in den Jahren 1840/41. Mit einem seither unbekannten Gutachten Johann Evangelist **Kuhns**; S. 271–352: Reinhardt, Rudolf: Zu den Auseinandersetzungen um den „Modernismus“ an der Universität Tübingen; S. 353–357: Reinhardt, Rudolf: Wer war der Verfasser der Flugschrift „Stimme der Katholiken im Königreiche Wirtemberg. Wünsche und Bitten“ ‹1821›? Ein Nachtrag.

Bentley, James: Ritualism and politics in Victorian Britain. The attempt to legislate for belief. – Oxf: Oxford University Press 1978. XIV, 162 p.; £ 6,50.

Mockenhaupt, Hubert: Kirche und industrielle Arbeitswelt: 10 Persönlichkeiten der katholisch-sozialen Bewegung. – Leutesdorf/Rh.: Johannes-Verl. 1977. 166 S.; kart. DM 4,80.

Arnold, Fritz: Freiheitsstruktur des Glaubens bei Martin **Deutinger**. – Mchn: Selbstverlag 1978. 314 S.

Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914. A cura di Passerin D'Entrèves e Konrad Repgen. – Bol: Il Mulino 1978. 262 p.; Lire 6000.

Schmitt, Clément: Le Collège **Saint-Bonaventure** de **1877** à **1977**. – AFrH LXX, 1977, 247–306; p. 352–376: Brady, Ignatius: The edition of the «Opera Omnia» of Saint Bonaventure ‹1882–1902›; p. 377–399: Acebal Luján, Mariano: La colección «Analecta Franciscana» ‹1885–1970›; p. 400–411: Brady, Ignatius: The three editions of the «Liber Sententiarum» of Master **Peter Lombard** ‹1882–1977›; p. 412–420: Brady, Ignatius: The series «Bibliotheca Franciscana Scholastica» ‹1903–1968›; p. 421–436: Colufetti, Abele: La « Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi» ‹1904–1977›; p. 437–447: Brady, Ignatius: The «Summa Theologica» of Alexander of Hales ‹1924–1948›.

Iodice, Antonio: La crisi modernista e il cardinale Alfonso **Capecelatro**. – RLSE IX, 1977, 45–74. 111–156.

Frei, Peter: Die **Papstwahl** des Jahres **1903**. Unter besonderer Berücksichtigung des österreichisch-ungarischen Vetos. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1977. 130 S. = Geist und Werk der Zeiten XLIX.

Russo, Antonio: Prodromi e postumi della separazione dello Stato della Chiesa in **Francia ‹1905›**. – RLSE IX, 1977, 99–110. 207–218.

König, Otto: Was ist ein Dogma? Zur Diskussion zwischen Edouard **Le Roy** und Maurice **Blondel** um eine „pragmatische“ Interpretation des kirchlichen Dogmas. – ThPh LII, 1977, 498–524.

Tübinger Theologie im 20. Jahrhundert. – Tü: Mohr 1978. IV, 137 S. = ZThK. Beih. IV; kart. DM 16,80; [enth.:] S. 1–33: Wallmann, Johannes: Karl Holl und seine Schule; S. 34–80: Siegele-Wenschkewitz, Leonore: Die Evangelisch-theologische Fakultät Tübingen in den Anfangsjahren des Dritten Reichs. I. Karl Fezer und die Deutschen Christen. II. Gerhard Kittel und die Judenfrage; S. 81–111: Stuhlmacher, Peter: Adolf Schlatter als Bibelausleger; S. 112–119: Siegele-Wenschkewitz, Leonore: Zu Karl Holls wissenschaftlichem Bildungsgang; S. 119–137: Bericht des Stadtvikars Lic. Dr. Karl Holl über die im Winter 1889/90 von ihm ausgeführte wissenschaftliche Reise nach Norddeutschland.

9. Neueste Zeit

Marrou, Henri-Irénée: Crise de notre temps et réflexion chrétienne ‹de 1930 à 1975›. Introd. de Jean-Marie Mayeur. – P: Beauchesne 1978. 471 p. = Bibliothèque Beauchesne V; F 78,–.

Clayton, John P.: Dialektik und Apologetik in der theologischen Entwicklung **Tillichs**. – ZThK LXXV, 1978, 213–232.

Prolingheuer, Hans: Der Fall Karl **Barth**: **1934–1935**. Chronographie einer Vertreibung. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1977. XXIII, 410 S.; kart. DM 48,–.

Joest, Wilfried: Karl **Barth** und das lutherische Verständnis von Gesetz und Evangelium. – KuD XXIV, 1978, 86–103.

Vázquez, Isaac: Les publications du Père Lucien **Ceyssens** concernant le jansénisme et l'antijansénisme **‹1937–1977›**. – Antonianum LIII, 1978, 194–266.

Dunn, Dennis J.: The Catholic Church and the Soviet government. 1939–1949. – Boulder: East European Quarterly; NY: Columbia Univ. Pr. 1977. VIII, 267 p. = Keston Book X = East European Monograph XXX.

Häring, Bernhard: Als es um's Überleben ging – Kriegserinnerungen eines Priesters. – Graz, Wien, Köln: Styria 1977. 176 S.; DM 24,80.

Labonté, Maria: Albert **Büttner**. Ein Leben für Glaube und Kirche in der Fremde. – Mainz: Grünewald-Verl. 1978. 216 S.; kart. DM 22,–.

Schaik, A. H. M. van: Het pauselijk primaat in de Hollandse Zending. Een peiling aan de basis. – AGKatKN XIX, 1977, 115–146.

Gouley, Bernard: Les catholiques **français** aujourd'hui. Survol d'un peuple. – P: Fayard 1977. 404 p.

Rémond, René: Dreißig Jahre Geschichte des französischen Katholizismus. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« VII, 1978, 247–259.

Glinka, Luis: La visione teandrica e la reconciliatione delle Chiese in **Soloviev**. – Antonianum LIII, 1978, 144–169.

Leonardi, Claudio: Christentum und Islam in der postmodernen Kultur. – Saeculum XXIX, 1978, 51–68.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Berger, Heinrich: Mission und Kolonialpolitik. Die katholische Mission in **Kamerun** während der deutschen Kolonialzeit. – Immensee: NZM 1978. XXVII, 358 S. = NZM Supplementa XXVI; sfr 46,–.

Domon, Pierre, MEP: Les premiers ministères dans l'Eglise de **Corée**. – Spiritus XIX, 1978, 62–75.

Missionari padovani nel mondo. – Pdv: Centro missionario diocesano 1977. 247 p.

Simonnet, C., MEP: Les tigres auront plus pitié. La Mission des Grands Plateaux. – P: Ed. France-Empire 1977. 400 p.; F 40,–.

Theologische Beiträge aus **Papua-Neuguinea**. Hrsg. v. Horst Bürkle. – Erl: Ev.-Luth. Mission 1978. 345 S. = Erlanger Taschenbücher XLIII.

Lee, Hyo Chae: Protestant missionary work and enlightenment of Korean women. – Korea Journal (Seoul) XVII, Nov. 1977, 33–50.

Korte, Werner: Wir sind die Christen der unteren Klassen. Entstehung, Organisation und gesellschaftliche Funktion unabhängiger Kirchen in Afrika. – Ffm/Bern: Lang 1978. 134 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XV; DM 46,50.

López Gay, Jesús, SJ: Dimension trinitaire, christologique et pneumatologique de la Mission. – Documents Omnis Terra XVII, 1977/78, 23–38.

Masson, Joseph, SJ: L'Eglise est essentiellement missionnaire. – Documents Omnis Terra XVII, 1977/78, 39–54.
Schreiter, Robert Jr., CPPS: The anonymous Christian and christology. – Missiology (Pasadena, California) VI, 1978, 29–52.
Simon, Maurice: Vatican II et le mouvement catéchétique. – RvThLouv IX, 1978, 59–82.
Schaller, Claude: L'Eglise en quête de dialogue. – Bern/Ffm: Lang 1977. 373 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XIII; DM 66,80.
Dragoni, Olivo: Sacerdoti italiani in America Latina. – Mondo e Missione CVII, 1978, 95–119.
Taber, Charles R.: The limits of indigenization in theology. – Missiology (Pasadena, California) VI, 1978, 53–79.
Vannucchi, Aldo: Pastoral de libertação. – REBras XXXVII, 1977, 702–715.
Bolivie. – Vivant Univers. Revue de la promotion humaine et chrétienne (Namur) n° 315, mars-avril 1978, 1–41.
L'Ethiopie, quel avenir? – Missi. Magazine d'information spirituelle et de solidarité internationale (Lyon) 1978, 4–26.
Gheddo, Piero, PIME: Il **Ciad**. – Mondo e Missione CVI, 1977, 639–665.
Lange, Claude, MEP: Controverses sur la «liberté religieuse» au **Vietnam**. – Echos de la Rue du Bac (Paris) 1978, 7–19.
McGavran, Donald: God's royal power in **Zaïre**. – Church Growth Bulletin (Santa Clara, California) XIV, 1977/78, 157–166.
Persecución de la Iglesia en **El Salvador**. – San Salvador, El Salvador: Secretariado social interdiocesano 1977. 125 p.
Sesana, Renato K., PIME: I neri nella Chiesa cattolica americana. – Mondo e Missione CVII, 1978, 29–52.
Waret, Jean: Ces énigmatiques chrétiens du **Japon**. – Informations catholiques internationales n° 521, 15 déc. 1977, 27–42.
Welche Zukunft haben Afrikas Kirchen? – Concilium XIII, 1977, 345–419.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Turner, Harold W.: Bibliography of new religious movements in primal societies. Vol. I: Black Africa. – Boston/Mass.: Hall (1977). X, 277 p. = Bibliographies and guides in African studies.
Hacker, Paul: Kleine Schriften. Hrsg. von Lambert Schmithausen. – Wiesb: Steiner 1978. XXI, 916 S. = Glasenapp-Stiftung XV; Lw. DM 96,–; S. IX–XXI: Bibliographie.
Spiegelberg, Frederic: Die lebenden Weltreligionen (Living religions of the world, dt.) Aus dem Amerikanischen von Dora Fischer-Barnicol. – (Ffm:) Insel-Verl. (1977). 613 S., 1 Titelbild; Lw. DM 40,–.
Ess, Josef van: Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit. Der Kalif al-Hākim ‹386–411 H.›. – Hei: Winter 1977. 85 S. = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-Histor. Klasse; Jg. 1977, 2; DM 52,–.
Kashima, Tetsuden: Buddhism in America. The social organization of an ethnic religious institution. – Westport/Conn., Lo: Greenwood Pr. (1977). X, 272 p. = Contributions in sociology XXVI; $ 17,80.
Einzmann, Harald: Religiöses Volksbrauchtum in **Afghanistan**. Islamische Heiligenverehrung und Wallfahrtswesen im Raum Kabul. – Wiesb: Steiner 1977. IX, 346 S., S. 325–346 zahlr. Taf. mit Abb., Beil.: 4 Faltkt. in Rückentasche = Beiträge zur Südasienforschung. Südasien-Institut, Universität Heidelberg XXXIV.
Buddhist and **Taoist** studies. Ed. by Michael Saso and David W. Chappell. Vol. I. – (Hawaii:) The University Pr. of Hawaii (1977). XII, 162 p., 8 fig. = Asian studies at Hawaii XVIII; [cont.:] p. 3–22: Saso, Michael: Buddhist and Taoist notions of transcendence: A study in philosophical contrast; p. 23–53: Chappell, David W.: Chinese Buddhist interpretations of the pure lands; p. 55–78: Boehmer, Thomas: Taoist alchemy: A sympathetic approach through symbols; p. 79–84: Keupers, John: A description of the Fa-ch'ang ritual as practiced by the Lü Shan Taoists of northern Taiwan; p. 95–122: Pang, Duane: The P'u-Tu ritual; p. 123–148: Au, Donna – Sharon Rowe: Bibliography of Taoist studies.
Keightley, David N.: The religious commitment: Shang theology and the genesis of **Chinese** political culture. – HRel XVII, 3/4, 1978, 211–225; p. 226–243: Major, John S.: Research priorities in the study of Ch'u religion; p. 244–265: Cohen, Alvin P.: Coercing the rain deities in ancient China; p. 266–283: Taylor, Rodney L.: The centered self: Religious autobiography in the Neo-Confucian tradition; p. 284–302: Overmyer, Daniel L.: Boatmen and Buddhas: The Lo Chiao in Ming dynasty China; p. 303–330: Sivin, N.: On the word "Taoist" as a source of perplexity. With special reference to the relations of science and religion in traditional China; p. 331–354: Strickmann, Michel: The longest Taoist scripture; p. 355–386: Schipper, Kristofer: The Taoist body; p. 387–398: Schafer, Edward H.: The Jade woman of greatest mystery; p. 399–416: Saso, Michael: What is the Ho-t'u?
Overmeyer, Daniel L.: Folk Buddhist religion. Dissenting sects in late traditional China. – Cambridge, Mass., Lo: Harvard Univ. Press 1976. XI, 295 p. = Harvard East Asian series LXXXIII; $ 12,50.
Mariscotti de Görlitz, Ana María: Der Kult der **Pachamama** und die autochtone Religiosität in den Zentral- und Nördlichen Süd-Anden. – ZMR LXII, 1978, 81–100.

VI. Religionsphilosophie

Flamant, Jacques: **Macrobe** et le Néo-platonisme latin, à la fin du IVe siècle. – Lei: Brill 1977. XXXII, 737 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LVIII; hfl 360,–.
Ninci, Marco: Aporia ed entusiasmo. Il mondo materiale e i filosofi secondo **Teodoreto** e la tradizione patristica greca ... – R: Ed. di Storia e Letteratura 1977. 152 p. = Temi e testi XXIV.
Maccagnolo, Enzo: Rerum universitas. ‹Saggio sulla filosofia di **Teodorico** di **Chartres**›. – Firenze: Le Monnier 1976. 282 p. = Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova; Lire 10 000.
Fay, Thomas A.: **Bonaventure** and **Aquinas** on God's existence: Points of convergence. – Thomist XLI, 1977, 585–595.
Seifert, Josef: Bonaventuras Interpretation der augustinischen These vom notwendigen Sein der Wahrheit. – FranzStud LIX, 1977, 38–52.
Quinn, Arthur: The confidence of British philosophers. An essay in historical narrative. – Lei: Brill 1977. XII, 289 p. = Studies in the history of Christian thought XVII; hfl 80,–.
Hofmeister, Heimo: Wahrheit und Glaube: Interpretation u. Kritik der sprachanalyt. Theorie der Religion. – Wien, Mchn: Oldenbourg 1978. 320 S. = Überlieferung und Aufgabe XV. [Habil.-Schrift, Wien]
Religion und Gottesfrage in der Philosophie. Neue Deutungen und Probleme der Religionsphilosophie (L'ermeneutica della filosofia della religione, dt.) Hrsg. von Franz Theunis. – Hbg-Bergstedt: Reich 1978. 194 S. = Kerygma und Mythos VI-10 = Theologische Forschung LXII; kart. DM 24,–; [enth.:] S. 12–14: Castelli, Enrico: Die Hermeneutik der Religionsphilosophie. Einleitung; S. 15–17: Mathieu, Vittorio: Themen zur Eröffnung einer Debatte; S. 18–24: Levinas, Emmanuel: Hermeneutik und Jenseits; S. 25–34: Vergote, Antoine: Die Religion als paradoxe Prüfung für die Philosophie; S. 35–46: Olivetti, Marco M.: Religionsphilosophie und Bedeutung der Geschichte aus hermeneutischer Sicht; S. 46–53; MacKinnon, Donald M.: Der Konflikt von Realismus und Idealismus; S. 53–61: Boutin, Maurice: Zur Verbalität des Religiösen; S. 61–68: Hammacher, Klaus: Die Bedeutung des religiösen Verhaltens für die Begründung des Rechts; S. 69–76: Van Overbeke, Maurice: Zur Überwindung der Symbolik der Repräsentation; S. 76–86: De Waelhens, Alphonse: »Der Mensch ist eine Täuschung der Sinne.« Über die Theologie und Anthropologie von Jean Paul Sartres »Le Diable et le bon Dieu«; S. 87–91: Cotta, Sergio: Fülle und Selbstentäußerung. Eine Möglichkeit der Begegnung von Religion und Philosophie; S. 92–97: Gouhier, Henri: Die Tyrannei der Zukunft; S. 97–105: Tilliette, Xavier: »Selbst die Religion.« Bemerkungen zu einem berühmten Satz; S. 105–110: Dupré, Louis: Transzendenz und Objektivismus; S. 111–121: Peperzak, Adrian: Freiheit und Gnade. Einige Bemerkungen über die Dankbarkeit; S. 121–129: Delkeskamp, Corinna: Rationalität in Religion und Aberglauben. Über die Möglichkeit einer Philosophie der Religion und ihre Hermeneutik; S. 130–137: Henrici, Peter: Philosophie der Religion und Integrismus; S. 137–145: Cousins, Ewert H. Pluralisierung der Hermeneutik. Die Metamorphose der Religionsphilosophie; S. 146–151: Panikkar, Raymund: Die Religionsphilosophie angesichts des philosophischen Pluralismus und der Pluralität der Religionen; S. 152–164: Sperna Weiland, Jan: Emanzipation und Religion; S. 165–170: Ott, Heinrich: Religion und Lebensqualität; S. 170–175: Vahanian, Gabriel: Die Gotteserfahrung. Entwurf einer Hermeneutik der Utopie; S. 176–182: Brun, Jean: Der Sinn der Enttäuschung; S. 182–194: Ellul, Jacques: Der religiöse Konflikt zwischen Vision und Wort.

VII. Fundamentaltheologie

Carr, Anne: The theological method of Karl **Rahner**. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1977). VII, 281 p. = AAR. Dissertation series XIX; $ 6,– [Diss., Chicago]
Schlesinger, George: Religion and scientific method. – Dordrecht/Boston: Reidel Publ. Comp. (1977). VI, 203 p. = Philosophical studies series in philosophy X; hfl 55,–.
Burbidge, John: Being and will. An essay in philosophical theology. – NY: Paulist 1977. 205 p.; $ 10,–.
Mallard, William: The reflection of theology in literature. A case study in **theology** and **culture**. – San Antonio, Texas: Trinity Univ. Pr. (1977). XI, 271 p. = Trinity University monograph series in religion IV; $ 10,–.
Schillebeeckx, E.: Godsdienst van en voor mensen. – TTh XVII, 1977, 353–371; p. 371: The question of the criteria for 'Religion'.
Colzani, Gianni: La Croce come fondamento ed orizzonte della promozione umana. Sviluppo e riflessione sulla teologia politica di J. **Moltmann**. – SC CV, 1977, 309–358; p. 359–377: Gestori, Gervasio: Il problema della morte nel marxismo; p. 378–410: Porro, Carlo: Sviluppi recenti della teologia della Croce.
Theologie der **Befreiung**. Hrsg. v. Karl Lehmann [u. a.] – Eins: Johannes Verl. (1977). 195 S. = Sammlung Horizonte N. F. X; geb. DM 26,–; [enth.:] S. 9–44: Lehmann, Karl: Methodologisch-hermeneutische Probleme der «Theologie der Befreiung»; S. 45–78: Schürmann, Heinz: Das eschatologische Heil Gottes und die Weltverantwortung des Menschen. Hermeneutische Anmerkungen zur Relevanz der biblischen Aussagen; S. 79–153: González de Cardedal, Olegario: Befreiungstheologie in einer Zeit kirchlichen Umbruchs; S. 155–171: Balthasar, Hans Urs von: Heilsgeschichtliche Überlegungen zur Befreiungstheologie. Darstellung und Wertung; S. 173–194: Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil. – Schlußdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission vom Oktober 1976 in Rom.
Müller, Max: Weisen der Sinneserfahrung des Menschen von heute. Drei Erörterungen über das Glück, die Geschichte und den Tod. (Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1977, ... v. 25. 7. bis 6. 8.), (Graz, Wien, Köln 1978), 9–45; S. 47–93: Lehmann, Karl: Vom Sinn der christlichen Existenz zwischen Enthusiasmus und Institution.

Wright, John H., SJ: Divine knowledge and human freedom: The God who dialogues. – ThSt XXXVIII, 1977, 450–477.

Artola, Antonio María, CP: El primer conflicto dogmático sobre la Inspiración de la Biblia. – ScriptVict XXV, 1978, 5–41.

Löwe, Hartmut: Über Pluralismus und Pluralität in der Kirche: Chancen und Grenzen. – KuD XXIV, 1978, 18–31.

Dulles, Avery: The resilient church. The necessity and limits of adaption. – Garden City, NY: Doubleday 1977. 229 p.; $ 7,95.

Schiwy, Günther: Zur Ideologie der **Unfehlbarkeits**diskussion. Eine semiotische Strukturanalyse zu Texten von Hans Küng u. der röm. Glaubenskongregation. – Düs: Patmos 1977. 128 S., graph. Darst. = Patmos-Paperbacks; kart. DM 23,–.

VIII. Dogmatik

Scheffczyk, Leo: Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt. – Aschffbg: Pattloch Verl. (1977). 381 S.

Des Évêques disent la foi de l'Église. Préface de Roger Etchegaray. – P: Éd. du Cerf 1978. 468 p.; F 50,–.

Schweizer, Eduard: **Heiliger Geist**. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1978). 186 S. = Bibliothek Themen der Theologie. Ergänzungsband; DM 24,–.

Schwarz, Hans: Our cosmic journey. Christian **anthropology** in the light of current trends in the sciences, philosophy, and theology. – Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publ. House (1977). 379 p.; $ 7,95.

Geach, Peter: **Providence** and **evil.** The Stanton Lectures 1971–72. – Cambr, Lo, NY, Melbourne: Cambridge Univ. Press (1977). XXII, 153 p.

Marchesi, Giovanni: La Cristologia di Hans Urs von **Balthasar**. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio. Prefazione di Hans Urs von Balthasar. – R: Università Gregoriana Ed. 1977. XIX, 418 p. = Analecta Gregoriana CCVII. Ser. fac. theol. Sectio B. LXVI.

Gherardini, Brunero: Per una fondazione critica della Theologia crucis. – Divinitas XXII, 1978, 176–219.

Miessen, H.: Nouveaux chemins en **christologie**. – La foi et le temps. N. S. VIII, 1978, 101–132.

Rosato, Philip J., SJ: Spirit Christology: ambiguity and promise. – ThSt XXXVIII, 1977, 423–449.

Bouyer, Louis: Die Kirche (L'Église de Dieu, corps du Christ et temple de Dieu, dt.) Bd. I: Ihre Selbstdeutung in der Geschichte. Bd. II: Theologie der Kirche. – Eins: Johannes Verl. (1977). 205 S.; 428 S. = Theologia Romanica IX/X; geb. DM 40,–; DM 80,–.

Bandera, Armando: Iglesia particular e Iglesia universal. – CTom, A. LXIX = T. CV, 1978, 67–112.

Kasper, Walter: Dienst an der Freiheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das **Petrusamt** in der Kirche. – Catholica XXXII, 1978, 1–23; S. 24–40: Scheffczyk, Leo: Das Petrusamt in der Kirche: Übergeordnet – eingefügt.

Redigonda, L. A.: La definizione dogmatica dell'**Infallibilità** pontificia al Vaticano I ‹1870›. – Sacra doctrina LXXXIV, 1977, 217–255.

Beinert, Wolfgang: Die Exzentrizität des Papstes. Über die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs in der Kirche. – Catholica XXXI, 1977, 305–335.

Fernández, Aurelio: Nota teológica sobre la explicación conceptual de una fórmula difícil: la diferencia entre el **sacerdocio común** y el **sacerdocio ministrial**. – RET XXXVI, 1976, 329–347.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

The spirit and the church. A personal and documentary record of the charismatic renewal, and the ways it is bursting to life in the Catholic Church. Compiled by Ralph Martin. – NY: Paramus; Tor: Paulist Pr. (1976). VIII, 341 p.; $ 2,95.

Behr-Sigel, Elisabeth: Alexandre **Boukharev**. Un théologien de l'église orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne. Introduction et lettres a Valérien et Alexandra Lavrski. Préface d'Olivier Clément. – P: Éd. Beauchesne (1977). 163 p. = Beauchesne religions.

Panagopoulos, Johannes: Eucharistische Existenz in dem einen Leib des Herrn – „Ökumenismus" in der Sicht der östlichen Theologie. – Die Einheit der Kirche. ... Festgabe Peter Meinhold zum 70. Geburtstag, Wiesb 1977, 2–15; S. 16–29: Schulz, Hans-Joachim: Sanctorum Communio: Glaubensausdruck einer eucharistischen Ekklesiologie der Ökumene; S. 30–45: Madey, Johannes: Der Diakon als Einheitsfaktor der eucharistischen Gemeinde im ostsyrischen Ritus; S. 46–52: Nossol, Alfons: Anders glauben, aber an keinen Anderen!; S. 53–68: Savramis, Demosthenes: Die nichttheologischen Faktoren der Perpetuierung der Trennung zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche; S. 69–79: Mehl, Roger: L'unité conciliaire de l'église; S. 236–240: Brandenburg, Albert: Das Evangelium als Heiliger Ort der Einigung der Christen; S. 241–254: Congar, Yves: La question des observateurs catholiques à la conferénce d'Amsterdam 1948; S. 255–270: Jedin, Hubert: Die Carranzatragödie in neuer Beleuchtung; S. 271–285: Heyer, Friedrich: Das Jesuitengespenst der deutschen Protestanten; S. 286–294: Bittlinger, Arnold: Der römisch-katholisch-pfingstliche Dialog im Lichte der ökumenischen Leitlinien der charismatischen Erneuerung.

Frieling, Reinhard: Versöhnte Verschiedenheit und/oder korporative Wiedervereinigung. Ein evangelisches Votum zum ökumenischen Dialog über Papstamt und Einheit. – Catholica XXXI, 1977, 336–351; S. 352–368: Meyendorff, Johannes: Rom und die Orthodoxie – Autorität oder Wahrheit?

Meijer, J[ohan] A.: Oecumenische taal. Beschouwingen over het Nieuwtestamentisch Grieks in de laatste twee eeuwen. – Gron: Uitg. "De Vuurbaak" 1976. 46 blz. = Kamper Bijdragen XVII; hfl 12,–.

Daly, Cahal B.: Ecumenism in **Ireland** now: Problems and hopes. – IrThQ XLV, 1978, 3–27.

Desroche, Henri: Œcuménismes, sciences de l'homme et créativités. – ASR XLIV, 1977, 153–173; p. 175–182: Gutwirth, Jacques: Aspects du catholicisme au Brésil.

Houtepen, A.: Eigentijds leergezag: een oecumenische discussie. – TTh XVIII, 1978, 36–47; p. 48: Summary: An ecumenical discussion of teaching authority today.

X. Moraltheologie

In libertatem vocati estis. ‹Gal 5,13›. Miscellanea Bernhard **Häring** expleto sexagesimo quinto aetatis anno a collegis et ex-alumnis in donum natalitium oblata curantibus H. Boelaars et R. Tremblay. – R: Academia Alfonsiana 1977. 298 p. = Studia moralia XV; Lire 13 000; [cont. e. a:] p. 13–30: Benzerath, M.: Bibliographie 1950–1977 von Bernhard Häring; p. 31–40: Congar, Yves: OP: Réflexion et propos sur l'originalité d'une éthique chrétienne; p. 41–55: López Azpitarte, Eduardo, SJ: Etica humana y moral cristiana; p. 57–77: Böckle, Franz: Der neuzeitliche Autonomieanspruch. Ein Beitrag zur Begriffsklärung; p. 79–99: Klein, Paul, SVD: Der Stellenwert der „kreativen Freiheit" in der christlichen Ethik; p. 101–119: Gustafson, James M.: Gospel and Law: a central question in theological ethics; p. 121–137: McDonagh, Enda: Morality and spirituality; p. 139–153: Eid, Volker: Sakramente und christliches Ethos. Skizze zu einem Thema des Problems Glaube und Moral; p. 155–169: Endres, Josef, CSSR: Narrative Theologie. Narrative Ethik; p. 171–189: Curran, Charles E.: Moral theology today: an appraisal; p. 191–206: Fuchs, Josef, SJ: Lehrfach Moraltheologie als «Sacra doctrina»; p. 207–218: García, Marciano Vidal, CSSR: «Teología de la Liberación» y etica social cristiana. Interrogantes sobre el método de la Teología moral; p. 219–244: Auer, Alfons: Das Vorverständnis des Sittlichen und seine Bedeutung für eine theologische Ethik; p. 245–257: Rahner, Karl, SJ: Über schlechte Argumentation in der Moraltheologie; p. 259–282: Goffi, Tullo: Linguaggio immaginoso per un'etica cristiana; p. 283–309: Altenähr, Albert, OSB: Dietrich Bonhoeffers Gedicht „Stationen auf dem Wege zur Freiheit" als Theologie und Zeugnis; p. 311–321: Filippi, Nella: Coscienza del dolore e ansia di liberazione nella poesia contemporanea; p. 523–533: Ratzinger, Joseph: Ist der Glaube wirklich „Frohe Botschaft"?; p. 555–556: Schmied, Augustin, CSSR: Wahrhaftigkeit und Glaube; p. 557–584: Boelaars, Henri, CSSR: Segen und Fluch; p. 585–598: Hamel, Edouard, SJ: La miséricorde, une sorte de justice supérieure?; p. 599–624: Eibach, Ulrich: Gesundheit und Krankheit. Anthropologische und ethische Überlegungen zur Definition der Begriffe und zum Sinn von Gesundheit und Krankheit; p. 625–641: McCormick, Richard A., SJ: The quality of life, the sanctity of life; p. 643–677: Regan, Augustine, CSSR: From euthanasia to the good death; p. 679–695: O'Riordan, Seán, CSSR: Bernard Häring's theology of non violence; p. 697–711: Peschke, Karlheinz, SVD: Das Problem der absoluten Sündhaftigkeit der Lüge.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Benz, Ernst: Franz von Assisi und unsere Zeit. – Die Einheit der Kirche ... Festgabe Peter Meinhold zum 70. Geburtstag, Wiesb 1977, 82–95; S. 96–102: Marquardt, Manfred: John Wesleys „Synergismus"; S. 103–126: Hein, Lorenz: Philipp Jacob Spener, ein Theologe des Heiligen Geistes und Prophet der Kirche; S. 127–139: Zeller, Winfried: Kirche und Gebet bei Gottfried August Ludwig Hanstein; S. 140–153: Petzold, Hilarion: Zur Frömmigkeit der Heiligen Narren; S. 154–168: Catel, Werner: Die Dramen der Hrotsvitha von Gandersheim; S. 169–191: Kahle, Wilhelm: Der Protestantismus in Rußland und in der Sovetunion vor den Fragen der Glaubens- und Gewissensfreiheit; S. 192–201: Schober, Theodor: Christsein in der DDR; S. 202–219: Gerdes, Egon W.: Spirituality, way and method. On living in the Spirit and thinking with the Spirit; S. 220–234: Mühlen, Heribert: Leitlinien der Gemeindeerneuerung – Eine Zusammenfassung.

Begheyn, P. J., SJ: De verspreiding van de Evangelische Peerle. – OGE LI, 1977, 391–421.

Pochin Mould, Daphne D[esirée] C[harlotte]: The monasteries of **Ireland**. An introduction. – Lo: Batsford (1976). 188 p., 24 tabl.

Lekai, Louis J(ulius): The **Cistercians,** ideals and reality. – Kent: The Kent State Univ. Press (1977). X, 524 p., 32 tabl.; $ 20,–.

Renard, Jean-Pierre: La formation et la désignation des prédicateurs au début de l'**Ordre** des **Prêcheurs** ‹**1215–1237**›. – Frb/S: Imprimerie St-Canisius 1977. 271 p. [Diss., Freiburg/S]

O'Meara, Thomas F., OP: The presence of Meister **Eckhart**. – Thomist XLII, 1978, 171–181; p. 182–196: Weber, Richard K., OP: The search for identity and community in the fourteenth century; p. 197–225: Caputo, John D.: Fundamental themes in Meister Eckhart's mysticism; p. 226–239: Ashley, Benedict M., OP: Three strands in the thought of Eckhart the scholastic theologian; p. 240–258: Colledge, Edmund, OSA: Meister Eckhart: Studies on his life and works; p. 259–280: Ozment, Steven: Eckhart and Luther: German mysticism and protestantism; p. 281–312: Schürmann, Reiner: The loss of the origin in Soto Zen and Meister Eckhart; p. 313–336: O'Meara, Thomas F., OP [e.a.]: An Eckhart bibliography.

Fattorini, Gino: La spiritualità nell'ordine di S. **Benedetto** di **Montefano**. – Fabriano: Ed. Montisfani 1976. 301 p. = Bibliotheca Montisfani II; Lire 6500.

Bolshakoff, Sergius: Russian mystics. Introduction by Thomas Merton. – Kalamazoo: Cistercian Publ.; Lo: Mowbray 1977. XXX, 303 p. = Cistercian Studies series XXVI; £ 3,75.

Valabek, Redemptus Maria, OCarm: St. **Therese of Lisieux** in the centenary edition of her works. – Carmelus XXV, 1978, 50–93.

Oración hoy. Semana Nacional de Espiritualidad, Loyola, 2–7 Agosto 1976. – Bilbao: Ed. Mensajero (1977). 425 p. = Facultad de Teología – Universidad de Deusto. Centro de Espiritualidad Ignaciana, Loyola = Espiritualidad Ignaciana XI; pes 650.

Schaube, Werner: **Jugendgebet** heute. Neue Möglichkeiten durch neue Formen. – Mchn: Don Bosco Verl. (1977). 87 S.; kart. DM 10,80.

Barreau, Jean-Claude: Beten als Befreiung statt Drogen und Rausch (La prière et la drogue, dt.) – (Mz: Grünewald-Verl. 1977). 95 S. = Topos-Taschenbücher LXI.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Weber, Wilhelm: Person in Gesellschaft. Aufsätze und Vorträge vor dem Hintergrund der christlichen Soziallehre, 1967–1976. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1978. 468 S.; kart. DM 38,–.

Briones, R. – P. Castón: Repertorio bibliográfico para un estudio del tema de la religiosidad popular. – Communio X, 1977, 155–192.

Gill, Robin: Theology and social structure. – Lo, Oxf: Mowbrays (1977). XIV, 153 p.

Stassen, Glen H.: A social theory model for religious social ethics. – Journal of Ethics V, 1977, 9–37; p. 39–66: Childress, James F.: The identification of ethical principles; p. 69–89: Pitcher, Alvin – Gibson Winter: Perspectives in religious social ethics; p. 91–112: Everett, William W.: Vocation and location: An exploration in the ethics of ethics; p. 115–133: Hough, Joseph C., Jr.: Christian social ethics as advocacy.

Beals, Ralph C.: Religion and identity. – Internationales Jahrbuch für Wissens- u. Religionssoziologie XI, 1978, 147–162; p. 163–181: Hoge, Dean R.: Some outlines of "Invisible Religion" in middle class America; p. 183–212: Rousseau, André: Essai sur la fonction sociale de l'orthodoxie religieuse.

Greeley, Andrew M.: The **American Catholic**. A social portrait. – NY: Basic Books (1977). 280 p.

Katsh, Abraham I.: The biblical heritage of American democracy. – NY: KTAV Publ. House 1977. IX, 246 p. with fig.

Michelat, Guy – Michel Simon: Classe, religion et comportement politique. – (P:) Pr. de la Fondation Nationale des Sciences Politiques et Ed. Sociales (1977). XII, 498 p., 34 fig., 4 cartes.

Riezu, Jorge: Cristianismo y opciones políticas. – CTom, A. LXVIII = T. CIV, 1977, 345–365; p. 367–406: Llinares, José A.: Liberación como clave del desarrollo.

Furger, Franz: Kirche und Politik konkret. – JbChrSozWiss XIX, 1978, 115–135; S. 137–170: Kuhn, Dietmar: Ehe und Familie im Widerstreit der Ideen von Selbstverwirklichung und Fremdbestimmung; S. 171–195: Baerwald, Friedrich: Grundwerte, Menschenrechte, Bürgerreligion.

Zum Thema **Menschenrechte.** Theologische Versuche und Entwürfe. Hrsg. von Jörg Baur. – Stu: Calwer Verlag (1977). 112 S.; DM 13,80.

Boesak, Allan A.: Unschuld die schuldig macht. Eine sozialeth. Studie über Schwarze Theologie u. Schwarze Macht (Farewell to innocence, dt.) – Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1977. XII, 210 S.; kart. DM 19,80 [Diss., Kampen]

Caplovitz, David – Fred Sherrow: The religious **drop-outs**. Apostasy among college graduates. With the assistance of Stanley Raffel and Steven Cohen. – Beverly Hills, Lo: Sage Publ. (1977). 199 p., 70 tabl. = Sage Library of Social Research XLIV; $ 14,–.

Christlicher **Friedens**begriff und europäische Friedensforschung. [Hrsg.:] Franz-Martin Schmölz. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald Verlag (1977). 329 S. = Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe XII.

XIII. Kirchenrecht

Studi in onore di Pietro Agostino **d'Avack**. Vol. I–IV. – Mil: Giuffrè 1976. V, 1026 p.; 1035 p.; 1056 p.; 715 p. = Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Roma XLVI–XLIX; [cont.:] Vol. I: p. V–XI: Scritti di Pietro Agostino d'**Avack**; p. 1–39: Albisetti, A.: La Corte Costituzionale e i problemi del diritto ecclesiastico: formalismo giuridico e attuazione della Costituzione; p. 41–78: Alivesi, G.: Il riconoscimento degli effetti civili, della personalità giuridica delle «religiones iuris dioecesani» e l'orientamento del Consiglio di Stato; p. 79–145: Andrieu, Guitrancourt P.: Réflexions et remarques sur l'évolution du droit administratif public de l'Eglise catholique; p. 147–160: Aubert, J.M.: Droit naturel et droit canonique; p. 161–179: Baccari, R.: La giustizia amministrativa canonica in funzione partecipativa; p. 177–194: Barillaro, D.: Cessazione degli effetti civili ed annullamento del matrimonio canonico trascritto; p. 195–212: Belgiorno De Stefano, M. G.: La parrocchia prima e dopo il Concilio Vaticano II; p. 213–247: Bellini, P.: Diritti individuali dell'uomo e formazioni sociali religiose (contributo all'interpretazione dell'art. 2 Cost.); p. 249–286: Berlingò, S.: Matrimoni religiosi e «status» familiari; p. 287–309: Berri, M.: La fine dell'art. 34 del Concordato; p. 311–356: Bolognini, F.: Sul principio «nullum crimen sine praevia lege poenali» nel diritto canonico; p. 357–392: Bonnet, P. A.: L'errore nel matrimonio canonico; p. 393–415: Bosco, G.: Considerazioni generali sui rapporti tra ordinamento dello Stato e ordinamento della Chiesa; p. 417–443: Botta, R.: Principi conciliari e associazionismo spontaneo dei fedeli; p. 445–516: Buscaroli, S.: Il significato dei voti religiosi nell'etica cristiana: ricerca giuridico-teoretica, suggerita dal Valla in una prospettiva rosminiana; p. 517–537: Caputo, G.: Chiesa e Stato in Gramsci: considerazioni preliminari; p. 539–590: Caron, P. G.: «Ius remonstrandi» ed appello per abuso della dottrina dei canonisti; p. 591–635: Casiraghi, A. L.: La dottrina tomistica e l'amore coniugale nell'ordinamento matrimoniale canonico; p. 637–691: Casuscelli, G.: Inizio di una «era di nuovi accordi» tra la Chiesa e le comunità politiche; p. 693–703: Catalano, G.: Separatismo e diritto ecclesiastico civile; p. 705–722: Chiarelli, G.: La figura di Clemente A. Droste e i rapporti tra Stato e Chiesa nella Prussia del primo Ottocento; p. 723–777: Ciprotti, P.: Divagazioni sulla revisione del Concordato; p. 779–815: Colaianni, N.: Appunti sul principio di libertà religiosa nella Chiesa; p. 817–841: Colella, P.: Osservazioni generali sulla revisione del diritto penale della Chiesa; p. 843–883: Coppola, R.: Osservazioni intorno al concetto di anormalità dell'atto amministrativo nell'ordinamento canonico; p. 885–913: Dalla Torre, G.: Note sulla posizione degli acattolici nel contenzioso amministrativo canonico; p. 915–956: D'Avack, A.: Matrimonio e amore coniugale nella sistematica del Codex Juris Canonici; p. 957–970: De Bernardis, L. M.: Effetti civili e penali del matrimonio di coscienza nel Regno delle Due Sicilie; p. 971–1005: De La Hera, A.: La ciencia del derecho eclesiástico en Italia; p. 1007–1023: Della Rocca, F.: Poteri e doveri del giudice nella causa canonica di nullità del matrimonio. – Vol. II: p. 1–13: De Mattei, R.: L'enunciazione della potestà pontificia «in temporalibus» da Sisto V a Urbano VIII; p. 15–30: Dente, G. M.: Una garanzia della libertà della scuola: l'esame di stato; p. 31–48: De Stefano, M.: L'ente ospedaliero quale illegittimo datore di lavoro del personale religioso; p. 49–92: Falchi, F.: Riflessioni sulla rilevanza dell'inconsumazione nella dispensa dal matrimonio e nel divorzio; p. 93–143: Faltin, D.: De immunitatibus in iure byzantino ecclesiastico; p. 145–224: Fedele, P.: Analisi di saggi dell'ultimo decennio di teoria generale del diritto canonico; p. 225–275: Feliciani, G.: Legislazione ecclesiastica ed azione collettiva dell'episcopato italiano ‹1861–1878›; p. 427–454: Finocchiaro, F.: Matrimonio «concordatario», giurisdizione ecclesiastica e divorzio civile davanti alla Corte costituzionale; p. 455–507: Fiore, M.: Valore del diritto canonico e qualifica degli atti di culto nella fattispecie normativa del reato di «turbatio sacrorum»: problematica dell'art. 405 c.p.; p. 509–523: Fiorelli, P.: Honestum nomen honesti hominis nomen; p. 541–578: Fumagalli Carulli, O.: L'«error redundans» nel quadro della identificazione della persona nel matrimonio canonico; p. 661–677: Gismondi, P.: Rapporti attuali fra Stato e Chiesa in Italia; p. 679–702: Graziani, E.: Mentalità divorzistica ed esclusione della indissolubilità del matrimonio; p. 703–735: Gualazzini, U.: Problemi relativi agli edifici sacri di antica dedicazione; p. 737–762: Hervada, J.: Reflexiones en torno a la unidad e indisolubilidad del matrimonio; p. 763–781: Huizing, P.: La funzione dell'ufficio petrino nella Chiesa; p. 783–803: Jasonni, M.: Riflessioni preliminari per una qualificazione giuridica dei fini del matrimonio; p. 805–811: Jemolo, C. G.: Beneficenza ecclesiastica e laica; p. 813–839: Lariccia, S.: La politica ecclesiastica italiana nel secondo dopoguerra; p. 841–868: Lefebvre, Ch.: La «Compilatio Ia» et ses gloses d'après le manuscrit pal. lat. 652; p. 869–897: Leziroli, G.: Persona morale e persona fisica nel diritto canonico; p. 899–916: Lipari, N.: Legge matrimoniale e patto concordatario; p. 917–955: Lo Castro, G.: Rilevanza giuridica del matrimonio canonico non trascritto nell'ordinamento dello Stato; p. 957–988: Lombardia, P.: Carismi e Chiesa istituzionale; p. 989–1016: Marantonio Sguerzo, E.: L'atto finale della politica ecclesiastica ricasoliana: il progetto di legge Borgatti-Scialoja; p. 1017–1035: Marcou, G.: Zaccaria (679–752): l'ultimo papa greco nella storia di Roma altomedievale.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Denaux, A.: Het verschijnsel van de marginale christenen. Theologische en pastorale benadering. – Collationes 1978, 131–158; p. 159–176: Scheelen, P. – A. Luyten: Met kleine stapjes ... Kerkopbouw bekeken vanuit het 'Plaatselijk Katechetisch Vormingswerk'; p. 177–205: Trouillez, P.: De pastoraal van het doopsel en de toekomst van de Kerk; p. 206–235: Bulckens, J.: Zijn wij aan een nieuw concept van catechismus toe?; p. 236–254: Maeseneer, F. de: Geloofsdagen. Een missionair gebeuren.

Maggioni, Bruno: Ministero della Chiesa e ministeri nella Chiesa. – Orientamenti pastorali N. S. XXVI, 1978, 23–35; p. 37–62: Bo, Vincenzo: Il cammino della Chiesa attraverso i ministeri; p. 63–81: Mariotti, Maria: I consigli pastorali diocesani, zonali e parrocchiali oggi in Italia, p. 82–87: Rossi, Agnelo: Crescita ecclesiale e comunità di base in America latina.

Donnelly, Dody: Team. Theory and practice of **team ministry**. – NY [e. a.:] Paulist Pr. (1977). 161 p.; $ 4,95.

Winter, Alois: Das komplementäre Amt. Überlegungen zum Profil des eigenständigen **Diakons**. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« VII, 1978, 269–281.

Fischer, Wolfram: **Pfarrer** auf Probe. Identität und Legitimation von Vikaren. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1977). 175 S. = Urban-Taschenbücher T-Reihe DCXXX; kart. DM 12,–.

Vandenpol, James A.: Person to person. A handbook for **pastoral counseling**. – Garden City, NY: Doubleday 1977. 156 p.

Kriegstein, Matthias von: **Gesprächspsychotherapie** in der Seelsorge. Grundkurs nicht-direktiver Gesprächführung in Schule und Gemeinde. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1977). 176 S. = Urban-Taschenbücher DCXXIX, T-Reihe; kart. DM 14,–.

Pruyser, Paul: The minister as diagnostician. Personal problems in pastoral perspective. – Phil: Westminister Pr. (1976). 144 p.; $ 4,95.

Garrone, [Gabriel-Marie]: Parole et Eucharistie. Réflexions sur l'»**Homélie**«. – P: Éd. Beauchesne (1977). 120 p.

Zugänge und Herwege. Materialien für Predigt und Verkündigung zur Frage nach Gott. Hrsg. von Meinrad Limbeck unter Mitarbeit von Heribert Arens (u. a.). – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1977). 267 S.

Christliche Erziehung in Europa. [Hrsg. im Auftr. d. Comenius-Inst., Münster, u. d. Dt. Katecheten-Vereins, München, von Herbert Schultze u. Hermann Kirchhoff.] Bd. V: **Polen**. – Stu: Calwer; Mchn: Kösel 1977. 150 S.; kart. DM 19,80.

Bucciarelli, C.: Teologia pastorale e pedagogia. – Rassegna di teologia XIX, 1978, 173–199.

Simon, M.: Vatican II et le mouvement catéchétique. – RTL IX, 1978, 59–82.

Ort, Barbara: Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas in der Geschichte der Katechese. Eine Untersuchung der kathol. katechetischen Literatur des deutschen Sprachraums für die Zeit von **1777–1967**, dargest. an Lk 1, 26–38, 2, 1–20, 2, 41–52. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1977. 337 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 90; kart. sfr 52,00. [Diss., Würzburg]

Paul, Eugen: „Die Bibel unter heutigen Bedingungen verstehen". Zu den bibeldidaktischen Neuerscheinungen. – Religionspädagogische Beiträge I, 1978, 3–23; S. 24–58: Stachel, Günter: Die „unerledigte Hermeneutik" – Bibelunterricht als Auslegung der Schrift unter heutigen Menschen.

Martini, Guido: **Malen** als Erfahrung. Kreative Prozesse in Religionsunterricht, Gruppenarbeit und Freizeit. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel Verl. (1977). 160 S., 34 farb. bzw. einfarb. Abb., Zeichn.

Rickers, Folkert – Margot Rickers: **Revolution** und Christentum als Thema des Religionsunterrichts. Religion im fächerübergreifenden Unterricht der Sekundarstufe I. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 270 S. = Handbücherei für den Religionsunterricht XX.

XV. Liturgiewissenschaft

Die liturgischen Handschriften des Kantons **Freiburg** ‹ohne Kantonsbibliothek›. Beschrieben von Josef Leisibach. – Frb/S: Universitätsverl. 1977. 217 S. u. 32 Abb. = Spicilegii Friburgensis Subsidia XVI; sfr 55,–.

Heinz, Andreas: Die sonn- und feiertägliche **Pfarrmesse** im Landkapitel **Bitburg-Kyllburg** der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des **18.** bis zur Mitte des **19.** Jahrhunderts. – Tr: Paulinus-Verlag 1978. XXXII, 479 S. = Trierer theologische Studien XXXIV; kart. DM 89,–. [Diss., Trier]

Plock, Heinrich: Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens. Zur Theologie der Liturgie und ihrer heilsgeschichtlichen Begründung im Systemdenken Franz Anton **Staudenmaiers**. – Mstr: Aschendorff (1978). VIII, 168 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXI; kart. DM 44,–. [Diss., Münster]

López Martín, J.: Función didascálica de la liturgia en el **Misterio Trinitario** según el «missale romanum» y el »ordo paenitentiae«. – Estudios trinitarios XII, 1978, 3–52.

Greenacre, Roger: Unité et pluralisme dans la liturgie. Un témoignage anglican. – MD CXXXIV, 1978, 10–18; p. 19–30: Camelot, Pierre-Thomas: Profession de foi baptismale et symbole des Apôtres; p. 31–36: Dalmais, Irénée-Henri: Symbole et confession de la foi dans les Eglises orientales; p. 37–42: Capieu, Henri: La confession de foi dans le culte réformé; p. 43–73: Scouarnec, Michel: Chant liturgique et confession de foi; p. 74–84: Lécuyer, Joseph: La confession sacramentelle au concile de Trente; p. 85–105: Evenou, Jean: Le noveau rituel de la dédicace.

Venturi, Gianfranco: Problemi della traduzione liturgica nel cambio di strutture linguistiche e di visione del mondo. – Sales XL, 1978, 73–118.

Hoenderdaal, G. J.: Riskant spel. Liturgie in een geseculariseerde wereld. – 'sGrav: Uitg. Boekenzentrum (1977). 203 blz. = Praktisch theologische handboekjes; hfl 32,50.

Killeen, B(ernard) D.: **Sacraments** in the new liturgy. – Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor (1976). 159 p.; $ 3,50.

Piloni, Antonio: Teologia della **preghiera**: contributo dei recenti Dizionari teologici. – Rivista di liturgia N. S. LXV, 1978, 169–183; p. 184–191: Marsili, Salvatore, OSB: La liturgia, mistagogia e culmine della preghiera cristiana; p. 192–214: Carideo, Armando: Evento, parola, preghiera. Preghiere bibliche e nuovi testi liturgici: un confronto; p. 215–233: Brovelli, Franco: Le celebrazioni liturgiche e la preghiera del cristiano.

Zur Theologie des Gottesdienstes. Mit Beitr. von Gottfried Voigt [u. a.]. – Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1976. 185 S. = Fuldaer Hefte XXXI; [enth.:] S. 9–31: Voigt, Gottfried: Das Menschenbild in der heutigen Seelsorge; S. 32–56: Bieritz, Karl-Heinrich: Von der Besonderheit des Gottesdienstes; S. 57–70: Stalmann, Joachim: Erfahrungen mit neuen und revidierten Gottesdienstformen; S. 71–109: Stiller, Günther: Der Gottesdienst in der Sicht des angefochtenen und getrösteten Gemeindepfarrers; S. 110–119: Mauder, Albert: Die Kirche – ein Sakrament? Der Ertrag der „neuen Gottesdienste" als Frage an die Theologie; S. 120–148: Peters, Albrecht: Krise des Gottesdienstes – Krise des Gottesglaubens; S. 149–164: Peters, Albrecht: Zum Gottesdienst in der gegenwärtigen Situation; S. 165–173: Peters, Albrecht: Anregungen zur Praxis einer Gottesdiensterneuerung.

Lies, Lothar: **Eulogia** – Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie. – Anhang: Rezensionen. – ZkTh C, 1978, 69–121.

Kunst der **Ostkirche**. Ikonen, Handschriften, Kultgeräte. Ausstellung des Landes Niederösterreich. Stift Herzogenburg, 7. Mai bis 30. Oktober 1977. – (Wien: Amt der Niederösterreichischen Landesregierung) 1977. 355 S., davon S. 233–319, 87 farbige und schwarz-weiße Abb.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Abteilung für kath. Theologie der Ruhruniversität Bochum, Buscheystr., 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Daminaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Drohnenweg 5, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Norbert Brox, Universität Regensburg, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Dr. Filipe José Couto IMC, Am Waldplatz 28, 4790 Paderborn; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Boltzmanngasse 9, A-1090 Wien IX; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Heribert Heinemann, Kollegstr. 10, 4630 Bochum 1; Dr. Leo Karrer, Paulstr. 5, 4400 Münster; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. George A. Lindbeck, 409 Prospect Street, New Haven, Conn. 06510 (USA); Prof. Dr. Helmut Merklein, Jägerhofstr. 12, 5600 Wuppertal-Elberfeld; Prof. Dr. Johann W. Mödlhammer, Dreifaltigkeitsgasse 14, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, 8520 Erlangen; Prof. Dr. Eugen Paul, Kirchenweg 13, 8901 Diedorf; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Martin Rehm, Römerstr. 10, 8833 Eichstätt; Akad.ORat Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4401 Bösensell; Prof. Dr. Josef Rief, Neuprüll 25, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Jürgen Roloff, Steinforststr. 32, 8520 Erlangen; Priv.-Doz. Dr. Arno Seifert, Bertelestr. 77, 8000 München 71; Prof. Dr. Rudolf Smend, Am weißen Stein 11, 3400 Göttingen; Prof. Dr. Klaus Schatz, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3a, 8000 München 19; Priv.-Doz. Dr. J. Schumacher, Baseler Landstr. 97, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Hermann Steinkamp, Geistkamp 40, 4400 Münster; Prof. Dr. Peter Stockmeier, Cochemstr. 2, 8000 München 70; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Platanenweg 31, 4630 Bochum 1; Dr. Heinz Treziak, Weinweg 45, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Beda Thum OSB, Erzabtei St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg; Dr. Emil Valasek, Hl.-Geist-Stiftung, Mühlenweg 38, 4408 Dülmen; Prof. Dr. Heinrich Zimmermann, Hohenzollernstr. 13, 5300 Bonn-Bad Godesberg.

Abonnementspreis im Inland incl. 6 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1978 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 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.

Neuerscheinungen Herbst '78



Franz-Josef Nocke

Liebe, Tod und Auferstehung

Über die Mitte des Glaubens
175 Seiten. Kart. DM 19,80.

Der Verfasser geht aus von den Punkten, an welchen die christliche Botschaft den Nerv unseres Lebens trifft: Liebe, Tod . . . Von hier aus wird die christliche Botschaft entfaltet und ein Durchblick auf die Mitte des Glaubens gewonnen. Ein lebensnahes, ermutigendes Buch über die Botschaft des Christentums in unserer Zeit!

Karl Hammer

Weltmission und Kolonialismus

Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt.
349 Seiten.
Gebunden DM 55,–.

Die Weltmission ist eine der Kräfte und Ideen, mit denen Europa die übrige Welt erobert hat. Karl Hammer untersucht unparteiisch und möglichst objektiv sowohl den Zusammenhang als auch den Konflikt der verschiedenen Sendungsideen.

Ottmar Fuchs

Die lebendige Predigt

ca. 184 Seiten.
Paperback ca. DM 19,80.

Jeder Prediger hat seine eigene, in seiner Persönlichkeit begründete Art zu predigen. Das darf und soll so sein, denn es macht die Predigt lebendig. Dieses Buch gibt dem Prediger die nötige Hilfestellung, seinen persönlichen Predigtstil zu finden.

Benedikta Hintersberger

Theologische Ethik und Verhaltensforschung

Probleme-Methoden-Ergebnisse.
Mit einem Nachwort von Wolfgang Wickler
176 Seiten.
Paperback DM 29,50.

Die biologische Verhaltensforschung stellt eine Herausforderung für die Moraltheologie dar. Die vorliegende Arbeit zeigt, daß und wie eine Verständigung und auch eine weiterführende Zusammenarbeit zwischen diesen Disziplinen möglich ist.

Hans Maier

Stellungnahmen

Reden-Vorträger-Interviews.
Reihe Doppelpunkt.
158 Seiten.
Paperback DM 18,–.

Der Bayerische Kultusminister und Professor für Politische Wissenschaften äußert sich über Weltfrieden, Terrorismus, Lebensschutz und über die Grundwerte des Menschen. Er bietet dem Leser Orientierung, zeigt Wege auf und macht konkrete Vorschläge.

Heinz-Jürgen Vogels

Pflichtzölibat

Eine kritische Untersuchung.
141 Seiten.
Paperback DM 14,80.

Die künftige Diskussion über eine Revision der bisherigen Zölibatsgesetzgebung wird an dieser Arbeit nicht vorbeigehen können.

Kösel

Unsere „Kleine Oberösterreich-Reihe" voll Ideen für Ihren Urlaub!



Hertha und Friedrich Schober

Wanderungen im Mühlviertel

3., verbesserte Auflage, 248 Seiten, 54 Bildseiten, 12 Kartenskizzen, farbiges Titelbild, Halbleinen, öS 148.–, DM 23.–.

Herges/Lenzenweger

Der Mühlviertler Mittellandweg
von Oberkappel bis Waldhausen

132 Seiten Text, 5 Wegskizzen, 20 Schwarzweißbilder, farbiges Titelbild, Plastikschutzeinband, öS 98.–, DM 16.–.

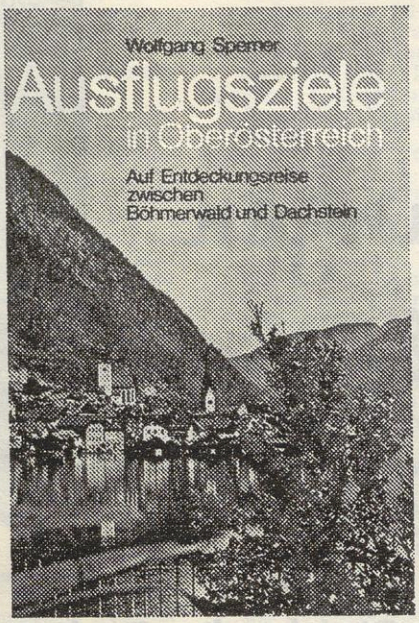
Hannes Loderbauer

Wandern und Bergsteigen in Oberösterreich

7. Auflage, 180 Seiten, 64 Bildseiten, farbiges Titelbild, Plastikschutzeinband, öS 148.–, DM 23.–.

Wanderungen zwischen Donau und Alpen

172 Seiten, 8 Kartenskizzen, 40 Bildseiten, farbiges Titelbild, Halbleinen, öS 98.–, DM 16.–.



Wolfgang Sperner

Ausflugsziele in Oberösterreich
Auf Entdeckungsreise zwischen Böhmerwald und Dachstein

4., verb. Auflage, 300 Seiten, 52 Schwarzweißbilder, farbiges Titelbild, Halbleinen, öS 148.–, DM 23.–.

Rudolf Fochler

Von Neujahr bis Silvester
Volkstümliche Termine in Oberösterreich

252 Seiten, 45 Bildseiten, 13 Zeichnungen, vierfarbiges Titelbild, Halbleinen, öS 98.–, DM 16.–.

Norbert Grabherr

Burgen und Schlösser in Oberösterreich

3. Auflage, 460 Seiten, 58 Schwarzweißbilder, farbiges Titelbild, Halbleinen, öS 158.–, DM 25.–.

Walter Luger

Stifte in Oberösterreich

208 Seiten, 88 Schwarzweiß- und 4 Farbbilder, 23 Zeichnungen, farbiges Titelbild, Hl., öS 98.–, DM 16.–.



Rudolf Walter Litschel

Kunststätten in Oberösterreich

3., verb. Auflage, 240 Seiten, 136 Schwarzweißbilder, farbiger Schutzumschlag, Ganzleinen, öS 198.–, DM 30.–.

Curt Pfeiffer

Senioren wandern

90 Seiten Text, 16 Bilder, Zeichnungen, farbiges Titelbild, Plastikschutzeinband, öS 98.–, DM 16.–.

Gernot und Gisbert Rabeder

Skiführer Dachsteingebirge

195 Seiten Text, 24 Bildseiten, Halbleinen, farbiges Titelbild, öS 125.–, DM 19.–.

Gernot und Gisbert Rabeder

Skiführer Totes Gebirge

2., erw. und verbesserte Auflage, 204 Seiten Text, 16 Schwarzweißbilder, farbiges Titelbild, Halbleinen, öS 125.–, DM 19.–.

Erhältlich in jeder Buchhandlung!

Oberösterreichischer Landesverlag
4020 Linz, Landstraße 41
Auslieferung:
Österreich: Herold-Buchauslieferung, Strozzigasse 8, A-1081 Wien;
BRD: Herold-Buchauslieferung, Claude-Lorrain-Straße 11, D-8 München 90;
Schweiz: NZN-Buchverlag Zürich, Zeltweg 71, CH-8032 Zürich

18/78/30

Neuerscheinungen

Petrus und Papst
Neue Beiträge

Evangelium – Einheit der Kirche – Papstdienst. Neue Beiträge. Herausgegeben von Albert BRANDENBURG und Hans Jörg URBAN. Ein Teil der Beiträge in diesem Buch erschien vorher in CATHOLICA, Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie, Hefte 4/1977 und 1/1978. Leinen 22,– DM. Erscheint etwa September.

Werner Schulze:
Zahl, Proportion, Analogie

Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Band VII) Erscheint in Kürze.

Hubert Jedin:
Kardinal Caesar Baronius

Der Anfang der katholischen Kirchengeschichtsschreibung im 16. Jahrhundert. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 38) Erscheint September.

Sebald Reil:
Kilian Stumpf 1655—1720

Ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Heft 33) XXXII und 207 Seiten, kart. 58,– DM, ISBN 3-402-03522-7.

Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts

Ein Werkverzeichnis. Herausgegeben von Wilbirgis KLAIBER mit einer Einführung von Remigius BÄUMER. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 116) XXVI und 334 Seiten, kart. 36,– DM, ISBN 3-402-03763-7.

Réal Tremblay:
La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon

(Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 41) IV und 185 Seiten, kart. 48,– DM, ISBN 3-402-03576-6.

Friedrich Normann:
Teilhabe — ein Schlüsselwort der Vätertheologie

(Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 42) VIII und 317 Seiten, kart. 88,– DM, ISBN 3-402-03577-4.

Anastasios Kallis:
Der Mensch im Kosmos

Das Weltbild Nemesios' von Emesa. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 43) XXIV und 190 Seiten, kart. 48,– DM, ISBN 3-402-03578-2.

Winfried Leinweber:
Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert

(Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 44) VIII und 591 Seiten, kart. 48,– DM, ISBN 3-402-03579-0.

Aschendorff Münster

Auf Wunsch schicken wir Ihnen gern ausführliche Buchkarten oder Prospekte.

Verlag Aschendorff,
Postfach 11 24, D-4400 Münster.

Bezug durch Ihre Buchhandlung.

Abhandlungen

zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik

Herausgegeben von Josef Hasenfuß

Vincent Berning

Gott, Geist und Welt

Herman Schell als Philosoph und Theologe.
Einführung in die spekulativen Grundlinien seines Werkes.
1978. 132 S., kart. ca. DM 15,—. ISBN 3-506-70187-8

Das philosophisch-theologische Oeuvre des großen Würzburger Theologen Herman Schell (1850—1906) ist methodisch noch nicht ganz erschlossen. Berning würdigt die geistesgeschichtliche Bedeutung und gibt einen Durchblick durch seine spekulative Systematik. Ausgehend von der spätidealistisch geprägten Theologie der katholischen Tübinger Schule im 19. Jh. und in Auseinandersetzung mit der Neuscholastik, suchte Schell denkerisch einen dritten Weg. Berning, der diesen Ansatz für schwierig nachvollziehbar ansieht, stellt dennoch die hohe spekulative Kraft heraus, die Schell bei der Herausarbeitung seiner philosophisch-theologischen Kategorien vorbildlich entfaltet. Von besonderer Aktualität ist Schells originäres Durchdenken von Themenkreisen wie: Leiblichkeit und Begriffsbildung, Sprachphilosophie, Evolution, Geschichtlichkeit, Natur und Gnade, Trinität.

Josef Hasenfuß

Herman Schell und Franz Brentano

Dialog über Gott, Christus, Kirche nach ihrem Briefwechsel und anderen Schriften.
1978. ca. 256 Seiten, kart. ca. DM 24,—. ISBN 3-506-70188-6

Der von dem bekannten Schellforscher J. Hasenfuß publizierte Briefwechsel zwischen H. Schell und F. Brentano gibt Einblick in die trotz gegenseitiger persönlicher Hochachtung und Verbundenheit klare und harte Auseinandersetzung um tiefste religiöse Fragen, aber auch um das richtige persönliche Verhalten angesichts vieler Anfeindungen durch christliche und kirchliche Kreise. Der Leser wird Zeuge des Ringens um die Wahrheit zwischen einem kirchentreuen, für die Erfordernisse der neuen Zeit aber voll aufgeschlossenen Theologen und einem der Kirchen sich entfremdenden, zwar gottgläubigen, das Christentum aber entmythologisierenden Philosophen.

Schöningh
Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, D-4790 Paderborn

Grundlegende Bücher zum Gespräch über die

CONFESSIO AUGUSTANA

Die Frage der Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses kann sinnvoll nur im Kontext der übrigen evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften verhandelt werden. Literatur zu diesem Thema:

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche

Hrsg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 7. Auflage. XLVI, 1228 Seiten, Leinen 52,– DM.

„Diese Ausgabe muß wohl als das Standardwerk der lutherischen Bekenntnisschriften schlechthin bezeichnet werden, das für Theologie und Geschichte gleichermaßen wichtig und wertvoll ist. Es ist erstaunlich, mit welcher Gründlichkeit bis in die kleinsten Einzelheiten hinein der wissenschaftliche Apparat durchgearbeitet worden ist." Bibel und Liturgie

Aus dem Inhalt: Die Augsburgische Konfession / Die Apologie der Konfession / Die Schmalkaldischen Artikel / Von der Gewalt und Obrigkeit des Papstes / Der kleine Katechismus / Der große Katechismus / Die Konkordienformel

Die grundlegende lutherische Interpretation:

Leif Grane: Die Confessio Augustana

Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation. 185 Seiten, Leinen 19,80 DM.
Der Verfasser legt hier eine Erläuterung der wichtigsten reformatorischen Bekenntnisschrift vor. Einer kurzen Einführung folgt jeweils der eingehende Kommentar, der der Übersetzung der Confessio Augustana durch Heinrich Bornkamm folgt.

Wichtige Aufsätze zur Theologie Martin Luthers:

Wilhelm Maurer: Kirche und Geschichte

Gesammelte Aufsätze, Band 1
Luther und das evangelische Bekenntnis. Hrsg. von Ernst-Wilhelm Kohls und Gerhard Müller. 435 Seiten, kart. 49,– DM.

Den historisch-systematischen Ort des Gesprächs nach dem II. Vatikanum untersucht:

Gottfried Maron: Kirche und Rechtfertigung

Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils.
288 Seiten, kart. 49,– DM (Kirche und Konfession 15).

„Der Autor schöpft aus dem Schatz ungewöhnlicher Vertrautheit mit seiner sehr komplexen Materie, und er weiß dieser ein einprägsames Profil zu geben, das zur Auseinandersetzung zwingt. Indem er sein Richtmaß an dem ‚articulus stantis et cadentis ecclesiae' nimmt, ruft er die Kirchen der Reformation angesichts des ökumenischen Geschehens unserer Tage zur Besinnung – eine kritische Anfrage an die evangelische wie an die katholische Theologie." Literatur-Umschau

Über die kirchlich-religiösen, sozialen und politischen Hintergründe der Reformation informiert knapp, präzise und gut lesbar:

Bernd Moeller: Deutschland im Zeitalter der Reformation

Deutsche Geschichte, Band 4
214 Seiten, kart. 15,80 DM (Kl. Vandenhoeck-Reihe 1424).

GNOSIS

Festschrift für Hans Jonas
In Verbindung mit Ugo Bianchi, Martin Krause, James M. Robinson und Geo Widengren hrsg. von Barbara Aland.
Etwa 540 Seiten, geb. 110,– DM.
(In Subskription bis 31. 8. 1978 98,– DM)

Mit Hans Jonas beginnt die moderne Gnosis-Forschung. Sie hat in den letzten Jahrzehnten dank der neuen Funde und der neuen Fragestellungen eine Reichweite und eine Lebendigkeit bekommen, die früher niemand für möglich gehalten hätte.

Inhalt: Grußwort von Rudolf Bultmann

I.: Eberhard Jüngel, Die Wirksamkeit des Entzogenen. Zum Vorgang geschichtlichen Verstehens als Einführung in die Christologie / Ugo Bianchi, Le Gnosticisme: Concept, Terminologie, Origines, Delimitation / Willem C. van Unnik, Gnosis und Judentum / Arthur H. Armstrong, Gnosis and Greek Philosophy / James M. Robinson, Gnosticism and the New Testament / George W. MacRae, Nag Hammadi and the New Testament / Barbara Aland, Gnosis und Kirchenväter / Martin Krause, Die Texte von Nag Hammadi / Kurt Rudolph, Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung / Geo Widengren, Der Manichäismus. Kurzgefaßte Geschichte der Problemforschung / Giulia Sfameni Gasparro, Sur l'histoire des influences du Gnosticisme.

II.: Beiträge zu Einzelfragen der Gnosisforschung von Birger H. Pearson, Walter Schmithals, Elaine H. Pagels, Frederik Wisse, Robert McL. Wilson, Jaques E. Ménard, Eric Segelberg, Alexander Böhlig, Gilles Quispel.

Bibliographie Hans Jonas

Kurt Rudolph · Die Gnosis

Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion.
436 Seiten mit mehreren Textabb., 48 Kunstdruck-Abb. und einer Faltkarte. Leinen 45,– DM.

Sensationell wie die Handschriftenfunde am Toten Meer war die Entdeckung der koptisch-gnostischen Texte in der Mitte der vierziger Jahre bei Nag Hammadi in Mittelägypten. Sie gaben der Forschung zum ersten Male ausreichendes Quellenmaterial über die Gnosis in die Hand, jene Religion der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, deren große Bedeutung für die spätantike Religionsgeschichte heute in der Forschung unbestritten ist.

Kurt Rudolph, ausgewiesener Fachmann auf dem Gebiet der spätantiken Religionsgeschichte, geht den Quellen nach und gibt ein umfassendes Bild von Wesen, Lehre, Geschichte und Wirkung dieser Religion, die ihren Anhängern Erlösung durch „Gnosis" – „Wissen, Erkenntnis" – versprach.

Aus dem Inhalt: Die häresiologische Literatur und die ältere Forschungsgeschichte / Der Nag-Hammadi-Fund und seine Bedeutung / Die Hauptzüge der gnostischen Ideologie und Mythologie / Der Dualismus / Kosmologie und Kosmogonie / Anthropologie und Anthropogonie / Erlösungs- und Erlöserlehre / Seelenaufstieg und Weltende / Gemeinde, Kult und Verhaltensweisen (Ethik) / Voraussetzungen und Ursachen. Das Problem des Ursprungs / Frühe Schulen und Systeme / Die großen Systembildungen des 2. Jahrhunderts / Der Manichäismus / Ein Überbleibsel: Die Mandäer / Ausblick: Metamorphose und Wirkungsgeschichte.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen und Zürich

Gerhard Ebeling

Luther

Einführung in sein Denken. 3., unveränderte Auflage 1978.
VII, 321 Seiten. Kt. DM 19.80

Aus Rezensionen zur ersten Auflage:

»Eine meisterhafte Darstellung von Luthers Denken die durch Klarheit, Sachnähe und dialektische Subtilität besticht. Dies Buch bleibt eine bewundernswerte Leistung und erscheint dem theologischen Laien, der sich ebensosehr angesprochen wie belehrt fühlt, von fast klassischer Vollkommenheit.«

Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Rundschau,* 15. Jg., 1968, H. 1/2.

»Wenn ein namhafter Luther-Experte von diesem Buch sagte, es werde tief in die Luther-Forschung eingreifen, so hat er damit sicher nicht zu viel versprochen. Dennoch möchte und muß man dem Buch mehr wünschen: daß es nicht den Fachleuten verbleibe, sondern vielen zu dem werde, wozu es bestimmt ist: zu einer Denkschule evangelischen Glaubens. Denn wir sollen Luthers Denken nicht übernehmen, aber von ihm lernen, um in eigener Verantwortung weiterzudenken. Es wäre für die Christenheit tödlich, wenn der Glaube ohne Denkanleitung bliebe.«

Werner Jetter, *Neue Zürcher Zeitung,* Nr. 1176 (32), 21.3.1965

»Die straffe Beschränkung auf das Wesentliche geschieht so kunstvoll, daß das Mitdenken, das hier gefordert wird, zugleich ermöglicht wird. So entstand ein Buch, das ich nicht nur auf die Liste derjenigen Titel setzen würde, die in der Bibliothek jedes Pfarrers und Theologiestudenten vorhanden sein sollten, sondern das in die Hand aller derjenigen Zeitgenossen zu wünschen ist, die, ob Christen oder Christentumsferne, Zugang nicht nur zu Luther, sondern zum Verständnis der christlichen Botschaft suchen.«

Helmut Gollwitzer, *Kirche in der Zeit,* XXi, 1966, H. 1



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Beiträge zur Katholizismusforschung

Herausgegeben von
Anton Rauscher.
In Verbindung mit
Clemens Bauer, Bernhard Casper,
Alexander Hollerbach,
Albrecht Langner, Hans Maier,
Konrad Repgen.

Die Reihe ist das Publikationsorgan des Arbeitskreises „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert", der im Rahmen einer interdisziplinären Zusammenarbeit den deutschen Katholizismus in seiner gesellschaftlichen, geistig-kulturellen und politischen Entwicklung seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts erforscht.

Alois Baumgartner

Sehnsucht nach Gemeinschaft

Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik.

1977. 188 Seiten, kart. DM 19,60. ISBN 3-506-70730-2

Konrad Deufel

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.

1976. 518 Seiten, kart. DM 48,—. ISBN 3-506-70728-0

Albrecht Langner

Säkularisierung und Säkularisation im 19. Jahrhundert

1978. 200 Seiten, kart. DM 22,—. ISBN 3-506-70732-9

Hubert Mockenhaupt

Weg und Wirken des geistlichen Sozialpolitikers Heinrich Brauns

1977. 308 Seiten, kart. DM 32,—. ISBN 3-506-70729-9

Anton Rauscher (Hrsg.)

Kirche und Katholizismus 1945—1949

1977. 167 Seiten, kart. DM 16,—. ISBN 3-506-70731-0

Franz Josef Stegmann

Der soziale Katholizismus und die Mitbestimmung in Deutschland

Vom Beginn der Industrialisierung bis zum Jahre 1933.

2. Auflage 1978. 230 Seiten, kart. DM 28,—.
ISBN 3-506-70724-8

Fordern Sie unseren Sonderprospekt „Beiträge zur Katholizismusforschung" an.

Schöningh
Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, D-4790 Paderborn

Ein fundamentales Werk Bereits in zweiter Auflage



Johann Baptist Metz

Glaube in Geschichte und Gesellschaft

Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie
XII + 224 S. Kt. 29,– DM, Ln. 38,– DM

Metz, einer der maßgebenden Theologen unserer Zeit, legt hier – in kritischer Fortbildung seiner Theologie – das Konzept und die thematische Ausarbeitung einer praktischen Fundamentaltheologie vor: einen Zugang zu den Fundamenten des Christentums angesichts jener weltweiten Konflikte, die heute das „konkrete" Schicksal der Menschen prägen. Als politische Theologie des Subjekts widersteht sie der üblichen Identifizierung von bürgerlichem und religiösem Subjekt und vertritt entschieden das solidarische Subjektwerden aller Menschen vor Gott in den Auseinandersetzungen unserer Zeit.

„Metz' politische Theologie ist kein streng geordnetes systematisches Lehrbuch. Wer von der gesellschaftlichen Praxis ausgeht und sich dort die Themen „holt", begibt sich auf Neuland, kann eher tastend als selbstsicher die biblische Botschaft artikulieren, muß Theologie als Wissenschaft praktizieren, die dem gewohnten Wissenschaftsideal widerspricht."

Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt

Weitere Bücher des Autors:

Weltverständnis im Glauben

Unter Mitarbeit von Jörg Splett
2. Aufl. 1967. 314 S. Kt. 9,80 DM

Zur Theologie der Welt

Topos-Taschenbuch 11
152 S. Kt. 6,80 DM

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Walter Mostert

»Menschwerdung«

Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei Thomas von Aquin. 1978. V, 189 Seiten. (Beiträge zur historischen Theologie 57). Ln. DM 65.–

Die Arbeit untersucht die dogmatische Frage, ob das Motiv für die Inkarnation der zweiten Person der Trinität die Sünde bzw. der Sündenfall ist oder ob andere (welche?) Motive für maßgebend gehalten werden. Sie stellt zunächst die Behandlung der Frage in der scholastischen Theologie dar: In der Form eines eingehenden Kommentars zu den relevanten Texten Thomas von Aquins. Sodann sucht sie die dogmatischen, fundamentaltheologischen und philosophischen Zusammenhänge namhaft zu machen: Die Korrespondenz zwischen einer streng theologisch gedachten, in der Form der Rechtfertigungslehre auftretenden Soteriologie und einer durch die Sünde motivierten Inkarnation einerseits, die Korrespondenz zwischen einer geschichtsphilosophischen, als Vollendungslehre auftretenden Soteriologie und einer metaphysischen Inkarnationstheorie andererseits. Dabei zeigt sich, daß die christologische Tradition im engen Sinn, also die Zweinaturenlehre mit ihren Implikationen, eine streng theologisch gedachte Anthropologie und Soteriologie besser tradiert; während die metaphysisch und geschichtsphilosophisch entworfenen Soteriologien und Anthropologien ihren Text, die Christologie, nicht auszulegen vermögen.

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

NEUERSCHEINUNGEN

GERHARD FRIEDRICH

Auf das Wort kommt es an!

Gesammelte Aufsätze.
Zum 70. Geburtstag herausgegeben von Johannes H. Friedrich.
Geleitwort von Bischof E. Lohse.
Etwa 576 Seiten,
geb. etwa DM 98,–

Aus dem Inhalt: Evangelien: Die beiden Erzählungen von der Speisung in Markus 6,30–44/Lukas 9,51 und die Entrückungschristologie des Lukas/Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung.
Briefe: Lohmeyers These über das paulinische Briefpräskript / Das Gesetz des Glaubens Röm 3,27 / Ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται Röm 5,13 / Die Kirche Gottes zu Korinth / Christus, Einheit und Norm der Christen / Freiheit und Liebe im 1. Korintherbrief / Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief / Der Brief eines Gefangenen. Bemerkungen zum Philipperbrief / Ein Tauflied hellenistischer Judenchristen / 1. Thess. 5,1–11, der apologetische Einschub eines Späteren / Das Lied vom Hohenpriester im Zusammenhang von Hb 4,14–5,10.
Themen der Theologie des Neuen Testaments: Ursprung, Urform und Urbedeutung des Abendmahls / Auferweckung Jesu, Tat Gottes oder Interpretament? / Die Bedeutung der Auferweckung Jesu / Das Problem der Autorität im Neuen Testament.
Lexikalisches und Begriffsgeschichtliches: Zum Problem der Semantik / „Begriffsgeschichtliche" Untersuchungen im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament / Auf das Wort kommt es an!

HANS WEDER

Die Gleichnisse Jesu als Metaphern

Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen.
312 Seiten, Ln. DM 58,– (Forsch. z. Religion u. Literatur des Alten und Neuen Testaments, 120)

„Wir sind gezwungen, in Bildern und Gleichnissen zu sprechen, die zwar nicht genau das treffen, was wir wirklich meinen, aber wir können uns doch mit diesen Bildern dem wirklichen Sachverhalt nähern" (W. Heisenberg). Wenn Heisenberg schon im Blick auf die Beschreibung der Wirklichkeit der Welt nicht auf die metaphorische Sprache verzichten kann, um wieviel mehr muß die Metapher dort unentbehrlich sein, wo es um die Wahrheit Gottes geht. Dies wird dem Leser der Gleichnisse Jesu in aller Anschaulichkeit vor Augen geführt.
Aus dem Inhalt: Zur Theorie der Gleichnisauslegung: Ansätze in der neueren Forschungsgeschichte / Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung der Gleichnisse Jesu / Zusammenfassung und Folgerungen: Die traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise der Gleichnisse Jesu. Die Ergebnisse der Gleichnisuntersuchungen im Blick auf das Problem des historischen Jesus.

OTHMAR KEEL

Jahwes Entgegnung an Ijob

Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst.
192 Seiten mit 102 Abbildungen und 7 Bildtafeln, Leinen DM 48,– (Forsch. z. Religion u. Literatur des Alten und Neuen Testaments, 121)

Die Arbeit will thesenartig mit Hilfe von bisher kaum oder gar nicht beachtetem zeitgenössischem Vergleichsmaterial eine neue Gesamtinterpretation der Gottesreden in Ijob 38-41 zur Diskussion stellen. Das verwandte Material wird durch die Illustrationen verhältnismäßig reich dokumentiert, weil beim Durcharbeiten der exegetischen Literatur zu den „Gottesreden" der Eindruck entsteht, diese bewege sich insgesamt viel zu sehr im Verstehenshorizont heutiger naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, heutiger ästhetischer und moralischer Wertmaßstäbe und theologischer Probleme.
Angesichts dieser Situation scheint es notwendig, das Hauptaugenmerk einmal von den philologischen und literarkritischen Fragen weg auf die altorientalischen Bezugshorizonte zu lenken, von denen her die großen Themen der Gottesreden zu verstehen sein könnten.

HANS G. KIPPENBERG

Religion und Klassenbildung im antiken Judäa

Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung.
186 S., kart. DM 28,– (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 14)

Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, die Gegenstände der antiken jüdischen Religionsgeschichte sozialanthropologisch zu interpretieren. Sie verbindet in den vorgefundenen Quellen jene Inhalte, die eine Skizzierung der sozialen Institutionen und deren Geschichte erlauben. Die Methode ist die der vergleichenden Sozialwissenschaft. Ihre Ergebnisse werden in der gleichen Weise an den Quellen überprüft, wie dies bei allen historischen Untersuchungen der Fall ist.
Aus dem Inhalt: Solidarität und Klassenbildung aus ethnologischer Sicht / Das judäische Verwandtschaftssystem / Bedingungen des Wirtschaftens im judäischen Bergland in persischer Zeit (539–332 v. Chr.) / Agrarkrise, bäuerlicher Widerstand und die Reform Nehemias (446–434 v. Chr.) / Griechische Staatspacht und makkabäischer Freiheitskampf (332–142 v. Chr.) / Zur Interpretation asiatischer Gesellschaften in hellenistischer Ethnographie / Die Progression einer traditionsfreien Herrschaft in Judäa und des Widerstandes gegen sie (142 v. – 135 n. Chr.) / Die Etablierung der antiken Klassenverhältnisse in Judäa.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Linzer Philosophisch-theologische Reihe

Band 1

Priesterbild im Wandel

Theologische, geschichtliche und praktische Aspekte des Priesterbildes

217 Seiten, kartoniert, öS 78.–.

Band 2, 2. Auflage

Was bedeutet uns heute die Reformation

Herausgegeben von Rudolf Zinnhobler

132 Seiten, kartoniert, öS 90.–, DM 16,–.

Band 3

Der einfache Mensch in Kirche und Theologie

Gesamtredaktion: Prof. Kurt Krenn

270 Seiten, 4 Bildseiten, zweifarbiges Titelbild, Glanzkarton, öS 98.–, DM 16,–.

Band 4

Spiritualität in Geschichte und Gegenwart

Herausgegeben von Johannes Marböck und Rudolf Zinnhobler

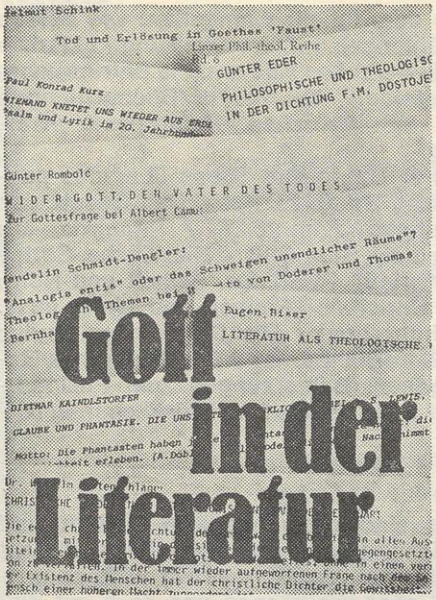
189 Seiten Text, zweifarbiges Titelbild, kart., öS 115.–, DM 18,–.

Band 5

Religion und Tiefenpsychologie

Herausgegeben von Günter Rombold

151 Seiten, zweifarbiges Titelbild, Glanzkarton, öS 120.–, DM 18,50.



Band 6

Gott in der Literatur

Herausgegeben von Gottfried Bachl und Helmut Schink

186 Seiten Text, kart., zweifarbiges Titelbild, öS 120.–, DM/sfr 18,50.

Die Beiträge, die in dem Band vorgelegt werden, möchten den Beweis versuchen, daß die Aufmerksamkeit auf die Literatur der Theologie guttut.

Band 8, 2. Auflage

Rudolf Zinnhobler

Beiträge zur Geschichte des Bistums Linz

188 Seiten, 2 Karten (davon 1 Faltkarte), zweifarbiges Titelbild, kartoniert, öS 140.–, DM 21,–.

Band 9

Wegbereitung der Gegenwart

Herausgegeben von Günter Rombold und Rudolf Zinnhobler

168 Seiten, zweifarbiges Titelbild, kartoniert, öS 130.–, DM 20,–.



Band 7

Günter Rombold

Kunst – Protest und Verheißung

Eine Anthropologie der Kunst

118 Seiten, 8 Abbildungen im Text und 16 Bildtafeln, vierfarbiges Titelbild, kart., S 128.–, DM/sfr 20,–.

Diese ,,Anthropologie der Kunst'' ist aus sechs Vorlesungen erwachsen, die an der Universität Birmingham gehalten wurden. Der Mensch wird von seiner Fähigkeit her begriffen, sich selbst (seinen Leib und seine Bewegung, seine Sprache) und seine Umwelt (durch Werkzeuge) zu gestalten. Er findet sich im Raum vor, erobert und umbaut ihn. Kunst umfaßt das Ganze des menschlichen Daseins: Alltag und Fest, Arbeit und Spiel. Sie ist von Anfang an der Religion verschwistert, steht aber auch in ständiger Rivalität zu ihr.

Band 10, in Vorbereitung

Schuld und Schicksal

Herausgegeben von Gottfried Bachl und Wilhelm Zauner.

Erhältlich in jeder Buchhandlung

Oberösterreichischer Landesverlag

28/76/30

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 66,–**

Nummer 5 **1978** **74. Jahrgang**

Hansjürgen Verweyen: Zur Gottesfrage der Neuzeit . . . . . Sp. 353

Klaus Thomas: Psychotherapie und Seelsorge . . . . . Sp. 359

Encyklopedia katholicka, Bd 2: Bar – Centuriones. Hrsg. von F. Gryglewicz, R. Lukaszyk, Z. Sułowski (J. Piegsa)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 371

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. J. Botterweck und H. Ringgren. Bd III, Lfg. 1 (G. Krinetzki)

Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walter Zimmerli zum 70. Geburtstag. Hrsg. von H. Donner, R. Hanhart und R. Smend (J. Scharbert)

P. Weimar: Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (R. Smend)

G. Hentschel: Die Elijaerzählungen (H. Eising)

E. Linnemann: Gleichnisse Jesu (H.-J. Klauck)

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

F. Regner: „Paulus und Jesus" im neunzehnten Jahrhundert (M. Rese)

R. Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? (J. B. Bauer)

Dogmen- und Kirchengeschichte . . . Sp. 384

P. Nautin: Origène (R. Tremblay)

The Coptic Gnostik Library. Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians. Hrsg. von A. Böhlig und F. Wisse (M. Krause)

E. Schadel: Aurelius Augustiunus. De magistro (C. Mayer)

Ch. von Schönborn: L'Icône du Christ (J. Meyendorf)

G. Podskalsky: Theologie und Philosophie in Byzanz (J. Meyendorff)

Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler: Schriften, Aufsätze und Reden 1848–1866. Bearb. von E. Iserloh, Chr. Stoll, E. Valasek, N. Jäger (A. Rauscher)

R. Amtmann: Die Bußbruderschaften in Frankreich (K. Elm)

G. Biel: Collectorium circa quattuor libros Sententiarum (H. Feld)

F. Schrader: Ringen, Untergang und Überleben der katholischen Klöster in den Hochstiften Magdeburg und Halberstadt von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden (W. Kohl)

U. Horst: Papst – Konzil – Unfehlbarkeit (R. Bäumer)

M. Plathow: Das Problem des concursus divinus (F. J. Couto)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 400

J. W. Mödlhammer: Anbetung und Freiheit (E. Feil)

P. W. Scheele: Alles in Christus (H. Döring)

G. Marchesi: La Cristologia die Hans Urs von Balthasar (K.-J. Tossou)

R. Schaeffler / P. Hünermann: Ankunft Gottes und Handeln des Menschen (A. Schilson)

G. Kraus: Vorherbestimmung (H.-G. Pöhlmann)

H. Wohlgschaft: Hoffnung angesichts des Todes (G. Greshake)

E. Schmalenberg: Tod und Tötung (G. Greshake)

Befreiende Theologie. Hrsg. von K. Rahner, Ch. Modehn und H. Zwiefelhofer (S. Wiedenhofer)

Moraltheologie . . . . . Sp. 414

H.-J. Wilting: Der Kompromiß als theologisches und als ethisches Problem (H. Kramer)

Religionssoziologie . . . . . Sp. 415

D. Savramis: Religionssoziologie (H. J. Helle)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 416

P. de Clerck: La „prière universelle" dans les liturgies latines anciennes (E. J. Lengeling)

B.-D. Berger: Le drame liturgique de pâques du Xe au XIIIe siécle (H. Reifenberg)

Gottesdienst und öffentliche Meinung. Hrsg. von M. Seitz und L. Mohaupt (K. Richter)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 421

P. Schwarzenau: Der größere Gott (H. Waldenfels)

R. Frieling: Christentum und Islam (A. Th. Khoury)

Christliche Literatur . . . . . Sp. 422

G. Kranz: Lexikon der christlichen Weltliteratur (H. J. Baden)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 425

Zur Gottesfrage der Neuzeit*

von Hansjürgen Verweyen, Essen

Küngs Antwort auf die Gottesfrage der Moderne: sein bislang nicht nur umfangreichstes, sondern wohl auch wertvollstes Buch.

Im ersten Teil (A I–II) – einer „‚Flurbereinigung' im Vorfeld Vernunft und Glaube" (460) – stellt K. zunächst Descartes und Pascal als Vertreter eines rationalistischen bzw. fideistischen Zugangs zur Wahrheit gegenüber. Von beiden Denkern her werden dabei jeweils Linien auf zugrunde liegende Traditionen, Nachfolger bzw. verwandte Ansätze ausgezogen: von Descartes besonders auf den Barockthomismus, den Aquinaten selbst, den Leibniz-Wolffschen Rationalismus und schließlich die Neuscholastik (41–47), von Pascal vor allem auf Augustin, die christliche Mystik, den Jansenismus, die Reformatoren, S. Kierkegaard und K. Barth (89–105). Damit unternimmt K. zugleich eine Einordnung der gesamten abendländischen Tradition, insofern sie die Frage

* **Küng**, Hans: **Existiert Gott?** Antworten auf die Gottesfrage der Neuzeit. – München, Zürich: R. Piper u. Co Verlag 1978. 878 S. geb.

ÜB TÜB
23 NOV 1978

nach der Existenz Gottes positiv entscheidet, in zwei Grundtypen, auf die er sich im folgenden immer wieder bezieht, von denen er dann insbesondere seinen eigenen, positiven Ansatz (E-G) abgrenzt. In A III schickt Vf. bereits eine grundsätzliche erkenntnistheoretische Diskussion (im Gespräch besonders mit dem frühen Wittgenstein, dem sog. Wiener Kreis und seine Verbindung zur angelsächsischen Analytischen Philosophie, K. Popper und Th. S. Kuhn) voraus, die in eine erste „Zwischenbilanz" und Forderung einer ersten „Kurskorrektur" der Theologie angesichts der modernen Naturwissenschaften mündet (143–154).

Als Modell eines der neuzeitlichen Fragestellung angemessenen Zugangs zum Gottesproblem wird sodann die Philosophie G.F.W. Hegels dargestellt (B), ergänzt durch den kurzen Abriß einiger weiterer Ansätze zu einem in (welt)geschichtlicher Perspektive entworfenen philosophischen bzw. theologischen System: A. Comte, P. Teilhard de Chardin, A. N. Whitehead. Auf dieser Grundlage erhebt Vf. (Zwischenbilanz/Kurskorrektur II) die Forderung, die Beziehung zwischen Gott und Welt neu, d. h. im Horizont der Geschichtlichkeit Gottes zu denken (211–219).

Es folgt die Darstellung des modernen Atheismus, zunächst von L. Feuerbach, K. Marx und S. Freud (C). Zwischenbilanz und geforderte Kurskorrektur III („Gegen eine theologische Rückzugsstrategie", „Für eine ernsthafte Theologie": 363–380) bringen sachlich gegenüber I und II wenig Neues. Die Skizze der Philosophie Nietzsches (D: „Nihilismus – Konsequenz des Atheismus") markiert in K.s Darstellung den Höhepunkt der Negation hinsichtlich der Gottes- und Sinnfrage. Zwischenbilanz/geforderte Kurskorrektur IV stellen heraus, daß diesem Problemstand gegenüber ein Ausgang weder von letzter subjektiver Gewißheit (im „cogito" Descartes') noch von irgendwelchen unumstößlichen Seinsprinzipien (wie sie die sog. „philosophia perennis" kenne) angemessen sei (459–469).

K.s eigener Versuch einer Antwort – die Explikation einer Entscheidung, die nicht erst nach erfolgter rationaler Evidenz getroffen wird, vielmehr in ihrem Vollzug die notwendige Verantwortung vor der Vernunft mit sich bringen soll – erfolgt in mehreren Schritten: Zunächst (als Alternative zum Nihilismus) die Skizze eines „Grundvertrauens" (E) – dessen interpersonale Ermöglichung im Rückgriff auf moderne philosophische und humanwissenschaftliche Erkenntnisse in einem sehr schönen Abschnitt kurz konkretisiert wird (502–510). Ohne dieses Grundvertrauen gäbe es ein Fundament weder der Wissenschaften noch einer Ethik, so rudimentär sie auch sein mag (510–528).

Sodann (als Alternative zum Atheismus) die eigentliche Antwort auf die philosophische Frage: „Existiert Gott?" (F). Hier gibt Vf. zunächst einen knappen Überblick über herausragende Philosophen unseres Jahrhunderts, deren Denken man als in der Schwebe zwischen „Grundvertrauen" und „Gottvertrauen" befindlich kennzeichnen kann: E. Bloch, M. Horkheimer, besonders M. Heidegger und (der späte) Wittgenstein (F I). Es folgen ein Blick auf die Stellung der katholischen und protestantischen Theologie in den letzten beiden Jahrhunderten zum grundsätzlichen Verhältnis von Philosophie und Theologie, bes. auf das Vaticanum I, die Diskussion um die „Nouvelle théologie" nach Ende des Zweiten Weltkrieges, K. Barth und R. Bultmann (F II); darauf eine äußerst gedrängte Diskussion der traditionellen Gottesbeweise und der Position Kants in der Gottesfrage (F III); schließlich K.s eigener Schritt von „Grundvertrauen" zu „Gottesglauben" (F IV) und die Kennzeichnung seiner Konsequenzen für Dogmatik (633–635) und Ethik (635ff. Hier eine knappe Auseinandersetzung mit J. Habermas, 636–638, auf den Vf. im erkenntnistheoretischen Zusammenhang schon früher verwies: 137f).

Im abschließenden Teil (G: „Ja zum christlichen Gott") stellt K. die Frage nach dem Wesen Gottes, die bisher – im philosophischen Kontext – noch nicht thematisch wurde. Nach kurzen Hinweisen auf einige Grundgestalten östlicher Religionen und Haupttypen religiöser Erfahrung kommt Vf. auf die Entscheidbarkeit dieser Wesensfrage zu sprechen. Er lehnt eine alles vereinnahmende Toleranz wie eine rein pragmatische Lösung des Problems ab (G I).

Unter dem Titel „Der Gott der Bibel" (G II) kommen neben einigen Grundaussagen des AT besonders naturphilosophische Erörterungen über das Verhältnis Gott – Welt zur Sprache. Der Schlußabschnitt (G III: „Der Gott Jesu Christi") enthält – zwischen dem sehr dichten und schönen Kapitel über „Gott als Vater" und einigen knappen Bemerkungen über „Gott im Geist" – die nach der Debatte um „Christ sein" lang erwarteten christologischen Ausführungen, von denen Vf. eine Klärung der umstrittenen Sachfragen erhofft (vgl. 855).

K. erhebt nicht den Anspruch, eine „Philosophie- oder gar Geistesgeschichte" vorzulegen (157, vgl. 18). Dennoch nehmen Referat und Kritik von in der Philosophiegeschichte der Neuzeit bezogenen Positionen den weitaus größten Raum seines Buches ein und liegt gerade hier, wie mir scheint, der besondere Wert dieses Werks. Gewiß finden sich in einem so weitgespannten Überblick auch schwache Stellen (z. B. die Seiten über Kant und das unzureichende Resumee der klassischen „Gottesbeweise"). Gewiß ist es nicht jedermanns Sache, wenn etwa die Ausführungen über die exakte Methode Descartes' beginnen: „Der seit seiner kränklichen Jugend zeitlebens am Morgen lange Bettruhe pflegende Jesuitenschüler..." (23). Aber wo gibt es eine vergleichbare Darstellung der modernen Atheismen, die ein so hohes Maß von Objektivität mit einer solchen Fähigkeit der Einfühlung in die je persönliche Größe eines Autors und die offenen und unterschwelligen Probleme seiner Zeit verbindet; die zugleich einem größeren Leserkreis zugänglich und nicht zuletzt (im äußerst informativen Anmerkungsteil) ausgezeichnet dokumentiert ist? Gerade im Kontrast zu dieser sachlichen Darstellung nichtchristlicher Positionen fallen in diesem Buch dann allerdings die wenig differenzierten Äußerungen über „die Unbelehrbarkeit des kirchlichen Lehramtes" (855, vgl. 371, 572, 574 und ö.) besonders unangenehm auf.

Auffällig ist aber vor allem eine große Lücke im Gesamtüberblick über die moderne Gottesfrage: All diejenigen Denkansätze sind übergangen, die konsequent auf der Grundlage der von Kant vollzogenen „kopernikanischen Wende" einen wirklichen Theismus philosophisch zu begründen suchen, insbesondere die Philosophie J. G. Fichtes nach 1800, der frühe M. Blondel (nicht einmal namentlich erwähnt!), die gesamte von J. Maréchal angestoßene Denkbewegung. Daß Vf. mit der letzteren wenigstens oberflächlich bekannt ist, beweisen kurze Hinweise – z. B. auf „die katholische Transzendentalphilosophie" (571), auf Heidegger als „geheime(n) Schutzpatron eines renovierten Thomismus" (548). Von solcher Bekanntschaft her ist vielleicht auch K.s Mißverstehen der transzendentalen Methode zu begreifen. Das hilft aber nicht über die große Leerstelle in seinem Überblick hinweg, erklärt auch nicht merkwürdige Details – wie z. B., daß D. Tracy unter allen zeitgenössischen Theologen zwar am häufigsten positiv gewürdigt, seine Herkunft aus eben jenem „renovierten Thomismus" aber verschwiegen wird. Es entsteht auf diese Weise der Eindruck, daß – nach dem Scheitern der „philosophia perennis" (461f) – auf der „Habenseite" der neuzeitlichen „philosophischen Theologie" Küng so ziemlich allein dasteht.

Die wesentlichsten systematischen Schwächen (im philosophischen Teil[1]) des Buches dürften sich auf das angedeutete Mißverstehen des transzendentalen Denkens zurückführen lassen, wie es – nach einer langen Vorgeschichte seit Platon – von Kant erstmals in methodischer Schärfe durchgeführt wurde.

So etwa Mängel in der Kritik an Feuerbach und Marx. Vf. sieht (mit E. von Hartmann) Feuerbachs Atheismus insgesamt auf einen logischen Fehlschluß gegründet: „es nicht richtig, daß darum etwas nicht existieren könne, weil man es wünscht" (243). Nun versucht Feuerbach jedoch das gesamte „Jenseits" der Religion auf eine Projektion des Egoismus (nach Kant: des Glückseligkeitsstrebens) zu reduzieren[2]. Seine Argumentation gegen die Existenz Gottes wird also nicht nur „de facto" („weil Projektion, darum Illusion"), sondern wesentlich „de iure" geführt („Gott darf um der unverkürzten Humanität willen nicht sein"). Der hier zutage tretende Mangel bestimmt auch K.s eigene Argumentation für die Existenz Gottes: „Der Preis, den der Atheismus für sein Nein zahlt, ist offenkundig! Er setzt sich der Gefährdung durch eine letzte Grundlosigkeit... aus... Der Atheist setzt sich... auch ganz persönlich der Gefährdung durch eine radikale Verlassenheit, Bedrohtheit und Verfallenheit aus mit allen Folgen des Zweifels, der Angst, ja der Verzweiflung" (628). Dieses Argument auf der Grundlage einer „Philosophie des Habens" würde jeden ernstzunehmenden Atheisten gerade in seiner Position bestärken (Man vgl. auch die unkritische Darstellung von Pascals „Wette", 85). Ähnlich befremdend ist K.s Kritik am „Gattungsbegriff" Feuerbachs (239). Gewiß hängt dieses letzte Relikt eines die Interessen des Individuums transzendierenden Sollens bei Feuerbach philosophisch in der Luft (Vgl. Küng zur Begründung unbedingter Normen, 636–640). Muß man deswegen aber in den Chor M. Stirners, F. Engels' und K. Barths einfallen (240, 250)? Unverständlich ist mir auch, wie die schöne Aussage des frühen Marx über das Wesen interpresonaler Anerkennung als „utopisch-schwärmerisch" und „unrealistisch" abgetan werden kann (283f).

Nicht weniger gravierend als diese Mängel im Horizont der „praktischen Vernunft" sind erkenntnistheoretische Schwächen –

[1] Vgl. die Einteilung „Gott der Philosophen – Gott der Religionen" (669).

[2] In diesem Sinn verkürzt Küng auch das Postulat Gottes bei Kant (596–600). Vgl. dagegen meine Darstellung in: Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre, Freiburg/München 1975, 50–61.

wobei allerdings anzumerken ist, daß ein Großteil der folgenden Kritik nicht nur an K., sondern an ein weites Spektrum heutigen Philosophierens zu richten wäre. Völlig ungeklärt bleibt zunächst das für Küng so zentrale Verhältnis zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie (bzw. einer „prima philosophia"). Vf. zitiert zustimmend die Feststellung H. von Ditfurths, daß die Existenz des Schöpfergottes „nicht von der Frage berührt werden kann, welchen Stand die Molekularbiologie auf der Erde zufällig gerade erreicht hat", stellt dann aber auf derselben Seite (698) die These auf: „Daß – naturwissenschaftlich gesehen – unser Universum wahrscheinlich endlich ist in Raum und Zeit, wie kompetente Naturwissenschaftler heute annehmen, ist für unser Welt- und Selbstverständnis – auch theologisch gesehen – von nicht geringer Bedeutung". Derselbe Autor, der so sehr am „Fall Galilei" Anstoß nimmt, denkt grundsätzlich noch in den gleichen Kategorien eines unmittelbaren Zusammenhangs zwischen den Ergebnissen der Naturwissenschaft und der Metaphysik bzw. Theologie. Hier hätte eine Kenntnis der wissenschaftstheoretischen Klärung weitergeholfen, die M. Blondel vor nun schon fast hundert Jahren eingebracht hat[3].

Unklarheit über die Tragweite einer Methode liegt auch in dem Schluß von den logischen Problemen der modernen Mathematik auf die Fragwürdigkeit des Wahrheitsideals der Mathematik überhaupt (50–55). Daraus, daß die moderne Mathematik seit Leibniz und Newton zum Zwecke einer besseren naturwissenschaftlichen Operabilität mit einem philosophisch unreflektierten Unendlichkeitsbegriff arbeitet und dadurch einem philosophisch stringenten Denken entglitten ist, folgt doch noch nichts im Hinblick auf den Wahrheitsgehalt der klassischen Mathematik[4].

Nun beruht allerdings – und damit kommen wir zum Kern dessen, was Küng von einer „philosophia perennis", insbesondere ihrem platonisch-augustinischen Traditionsstrang trennt – der „Gottesbeweis" Descartes' in Med. I–III nicht einmal auf einer Voraussetzung der Mathematik als leitender Wahrheitsidee. Die mathematischen Gewißheiten werden ja selbst dem methodischen Zweifel unterworfen. Was immer K. zur Kritik an der fundamentalen Einsicht des Descartes – in die unumstößliche Gewißheit der Wirklichkeit des „cogito" wie die über die Existenz des Absoluten, aus der sich allein die Radikalität meines Fragens und Zweifelns erklären läßt[5] – anführt (bes. 55f, 60, 78, 86, 425, 462, 496, 513), geht an ihrem transzendentalen Gehalt vorbei. Insbesondere ist der Einwand, der wie ein roter Faden das ganze Buch durchzieht – man könne über den methodischen Zweifel und allen Glauben an Vernunft überhaupt hinaus v e r zweifeln – kein Argument gegen Descartes. Das transzendentale Argumentieren (bis hin zum „Gottesbeweis") kann gewiß nicht die Sinnfrage lösen. Es vermag aber sehr wohl die Möglichkeitsbedingungen aufzuweisen, die jede Frage nach Sinn und selbst noch ihre negative Beantwortung impliziert. Im Übersehen eines Bereichs transzendentaler Wahrheit zwischen der Ebene formaler Logik und der einer wirklichen Erfahrung von Sinn teilt Küng die prinzipielle Schwäche des „kritischen Rationalismus" eines K. Popper, H. Albert und W. Stegmüller.

K. distanziert sich von einem Pragmatismus in der Wahrheitsfrage (667–670). Zuweilen kommt er aber einer vereinfachten Konsensustheorie von Wahrheit sehr nahe. So, wenn er immer wieder die kritische Frage erhebt, ob sich eine Wahrheit „durchsetzen" konnte (vgl. 240, 445, bes. 597), und die wissenschaftst h e o r e t i s c h e Diskussion in A III mit einer weitgehenden Übernahme der wissenschaftsh i s t o r i s c h e n Theorie von Th. S. Kuhn über den Umsturz geltender „Paradigmata" abschließt (133–142). Beim Durchsetzen eines neuen Wahrheitsmodells erweisen „sich nicht zuletzt die größere Einfachheit, Transparenz, Universalität und Eleganz der neuen Lösung als attraktiv" (140). Läßt sich durch Feststellungen dieser Art aber das Verifikationsproblem einer adäquaten Antwort zuführen?[6] K.s Wahrheitsverständnis scheint letztlich von einer unbewältigten Hegelschen Philosophie her bestimmt (Man vgl. auch seine evolutionistische Sicht der Entstehung des Lebens und des Menschengeistes, 703ff., und die wieder[7] aufgenommenen Bemerkungen über die Wahrheit von Sätzen, 52, 175). Dem Begriff Hegelscher Dialektik steht Vf. nach wie vor recht hilflos gegenüber (181, 192f).

Was ergibt K.s eigener Beitrag zur Antwort auf die Gottesfrage? Der philosophische Teil ist enttäuschend. Ein „Grundvertrauen" zur Wirklichkeit erweise seine rationale Rechtfertigung im Vollzug selbst (490ff). Dies wird behauptet, aber nicht einsichtig gemacht. Auf jeden Fall bleibt der Aufbruch arbiträr, wenn sich erst beim Gehen selbst die Schleier lichten sollen. Was K. unter dem Stichwort „Konkretion" (502ff) anführt, hilft weiter. Es bleibt aber auch dort die Frage nach dem Grund des interpersonal gewährten Vertrauensvorschusses. Wo K. schließlich ausführt, warum die Hypothese „Gott existiert" ihrem Gegenteil rational vorzuziehen sei (622ff), argumentiert er im wesentlichen nach dem Vorbild des Gottesbeweises aus der Kontingenz des Seienden: Wenn Gott existierte, dann wäre die fraglich erscheinende Wirklichkeit begründet. Vf. hatte aber doch zuvor im Anschluß an Nietzsche richtig auf die Beantwortung der S i n n frage, nicht bloß der nach einem Woher des fragwürdigen Seins abgezielt. Hätte er v o r seiner philosophisch-systematischen Argumentation – und nicht erst am Ende des theologischen Teils (758) – den „Protestatheismus" A. Camus' zur Präzision der bei Nietzsche verschwommen bleibenden Sinnfrage eingebracht, dann wäre ihm vielleicht deutlich geworden, daß die etwas umständlichen (und, im Hinblick auf die Negativfolie, unpräzisen) Abgrenzungen seiner eigenen, im Grunde recht scholastischen Argumentation von den traditionellen Gottesbeweisen angesichts der aufgeworfenen Frage nach der Begründetheit eines Vertrauens auf letzten Grund unbedeutend sind.

Die theologische Explikation der Glaubwürdigkeit des Gottes der Bibel und Jesu Christi (G II, III) wirkt überzeugender. Auch hier bleiben Fragen, vor allem noch immer die nach dem Gott-Sein Jesu Christi. Bei aller Differenzierung und Präzisierung gegenüber früheren Ausführungen: K. wagt auch hier nicht den Schritt von Aussagen über den „Gottessohn" zu solchen über „Gott-Sohn". Sätze wie: „Gott, Jesus Christus s i n d [meine Hervorhebung] dem glaubenden Menschen ... n a h e i m G e i s t ..." (760), oder: „Es geht ganz wesentlich um die r i c h t i g e Z u o r d n u n g v o n G o t t , J e s u s (Sohn, Wort, Christus) u n d G e i s t ..." (766) dürften sich schwer mit dem Bekenntnis der Kirche vereinbaren lassen. Der Streit wird vermutlich weitergehen. Entscheidender im Horizont dieses Buches ist die Kritik, die ich auf der Grundlage des Denkens von A. Camus schon in den „Christologischen Brennpunkten"[8] vorgebracht habe: Nur in dem Maße, wie sich Gott im Scheitern Jesu als i d e n t i s c h mit diesem Menschen erweist (nicht bloß „identifiziert"), kann dem Protest Iwan Karamasoffs glaubwürdig begegnet werden. K.s Buch läßt – dies ist mein Gesamteindruck – das äußerst weitverzweigte Spektrum der neuzeitlichen Frage nach Gott in einer großangelegten Übersicht lebendig werden und hebt auch viele verborgenen Gründe ans Licht, warum diese Frage manchen sogar überflüssig oder schädlich erscheint. Schon damit erweist er denen, die sich nicht durch mühsame Kleinarbeit an den Primärquellen diesen Überblick verschaffen können, einen großen Dienst – wenn auch seine sorgfältige Dokumentation zu einem solchen Studium nachdrücklich einlädt! K. formuliert darüber hinaus so etwas wie die Antwort eines christlichen „common sense". Er macht glaubhaft, daß der Christ angesichts dieses auf den ersten Blick verwirrenden und erdrückenden Ansturms nicht mutlos zu werden und erst recht nicht die Augen zu verschließen braucht. Im Hinblick auf die theologische, besonders aber die philosophische Präzision seiner Antwort bleibt manches zu wünschen übrig.

[3] Vgl. M. Blondel, Zur Methode der Religionsphilosophie, Einsiedeln 1974, 33–37, 70f, 108–111.

[4] Vgl. M. Blondel, a.a.O., 33–37; J. G. Fichte, Sämtliche Werke, Bd. III, 6f (Anm.). Zum ungeklärten Verhältnis von Mathematik und Physik bei Küng vgl. bes. 695, wo Vf. geometrische von physikalischen Sachverhalten (und umgekehrt) abhängig sein läßt!

[5] Vgl. meine näheren Ausführungen in: Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes, Düsseldorf 1969, bes. 99–103, 136–144; Nach Gott fragen, Essen 1978, 64–66.

[6] Vgl. den ausgezeichneten Beitrag von O. Höffe, „Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas)", Ph.Jb. 83 (1976) 313–332.

[7] Vgl. schon „Unfehlbar?" Zürich/Einsiedeln/Köln 1970, 135f.

[8] Essen 1977, 65–71. Dort auch zur Problematik der historischen Rückfrage nach Jesus (10–64), die im vorliegenden Werk Küngs mehr unterschwellig bleibt. Vgl. hierzu auch die Abgrenzung R. Peschs von Küng im Nachwort zu seinem Markuskommentar (Das Markusevangelium, 2. Teil, Freiburg/Basel/Wien, 1977, 564).

Psychotherapie und Seelsorge

von Klaus Thomas, Berlin

Tacke, Helmut: **Glaubenshilfe als Lebenshilfe.** Probleme und Chancen heutiger Seelsorge. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag (1975). 287 S. kart DM 25.–

Wem die Seelsorge ebenso wie dem Vf. dieses Werkes als Herzstück des kirchlichen Handelns erscheint, der muß – das sei schon eingangs betont – bei der folgerichtigen Klarheit dieser tiefgründigen Theologie der modernen Seelsorge aufhorchen.

Der Vf., Pfarrer in London, teilt leider über seine Person nur mit, daß Gespräche im Elberfelder Prediger-Seminar das Buch gefördert hätten.

Das Werk gliedert sich in fünf nicht gleichgewichtige Hauptteile.

I. Der erste Hauptteil beschreibt den „Funktionswandel der Seelsorge", die sich von der „dialektisch-kerygmatischen Theologie weitgehend losgesagt" hat, also nicht mehr Thurneysens These von der „Verkündigung des Wortes Gottes an den Einzelnen" folgt. Zu offenbar wurde die Menschenferne des kirchlichen Redens (14), so daß nunmehr die wahrhaft verstehende, „beratende Seelsorge", also das amerikanische Counseling, gerade auch außerhalb der Gemeinde angesichts der wachsenden Entkirchlichung den Mut zur „offenen Begegnung mit den Menschen" aufbringt. (19). Evangelische Seelsorge ohne die frühere Verkündigung verzichtet damit bewußt auf eigenständige Merkmale (in dem Buch stets als „proprium" bezeichnet). Nach Stollberg werden die allgemeinen Unterschiede („das generelle proprium") zwischen Seelsorge und Psychotherapie höchstens in der Glaubensüberzeugung des Seelsorgers gesehen. Tacke dagegen betont: „Die Seelsorge selbst ... müßte theologisch qualifiziert sein, wenn (das Gespräch) dem Namen einer kirchlichen evangelischen Seelsorge entsprechen soll." (21)

Stollberg setzt Seelsorge gleich der Psychotherapie, die nur durch „innerpsychologische Prozesse dem gefährdeten Menschen zur Selbstannahme bewegen (und) und Kontaktstörungen ausräumen will". (22)

So soll das Wesen der Seelsorge an ihrem Ziel deutlich werden: nach Thurneysen – „Glauben wecken", nach Uhsadel – „Integration des Einzelnen in die religiöse Lebensordnung der Kirche", nach Clinebell – „Lebenshilfe durch Ausbau der Kommunikationsfähigkeit", nach Josuttis – „Befreiung des Menschen aus der konkreten Not ..., nicht zuletzt auch im politischen Kampf für Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit."

T. gelangt von dem Ziel her zur Begriffsbestimmung: „Seelsorge ist praxisbezogene Vermittlung des Evangeliums in Form eines freien Gespräches, in dem die Seelsorge Gottes zur Sprache kommt. Das seelsorgerliche Ziel besteht in der Hilfe zum Glauben, so daß der Glaube sich als Lebenshilfe erweisen kann."

T. stellt „ein seltsames Mißverhältnis fest ... zwischen der zentralen Stellung des Glaubens in biblischer und systematischer Theologie" und seinem „Schattendasein" in der Seelsorge, in der sie nur noch in speziell „religiösen Fragen" zum Tragen kommt. (33)

Hinter den sachlichen Berichten T.s muß der aufmerksame Leser eine abgrundtiefe Not der Kirche und ihrer Seelsorger erkennen, die ihr „seelsorgerliches Ungenügen ... diakonisch ... kompensieren" und aus „Furcht vor ... pastoralen Phrasen überhaupt nichts mehr ... sagen" will.

T. betont es klar: „Die Krise der Seelsorge ist weniger eine Methodenkrise als eine Glaubenskrise." So schließt T. seinen ersten Teil mit einem Zeugnis von den Kräften der Glaubenshilfe, die zur Lebenshilfe wird, eines Glaubens, der tiefer sieht und sehen macht, der mehr Licht, mehr Erlösung und mehr Liebe erkennt mitten in unserem „Zeitalter der Lieblosigkeit". (35)

II. Der zweite Hauptteil

„Divinisierung des Humanen"

setzt die kritische Übersicht über die heute herrschenden Seelsorgebestrebungen fort mit einer Darstellung der „optimistischen", „erfolgsgewissen" „beratenden Seelsorge" als eines psychodynamischen Kontaktgeschehens. (39) Hier geschieht Seelsorge „im Vollzug der Begegnung" selbst.

T. aber sieht (erstmals?) hinter der Methodik der Gesprächstherapie von Rogers, die heute weithin als Seelsorge ausgegeben wird, das andersartige, allzu optimistische Menschenbild, das dem von Jean Jacques Rousseau gleicht: Führe nur den „psychisch behinderten Menschen zu sich selbst zurück" „zu der unverbrauchten Kraft der menschlichen Natur", so wird diese „Hilfe zur Selbsthilfe" ihn befreien. (47)

Mit dem Aufgeben der „lästigen Orientierung" am Wort der Verkündigung und dem Hinwenden zum Menschen als der „Inkarnation", dem lebendigen Text, soll die „Menschwerdung der Seelsorge" geschehen. (49/50) „Die mitmenschliche Beziehung als solche gelangt zu therapeutischer Wirkung", unabhängig davon, ob theologische Vokabeln hinzugeführt werden.

So liegt die Schwäche dieser beratenden Seelsorge in der „mangelnden Eigenständigkeit" und dem fehlenden theologischen Profil, „die dem Menschen eingeborenen Kräfte werden zu göttlichen Kräften umgesprochen"; wenn auch T. die Stärke nicht leugnet, daß die kirchliche Seelsorge nun Erfahrungen in zwischenmenschlicher Begegnung gesammelt und Möglichkeiten geschaffen hat, Seelsorge zu lehren. (56) Aber: „Ohne die Gottheit Gottes wird es auch um des Menschen Menschlichkeit nicht gut bestellt sein." (57)

Schließlich wendet sich T. der Gruppendynamik zu, deren innerweltliche Erfahrungen vielfach überweltlich gedeutet und im Clinical Pastoral Training so fasziniert als Selbsterfahrung gepriesen werden, daß ihre Vertreter mit überhöhtem „Selbstwertgefühl", mit „superlativischen Wendungen" überschwenglich „die kreative Kraft der Gruppe" loben und „ironisch" der „dilettantischen Seelsorgepraxis vergangener Generationen" absagen. (65)

Die „strenge Auswahl" vor Beginn der Kurse schafft „ein elitäres Motiv mit ... einer Art von Monopolanspruch". Die Gruppe selbst prüft dann „den Glauben auf seine Glaubwürdigkeit". (66) Der Gruppe und ihrer Selbsterfahrung werden „geradezu messianische Funktionen zugeschrieben", so kritisiert Piper in einem Bericht die CPT-Kurse. Hier wird die Vermittlung selbst zur Seelsorge, zum Evangelium erhoben. (68/69) Weitgehend lautet die Frage von Sünde und Buße dann nicht mehr, ob jemand von Gott, sondern ob er von der Gruppe angenommen ist.

Das Evangelium aber kennt keine Elitegruppen, sondern läßt seine Seelsorge in einem Wunder sündigen Menschen bedingungslos zuteilwerden. Es bindet den Menschen nicht an andere Menschen, sondern an Gott. „Unkritische Gruppengläubigkeit macht die theologische Ausbeute der Gruppenprozesse verdächtig." (72/73)

III. Was der Verfasser im dritten Hauptteil über

„das seelsorgerliche Gespräch"

zu sagen hat, erreicht schon in den ersten Sätzen eine Tiefe der Weisheit und der Erfahrung, die von Einfühlungsvermögen und Ehrfurcht getragen ist: „Seelsorge geschieht im Namen Gottes". Wie unter dem „Glanz und Schutz dieses Namens ... die Angst des Hilfesuchenden" und „die Angst des Seelsorgers" der Gelassenheit weichen und Freiheit und Geistesgegenwart vermitteln, das wird auf einigen Seiten dargestellt, die sich nicht zusammenfassen, sondern deren Gehalt der Leser in einer Meditation wirken lassen sollte. (77–80)

Mit Thurneysen betont auch T. die unersetzliche Bedeutung des Wortes in der Seelsorge trotz aller bedauerlichen „Inflation des kirchlichen Wortes" (82), weil Gott zum Menschen durch das Wort spricht. Damit setzt sich T. entschieden von Scharfenberg ab, der „weder Gebet, noch Verkündigung, weder Beichte noch Absolution" im seelsorgerlichen Gespräch gelten lassen will. (85)

Nur in dem Wort Gottes findet die Seelsorge ihren eigenständigen Bereich, den sie nicht aufdrängen wird aber auch nicht verleugnen muß (89) Im seelsorgerlichen Gespräch wird in „die Sorge des Menschen auch die Sorge Gottes um den Menschen ... einbezogen", um „das Evangelium für das Gespräch und das Gespräch für das Evangelium aufzuschließen." Ein Psalm, Röm. 8,1, 1. Kor. 13 u. a. bieten dem Seelsorger Hilfen, Verzweiflung wie Hoffnung gültiger auszusprechen, als eigene Worte es vermögen; besonders Kranke brauchen darum den „Zuspruch" des Schriftwortes.

Rein zwischenmenschliche Gespräche – auch mit einem Seelsorger – sind „natürlich möglich und sicherlich auch nützlich, sollten sich aber nicht evangelische Seelsorge nennen." (91)

Mit J. Schniewind betont T. die Doppelbedeutung des neutestamentlichen Begriffes für Zuspruch: „paraklese", als Trost und als Mahnung, und führt dies ausführlich am Beispiel der Telefonseelsorge aus. Damit begründet er theologisch genau, was der Referent beabsichtigte und betonte, als er 1953 den Begriff und 1956 die Einrichtung der Telefonseelsorge schuf. Mag sich eine „partnerzentrierte Seelsorge" noch so leidenschaftlich in die komplizierte Psychologie vertiefen, wenn sie sich nicht ebenso intensiv um den Trost der Schrift bemüht, dann muß sie verarmen. (99–101)

Von der Seelsorge als dem „tastenden Gespräch" über die Geschichten der Barmherzigkeit Gottes, die sich dem konkret sorgenden Menschen zuwendet, muß die Bibel Mittelpunkt der Seelsorge bleiben. „Partnerzentrierte Seelsorge", die dieses „Thema vergißt ... verachtet oder sich seiner schämt, wird ... im Letzten unbarmherzig sein", weil sie dem seelsorgebedürftigen Menschen die „Glaubenshilfe" vorenthält, die ihn allein zur Freiheit führen kann. (105)

Darum leitet der Vf. an, das Evangelium wieder zu erzählen und mit der Geschichte des Sorgenden in Einklang zu bringen. „Das gesprächsgerechte Evangelium ermöglicht das evangeliumsgerechte Gespräch."

T. sieht einen „neurotischen Komplex, der die heutige Seelsorge so oft verkrampft und freudlos wirken läßt in dem Unvermögen, von Gott zu sprechen". Aber „evangelische Seelsorge wird von denen, die sie in Anspruch nehmen, nach dem seelsorgerlichen Evangelium befragt", das sie nicht verleugnen darf. (110)

„Das seelsorgerliche Zuhören ist inzwischen oft gewürdigt worden und wird als methodisch erlernbar gefordert. Das seelsorgerliche Reden ist demgegenüber verkümmert." (111)

Die heute allenthalben veröffentlichten Gesprächsprotokolle führen nur zu einem „mühsamen Ergebnis". Das Seelsorge-Gespräch leidet nicht nur unter früherer theologischer Gelehrsamkeit oder unter dem Moralismus, sondern heute darunter, daß „aus den methodischen Hilfen ... Zwänge der Gesprächsführung hervorgehen". Ein solches „reglementiertes Gespräch" hat „nicht genügend Freiheit" zur „lebendigen Begegnung", „Improvisation", „spontane Freude", wie die Seelsorge Jesu es ohne vorgeformte Verhaltensschablonen an zahlreichen Beispielen beweist, die T. anführt. (112–114)

An einer der schwierigsten und wichtigsten Aufgaben, der Seelsorge an Depressiven, offenbart das Werk die Sachkenntnis maßgebender psychiatrischer Quellen, die Weisheit einer klaren Abgrenzung zum psychiatrischen Wirken und das seelsorgerlich mitempfindende biblische Begleiten. In den Klagepsalmen findet der Vf. zahlreiche Zeugnisse depressiver Verzweiflung aber auch erfahrener Hilfe durch den „Gott allen Trostes". Immer wieder zitiert T. dabei die verständnistiefen Erfahrungen von Johann Christoph Blumhardt. T. betont: Jeder Seelsorger hat es immer wieder mit Depressiven zu tun. Wer ihnen also in Zukunft begegnet, muß die Erkenntnisse dieses Buches berücksichtigen. (119–133)

IV. Der vierte Hauptteil, „Annahme und Rechtfertigung", handelt scheinbar zunächst nur theoretisch-theologisch von der Rechtfertigung, zeigt aber alsbald, wie die moderne Seelsorgebewegung und die „CPT-Kurse" den Begriff des Einanderannehmens zur zentralen Erfahrung erhoben und an die Stelle des Angenommenwerdens durch die Rechtfertigung Jesu Christi gerückt haben. Darum streitet T. „wider den Mißbrauch der Annahmekategorie". (144) Er zeigt die Sentimentalisierung der Seelsorge und die Überschätzung des Seelsorgers auf, wenn Partner sich „nur einander zuwenden", nicht aber „miteinander die Wendung zu Jesus Christus vollziehen". (146)

Nicht Therapeut soll der Seelsorger sein, sondern Zeuge des Wortes und seines Heiles, sonst – so zeigt es T. an Beispielen auf – bekommt der Seelsorger einen „leicht heroischen und zugleich leicht lächerlichen Zug". (148) Nur als Zeuge vermittelt er Trost, Frieden, Hoffnung usw. und lehrt an Christus aber nicht an den Seelsorger glauben. (149)

Der Seelsorger ist aber nicht nur Zeuge Gottes, sondern auch seiner eigenen Verlorenheit. An dem leibhaftigen, demütigen Zeugendienst des „Paulus und seiner Schwachheiten" zeigt T. den Gegensatz zu dem selbstsicheren „optimistischen Angebot gegenwärtiger Seelsorge" und „ihres Pathos".

Eine „charismatische Gemeinde", die Besuchsdienstgruppen ausbildet und nicht die Institution (160–163), sondern die Sorge um den Mitmenschen betont, ist der Träger solcher Begegnungen wahrer Seelsorge.

V. Der fünfte, letzte und bei weitem umfangreichste Hauptteil, „Seelsorge als Glaubenshilfe", bespricht zunächst die in doppeltem Sinn partnerschaftliche Seelsorge, in der zu der bruderschaftlichen Beziehung zwischen den Menschen die bündnishafte Partnerschaft zu Gott hinzutritt. Sie bewahrt davor, „aus der mitmenschlichen Beziehung eine Religion zu machen".

T. sieht mit Recht schon in dem fremden und befremdenden Wortschatz der beratenden Seelsorge inhaltliche Verschiebungen, wenn nicht mehr „Beichtkinder" oder Ratsuchende sondern „Klienten" und sogar „Fälle" schließlich zur „Akzeptation" kommen. (172) Nur Glaubenshilfe als „Hilfe zum Glauben" und „Hilfe durch den Glauben" führt zu wahrer Seelsorge, zu „herzlicher Teilnahme am Kummer des anderen". (173)

Zwischen den Partnern der Seelsorge gibt es „keine Höhenunterschiede wie zwischen Arzt und Patient", keine „Priorität ... der Exploration des Hilfesuchenden". Die „klienten"- oder „partnerzentrierte Einstellung (wird oft) zu einer auf den Partner fixierten Methode, so (daß) ... sich der Seelsorger zur religiösen Übertragungsfigur entwickelt, ... die ... vornehmlich schweigt" auch dann, wenn der Seelsorger scheinbar spricht, aber doch nur den Ratsuchenden wiederholt. Hier hat sich eine „partnerzentrierte Seelsorge ohne Partnerschaft" entwickelt. (174)

Wer die Seelsorge auf Gespräche beschränkt und nicht auch „nachgehende und mitgehende Sorge" als Aufgabe erkennt, beraubt sie der notwendigen ebenfalls „partnerschaftlichen Diakonie". (178) Diakonie aber bedarf des Wortes, damit nicht „die Taten ... das Lob" der Täter, sondern das Lob Gottes singen. Darum muß nicht die Tat, sondern der Täter reden und auf Gott verweisen. (179)

Sachliche und fachliche diakonische Hilfe ist aber weder „theologisch auszudeuten oder auszubeuten ..., nicht kirchliche Aspekte führen die Regie, sondern der Hilfsbedürftige". Seelsorge ist berufen, dem diakonischen Handeln um der Not des Nächsten willen die Dimension des Glaubens zurückzubringen.

Die Seelsorge befindet sich in einer Krise. Während das Evangelium eine „Leidenschaft zum Menschen" hat, bemühen wir uns um „fragwürdige weltliche oder christliche Künste, die sich als Verfälschung und Umkehrung" der wahren Zusammenhänge erweisen.

„Einmalige Begegnungen" bei den „fatalen Blitzbesuchen der routinierten Gemeindepfarrer würden besser unterbleiben", während „Kranke und Sterbende auf die Beweise seelsorgerlicher Treue" warten. „Psychisch Leidende" und andere Einsame sind „auf verläßlichen Kontakt und Begleitung angewiesen", und auch junge Menschen suchen nach Erwachsenen, denen sie sich noch anvertrauen können. (138)

Seelsorge wächst nicht „in missionarischen Feldzügen oder seelsorgerlichen Rollkommandos, der Glaube will emphatisch und nicht fanatisch vermittelt werden". (184)

Kirchliche Seelsorge hat weder „klerikale Feierlichkeit" noch „letzte Antworten auszuteilen, noch sollte der Seelsorger mit der religiösen Wünschelrute unterwegs sein", sondern „es müßte menschlicher zugehen". So wird die Seelsorge in der „Gottesfinsternis" (Buter) unserer Zeit zum „Gewissen der Kirche" (Wölber).

Ausführlich schildert T. seelsorgerliche Glaubenshilfe als „Sehhilfe und Erkenntnishilfe", als „Ergreifen aus der Ergriffenheit", als „Selbsterkenntnis aus der Kraft der Gotteserkenntnis". (192) Er kennzeichnet den Glauben des Menschen, der nicht „prometheischer Träger seines Heils (in elitären Gemeinschaften von „Gläubigen"), sondern sich dienend am Leben bewährt. (189 und 193)

T. sieht eine wichtige Aufgabe, die rechte Zeit für das rechte seelsorgerliche Wort zu finden. (198–201) Er schreitet jedoch an dieser Stelle nicht fort zu einer Klärung, welche Menschen in welcher Lage welcher Art der Seelsorge bedürfen.

Angesichts des verbreiteten Sprachverlustes und der Sprachverkümmerung fordert T. mit Recht im Blick auf die vorbildliche Sprache der Bibel eine Sprachschulung an ihrem Beispiel, um „den Verfall (zu) Phrasenhaftigkeit zu verhindern". (202). (Seine eigene streckenweise äußerst fremdwortreiche Sprache folgt freilich nicht überall diesen nur allzu wichtigen Erkenntnissen.)

Ein etwas theoretisierendes philosophisch-theologisches Kapitel über das „relativierte Ich" ließ den Referenten keine unmittelbare Beziehung zum Thema erkennen. (213–222)

„Dient die Seelsorge dem Glauben, so wird sie erfahren, daß der Glaube der Seelsorge dient." So hat die Seelsorge nicht nur einen „Nachholbedarf an psychologischer Menschenkenntnis zu decken", sondern nicht minder daran, „welche Kräfte der Glaube für den sorgenden Menschen bereithält". (227)

„Angesichts der ungeheuren Trostbedürftigkeit und Trostlosigkeit menschlicher Schicksale" kann nur noch der biblische Trost helfen, in dem „die Glut der Hoffnung brennt und die Liebe zum verwundeten Bruder, der nicht beurteilt oder moralisch aufgerüstet, sondern besucht und getröstet werden muß." (232) Paulus konnte so trösten, weil er „selber in großer Bedrängnis gewesen ist". Der heutigen Kirche fehlt „die Erfahrung von Bedrängnis". Vielleicht vermag sie deshalb so wenig zu trösten. (235)

T. wendet sich der Krankenseelsorge zu, die „von Vorsicht und Scheu begleitet" und an dem „Druck der gelähmten Tage und der durchwachten Nächte Anteil nehmen" aber nicht „einen Kranken wie einen Gesunden ansprechen darf." (238) Nicht jeder Krankheit muß dann mit Gewalt ein Sinn zuerkannt werden.

Aufgabe der Krankenseelsorge ist „nicht Vermittlung der Gesundheit, sondern Vermittlung der Christusgemeinschaft ...", nicht „der Glaube an die Heilung (dessen Erfolg sich messen ließe), sondern ... der Glaube an den, der den Mühseligen und Beladenen nahe ist". „In diesem Glauben liegt der einzige Sinn der Krankheit." (241)

Dieser Glaube befriedigt nicht „religiöse Bedürfnisse, sondern weist in die lebenswichtigen Aufgaben ein." „Nicht die Selbstbehauptung führt zur Selbstfindung, sondern die Selbstentäußerung."

T. sieht hier Glaubenshilfe wirksam bis zu „revolutionären Konsequenzen ... zum Engagement ... auch bei Kampf und Gerechtigkeit im politischen Spannungsfeld". (246/47) Bei diesem Gedanken freilich bleibt er die stets offenkundige oder zitierte Verbindung zur Bibel und besonders zur Seelsorge Jesu schuldig.

In dem Kapitel „Seelsorge an Trauernden" setzt sich der Vf. kritisch mit psychologisierender Seelsorge, besonders von Y. Spiegel, auseinander. Spiegel will den Seelsorger lehren, die Gespräche genau der Trauerphase der Hinterbliebenen entsprechend zu führen. T. will dagegen den Seelsorger aus der „Supervisorenrolle des Wissenden zu der Aufgabe des um Jesu willen Liebenden zurückführen, der sich nicht auf die Schmerzen, sondern auf die Wunde konzentriert und nicht Hilfe bei Freudscher Trauerarbeit und zwischenmenschlicher Ablösung anbietet, sondern den Glauben des Evangeliums, der dem Tode die Macht genommen hat." (252–255)

Auch eine noch so „partnerzentrierte", „trauergerechte" Einstellung würde sonst „trostlos" bleiben, und die Gefahr liegt nahe, daß der Trauernde „sich selbst und nicht mehr den Gestorbenen betrauert."

Wer den Tod annehmen lehren will ohne den Glauben an die Entmachtung des Todes in Christus, verdrängt ihn aufs Neue; denn nur Christus hat den Tod überwunden. (256)

(T. geht hier nicht ein auf die Schwierigkeiten der Seelsorge bei den Verstorbenen und Hinterbliebenen, die diesem Glauben fern standen oder stehen.)

Das letzte Kapitel will den Leser auf die Seelsorge „zwischen Glauben und Schauen" verweisen.

Erst „am Ziel der messianischen Erfüllung wird keine Seelsorge mehr nötig sein", jetzt aber „ist der Sinn des Lebens, ein Glaubender zu werden". (263)

Wer „das Sterben als ein geradezu heiteres Vollenden der Lebensmelodie" „umlügen" will, „verharmlost den Tod und leistet dem Sterbenden keine Hilfe". (264 und 266)

Zum Abschluß des Buches setzt sich der Vf. mit den Thesen von J. Moltmann auseinander, der sogar in dem „unheimlichen Gebiet der Psychosen und Neurosen" noch „die Freiheit des Glaubens auch in der Welt der Zwänge wirksam oder wirken sehen will". (272)

Hier sieht T. mit Recht die Gefahr, als müsse der Glaube als „Konkurrenz – etwa zu psychiatrischen Behandlungsmethoden – mit Erfolg gekrönt sein" und dadurch „bewiesen werden". (274)

Das Wort verweist den Glauben vielmehr von solcher „Dimension des Schauens" in die der Verheißung, von unserem eigenen Bild und „Trugbild der Selbsttäuschung" auf das „Vorbild Jesus Christus". (277)

„Seelsorge als Glaubenshilfe sagt dem Menschen nicht das, was er sich bei entsprechender psychologischer Kenntnis selber sagen könnte, sondern der Glaube vermittelt die Erfahrung dessen, ‚was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat' ... (1. Kor. 2,9)".

So schließt T. sein Buch mit der Erkenntnis: „Evangelischer Seelsorge ist aufgetragen, in Treue die ihr anvertraute Erkenntnis festzuhalten, daß der sorgende Mensch unserer Zeit ... dem auferstandenen Herrn gehört" und daß die „Treue Gottes" ihn hält und bewahrt. (282)

Die Bedeutung des Werkes von T. soll durch eine persönliche Erfahrung unterstrichen werden: Es ist das erste Buch, dem der Referent 14 Tage ununterbrochenen, satzweisen Durcharbeitens mit viermaligem Lesen gewidmet hat. Trotz oder gerade wegen der „leidenschaftlichen Sachlichkeit" (154) übt dieses Werk dabei selbst durch seinen tiefen biblischen Gehalt eine seelsorgerliche Wirkung aus, die der Referent während einer schweren Krankheit besonders aufgeschlossen und dankbar erlebte.

Außer der klaren biblisch-theologischen Grundhaltung, die das ganze Buch beherrscht, steht eine zurückhaltende vornehme und doch deutliche und auch hilfreiche Kritik im Vordergrund. Diese Kritik entlarvt die „scheinbar so modernen" Seelsorgemethoden und ihre Ausbildungskurse als anthropozentrisch, besonders, wenn sie die Rechtfertigung durch zwischenmenschliches Annehmen ersetzen und das Wesentliche, das Wort Gottes, verleugnen. Jeden Arzt muß dabei die klare Abgrenzung zu den Methoden der Psychotherapie erfreuen, weil nur auf dieser Grundlage die Gefahren einer frommen Kurpfuscherei gebannt werden und eine fruchtbare Zusammenarbeit mit Seelsorgern möglich wird.

Wo Seelsorger vor ihrer eigentlichen Aufgabe in eine lernbare Gesprächsmethodik entfliehen, verlieren sie die notwendige Spontaneität und versäumen ihren Auftrag des tröstenden und ratenden Zuspruchs. Wo sich ein Elitedenken eingebildeter „Ausgebildeter" mit Monopolansprüchen für das Lehren oder gar Ausüben der Seelsorge entwickelt, da werden Ratsuchende zum Objekt psychologischer Studien oder Reparaturen erniedrigt; aber die unvoreingenommene Herzlichkeit einer brüderlichen Glaubenshilfe kann ihre Kräfte nicht mehr entfalten.

Gewiß freut sich auch T. über die Wiederentdeckung der Seelsorge und über die Menschennähe moderner Methoden, die auch Fernstehende erreicht. Viele ihrer Erfahrungen gerade in den notwendigen wiederholten zwischenmenschlichen Begegnungen können den Seelsorger davor bewahren, einem einzigen routinehaften „Blitzbesuch" Zauberwirkungen zuzuschreiben. T.s Kritik macht auch vor dem „kirchlichen Institutionalismus" nicht halt, dem gegenüber er eine „charismatische Gemeinde" mit Besuchsdienstgruppen als Träger biblischer Seelsorge sehen will. Die Beispiele, die der Vf. dabei nicht als „Gesprächsprotokolle", sondern als Zeugnisse verstehenden Trostes – etwa der Klagepsalmen für Depressive – zusammenstellt, gehören zu den Perlen des Seelsorgeschrifttums.

Kein Zweifel: Ausbildung in Seelsorge ist dringend notwendig; gerade nachdem der Referent über ein Jahr hindurch in einer der ältesten und größten Einrichtungen für Clinical Training (in Washington D.C.) eine biblische Seelsorge als Grundlage kirchlichen Handelns kennen gelernt und gelehrt hat, muß er nunmehr mit T. nicht nur die Einseitigkeit der deutschen Ausbildungseinrichtungen dieses Namens bedauern. Vielmehr liegt mit diesem Werk die Grundlage vor, nach der sich eine künftige Ausbildung im deutschen Sprachraum richten kann und sollte.

Damit diese hohe Aufgabe leichter wahrgenommen werden kann, wären noch einige Wünsche zu erwähnen, die leider schon manchem Pfarrer den Zugang erschwert oder gar verwehrt haben: Würde die ungemein fremdwortreiche Sprache, besonders in den ersten Kapiteln, z. B. 42/43, 70, durch eine deutsche Ausdrucksweise ersetzt, so wäre nach den eigenen Erkenntnissen des Vf.s dem Anliegen der Seelsorge gedient.

Eine systematische Gliederung könnte helfen, zahlreiche Wiederholungen zu vermeiden. Ein so wichtiges Buch muß den Reichtum seines Inhaltes auch durch Register bleibend verfügbar halten.

Doch auch alle diese Wünsche wollen nur dem einen Ziel dienen, diesem grundlegenden Werk die weite Verbreitung zu erleichtern, die es verdient.

Schütz, Werner: **Seelsorge.** Ein Grundriß. – (Gütersloh): Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1977). 270 S. geb. DM 38.–

Als „Grundriß" der Seelsorge will dieses Werk fern von aller einseitigen Methodenlehre in zwölf Hauptteilen Geschichte und Wesen der Seelsorge in einem umfassenden Überblick darlegen.

In dem ersten geschichtlichen Teil lernen wir die Reformatoren – unter ihnen ausführlich auch Martin Bucer – in der meist engen Umklammerung zur Kirchenzucht kennen, die noch im Zeitalter der lutherischen Orthodoxie andauert. Die hohe, zeitweise zentrale Wertschätzung der Seelsorge im Pietismus wird auf sechs kurzen Seiten nur beiläufig behandelt. In der Aufklärung begegnet Seelsorge als Volkspädagogik, bis Schleiermacher sie mit bedeutenden Erkenntnissen zu einer eigenen Disziplin erhebt.

Im 19. Jh. wird Seelsorge schon bei Wilhelm Otto 1869 als „Verkündigung des Wortes Gottes", also Predigtlehre, bezeichnet, wie später wieder E. Thurneysen betont. Für A. D. Müller (1950) (wie besonders für den nicht erwähnten H. Tacke) ist Seelsorge „Glaubens- und Lebenshilfe", eine Begriffsbestimmung, die sich in dem Buch wiederholt in christozentrischem Sinn hervorgehoben findet.

Dabei spricht Sch. immer wieder von dem „ekklesiologischen Bezug" und will Seelsorge nur „im Kontext der Gemeinde" sich vollziehen sehen. (63)

Das zweite Kapitel bemüht sich auf 20 S. um eine grundsätzliche Auseinandersetzung vor zwischen Theologie und Psychologie. Einige Vertreter des amerikanischen Behaviorismus, der Lern- und Verhaltenstherapie werden genannt, die klassische Vier-Temperamenten-Lehre findet sich referiert und die Grundtypen Kretschmers gekennzeichnet. (65–85)

In logischem Anschluß behandelt das dritte Kapitel „die Entdeckung der Welt des Unbewußten" mit den wichtigsten Forschungen von Freud, Adler und Jung und ihren Nachfolgern. (86–115)

Dem bedeutsamen Fragenkreis der „Beziehungen und Abgrenzungen von Psychotherapie und Seelsorge" sind nur wenige Abschnitt gewidmet (116–123), in denen beide Bereiche als einander überschneidende Kreise gezeichnet werden. Beherzigenswert warnt Sch. vor unsachgemäßer Psychotherapie durch Theologen, denen jedoch die Geduld und die sorgfältige Diagnose der Psychotherapeuten als Vorbild gelten sollte. Ein Überweisen zum Psychotherapeuten, so hebt Sch. mit Recht hervor, bedeutet jedoch nicht das Ende der seelsorgerlichen Verantwortung. (120) Auch erkennt er die konkreten Aufgaben einer praktischen Arbeitsgemeinschaft von Arzt und Seelsorger. (101)

Das fünfte Kapitel widmet Sch. dem „Motivationsgefüge menschlichen Handelns" und faßt seine Erkenntnisse zusammen: „Seelsorge ist nicht die Entfaltung der immer schon im Menschen vorhandenen natürlichen Kräfte, ... sondern ... die Begegnung mit dem unbedingten Sinn des Lebens und dem Horizont der Transzendenz ... Seelsorge (darf) Zutrauen zu der erneuernden und umwandelnden Kraft der religiösen Motivation haben." Seelsorge erschöpft sich nicht in psychologischen Prozessen, sondern enthält das Wunder der göttlichen Gnade. (134)

Das sechste Kapitel nennt einige Tatsachen „aus der amerikanischen Seelsorgebewegung" (136–142), besonders die „clientenzentrierte Methode von Rogers", der im siebenten Kapitel (143–166) das eigentliche seelsorgerliche Gespräch gegenübergestellt wird. Deutlich wendet sich Sch. hier gegen die „Schablone und Hülse" eines verbreiteten Formalismus und fordert neben der Kunst des Zuhörens, der Einfühlung in den Ratsuchenden und dem Vertrauen des personalen Verstehens das Freiwerden von aller Gesetzlichkeit, den rationalisierten Diskussionen, den politischen Ideologien oder Patentrezepten. (144/145) Nur allzu beherzigenswert sind die Ratschläge, die Sch. an seine grundsätzlichen Gedanken vom Wert der Hausbesuche, auch durch geschulte Laien, anknüpft. Immer aber muß die „freie Spontaneität" der „echten Begegnung" fern von jedem „Formalstufenschema" gewährleistet bleiben. (149) Statt starrer Regeln gibt Sch. praktische Anregungen und Beispiele, wie sich Gespräche einleiten lassen und wie ein Mensch in der Seelsorge sich „angenommen" fühlen kann. (152) Eindringlich hebt er hervor: Seelsorge ist im Gegensatz zur

nichtdirektiven Methode auf „Erlösung" und nicht auf „Selbsterlösung" ausgerichtet. (155) Sch. hilft Scheinlösungen erkennen und meiden (158f) und hinter allen tieferen Lebensproblemen die Sinnlosigkeit und das Suchen nach der Transzendenz zu entdecken. Als Wesen der Seelsorge sieht er Gemeinschaft und Kirchlichkeit. (161)

Die folgenden Seiten sind aus offenkundig reicher Erfahrung den vielen „weltlichen Fragen im Verlauf des seelsorgerlichen Gesprächs" gewidmet (163–166), in denen der Seelsorger oft den Fachmann zu Rate ziehen muß (Rechtsanwalt, Sozialarbeiter usw.). Dahinter freilich ist die geistliche Dimension nicht zu vernachlässigen.

Ihr ist das achte Kapitel gewidmet, das Seelsorge grundsätzlich von aller Soziologie und Sozialethik und von aller politischen Theologie als Lebens- und Glaubenshilfe unterscheidet. Die Probleme und Methoden der Gruppenseelsorge werden hier in ihren gruppendynamischen und psychoanalytischen Formen, besonders als „Balintgruppen", aber auch in der alten Form der seelsorgerlichen „Oxford-Gruppenbewegung" in ihren Wesenszügen sachlich dargestellt und als „Übungsfelder für das Leben" (175) vorwiegend positiv gewürdigt. Sch. sieht die Zukunft der Kirche sich in Kleingruppen mit seelsorgerlichen Themen verwirklichen. (170–179)

Im neunten Kapitel ist von der „Beichte in der Seelsorge" die Rede, die u. a. von Löhe, Blumhardt, W. Stählin als Privatbeichte auch im evangelischen Raum ihre ursprüngliche, klassische Bedeutung erlangte, doch heute ihr Gesicht und Gewicht weithin gewandelt hat. Neue Formen des Schuldgefühls äußern sich vorwiegend als „Leere und Sinnlosigkeit", als „Angst vor dem Urteil der anderen" oder als „Minderwertigkeitsgefühl". Von den krankhaften Schuldgefühlen will der Vf. nicht sprechen (184–185).

Drei „besonders schwierige Probleme" der Einzelseelsorge wählt der Vf. als Themen für das zehnte Kapitel: Angst, Depressionen und Selbstmordgefährdung, die untereinander vielfach verflochten sind. An diesen recht umfassend und vielfältig aufgegliederten Problemen werden einerseits die weitreichenden Aufgaben und Möglichkeiten der Seelsorge, andererseits aber auch ihre Grenzen deutlich; denn ohne engste Zusammenarbeit mit einem psychiatrisch kundigen Arzt bleiben diese ebenso häufigen wie verantwortungsvollen Aufgaben der Seelsorge unlösbar. Dieser Gedanke sollte die gerade in diesem Kapitel sonst gründlichen Ausführungen von Sch. ergänzen.

Von der „Seelsorge in Ehefragen", der Alten- und Krankenseelsorge, der Begleitung der Sterbenden und der Trauernden ist in dem letzten Kapitel die Rede, in denen der Vf. „einige besonders wichtige Situationen des menschlichen Lebens" in ihrer Vielfalt, ihrer bedrückenden Last, in der seelsorgerlichen Dimension wahrer Hoffnung und eines letzten Sinnes aus weitreichender Kenntnis Ratschläge erteilt.

In diesem Kapitel freilich liegen die Nachbargebiete zu seelischen Erkrankungen und besonders zu Depressionen so eng verschlungen mit den Aufgaben der (zu recht als eigenständig hervorgehobenen) Seelsorge, daß noch einige Ergänzungen zu erfragen sind: Wodurch unterscheidet sich z. B. eine gestörte von einer kranken oder gar einer toten Ehe? Dürfen wir von „dem Sterbenden" und „der Liebe" als Hilfe der Seelsorge allgemein sprechen (235) oder müßten wir hier nicht auch sehr verschiedene Gruppen und Typen unterscheiden, bei denen die Seelsorge recht andersartig aussieht? Woran kann auch ein Seelsorger den Trauernden vom Depressiven unterscheiden, und wie verläuft dann die Seelsorge bei dem einen und wie bei dem anderen?

Insgesamt also liegt mit dem Werk von Sch. eine historisch und theologisch klar begründete, kritische Untersuchung vor, die in einem ausgewogenen Gleichgewicht einer weitgestreuten wissenschaftlichen Literatur und der praktischen Erfahrung, dem geschichtlichen Wesen und den gegenwärtigen Sonderaufgaben der Seelsorge gerecht wird. Dabei hebt es die notwendige Eigenständigkeit seelsorgerischer Glaubenshilfe von psychologischen und pseudopsychologischen Gesprächstechniken ab. Noch überzeugender freilich könnte die Abgrenzung gegen ein formalpsychologisches Vorgehen scheinmoderner Seelsorgeströmungen wirken, wenn das Werk auch den dringenden Seelsorgeaufgaben an den vielen seelisch Kranken (besonders den Depressiven und Neurotikern) gerecht würde.

Wenn (nach unseren Erfahrungen) die Mehrzahl der Schuldgefühle, denen ein Seelsorger begegnet, krankhaften Ursprungs sind, so sollte ein Grundriß der Seelsorge sie von den echten unterscheiden lehren, nicht aber sie absichtlich auslassen. (185)

Sch. zeichnet das Wesen der Seelsorge als kirchliches Handeln, wie aber könnten wir jenen vielen gläubigen Christen seelsorgerlich gerecht werden, die ihren Kirchen enttäuscht oder gar verbittert den Rücken gekehrt haben?

Gerade weil das Werk seine Leser durch eine besonnene nüchterne (wenn auch streckenweise fremdwortreiche) Sprache gewinnt und allen Überschwang der Gefühle meidet, würden wir gern von ihm auch über die persönliche Frömmigkeit des Seelsorgers als Voraussetzung für seinen Dienst erfahren, über Gebet und Fürbitte, über die Seelsorge am Seelsorger selbst.

So sind dem Buch viele Leser und nicht wenige Ergänzungen für eine zweite Auflage zu wünschen.

von Kriegstein, Matthias: **Gesprächspsychotherapie in der Seelsorge.** Grundkurs nicht-direktiver Gesprächsführung in Schule und Gemeinde. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1977). 176 S. (Urban-Taschenbücher T-Reihe Band 629) kart. DM 14.–

Das Buch will von Kursen in „nicht-direktiver Gesprächsführung" vor recht unterschiedlichen „Zielgruppen", Schülern, Studenten und Kirchengemeindegliedern mit entsprechend verschiedenem „kognitivem Anspruchsniveau" (10) berichten, beschränkt sich aber auf einen Kursus mit Schülern. Der Vf. will „kommunikative Fähigkeiten" wecken und dadurch „autoritative Grundeinstellungen" abbauen (8). Der Seelsorge erkennt er dabei drei Aufgaben zu: Erziehung, Krisenberatung und „gemeindebezogene Rehabilitation" (16), wobei er den Unterschied zur Gesprächstherapie im Ziel sieht – der Seelsorger soll nicht psychische Krankheiten heilen wollen – (30) (er kann ihnen allenfalls vorbeugen) (31). Vor allem aber erwartet der Ratsuchende vom Seelsorger das „Einbringen religiöser Symbole" „in das Gespräch". (32)

Um – zunächst bei Schülern – „rigide Werthaltungen" durch eine „größere Flexibilität" zu ersetzen (19), referiert der Vf. die „nichtdirektive Gesprächsführung" von Rogers und Tausch (20–28) mit ihren „Kernbedingungen" von „Echtheit, Achtung und Verständnis" und von „emotionaler Wärme" – gegen das „Diagnostizieren, Behandeln und aktive Beraten" von „Klienten", die dadurch „tendenziell entmündigt", „noch abhängiger und noch unfähiger" werden, ihre Konflikte selbst zu meistern. (22)

Der Vf. betont die Bedeutung der richtigen Methode gegenüber der – ihm unwichtigeren – Haltung und sieht Seelsorge auch dann am Werk, wenn religiöse Fragen nicht zur Sprache kommen. (34)

Da das Buch ganz vorwiegend von der Behandlung der Gesprächstherapie im Oberstufenunterricht handelt, beschäftigt es sich auch stark mit dem „Lehrerverhalten". Es wirkt dann als „echt", wenn die Gedanken und Empfindungen des Lehrers mit seinem Verhalten übereinstimmen. (35) Entsprechend bestimmt das Buch auch die Begriffe von „Achtung" und „Verständnis" und ergänzt sie durch „Engagement", „anregende Lenkung" und „sprachliche Klarheit". Die Schüler werten dann diese Merkmale des Lehrers in einem „Feed-backbogen" aus, mit dem sie ihn beurteilen. (39) Religionsunterricht als Gruppenarbeit, ein ausführlicher Fragebogen zu seiner methodischen Bewertung, eine genaue Darstellung der „kognitiven" und „instrumentellen Lernziele" (z. B. Fähigkeiten zum „Transfer" und zum „Realisieren der Variablen") beenden diesen ersten Hauptteil, „didaktische Analyse".

Der folgende Teil gibt die Einzelheiten der Ankündigung, der Organisation, des Ablaufes und der Beurteilung eines Kurses wieder, in dem sich Schüler z. B. in die Rolle eines Pastors versetzen und Antworten auf bestimmte Gesprächsstichworte geben sollen (z. B. mein Leben hat keinen Sinn mehr) oder eine Seelsorgesituation „spielen", z. B. „Meine 16jährige Tochter hat ein Verhältnis mit meinem neuen Freund." (164) Offenbar werden nicht nur die Gespräche auf Tonband aufgezeichnet, sondern vor allem die Zeiten werden mit der Stoppuhr festgehalten (67).

Ähnlich wird Eheberatung bei Potenzschwierigkeiten mit den Schülern gespielt. (69) Doch auch lebensnahe Situationen aus Ratgebergesprächen in den Massenmedien bilden den Gegenstand von Gruppenarbeiten. Dabei werden die positiven und die negativen Gesprächsmerkmale herausgearbeitet; einzelne Gruppen beurteilen die jeweiligen „Fehlformen des Beraters" („z. B. Aufgreifen äußerlicher Sachverhalte eine auf die Variable Verbalisierung bezogene Fehlform"). (Vielleicht meint der Vf., daß die Schüler Fehlformen des Ausdrucks bei dem Gesprächstherapeuten bemerken sollten, jedenfalls zeigen ausführliche Tabellen die „kontrollierten Lerngewinne". (108)

Ein weiteres Beispiel vergleicht Seelsorge mit Psychotherapie anhand eines Gespräches über Ehebruch, wobei die ratsuchende Frau hofft, der Pastor könnte „ihr latentes religiöses Potential wieder erwecken". (114)

Kürzere und ausführliche Beispiele von Gesprächen über Familien- und Sexualprobleme, auch aus der Telefonseelsorge, finden sich ebenso im Wortlaut mitgeteilt, wie die Entwürfe einer Gesprächssituation (z. B. über Homosexualität, 130), wie Schüler sie angefertigt haben. Schriftliche und mündliche Prüfungsaufgaben zum Abitur im „Grundkurs Religion" geben ein Beispiel, wie sich der Lerninhalt „Gesprächstherapie in der Seelsorge" als Wissensstoff und Fähigkeit nachweisen läßt.

Die letzten fünf Seiten teilen schließlich mit, wie der „für die Schule konzipierte Kurs" auch als Gemeindeseminar gehalten werden kann.

Das Buch beweist eindrucksvoll, wie stark schon bei Schülern das Interesse an Fragen der Seelsorge und der Psychotherapie sich äußert. Es vermittelt lebensnahe Beispiele von Beratungs- und Seelsorgesituationen sowie von der heute verbreiteten Methode der Gesprächstherapie.

Nach dem Wortlaut des Themas darf wohl keine umfassende Wesenskennzeichnung der Seelsorge erwartet werden; dennoch bedauert der Leser, als fast einzigen Unterschied zwischen beiden Bereichen eine religiöse Erwartungshaltung des Ratsuchenden zu erfahren. Einige ernste Fragen aber lassen sich nicht verschweigen:

Darf die eine – für reifende Menschen gewiß fruchtbare – Methode der Gesprächstherapie so ausschließlich und verallgemeinernd behandelt werden, daß andere psychotherapeutische Methoden (etwa 100 wesentliche sind inzwischen bekannt) gar nicht erst erwähnt werden?

Wenn schwierigste Aufgaben der Sexualmedizin, z. B. der Impotenz, mit Schülern so behandelt werden, als genüge richtige Gesprächsmethodik zu ratender Hilfe, – sind nicht bei diesem und anderen Themen die Schüler überfordert?

Erlauben Ernst und Verantwortungsbewußtsein in der Telefonseelsorge wie im persönlichen Gespräch mit Verzweifelten oder gar Selbstmordgefährdeten, daß wir von einer richtigen Gesprächstechnik statt von sorgfältiger Fachkenntnis eine Lösung erwarten dürfen?

Sind wirklich „Diagnose und Behandlung" so bedenklich und gar als autoritär abzulehnen, oder würde es nicht gerade psychologischer Beratung wie der Seelsorge gut tun, zunächst diagnostisch ein Bild zu gewinnen, ob der Ratsuchende möglicherweise seelisch krank sein kann und dann fachkundiger ärztlicher oder psychotherapeutischer Behandlung bedarf?

Ob das Buch seiner eigenen, immer wieder betonten Anforderung an sprachliche Klarheit wirklich Rechnung trägt, bleibt belanglos gegenüber der Grundfrage, ob nicht die sachliche Klarheit ein Abstecken der engen Grenzen erforderlich macht, innerhalb derer Gesprächstherapie auch in der Seelsorge wünschenswert erscheint.

Hoch, Dorothee: **Offenbarungstheologie und Tiefenpsychologie in der neueren Seelsorge.** – München: Chr. Kaiser Verlag (1977). 74 S. (Theologische Existenz heute Nr. 195) kart. DM 9.80

Die Vf. ist als bekannte Krankenseelsorgerin in Basel mit einer theologisch beachtlich klaren Schrift über „Heil und Heilung" (2. Aufl. Basel 1954) an die Öffentlichkeit getreten.

Nachdem sie nunmehr an einem halbjährigen Kursus für Clinical Pastoral Training in den USA und nach einer Lehranalyse zur „Supervisorin" ausgebildet ist, berichtet sie in dieser Schrift unter einem recht anspruchsvollen Titel von ihren Erfahrungen vorwiegend in einwöchigen (!) Kursen für Seelsorger.

Die einleitende, gewinnende Verbeugung vor ihrem eigenen theologischen Lehrer und Seelsorger Thurneysen schlägt sich in der Theologie ihrer Schrift nur wenig nieder, obwohl sie unter Seelsorge versteht: „Menschen aufrichten im Licht des Menschenbild Jesu Christi". (16) Sie hebt jedenfalls hervor: Die Trainingskurse sind „der beste Weg, um dem Pfarrer zu helfen . . ." (36)

Mit zahlreichen Zitaten von Kursusteilnehmern belegt und durch wertvolle Schrifttumshinweise ergänzt, erfahren wir von den „Gefühlen" der Gruppenmitglieder, die die Vf.in freilich nicht nach Affekten, Emotionen, Gemütsregungen, Stimmungen, Wahrnehmungen usw. unterscheidet, so daß viele Aussagen psychologisch nicht ausreichend klar erscheinen.

Bei der „Entdeckung des Reichtums menschlicher Möglichkeiten" (23), bei der „Erfahrung der eigenen Armut", bei der „Gruppenerfahrung" (26) u. a. hilft das „CPT-Modell" (das gegen andere gruppendynamische Versuche abgegrenzt wird) der „Seelsorge, dem Amt und dem Leben" besser gerecht zu werden. (28ff)

Im letzten Teil schließlich erfahren wir vom „perfektionistischen Leistungsdrang" der Seelsorger (39), vom „Umgang mit der Machtproblematik" (44) und von der „eigenen Identitätsfindung". (45)

Die Schrift geht nicht ein auf die vielen Grenzen, auf die schwierigen psychologischen Probleme und auf die ernsten theologischen Bedenken, die besonders Tacke vorbildlich zusammenstellt. Es gibt jedoch eine erste kurze optimistische Einführung in einige Erfahrungen mit der Methode des Clinical Pastoral Training.

Seelsorge ohne Priester? Zur Problematik von Beratung und Psychotherapie in der Pastoral. Hrsg. von Josef Maria Reuss. Mit Beiträgen von Heribert **Gauly,** Paul **Matussek,** Heinrich **Pompey,** Josef Maria **Reuss** und Hermann **Stenger.** – Düsseldorf: Patmos 1976, 126 S.

In diesem ebenso offenen wie klaren Übersichtswerk gehen berufene Vertreter der katholischen Kirche, aber auch ein Psychotherapeut (P. Matussek), kritisch den Gründen nach, warum so viele Christen den Psychotherapeuten suchen statt den Seelsorger.

Die Tatsachen darüber faßt Gauly zusammen: Seelsorger sind unsicher und ratlos, Gemeinden wenden sich zunehmend von ihnen ab. Dennoch sieht er Hoffnung in den Verheißungen Christi, in dem verbreiteten Suchen nach Wahrhaftigkeit und in einem neuen Mühen um Seelsorge.

H. Pompey bringt eine sorgfältige Geschichte des Beistandes in Konflikten mit dem jahrhundertelangen, bisher weithin vergeblichem Mühen der Seelsorge um psychologische Grundlagen.

H. Stenger stellt die Anforderungen an die zwischenmenschlischen Beziehungen in der Seelsorge zusammen, z. B. Umgehenlernen mit Übertragung und Gegenübertragung, Selbstprüfung der Seelsorger, echte Haltung, Sich-einfühlen-können u. a. m.

Besonders offen kritisiert P. Matussek das Abwandern aus der Seelsorge und begründet es mit der Flucht des Priesters in psychologischen und soziologischen Dilettantismus statt des Wahrnehmens der geistlichen Aufgaben. Kirchliche Verlautbarungen, auch solche des Papstes, müssen in ihren hohen, aber oft schwer verständlichen Worten „unglaubwürdig" bleiben, weil sie nicht auf Tatsachen aufbauen, sondern an Gefühle appellieren. (94ff) Die Kirche setzt sich für sittliche Werte ein (z. B. den § 218), nur wenn es ungefährlich ist. (Matussek übersieht dabei aber die Märtyrer der Neuzeit, z. B. in Polen). Priester lassen sich ihr „Kastrationsopfer des Zölibats" mit „Handkuß und Weihrauch" vergelten, sind leicht kränkbar und meist unfähig, eigene Schuld einzugestehen. (100) Psychotherapie macht Menschen offenkundig liebesfähig; zölibatäre Priester erweisen sich auch als Liebesboten wenig glaubwürdig.

J. M. Reuss, Prof. für Pastoraltheologie und Weihbischof, will schließlich das mißverständliche Wort „Seelsorge" durch „Heilsdienst" ersetzt wissen und begründet diesen Begriff biblisch, theologisch und sakramental (Priesterweihe).

So tragen diese Vorträge einer bayrischen Akademietagung von 1975 durch ihre Übersicht über die Geschichte und gegenwärtige Lage der Seelsorge dazu bei, die Beziehungen zur Psychotherapie zu klären und den unentbehrlichen Wert beider Wege zur Heilung und zum Heil zu verstehen und abzugrenzen.

Ein sehr empfehlenswertes Buch!

Ringel, Erwin: **Selbstschädigung durch Neurose.** Psychotherapeutische Wege zur Selbstverwirklichung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1975. 3. Aufl. 267 S. kart. DM 21.80

Die ersten Kap. dieses Buches sprechen vom Wesen, von der Entstehung und von den Formen der Neurose und teilen in verständlicher Sprache auf der Grundlage psychoanalytischer Forschungen (nicht im engeren Sinn) die wichtigsten Erkenntnisse und Symptome neurotischer Erkrankungen mit, illustriert durch lebensnahe Beispiele.

Bei den Neuroseformen erfahren wir zwar die Bedeutung der wichtigsten analytischen Begriffe (z. B. Verdrängung, Regression, Konversion usw.), die Einteilung selbst aber erfolgt nach den Symptomen von Angst, Phobien, Zwängen, Hysterie, Neurasthenie, psychosomatischen Erkrankungen, Alkohol- und Drogenmißbrauch und schließlich der „Neurose der Selbstvernichtung". Nachdem I. H. Schultz in seiner (nicht aufgeführten) „Seelischen Krankenbehandlung" schon 1918 gelehrt hat, Neurosen nach Tiefenschicht und Ursprung, nicht aber nach den wechselnden und gemischten Symptomen einzuteilen, muß dieses Kap. enttäuschen.

Mit dem viertel Kap., „vom Überich zum personalen Gewissen", leistet Ringel dann einen ersten wichtigen Beitrag zu den Grenzbereichen zwischen Psychotherapie und Religion, denen die letzten Kap. gewidmet sind.

Bei den folgenden Kap. über psychosomatische Erkrankungen und vor allen Dingen über den Selbstmord kann R. auf maßgebende eigene Forschungen und Veröffentlichungen zurückgreifen, wenn auch das Selbstmordkapitel wegen der vorherrschenden depressiven Erkrankungen nicht so eng und ausschließlich der Neurosenlehre zugehört. Anhand sprechender Beispiele von Prüfungsneurosen lehrt R. dann die aktuellen neurotischen Reaktionen von den tiefen, auf die Kindheit zurückgehenden Neurosen zu unterscheiden.

Das achte Kap. bringt einen Überblick über „Psychotherapie heute", in dem aus der Überfülle der Methoden die kathartischen, die analytischen, die anagogischen und die Substitutionsmethoden genannt und kurz skizziert werden. Nachdem in diesem Kap. das ganze Schwergewicht wiederum bei den psychoanalytischen Methoden liegt, grenzt sich R. bei den „anagogischen", den hinaufführenden Methoden, gegen Frankls Logotherapie ab (208), der er nur eine suggestive Wirkung zuerkennt.

Die wesentliche Bedeutung des Buches liegt jedoch in den beiden letzten Kap., den „Problemen zwischen Psychotherapie und Religion" und den „Kriterien eines gesunden Glaubens".

Überzeugend zeigt R. hier an der Geschichte der Psychoanalyse, wie sich anfänglich der Gegensatz zwischen beiden Bereichen entwickelte. Bei der Kirche sieht R. vier „Hauptkriterien fixierten neurotischen Verhaltens": „a) Die Kirche fördert Verdrängungen, ... vor allem (im Bereich der) Sexualität." b) Die Kirche fördert die unhaltbare These „ein Katholik kann nicht neurotisch sein" und bedürfe „keiner Psychotherapie ..., weil ihn ja sein Glaube heilen könnte". c) Die Kirche fördert durch eine intensive Verbindung zwischen Moraltheologie und Jurisprudenz den Irrtum, neurotisch krankhafte Entwicklungen seien sündhaft oder gar verbrecherisch. Als Beispiele nennt er die Probleme gescheiterter Ehen, der Homosexualität und des Selbstmordes. d) Die Kirche fördert die „ekklesiogenen Neurosen" (nach Schaetzing), die mit ihrer leibes- und sexualfeindlichen Einstellung von der Institution der Kirche auf die Einzelglieder einwirken.

R. betont seine beste Absicht, mit der „man doch gerade als gläubiger Mensch hoffen und wünschen (muß) ..., daß diese neurotischen Tendenzen überwunden werden" und mit Hilfe der Tiefenpsychologie „Selbsterkenntnis, Aufrichtigkeit, Demut ... Verantwortung" usw. herrschen. (233)

Klar grenzt R. die Aufgaben der Psychotherapie und der Seelsorge voneinander ab. Der Heiligung dient das Bemühen des Seelsorgers, der sich an das Bewußte im Menschen wendet; der Heilung ist das Streben des Psychotherapeuten zugewandt, der gerade aus unbewußten Tiefen her neurotischen Störungen wehrt. Obwohl Welten diese beiden Bereiche trennen, stellen offenkundige Berührungspunkte die Aufgabe einer engen Zusammenarbeit: Tiefenpsychologisches Wissen hilft dem Seelsorger, seine Ratsuchenden besser zu erfassen, also zu verstehen, anzunehmen und „wahr-zu-nehmen". Darüber hinaus sieht R. zahlreiche neurotische Abwehrmechanismen, hysterische Ambivalenzen, Regressionen, Formalismen und andere neurotische Zeichen die echte Glaubensentwicklung hemmen und den Glauben verzerren. (240)

Neurotische Kontakthemmungen, die den Weg zum anderen Geschlecht versperren, sind keine christliche Tugend. Wer durch frühkindliche Entmutigung die Fähigkeit zum Vertrauen verlernt hat, bedarf wahrscheinlich erst der psychotherapeutischen Hilfe, ehe er wieder glauben kann.

Nur solche Psychotherapeuten freilich vermögen den vielfältigen Aufgaben in der Zusammenarbeit mit Seelsorgern gerecht zu werden, die „universalistisch" die Tiefen des Unbewußten in ihr Verstehen und Behandeln einbeziehen. Außer der ausdrücklich nochmals genannten „Logotherapie" und ihrer mißverständlich und grenzverwischend so genannten „Ärztlichen Seelsorge" fallen eine Vielzahl von „modernen" psychotherapeutischen Methoden, der Verhaltens-, Gesprächs- und Gruppentherapie (die R. nicht mit Namen nennt), unter sein kritisch warnendes Urteil.

Psychotherapeuten dürfen nicht, so fordert R. weiter, zu Seelenführern werden, die weltanschauliche Fragen beantworten. Sie sollten, wenn solche Probleme auftauchen, an einen Seelsorger weiter verweisen. „Weltanschauung ist keine Neurosentherapie" (243) Philosophie kann keine psychologischen Fragen beantworten, sonst entsteht eine „Neurose zu zweit". Psychotherapeuten dürfen jedoch nicht alle Schuldgefühle für neurotisch halten, sondern müssen echte „Realschuld" als solche erkennen. Sie weicht nur der Vergebung durch den Seelsorger. Schon Shakespeare sah bei der blutschuld-beladenen Lady Macbeth mit ihrer Zwangsneurose, daß sie „des Beichtigers mehr noch als des Arztes" bedürfe.

Psychotherapeuten dürfen schließlich nicht ihrerseits die religiösen Fragen verdrängen helfen, und das verbreitete echte religiöse Sehnen nur für eine „neurotische Krücke" halten. Im letzten Kap. faßt R. schließlich die „Kriterien eines seelisch gesunden Glaubens" zusammen: Wahrhaftige Selbsterkenntnis, Freiheit von Machtstreben („das gilt auch für eine gesunde Kirche" 252) also echte Demut und Abkehr vom Tadeln und Richten, aber auch von einem religiös getarnten Geld- und Geltungsstreben gehören zur gesunden Glaubenshaltung. Aber auch selbständiges Denken und Handeln, für das R. den „holländischen Katechismus" als Beispiel sieht, ist zu fördern und zu fordern.

Vor allem aber Duldsamkeit und echte Nächstenliebe sollten an die Stelle des verhängnisvollen und auch „in den meisten Synoden" (258) verbreiteten Streites um formalistische Äußerlichkeiten treten.

Sigmund Freud hat verstehende Barmherzigkeit gegen Kinder und Kranke gelehrt und gelebt. Tiefenpsychologie kann helfen, in der Zusammenarbeit mit der Seelsorge einen christlichen Humanismus zu verwirklichen.

Insgesamt also liegen Wert und Stärke des Buches nicht in einer systematischen „Neurosenlehre", sondern in der klaren Grundhaltung eines erfahrenen Psychotherapeuten, der in verständlicher Sprache und mit eindrucksvollen Beispielen wichtige und oft mißachtete Grenzen erkennen lehrt: er sieht die Grenzen innerhalb der Psychotherapie selbst, wenn er nur den „tiefenpsychologischen" Methoden die Fähigkeit zuerkennt, entscheidende Beiträge zum Verstehen und Heilen der ernsten Neurosen zu leisten, – Grenzen aber auch zur Seelsorge, die nach langer Ablehnung der Psychotherapie heute Gefahr läuft, ihre geistlichen Aufgaben mit einer oberflächlichen Ersatzpsychotherapie zu verfehlen und zu verfälschen.

Darum fordert R. mit Recht eine noch längst nicht bestehende echte Zusammenarbeit von Psychotherapeuten und Seelsorgern. Darum legt er auch einige Grundsteine zu einer (noch zu erweiternden) Religionspsychologie und betont – vielleicht als erster –, wie wichtig im Grenzbereich zwischen Psychoanalyse und Religion vor allem die Befreiung des religiösen und kirchlichen Lebens von neurotischen Elementen ist.

Müller-Fahlbusch, Hans: **Leben zwischen Angst und Freiheit.** Erkenntnisse und Hilfen aus der Psychiatrie. – (Mainz: Grünewald 1977). 95 S. (Topos Taschenbücher Bd 55) kart. DM 6.80

In diesem Büchlein teilt ein erfahrener Psychiater und Nervenarzt einige grundlegende Erkenntnisse zu den Begriffen von Angst und Freiheit aus psychiatrischer Sicht in einer Sprache mit, die jeder Laie verstehen muß. Angst kann durchaus ein Zeichen für eine depressive Erkrankung sein, ebenso wie Schuldgefühle. Jedes Verallgemeinern aber wäre verfehlt. Angst kann nämlich auch Zeichen und Folge einer Herzkrankheit sein, wie eine eindrucksvolle Krankengeschichte begründet.

Den theoretischen Auseinandersetzungen, ob der Mensch über einen freien Willen verfüge, setzt der Vf. – wiederum anhand eines Beispiels – die überzeugende ärztliche Erfahrung entgegen: Seelisch gesunde Menschen sind innerlich frei; doch Krankheiten berauben sie oft dieser Freiheit.

Dieses erfreuliche Büchlein teilt Einzelbeispiele zum Kreis seines Themas mit, auch solche, die nicht allzu häufig vorkommen, z. B. den Liebeswahn oder die Korsakowsche Folgekrankheit des Alkoholismus. Würde es auf Vollständigkeit Wert legen, so wären die Ängste der Schizophrenen, der zahllosen Neurotiker, aber auch die der Konfliktbelasteten, der körperlich Kranken, der Lebenssinn-Suchenden, der Verzweifelten und Sterbenden zu behandeln. Auch die vielen Zwangsneurose-Kranken, von denen einige dem Seelsorger als „Skrupulanten" begegnen, warten auf eine ähnlich eindrucksvolle und hilfreiche Darstellung.

Encyklopedia katolicka, Bd 2: Bar – Centuriones. Hrsg. v. F. Gryglewicz, R. Lukaszyk, Z. Sułowski. – Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego = Wissenschaftliche Gesellschaft der Universität Lublin. 1976. VIII, 1424 Sp.

Der 1. Bd. der „Encyklopedia katolicka" ist vor 3 Jahren erschienen und wurde 1975 in dieser Zeitschrift (Nr. 1, Sp. 11–13) vorgestellt.

Das Versprechen der Hrsg., sachgerechte und unverfälschte Information über christliche Lehre und Kultur zu bieten, wurde auch in Bd 2 eingelöst. Unter dem Stichwort „Benediktiner" (233–251) wird z. B. der Leser in ein bedeutsames Kapitel der Kultur- und Geistesgeschichte Europas eingeführt. Im Artikel „Gottesgebärerin" (722–726) wird das älteste polnische Marienlied besprochen, das in der Auseinandersetzung mit Andersgläubigen als Glaubensbekenntnis fungierte und somit einen spezifischen Aspekt slawischer Christlichkeit aufleuchten läßt. Und wiederum unter den Stichworten „Tschechische Brüder" (992–994) und „Polnische Brüder" (1002–1005) wird über reformatorische Bewegungen in Polen objektiv berichtet. Schließlich wird auch – wie der Artikel „Zöbilat" (1394–1404) beweist – die Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart in ihrer Vielschichtigkeit belassen und nicht auf eine vorgefaßte These hin vereinfacht.

Diese gediegene Information ist um so wichtiger, wo die Massenmedien über Kirche und Christentum nur polemisch berichten. Dem Leser wird aber auch ein marxistischer Philosoph, wie Ernst Bloch (661f), nicht vorenthalten.

Die Enzyklopädie sollte kein Universallexikon und auch kein theologisches Speziallexikon werden, sondern einen breiten, informationsbedürftigen Leserkreis ansprechen. Aber auch der Theologe wird mit Gewinn zu diesem Lexikon greifen. Was z. B. über den „Biologismus" (578–581) zu lesen ist, bleibt nicht auf die erfahrungswissenschaftliche Richtung beschränkt, sondern berücksichtigt zudem sowohl die philosophischen Voraussetzungen als auch die ethischen Schlußfolgerungen dieser Richtung.

Man findet nicht selten wahre „Perlen" in diesem Lexikon, wie z. B. den Artikel „Ziel" (1385–1388), der von mehreren Autoren verfaßt wurde. Ein Meisterstück ist der Artikel „Gott" (885–987). Nach der religionsphilosophischen, fundamental-theologischen, biblischen und systematischen Darlegung werden zudem für den polnischen Leser die Zeugnisse heimischer Literatur ausführlich (962–982) berücksichtigt. Der Leser erfährt, was die atheistische Propaganda verschweigt: daß die besten Schriftsteller gläubige Christen waren. Nach 1945, im marxistisch regierten Land, hören diese Zeugnisse nicht auf. Die Veröffentlichungen werden zwar auflagenmäßig äußerst beschränkt, gewinnen jedoch an Tiefe und Überzeugungskraft (vgl. 980ff). Auf den ersten Blick bleibt unklar, warum Ausführungen über die „psychologischen Bedingungen der Gottesidee" (982–986) den Abschluß des Artikels bilden. Der religionspädagogische Nutzen scheint dafür bestimmend gewesen zu sein. Man erfährt nämlich, wie sehr das Gottesbild des Kindes- und Jugendalters über die spätere Art der Religiosität entscheidet.

Die Hrsg. der Enzyklopädie und die Vf. der Artikel haben der Kirche in Polen einen guten Dienst erwiesen.

Augsburg Joachim Piegsa

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren. Bd. III, Lfg. 1: ḥmr – ḥēṣ / Lfg. 2/3: ḥēṣ – jā'al. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1977) / (1978). Sp. 1–128 / Sp. 129–384.

Das inzwischen unentbehrlich gewordene Wörterbuch entläßt in ziemlich regelmäßiger Folge seine Lieferungen an das interessierte Fachpublikum und teilweise auch darüber hinaus. An den Editionsprinzipien hat sich gegenüber den letzten Lieferungen nichts geändert. Lediglich die Type weicht etwas von der bisherigen ab – diese war kräftiger –; vermutlich hat sich der Verlag auf elektronischen Satz umgestellt.

Sachlich sei wiederum auf ein paar Dinge hingewiesen, die auffielen.

ḥmh (4–20, Helfmeyer): eine sehr gute, farbige Darstellung des damaligen Lagerlebens, sei es bei den Nomaden oder den Soldaten. Allerdings ist es keineswegs ausgemacht, daß Hld 7,1 auf den Tanz einer unbekleideten Tänzerin in einem wirklichen Kriegslager zurückzuführen ist (9). Überhaupt verlangen die Beschreibungslieder des Hohenliedes in keinem Fall die wirkliche Nacktheit der beschriebenen Personen.

ḥaesaed (48–83, Zobel): Richtig wird es sein, daß der Begriff nicht (mit Glück) von *berît* als Oberbegriff her zu bestimmen ist (70). Was jedoch *berît* selbst betrifft, so wird es immer noch zu selbstverständlich mit „Bund" übersetzt.

ḥsr (88–98, Fabry): Der fehlende Mischtrank in Hld 7,3 wird nicht auf die „vollendete Form" des weiblichen Beckens zu beziehen sein (91), sondern, wie sonst der „Wein", auf die erotisch-sexuelle Lustbefriedigung, die mit diesem Becken in Zusammenhang zu bringen ist (zur „Wein"-Metaphorik im Hohenlied vgl. Hld 1,2.4; 2,4; 4,10; 5,1; 7,10; 8,2).

ḥpś (121–123, Maass): etwas kurz geraten, vor allem vermißt man einen Hinweis auf einen möglichen theologischen Ansatz der Wurzel.

Derjenige, der die univoke Übersetzung von berît mit „Bund" nicht (mehr) verantworten zu können glaubt, wird es mit dem Rezensenten gewiß als ein wenig ärgerlich empfinden, daß die Mitarbeiter des „Wörterbuchs" immer noch so einhellig à la Eichrodt u. a. für diese Übersetzung plädieren und sich dementsprechend äußern (vgl. Sp. 267.284. 299.328.332.333.335.336.337.348). In diesem Punkt ist das Werk kein tauglicher Informant über den heutigen Stand der atl Theologie!

Sehr zu loben dagegen ist es, daß in den Artikeln ḥēṣ von Hoffner (Sp. 133), ḥāṣab von Schunck (Sp. 136), ḥāṣēr von Hamp (Sp. 147) und ḥāśak von Ringgren (Sp. 274.275) der Symbolik der anstehenden Begriffe so eingehend nachgegangen worden ist, wie auch der Artikel ḥāram von Lohfink (Sp. 196.198) deutlich macht, welche Bedeutung den Assonanzen im Rahmen der Semantik zukommen kann.

Kritik verdient die unreflektierte, durch den biblischen Text selbst nicht begründete Rede von der „Braut" im Hohenlied an Stellen, die das Wort kallāh nicht verwenden (Hld 1,6 Sp. 184, Hld 8,6 Sp. 288). Hier sollte man es sich angewöhnen, eine neutrale Ausdrucksweise wie „Mädchen" oder „Geliebte" zu gebrauchen. Die Auffassung nämlich, daß die Beziehung der Liebenden im Hohenlied immer irgendwie schon „legalisiert" oder „institutionalisiert" sein müsse, hat im Text des biblischen Buches selbst keinerlei Handhabe und dürfte daher auch nicht mehr ernsthaft vertreten werden können.

Sp. 225 (Art. ḥārap: Kutsch) fehlt zu 1 Sam 17 der ausdrückliche Hinweis auf den provokativen Charakter des ḥērēp vor der Schlacht.

Gut ist der Hinweis von Otzen (Art. ḥātam Sp. 288) zu Hld 8,6, das Siegel sei im Altertum „Zeichen der Königs- und Beamtenwürde" gewesen, weshalb es an der vorliegenden Stelle ein „Bild für eine hochgeschätzte Person" darstelle. Bei dieser Auffassung der Symbolik stellt sich dann allerdings die Frage, ob man dann noch von einem „Bild ... für besondere Vertrautheit" reden kann (Art. ṭôb Sp. 342), wiewohl bei der Polyvalenz poetischer Bilder nicht auszuschließen ist, daß das Siegelbild beides impliziert.

Art. ḥātam (Kutsch): Man kann doch nicht gut übersetzen: „... an dem König Salomo in der Krone ..." (Hld 3,11, Sp. 293)! Auch ist (ebd.) „Bräutigamschaft" für ḥᵃtunnāh keine geeignete deutsche Übersetzung; besser ist dann trotz allem immer noch das übliche Wort „Hochzeit" (wie weiter unten doch übersetzt wird).

Ringgren (Art. ṭāhar Sp. 313) spricht von fließenden Grenzen zwischen Unreinheit kultischer Art und ethischer Sünde. Sollte man nicht lieber zugeben, daß das AT selber oft keinen Unterschied zwischen beiden Sphären macht? Jedenfalls haben im AT kultische Vorschriften grundsätzlich dieselbe Verbindlichkeit wie Moralgesetze, nämlich für ihre Protagonisten; anders ist dies allerdings für manche Propheten.

Der Artikel ṭāmē' von Ringgren enthält einen ausgezeichneten Exkurs über „Rein" und „Unrein" und „Tabu" (Sp. 353).

Es überwiegen bei weitem die positiven Seiten. Aufs ganze gesehen, kann man sich auch diesmal in den allermeisten Fällen der Führung des „Wörterbuches" überlassen, natürlich immer in kritischem Mitdenken.

Passau Günter Krinetzki

Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walter Zimmerli zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Herbert Donner, Robert Hanhart und Rudolf Smend. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 580 S. Lw. DM 98.–

Die in dieser Festschrift gesammelten Beiträge sind nach dem Alphabet der Vf. geordnet, was für den Benützer, der nach dem Titel bedeutende Beiträge zur biblischen Theologie erwartet, die Orientierung erschwert. Darum sollen hier die einzelnen Aufsätze nach Themen geordnet besprochen werden. Zuerst seien die Beiträge genannt, die sich auf einzelne biblische Bücher oder Bibelstellen beziehen. Einige weitere können unter die Rubrik „Zur biblischen Theologie und zu theologischen Begriffen" angeführt werden. Einige wenige kann man unter „Linguistik und Semantik" einordnen. Ein Beitrag schließlich ist als ntl zu bezeichnen. Natürlich ist es unmöglich, soviele Artikel eingehender zu besprechen, obwohl es einige verdienten. Aber wenigstens die wichtigsten Ergebnisse sollen kurz skizziert werden.

Walter Dietrich, „Wo ist dein Bruder?". Zu Tradition und Intention von Genesis 4 (94–111), hebt als „das Proprium des Jahwisten" an den Kain-Traditionen die Beobachtung hervor, „daß er diese Überlieferungen, ohne ihre Kontingenz zu verwischen, ins Allgemeingültige erhob" (109); die Brudermordgeschichte ist für J „die Ätiologie – nicht mehr so sehr des friedlosen Daseins nomadisierender Gruppen, sondern des zu Neid, Haß und Mord fähigen Menschen" (110). – Henning Graf Reventlow, „Internationalismus" in den Patriarchenüberlieferungen (354–370), betrachtet die Patriarchenzeit als „eine Periode noch unscharfer Abgrenzungen zwischen den verschiedenen zum Kulturkreis des Halbnomadentums gehörenden Sippen und Stämmen" (369). „Der Internationalismus steht also am Anfang des Jahweglaubens", wenn er Gott „als Herrn über alle Menschen und Völker ... bekannte" (370). – Mit den Erzvätern, allerdings im Urteil der Propheten, beschäftigt sich auch der Beitrag von Christian Jeremias, Die Erzväter in der Verkündigung der Propheten (206–222). Die Propheten halten zwar an den Väterverheißungen fest, aber ihre moralischen Schwächen dienen ihnen auch zum Aufweis der wesensmäßigen Verderbtheit Israels. Die Propheten nehmen, wenn sie die Erzväter erwähnen, immer Bezug auf das gegenwärtige Israel, sei es, um anzuklagen, sei es, um zu trösten.

Einige Beiträge beschäftigen sich mit anderen Pentateuchthemen. Lothar Perlitt, Sinai und Horeb (302–322), versucht nachzuweisen, daß Jahwe ursprünglich mit Sinai, Seir und Edom verbunden ist, daß die Herkunft des Jahweglaubens aus jenem Gebiet aber der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition wegen des Anklangs von Sinai an den Mondgott Sin und der feindlichen Haltung der Edo-

miter gegenüber Israel verdächtig geworden war, so daß sie den Sinai mit der Chiffre Horeb = Wüstenberg vertauschte. Der Name Sinai hielt sich zwar durch, bekam aber später unter dem Einfluß der Horeb-Bezeichnung die Beifügung *midbar* = Wüste. – Die Bileamabschnitte interessieren zwei Mitarbeiter an der Festschrift: Leonhard Rost, Fragen um Bileam (377–387), und Herbert Donner, Balaam pseudopropheta (112–123). Nach Rost gehört Bileam nicht zum mesopotamischen, sondern zum nordwestsemitischen Kulturkreis. Es sind eine ältere und eine jüngere Bileamerzählung zu unterscheiden. Die jüngere stammt aus der Zeit des Joschija, während die ältere schwer zu datieren ist. Die mesopotamische Heimat Bileams gehört wahrscheinlich zu den Fiktionen der jüngeren Schicht. Donner versucht den Traditionsverlauf vom positiven Bileambild in Num 22–24 zum negativen Bild in Num 31,8. 16 und Dtn 23,5f nachzuzeichnen. Dtn 23,5f wertet erstmals Bileam zum falschen Propheten um; Num 31,8. 16 und davon abhängig Jos 13,22 ziehen daraus die letzten Konsequenzen. Diese Stellen setzen keine eigenständige Bileamtradition voraus, sondern deuten nur Num 22–24 um. Die Umdeutung ist spätestens in frühnachexilischer Zeit erfolgt.

Zwei weitere Aufsätze betreffen das Deuteronomium. Den Septuaginta-Forscher J. W. Wevers, The Attitude of the Greek Translater of Deuteronomy towards his Parent Text (498–505), interessiert besonders das Verhältnis der Dtn-Septuaginta zum Urtext. Er stellt fest, daß der erst kürzlich entdeckte Papyrus Fouad 266 (848 im Göttinger Handschriftenverzeichnis) aus dem 2. Jh. v. Ch. der beste Textzeuge für Dtn-LXX ist; dieser beweist nun, daß die Dtn-LXX viel näher dem Urtext steht, als man bisher ahnte. – Mit einem Einzeltext aus Dtn und seiner Wirkungsgeschichte beschäftigt sich Eduard Nielsen, „Weil Jahwe unser Gott ein Jahwe ist" (Dtn 6,4f) (288–301). Die beiden Verse bilden einen Zusammenhang: Der Satz von dem einen Jahwe ist die Begründung für die Forderung nach ungeteilter Liebe Israels zu Jahwe. Diese Stelle hat die Kultzentralisation begründet, die das Deuteronomium fordert, und dann auf P (vgl. Num 15,38–41) eingewirkt. Aber auch das christliche Hauptgebot der Liebe und die Sure 112 im Koran stehen in dieser Wirkungsgeschichte.

Sonst sind die sog. Geschichtsbücher nur noch mit zwei Aufsätzen über Sam vertreten. P. A. H. de Boer, Einige Bemerkungen und Gedanken zum Lied in 1. Samuel 2,1–10 (53–59), analysiert 1 Sam 2,1–10 mit dem Ergebnis: Ein schwer zu datierender ältester Teil wurde später weisheitlich und liturgisch überarbeitet und erweitert. – Gillis Gerleman, Schuld und Sühne. Erwägungen zu 2. Samuel 12 (132–139), versucht, das sonderbare Verhalten Davids nach dem Tod des ihm von Batseba geborenen Sohnes zu erklären: David legt alle Zeichen der Trauer ab, weil er nun weiß, daß Jahwe die Schuld von ihm genommen und den Tod des Kindes als Sühne angenommen hat.

Die größte Gruppe der Beiträge zu dieser Festschrift bilden die zu den Prophetenbüchern, wobei Deuterojesaja-Themen zahlenmäßig überwiegen. – Die Jesaja-Apokalypse Jes 24–27 lenkt das besondere Interesse von Robert Hanhart auf sich in seinem Artikel: Die jahwefeindliche Stadt. Ein Kapitel aus ‚Israel in hellenistischer Zeit' (152–163). Der Abschnitt stammt aus der Zeit der syrischen Fremdherrschaft. Die Stadt Jerusalem wird vernichtet als Strafe für den Abfall Israels; aber Jahwe tötet Israel nicht wie die Feinde Israels, sondern er führt es zu neuem Leben. – Helmer Ringgren, zur Komposition von Jesaja 49–55 (371–376), sieht die liturgischen Anspielungen in diesem Abschnitt als das Gerippe für die Komposition an; sie sind den Thronbesteigungspsalmen, den Königsliedern und einigen Klagepsalmen entnommen und deuten auf ein Bundes- bzw. Thronbesteigungsfest hin, so daß der ganze Abschnitt „eine Predigt über wesentliche Motive des Herbstfestes" sein könnte (376). – Hans Wildberger, Der Monotheismus Deuterojesajas (506–530), erkennt in Deuterojesaja den „klaren Durchbruch" zum Monotheismus (510). Erst er zieht aus der Gotteserkenntnis Israels „die Konsequenz, daß das Heil, das Jahwe schenkt und von dem Israel Zeuge ist, bis an die äußersten Grenzen der Erde hinausgetragen werden muß" (530). – Eine Ergänzung dazu bietet Aarre Lauha, „Der Bund des Volkes". Ein Aspekt der deuterojesajanischen Missionstheologie (257–261): ʿam ist bei Deuterojesaja Israel als Gottesvolk im Gegensatz zu den gōjîm, den Heiden. Nach Jes 42,6 eröffnet aber Jahwe den Heiden die Befreiung aus der gōjîm-Stellung und den Zugang zum ʿam-Bund, was für sie Licht bedeutet.

Je zwei Beiträge sind Jeremia, Ezechiel und den Kleinen Propheten gewidmet. Siegfried Herrmann, Die Bewältigung der Krise Israels. Bemerkungen zur Interpretation des Buches Jeremia (164–178), betrachtet das Jeremiabuch „als eine Urkunde . . ., in die Israels ganzer Kampf um seine Vergangenheit und seine Zukunft eingegangen ist" (173), als ein „Buch der Abrechnung mit der Vergangenheit", als einen „Ruf zur Umkehr, ein Dokument der Hoffnung für Israel und der künftigen Weisung Jahwes für alle Völker" (172). – Der Crux Jer 31,22 rückt Edmond Jacob, Féminisme ou Messianisme? A propos de Jérémie 31,22 (179–184), zu Leibe: Er spricht sich für die Übersetzung in TOB aus: „La femme fera le cour à l'homme", und hält den Satz für ein Zitat eines Sprichworts oder eines Liebeslieds nach Art von Jes 5. Wie im Hohenlied ergreift die Frau = Israel die Initiative und versucht das Bundesverhältnis zu Jahwe wieder herzustellen. Im Grunde steckt die Bundesformel „Ich bin Jahwe, euer Gott – ihr seid mein Volk" dahinter. Der Satz will nichts anderes sagen als Hld 2,16: Mein Geliebter gehört mir und ich ihm. – Hartmut Gese, Ezechiel 20,25f und die Erstlingsopfer (140–151), analysiert Ez 20,25f auf dem Hintergrund der sonstigen Vorschriften des AT über Erstlingsopfer und kommt zum Ergebnis: Ezechiel versteht das Erstgeburtsopfer nicht als raffinierte Irreführung Israels durch Jahwe, sondern als eine Abirrung Israels nach der Landnahme, als Israel dem Geist der Umwelt verfällt und sich dem Höhenkult zuwendet. Von da ab „wächst jenes Gericht heran, das zur Zerstreuung unter die Völker und Länder führt" (150). – Christoph Barth, Ezechiel 37 als Einheit (39–52), betrachtet Ez 37 im wesentlichen als eine Einheit, rechnet allerdings in V. 15–28 mit einigen späteren Erweiterungen im Sinn von Neuinterpretationen. – Walther Eichrodt, Die Vollmacht des Amos. Zu einer schwierigen Stelle im Amosbuch (124–131), untersucht Am 3,3–8. Hier fordert der Prophet die innere „Wandlung von der selbstsicheren Bestreitung zum glaubenden Erfassen des Wortes, das Herz und Gewissen der Zuhörer zu treffen sucht" (131). – James L. Mays, The Theologian Purpose of the Book of Micah (276–/287), sieht im Werden des Micha-Buches „a unity of intention", nämlich a) Jahwes Handeln an Israel als eine Bewegung zur vollen Offenbarung der Königsherrschaft Jahwes über Israel und die Völker erkennen zu lassen, und b) das Leben der Gemeinde des zweiten Tempels als einen zwar schweren, aber letztlich siegreichen Kampf gegen die Sünde verstehen zu lehren.

Aus den poetischen Büchern finden sich nur zwei Beiträge zu Ps und je einer zu Ijob und Spr. – G. R. Castellino, Mesopotamian Parallels to Some Passages of the Psalms (60–68), weist auf einige interessante, aber wenig beachtete Parallelen zu Ps 18,5f; 27,8; 37,20; 38,12 und 71,10 in babylonischen und ugaritischen Texten hin. – Wilhelm Rudolph, „Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge . . ." (Ps 8,3) (388–396), versucht dem schwierigen Vers neue Züge abzugewinnen. Das Wort in V. 2 tᵉnāh bringt er mit šnh in Verbindung, versteht es als „wiederholen, anders sein" und übersetzt V. 2: „(dein Name), der die himmlische Herrlichkeit wiedergibt". V. 3 will dann hervorheben, daß „Jahwe vor aller Augen überall immer neu in so wunderbarer Weise Menschenleben entstehen läßt"; das ist „sozusagen das Bollwerk, an dem alle Angriffe der Gegner abprallen müssen, wiel hier täglich etwas passiert, was mit dem menschlichen Verstand nicht erklärt werden kann" (395). – Horst Dietrich Preuß, Jahwes Antwort an Hiob und die sogenannte Hiobliteratur des alten Vorderen Orients (323–343), sieht den Sinn der Gottesreden im Ijob-Buch darin, zu zeigen, daß der Mensch in seinem Fragen nach dem Sinn des Lebens und Leidens Gott nicht einplanen darf. „Weder die Welt noch gar Jahwe sind stets nach dem Wozu und Warum befragbar" (342). „Jahwe selbst ist die Antwort, und daher kann diese niemals nur eine Bestätigung des Fragenden sein" (343). Nur das AT läßt in solchem Zusammenhang Gott selbst erscheinen, wobei sein Kommen eine Korrektur aller Fragestellungen bringt. Dieser Zug fehlt in den mit dem Ijob-Buch oft verglichenen Texten aus dem alten Orient. – Carl-A. Keller, Zum sogenannten Vergeltungsglauben im Proverbienbuch (223–238), warnt vor einer kurzschlüssigen Hineininterpretierung einer „Weltordnungslehre" in Spr und der Anwendung des Begriffs der „schicksalwirkenden Tatsphäre" auf dieses Buch.

Zu einem allgemeintheologischen Auslegungsproblem nimmt nur Brevard S. Childs, The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem (80–93), Stellung und fordert eine Auslegung der Heiligen Schrift in enger Verbindung mit dem Glauben der kirchlichen Gemeinschaft. Ein *sensus literalis* kann nur im Zusammenhang des Kanons erschlossen werden, weil die Bibel der Kirche nicht eine Sammlung lose zusammengestellter Bücher, sondern ein unter bestimmten theologischen Gesichtspunkten, unter dem Zeugnis des Glaubens zustande gekommenes Buch ist. – An theologischen Einzelproblemen werden behandelt der Begriff des Bundes, die Gotteserkenntnis, der Glaube, die Botschaft der Propheten, die Eigenart weisheitlichen Denkens und die theologische Bedeutung der Apokalyptik.

Henri Cazelles, Alliance du Sinai, Alliance de l'Horeb et Renouvellement de l'Alliance (69–79), geht den verschiedenen Ausprägungen des Bundesgedankens im AT nach und kommt zum Schluß, daß bei P der Sinaibund als eine Bundeserneuerung und eine Aktualisierung des Bundes mit den Erzvätern verstanden wurde und zwar im Zusammenhang mit einer Liturgie am Heiligtum, die die aaronidischen Priester leiten. – I. L. Seeligmann, Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel (414–445), charakterisiert Gotteserkenntnis im AT, besonders im Deuteronomium und in der von ihm beeinflußten Literatur, als „Schauen der Taten Gottes" (445). – Hans-Joachim Kraus, Vom Kampf des Glaubens. Eine biblisch-theologische Studie (239–256), leitet die Aufforderung „Fürchtet euch nicht!" aus dem Heiligen Krieg ab und sieht in diesem die Situation des Glaubens im atl Sinn gegeben. Der Gedanke, daß sich der Glaube gerade im Vertrauen auf den Sieg Jahwes im Kampf gegen seine Feinde bewährt, lasse sich durch das ganze AT und durch die zwischentestamentliche Literatur bis ins NT nachweisen. – Hans Walter Wolff, Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten (547–557), stellt

fest, daß die eigentliche Botschaft der Schriftpropheten weder in der Umkehrpredigt, noch in der Gerichtsverkündigung zu suchen ist, sondern in der Aufforderung, sich bereitzumachen zur Begegnung mit Jahwe (vgl. Am 4,12), in der Ankündigung: Dein Gott wird an dir nicht vorübergehen, es gibt vor ihm kein Ausweichen. – Rolf Rendtorff, Geschichtliches und weisheitliches Denken im AT (344–353), arbeitet als den wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Denkformen heraus: Die Weisheit sieht Gott handeln vorzüglich im Inneren des Menschen, während die Geschichtstraditionen Gott vorzüglich im Schicksal der Völker, besonders Israels, am Werk sehen. Der verschiedene Sitz im Leben der beiden Literaturgattungen bedingt eine verschiedene Blickrichtung und verschiedene Fragestellungen. – Robert Martin-Achard, Essai d'Évaluation Théologique de l'Apocalypse Juive (262–275), würdigt die große theologische Bedeutung der Apokalyptik. Sie zeugt von dem Bewußtsein des zwischentestamentlichen Judentums von der ungesicherten Situation der Welt und von dem Glauben, daß Gott das letzte Wort behält. Sie befähigt den Menschen zum Martyrium und zur unbedingten Treue zu Gott und zur Glaubenstradition.

Linguistisch-semantischen Themen sind die folgenden Artikel gewidmet: Nach Alfred Jepsen, „Hebräisch" – die Sprache Jahwes? (196–205), ist Hebräisch nicht die Sprache, die Israel erst in Kanaan übernommen hat, sondern die Sprache der Stämme, die den Jahwe-Namen in der Wüste Israel vermittelt haben. Nur weil Hebräisch sozusagen die Sprache Jahwes war, hat sie sich im Zwölfstämmevolk durchgesetzt. – Ernst Jenni, ZĀQEN. Bemerkungen zum Unterschied von Nominalsatz und Verbalsatz (185–195), zeigt an Hand der Wurzel *zqn*, die bald als Adjektiv, bald als Eigenschaftsverb verwendet werden kann, die syntaktischen Besonderheiten von Nominal- und Verbalsätzen auf. – Rudolf Smend, Essen und Trinken – ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments (446–459), geht den verschiedenen Anwendungen der beiden Verba im AT nach und weist auf die Zusammenhänge mit Bundesschließung und Kultmahl hin. Essen und Trinken bzw. Sattwerden können geradezu Umschreibungen für den Heilszustand werden. – Claus Westermann, Das Schöne im Alten Testament (479–497), fragt danach, was das AT alles als schön (ṭôb, jāpēh) bezeichnet, und kommt zum Ergebnis, daß Israel weniger die Erzeugnisse der bildenden Kunst, als vielmehr die Rede und die Erzeugnisse der Literatur als schön empfindet. Die Wortkunst ist in Israel an die Stelle der bildenden Kunst gerückt. – Thomas Willi, Die Freiheit Israels. Philologische Notizen zu den Wurzeln ḥpš, ᶜzb und drr (531–546), interessiert sich für Ausdrücke, die etwas mit Freiheit im AT zu tun haben. Die Wurzel *ḥpš* bezeichnet in der Regel das Erlöschen einer Obligation, *ᶜzb* die Beendigung eines Fürsorge- oder Kommissionsverhältnisses (Ehetrennung!)), drr die Bewegungsfreiheit, die Rückgewinnung von Spielraum, Handlungsfreiheit, Selbstbestimmung. – Johann Jakob Stamm, Namen rechtlichen Inhalts (460–478), kommt auf sein Lieblingsthema Personennamen zurück und untersucht Namen, die mittels der juristischen Termini aus den Wurzeln dîn und špṭ gebildet sind. Dabei berücksichtigt er hebräische, akkadische, südarabische, ugaritische und phönizische Texte. Auch wenn keine Gottheit in den Namen einbezogen ist, gilt immer eine solche als die, die richtet oder Recht verschafft.

Eduard Schweizer, Die Weltlichkeit des Neuen Testamentes: die Haustafeln (397–413), geht von der Untersuchung des Jubilars, Die Weltlichkeit des AT, 1971, aus und will aufzeigen, daß das NT ähnlich wie das AT die Ordnungen von Ehe, Familie und Arbeitsrecht aus der Umwelt übernimmt, sie nicht idealisiert, sie „der Forderung des Kyrios unterstellt und vor allem auf das Wohl des anderen" ausrichtet. So sanktioniert es weder die alte, noch eine revolutionäre neue Ordnung. Die spätesten Schriften des NT beziehen immer stärker auch Staat und Gemeinde mit ihren hierarchischen Strukturen in das Ordnungsgefüge der Gesellschaft ein und schleusen so den Gedanken von einer göttlich legitimierten Ordnung, sogar mit militärischen Assoziationen, ein. „Gewiß wird die Zuordnung zum Nächsten nie wirklich vergessen; aber die Form der Paränese gleicht sich doch immer stärker der hellenistischen an" (413).

Susanne Wüst stellt die Bibliographie des Jubilars zusammen (559–580); sie verzeichnet 316 Titel bis 1976. Der noch in voller Arbeitskraft stehende Gelehrte wird ihr sicher viele weitere Titel hinzufügen. Das stattliche Werk ist eine würdige Ehrung für W. Zimmerli. Der Bd hätte es aber verdient, daß ihm Register beigegeben würden. Ohne diese leidet die Auswertung beträchtlich. Ein nicht allzu gut gelungenes Foto des Geehrten eröffnet den Bd.

München Josef Scharbert

Weimar, Peter: **Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch.** – Berlin, New York: de Gruyter 1977. X, 183 S. (Beiheft 146 zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft) Ln DM 82.–

Die Pentateuchkritik hat in den letzten hundert Jahren eine Art Kreisbewegung durchlaufen. Nachdem man mit den im engeren Sinne literarischen Problemen durch die „neuere Urkundenhypothese" einigermaßen ins Reine gekommen war, wandte sich das Interesse der vorliterarischen Überlieferung zu, wo sich für Jahrzehnte ein großes und ergiebiges Arbeitsfeld eröffnete. Heute läßt sich auf der einen Seite eine oft mehr gefühlsmäßig als mit Argumenten begründete Ablehnung der bisherigen Pentateuchkritik überhaupt, auf der anderen Seite eine Rückkehr zu den alten Problemen der Literarkritik feststellen, die nunmehr besonders unter den Gesichtspunkten der Redaktionsgeschichte angegangen werden. Der Begriff der Redaktionsgeschichte stammt bekanntlich aus der ntl Wissenschaft; er läßt sich aber mit noch größerem Recht auf einige Traditionswerke im AT anwenden, die jeweils durch mehrere, zeitlich kürzer oder länger auseinanderliegende Redaktionen geprägt sind. Um die ältere Tradition zu erfassen, ist es nötig, diese Redaktionen abzuheben – eine in vielen Fällen schwierige Aufgabe, weil die Redaktionen teilweise geschickt verfahren sind und sich auch des Vokabulars der jeweiligen Tradition bedient haben. Aber natürlich auch um ihrer selbst willen lohnen die Redaktionen ihre Erforschung; in ihnen dokumentiert sich ein wichtiger Schritt in der Theologisierung des altisraelitischen Erbes.

Am weitesten fortgeschritten, wenngleich bisher keineswegs zum Abschluß gelangt, ist die von M. Noth eingeleitete Aufarbeitung der mehrstufigen Redaktion der Prophetae priores. Im Pentateuch ist der Sachverhalt noch komplizierter, weil dort den eigentlichen Redaktionen bereits ältere Literaturwerke – den ntl „Redaktionswerken", Evangelien und Apostelgeschichte, vergleichbar – vorlagen, die von der klassischen Quellenscheidung mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit rekonstruiert worden sind. Außer dieser Rekonstruktion hat J. Wellhausen auch für die heutige Redaktionsgeschichte bereits ein Schema geliefert. Er postulierte die Vereinigung der – in sich nicht einheitlichen – jahwistischen und der elohistischen Quelle durch den recht selbständig arbeitenden Jehowisten (der Geistesverwandtschaft mit dem Deuteronomium zeigt, „wenn nicht außer ihm noch ein Deuteronomist anzunehmen ist") und die Einarbeitung des so entstandenen jehowistischen Erzählungswerkes in die systematischer angelegte jüngste Quelle, die Priesterschrift, durch einen Endredaktor, dessen Werk dann noch durch mancherlei „diaskeuastische" Veränderungen fortgesetzt wurde. In dieser Sicht steckt außer der Urkundenhypothese ein gut Teil Ergänzungshypothese.

Heute zeigt sich wieder, wie lohnend es ist, auf dieser Linie zu arbeiten. W., in der Pentateuchkritik bereits durch mehrere Arbeiten ausgewiesen, nimmt sich zwei Textkomplexe aus der Genesis vor, um an ihnen dem redaktionsgeschichtlichen Sachverhalt möglichst auch für einen weiteren Bereich, ja für das Pentateuchganze auf die Spur zu kommen. Es handelt sich um die dreifach überlieferte Erzählung von der „Gefährdung der Ahnfrau" (Gen. 12,10–20; 20; 26,1–11) und um die vorpriesterschriftliche Urgeschichte.

Die Analyse der „Ahnfrau"-Variationen wird mit der auf strengste Einhaltung der methodischen Regeln bedachten und dabei auch mehrfache Wiederholungen nicht scheuenden Ausführlichkeit durchgeführt, die einer von der strukturalen Sprachwissenschaft bestimmten Exegese offenkundig als unverzichtbar erscheint. Immerhin ergeben sich bemerkenswerte Resultate. Die älteste Fassung der Geschichte liegt in Gen. 26,6–9 vor. Davon ist der elohistische Grundstock in Gen 20 abhängig. Beide Erzählungen wirken in der – ebenfalls nicht jahwistischen! – dritten, Gen. 12,10–20, nach, die erst der jehowistische Redaktor in diesen Zusammenhang eingefügt hat; bei diesem Arbeitsgang wurden alle drei Erzählungen in Einzelzügen einander angeglichen bzw. einander kontrastiert.

Es ist nicht üblich, in der vorpriesterlichen Urgeschichte eine jehowistische Redaktion anzunehmen, vor allem darum, weil hier keine elohistischen Texte nachweisbar sind. Die vorliegende Untersuchung bricht mit dieser Tradition. Sie führt den jetzigen Umfang und Charakter dieses so wichtigen und in seiner Entstehung so rätselhaften Textzusammenhanges auf den Jehowisten zurück, der die ältere jahwistische Urgeschichte, die in Gen. 8,21 endete, mit vier ätiologischen Erzählungen (Kain, Göttersöhne, Weinbauer Noach, Turmbau zu Babel) kunstvoll verbunden hat.

Über diese beiden Textkomplexe hinaus wird nebenher auf eine Reihe weiterer Texte eingegangen; ich nenne als besonders interessant die Behandlung von Gen. 12,1–3 (44–46: stark jehowistisch bearbeitet, also nicht mehr einfach als locus classicus der jahwistischen Theologie zu gebrauchen); 15 (52 Anm. 153); 22 (77 Anm. 229); Ex. 3f (53 Anm. 155). Man darf hoffen, daß der Vf. die hier aufgestellten Thesen später, kommentierend oder darstellend, noch eingehender begründen wird (die Ausführlichkeit der „Ahnfrau"-Analysen ist dabei nicht erforder-

lich!). Schon im vorliegenden Buch ergibt sich ihm ein Gesamtbild von der Entstehung der Pentateucherzählung, das schematisch (nach 163–173) so aussieht:

1. Einzelgeschichten, aber auch schon Erzählkränze und kleinere Geschichtswerke, der jahwistischen Geschichtsdarstellung wahrscheinlich schriftlich vorliegend, wenngleich eine mündliche Erzähltradition dahintersteht; frühe Königszeit, aber auch vorstaatliche Epoche.

2. Die jahwistische Geschichtsdarstellung, von Gen. 2,4b bis Num. 14,8a reichend, dreiteilig (Schöpfung, Väter, bevorstehende Landnahme), tragendes Thema das Land; salomonische Epoche, landjudäisch.

3. Die elohistische Geschichtsdarstellung, vollständig überliefert (!), aus neun Einzelgeschichten bestehend, die in Dreiergruppen geordnet sind (Gen. *15; *20; *22; Gen. *28; *35; *46,1–5; Ex. *3f; *9f; *19f–*33f), Thema Gehorsam und Gottesfurcht als für den Bestand Israels entscheidend; aus prophetischen Kreisen des ausgehenden Nordreichs.

4. Eine Reihe von Einzelerzählungen mit den Themen des Glaubens und der Antithese von Leben und Tod; charakteristisch aufgeklärtweisheitlicher Einfluß, fremdländische und mythische Stoffe, sich altertümlich gebende Gottesvorstellung (z. B. Gen. *6,1–4; *12,10–20; Ex. 4,24–26a); aus jahwetreuen, oppositionellen Kreisen in der Nähe des Jerusalemer Hofes zur Zeit der assyrischen Bedrohung unter König Hiskija, Verwandtschaft mit der Prophetie des Jesaja.

5. Die jehowistische Geschichtsdarstellung, über die Verbindung von J und E hinaus eine theologische Programmschrift, die das jetzige Gesicht des vorpriesterschriftlichen Pentateuchs geprägt hat; die Landnahme einschließend, bis Jos. 24 reichend (also ein „Hexateuch"); unter dem Eindruck der Ereignisse von 722 und 701, auf der Linie der hiskijanischen Kultreform.

6. und 7. Zwei deuteronomistische Bearbeitungen zur Exilszeit, die zweite die jehowistische Geschichtsdarstellung mit dem bis 2. Kön. 25 reichenden deuteronomistischen Geschichtswerk vereinigend.

8. Eine vorpriesterschriftliche Geschichtsdarstellung und Verwandtes, von der Priesterschrift verarbeitet; exilisch.

9. Die priesterschriftliche Geschichtsdarstellung (Pg), aus zwei wohlgegliederten Hauptteilen bestehend, bis Dtn. 34,9b reichend; frühnachexilische Zeit, Adresse die noch Exilierten, unter denen sich Resignation breitmacht.

10. Verschiedene Erweiterungen von Pg durch Listen und Gesetze (Ps).

11. Zusammenarbeitung der erweiterten priesterschriftlichen mit der jehowistischen Geschichtsdarstellung, Abtrennung und Aufgliederung des Pentateuchs (Rp); um 400.

Dieses Schema imponiert. Man möchte Vf. wünschen, daß ihm der Fortschritt von der jetzigen Kombination aus penibler Einzelanalyse und phantasievoller Hypothese zu einem völlig ausgeführten Gesamtbild gelingen wird. Seine, was die Vorgeschichte der Priesterschrift angeht, schon früher von ihm begründete, Sicht der klassischen Pentateuchquellen (Nr. 2, 3 und 9 in Verbindung besonders mit 5 und 8) verdient ernsthafteste Diskussion. Als sehr gewagt erscheint dem Rez. einstweilen vor allem die durch einige wenige Motive hergestellte Verbindung der Stadien Nr. 4 und 5 mit verschiedenen Stadien und Strömungen der hiskijanischen Zeit. Einigermaßen spekulativ – wenngleich in mancher Hinsicht attraktiv – muß das unter Nr. 5–7 Behauptete so lange bleiben, wie wir die Verbindungslinien zwischen dem Pentateuch und den Prophetae priores nicht sicherer ziehen können; hier kann sich auch Vf. noch am wenigsten auf eigene Analysen stützen. Vielleicht sind wir hier in einigen Jahren weiter. In allen diesen Fragen gibt die vorliegende Arbeit zumindest kräftige Anstöße. Wer sich ernsthaft mit den literarischen Problemen des Pentateuchs befaßt, darf an ihr nicht vorübergehen.

Göttingen Rudolf Smend

Hentschel, Georg: **Die Elijaerzählungen.** Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung. Leipzig: St.-Benno-Verlag 1977 xxvii, 370 S. (Erfurter Theologische Studien Bd 33) kart.

Dieses Buch ist als Nr. 33 der nunmehr schon 36 Bände umfassenden „Erfurter Studien" erschienen, die es verdienen, daß sie über die DDR hinaus als Ergebnis der wissenschaftlichen Arbeit im Rahmen des Erfurter „Theologischen Studiums" sehr beachtet werden.

Die Elija-Erzählungen insgesamt zu untersuchen, ist ein anspruchsvolles Unterfangen, denn es sind dabei nicht wenige Voraussetzungen zu klären, um entsprechend dem Untertitel „Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung" weiterführende Erkenntnisse zu gewinnen. Zu diesem Zweck wird „Das historische Geschehen" (275–323) herausgearbeitet, um es mit den „Ergebnissen" der exegetischen Untersuchung zusammenzusehen (324–332), die zur Erkenntnis des „Inhalts der Elijaerzählungen" (333–337) führen, so daß Vf. abschließend folgerichtig über „Historisches Geschehen und geschichtliche Erfahrung handeln kann (338–335).

Auf solches Ziel der Untersuchung hin werden die Elijaerzählungen literarkritisch (9–92), form- und gattungsgeschichtlich (93–118) und traditionskritisch (119–201) untersucht, worauf in Abschnitt IV die vordeuteronomische Redaktionsgeschichte (202–226) von der deuteronomistischen Bearbeitung (227–242) abgehoben wird. „Der theologische Gehalt der Erzählungen" (243–274) bildet eine an sich über das Thema hinausgehende, aber doch für das Gesamtverständnis willkommene Ergänzung.

Wer sich einmal mit der Elijaerzählung beschäftigt hat, weiß, welche Unsumme von Literatur zu berücksichtigen ist, was hier auch das Literaturverzeichnis (XI–XV) ausweist. Im Vergleich damit zeigt das Autorenregister (357–370), daß Vf. die sein Thema speziell angehende Literatur wirklich benutzt und sich mit ihr auseinandergesetzt hat. Vf. hat viel Mühe darauf verwandt, ihr gerecht zu werden; erwägt die Thesen der Autoren mit Bedacht, diskutiert hin und her, wobei nicht ausbleibt, daß die Entscheidung zwischen den Meinungen manchmal doch wie eine Abstimmung ausfällt. Bei all dem kommen die Gründe, kommt die Eigenleistung des Vf. nicht genügend heraus. Man muß dabei zugestehen, daß er die Diskussion mit den Fachkollegen verständnisvoll und kompetent führt, wobei er in den Anmerkungen und auch wohl im Text sogar weit hinaus über das Literaturverzeichnis sonstige theologische Literatur heranzieht.

So schwer es ist, der Forschung über den Elijakomplex im ganzen gerecht zu werden, so ist es unmöglich, hier mit Vf. über die einzelnen Positionen seiner Arbeit zu diskutieren. Im Urteil über seine Arbeitsweise muß man wohl anmerken, daß er zwar die Stadien der exegetischen Untersuchung richtig voneinander getrennt durchläuft, daß aber die methodische Trennung nicht immer ganz gelingt. Bei der Literarkritik tauchen schon mal formgeschichtliche Momente auf und umgekehrt. Überhaupt könnte der form- und gattungsgeschichtliche Part methodisch straffer und spezifischer gefaßt werden und dadurch mehr ergeben. Auch ist die Begriffssprache nicht immer präzise genug. Wer z. B. von 1 Kön 17,1–19,18.19–21 als von einer „Einheit" spricht (22), aber S. 23 meint, daß sie „nicht als eine Einheit im literarkritischen Sinne angesehen werden darf", der drückt sich besser anders aus. Es hat manches für sich, daß Vf. aus theologischen und historischen Differenzen eine größere Zahl von Tradenten als bisher angenommen erkennt. Er dringt differenzierend auch in die Frühgeschichte des Textes ein und glaubt einen Teil der Elija-Erzählungen schon aus der ersten Hälfte der Regierungszeit des Ahab herleiten zu können. Das sind Möglichkeiten gegenüber der Ansicht anderer, daß eine Erzählung nicht unbedingt so am Geschehen bleibt, daß etwa daraus eruiert werden könnte, daß Ahab zunächst dem Propheten freundlich gegenübergestanden habe (314, 319), was sich später unter Isebels Einfluß geändert habe (317, 321). Elija soll zunächst Wiederhersteller des Jahwe-Kultes auf dem Karmel gewesen sein, was erst später mit dem Streit mit den Baalspriestern zusammengebracht sei (176). Bei alldem wie auch bei den Ausführungen über „Das historische Geschehen" (336ff), müßte doch wohl noch mehr die Eigenart atl Erzählung berücksichtigt werden. Die Erzählung ist für uns greifbar, und Fragen wie die folgende sind schwer oder gar nicht zu beantworten: „Warum beschränkt sich z. B. der Erzähler der ursprünglichen Ahasjatradition (2 Kön 1,2.5–8) darauf, die bloßen Tatsachen in der Art eines Memorabile wiederzugeben? Warum nimmt eben diese Überlieferung im Laufe der Zeit die Züge einer prophetischen Wundergeschichte an?" (353). So führt die Arbeit zu wissenschaftstheoretischen Fragen z. B. über „Die Differenzen zwischen Ereignis und Erfahrung" (352) und „Die Frage nach dem richtigen Geschichtsverständnis" (348). Hier stellt Vf. bezogen auf seine Texte grundsätzliche Überlegungen an. Mit diesen muß man sich auseinandersetzen, wobei Vf. durch vorsichtige, manchmal unsichere Formulierungen der Kritik durchaus Raum gibt. Bei alldem zeigt er aber auch neben dem unverkennbar großen Fleiß, mit dem er die Arbeit erstellt hat, ein so bedeutendes Problembewußtsein, daß man von ihm für die Zukunft noch einiges erwarten kann.

Münster Hermann Eising

Linnemann, Eta: **Gleichnisse Jesu.** Einführung und Auslegung. Kurzausgabe. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 127 S. (Nachdruck der 6. Aufl. 1975). (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1445) kart. DM 9.80

Eta Linnemann hat ihr erfolgreiches Gleichnisbuch in einer handlichen und preiswerten Taschenbuchausgabe erscheinen las-

sen. Geboten wird – in merklich kleinerem Schriftgrad – der unveränderte Text der 6. Auflage von 1975 (mit der gegenüber den früheren Auflagen bemerkenswertesten Änderung: das Gleichnis vom Sämann bezieht sich im Munde Jesu auf das Wirken des Täufers). Es fehlen die ausführlichen Anmerkungen, die zu einem nicht geringen Teil den eigentlichen Wert von Linnemanns Buch ausmachen. Ich erinnere nur an die tiefdringende Auseinandersetzung um die Naherwartung Jesu (6. Aufl., S. 138–142, Anm. 26).

Ein negativer Effekt dieser Verkürzung muß kritisch angemerkt werden. Die zahlreichen wörtlichen Zitate sind zwar durch Anführungszeichen als solche kenntlich gemacht, in vielen Fällen fehlt aber jeglicher Hinweis auf den Urheber (so S. 7: Bultmann; S. 7f: Jülicher; S. 9: Weinel; S. 10: Fuchs; S. 20: Jeremias; S. 38f: Bornkamm etc.; S. 95f sind im Text sogar vier Anmerkungsziffern stehen geblieben). Wenigstens diese Angaben hätten nachgetragen werden sollen. Ein Weiteres: In den Fußnoten finden sich mehrfach bloße Namensnennungen, teils verbunden mit „a.a.O." (vgl. S. 49, 52f, 77, 87, 97, 114). Da auch das Literaturverzeichnis gestrichen ist, sieht sich gerade der nichtinformierte Leser vor unlösbare Rätsel gestellt.

Der Exeget wird nach wie vor zu der großen Ausgabe greifen müssen. In der Hand des interessierten Nichtfachmanns mag die neue Kurzausgabe ihren Dienst tun. Eine leichte Überarbeitung wäre diesem an sich lobenswerten Zweck gewiß entgegengekommen.

München Hans-Josef Klauck

Pesch, Rudolf / **Kratz,** Reinhard: **So liest man synoptisch.** Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. Bd IV; Gleichnisse und Bildreden. Teil 1: Aus der dreifachen Überlieferung. Teil 2: Aus der zweifachen Überlieferung. – (beide Bde) Frankfurt/M: Knecht (1978). 96 S./77 S. kart. DM 15.80/13.80

Von dem vorliegenden Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien hat der Rez. bereits zwei Teilbände vorgestellt (vgl. ThRev 73, 1977, 380f). Inzwischen sind zwei weitere Bände erschienen, die sich mit der Auslegung der synoptischen „Gleichnisse und Bildreden" beschäftigen; formal und inhaltlich werden das bewährte methodische Vorgehen und die konsequente Durchführung der dem Gesamtwerk zugrundeliegenden Konzeption beibehalten.

Teilband 1 greift wieder den Faden der Markusvorlage auf, „da der älteste Evangelist in Mk 4,1–34 fast ein ganzes Gleichniskapitel überliefert hat" (9); außerdem werden Mk 3,22–30; 12,1–12; 13,28–29 und 13,33–37 (einschließlich der Parallelen) behandelt, so daß unter Berücksichtigung der bereits früher vorgelegten Exegesen dem Leser eine „zureichende Grundlage für die selbständige Weiterarbeit" bereitgestellt wird.

Teilband 2 (die Gleichnisse und Bildreden aus der zweifachen Überlieferung) führt – und dies ist das Besondere dieses Bandes – stärker in das Studium der „Spruchquelle" ein; denn gerade im gemeinsamen Redegut haben Mt und Lk aus dieser Quelle (= „Q") geschöpft.

Ein Exkurs in Teilband 1 (93–95) bietet eine knappe, aber verständliche Einführung in die mit der Überlieferungsgeschichte (hier: Mk 4,1–34 parr) gegebenen Schwierigkeiten betreffend die Tradition und Redaktion von Überlieferungsstoff. Nicht in gleichem Maße einsichtig ist die Hinzufügung des Exkurses in Teilband 2 (75f: Zum gnostischen Horizont des Thomasevangeliums). Zwar ergibt sich die Berücksichtigung des Thomasevangeliums aus der Tatsache, daß auch die Patmos-Synopse dieses apokryphe Evangelium heranzieht; aber das Problem „Gnosis, gnostisch, Gnostizismus" kann auf zwei S. nur unzureichend behandelt werden, so daß dieser Exkurs die von den Kommentatoren angesprochenen „Zielgruppen" eher verwirren als informieren dürfte.

Für den Leser ergeben sich aus der Analyse der zweifachen Überlieferung „ganz neue Probleme" (10), auf die die Hg. in der „Einführung" zu Fasz. IV (sie wird in Fasz. V 2, wo sie ihren eigentlichen Platz hat, wörtlich wiederholt) betont hinweisen. Da „Q" als literarisches Zeugnis nicht vorliegt, ist der Umfang dieser vermuteten Quelle mit Hilfe eines analytischen Rekonstruktionsprozesses zu erarbeiten; dieser Prozeß wird von den Hg. „in der Regel" vorausgesetzt. Dennoch wird der Leser aufgefordert, die Ergebnisse nicht einfach unbesehen zu übernehmen, sondern die Erarbeitung selbst zu versuchen (wo sie nicht vorgelegt wird) bzw. nachzuvollziehen (wo die Hg. sie durchgeführt haben). Fünf methodische Richtlinien wollen dabei helfen, diese neue Aufgabe synoptischen Lesens und Auslegens sich anzueignen. Schließlich wird der Leser mit einem weiteren Problem der Jesusüberlieferung anhand des syn. Vergleichs vertraut gemacht, mit dem der Doppelüberlieferung (Mk und Q) und der unterschiedlichen Behandlung durch Mt und Lk (Problem der Dubletten).

Wie schon früher muß auch diesmal betont werden, daß von den Benützern dieser Anleitung ein konzentriertes Textstudium gefordert wird, obwohl die behandelten Perikopen vertrautes Material bieten und zweifellos „Faszination und Anspruch" ausüben (17). Aber der Aufwand an Zeit und Mühe lohnt sich. Somit tragen die vorliegenden Teilbände wiederum bei zu einem umfassenden Verständnis der synoptischen Jesustradition, wenn auch nicht im quantitativen Sinne, da ja dem Kommentar die Patmos-Synopse zugrunde liegt, die als „Auswahlsynopse" zwar unvollständig ist (sie folgt dem Leitfaden des Mk-Evangeliums und bringt „im Anschluß daran" Beispiele aus der Q-Überlieferung), aber dennoch „eine solide und zusammenhängende Arbeit mit ihr" ermöglicht (a. d. Vorwort zur Patmos-Synopse).

Bochum Alexander Sand

Regner, Friedemann: **„Paulus und Jesus" im neunzehnten Jahrhundert.** Beiträge zur Geschichte des Themas „Paulus und Jesus" in der neutestamentlichen Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 218 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd 30) kart. DM 48.–

Ursprünglich hatte R. sich dafür interessiert, wie Mitglieder der religionsgeschichtlichen Schule (Gunkel, Bousset, Joh. Weiß, Wrede, Wernle, Heitmüller, A. Eichhorn, Greßmann) um 1900 das Thema „Paulus und Jesus" behandelten. Dann entdeckte er, „selbst die pointiertesten Aussagen der Religionsgeschichtler ... ließen sich erst im Zusammenhang" mit dem verstehen, was vorausgegangen war (Vorwort). Deshalb machte er sich daran, diese Zusammenhänge zu ergründen, zurück bis zu Reimarus. So entstanden R.s „Beiträge", die zunächst im Sommer 1975 in Tübingen als ev.-theol. Diss. angenommen wurden und für den Druck leicht überarbeitet sind.

Von dieser Entstehungsgeschichte her erklären sich zwei beim ersten Blick auffallende Besonderheiten von R.s Buch, nämlich die Gliederung und die Spitzenthese. Neben einem relativ kurzen „Ersten Hauptteil. Die Vorgeschichte des Themas ‚Paulus und Jesus'" (13–42) steht ein fünfmal so umfangreicher „Zweiter Hauptteil. Zur Geschichte des Themas ‚Paulus und Jesus' von der Aufklärung bis zur Religionsgeschichtlichen Schule" (43–205), in dem R. zwischen einer „Zeit der Vernachlässigung" des Themas (43–102) und einer „Zeit größerer Beachtung" (103–205) unterscheidet. Offensichtlich hält R. auch das, was der um 1900 stattfindenden Diskussion über das Thema „Paulus und Jesus" vorausging, schon für eine Behandlung des Themas selbst; damit ist für ihn etwas Thema der ntl Forschung des ganzen 19. Jh.s, was nach bisheriger Ansicht erst Ende des 19. Jh.s zu einem solchen wurde. Dem entspricht R.s Spitzenthese: „Das Verhältnis ‚Paulus und Jesus' war von Anfang an das verborgene Problem der kritischen Wissenschaft vom Neuen Testament" (10), wozu man mit R.s Worten sagen kann: „... darüber war bisher so gut wie nichts bekannt" (Vorwort).

Nun, wer derart neue Wege in wohlbekanntem Land findet, der muß darüber Auskunft geben können, warum andere diese Wege zuvor noch nicht erspähten. R. kann das: Es sind A. Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" (1906, 2. Aufl. 1913) und mehr noch seine „Geschichte der Paulinischen Forschung" (1911, 2. Aufl. 1933), die auseinandergerissen hätten, was eigentlich zusammengehörte. Deshalb will R. „die Themen ‚Jesus' und ‚Paulus' theologiegeschichtlich aus der Verschlossenheit lösen, in die sie bei Schweitzer geraten" seien (12), und „die Geschichte des Themas ‚Paulus und Jesus' schreiben"; das sei allerdings nicht möglich, „ohne auch einmal etwas zu konstruieren" – so räumt R. im Vorwort freimütig ein. Im einzelnen sieht R.s „Konstruktion" wie folgt aus:

Die „Vorgeschichte" beginnt für R. bei den Neologen des ausgehenden 18. Jh.s: „Das Problem ‚Paulus und Jesus' entstand aus der Neologie" (18). Drei Punkte nennt R.: ein „verändertes Verständnis der Schrift", eine „Benutzung des Jesusbildes als Maßstab für die Christologie" und eine „Unterscheidung zwischen Religion und Theologie" (39). Die Neologie hätte versucht, die Schrift wie die Orthodoxie (und gegen den Deismus) als normative Größe zu bewahren und sie dennoch zugleich wie Reimarus (und gegen die Orthodoxie) historisch zu untersuchen; und wer wie die Neologie „im irdischen Jesus selbst den gewissesten und sieghaftesten Bürgen für die christliche Theologie zu finden" meinte, der müßte eines Tages auf die Frage stoßen, „wie es mit der christlichen Deutung dieser Tatsache" etwa bei Paulus stände (26). Reimarus hätte diese Frage von vornherein radikal gelöst: Was

Jesus lehrte, das sei von dem, was seine Apostel daraus gemacht hätten, gänzlich abzusondern. Doch das wäre historisch geurteilt und es gälte: „Ein theologisches Problem ‚Paulus und Jesus' mußte seinen Anfang in der Theologie selbst haben" (23) – warum das so sein soll, verrät R. nicht. Schließlich hätte Semler zwischen Theologie als zeitgebundenem Fachwissen und Religion als zeitloser moralischer Gewißheit unterschieden und deshalb die Unterscheidung von Gottes Wort und Bibel gefordert; das müßte irgendwann einmal auch das Thema „Paulus und Jesus" betreffen, das für R. eben „entstand, weil sich das Urteil über die Bibel veränderte" (39).

Zu solcher Sicht der „Vorgeschichte" des Themas paßt R.s Darstellung seiner „Geschichte". Im Blick auf die ersten sieben Jahrzehnte des 19. Jh.s, die „Zeit seiner Vernachlässigung", stellt R. zwar fest: „Man gab sich, als ob es fast nicht existiere" (101). „Auch war die Zahl der Äußerungen seit der Aufklärung geradezu verschwindend gering. Aufs Ganze gesehen wurde ... wenig zum Thema ... beigetragen" (102). Zugleich aber vermag R. für diesen Zeitraum eine „bewegtere Geschichte des Themas ‚Paulus und Jesus' in der freien Theologie" (99; vgl. 43) und „eine beharrendere" in der „‚positiven' kirchlich-konservativen Theologie" (43) auszumachen. Letztere hätte durchgehend jede Differenz zwischen der Lehre der Apostel (und damit auch des Paulus) und der Lehre Jesu bestritten (bis hin zu B. Weiß; vgl. 98 Anm. 76). Für erstere hätte zunächst in der Aufklärung Paulus durch sein Tun und Lehren die einfache Wahrheit Jesu von ihren jüdischen Schalen befreit und ihre universale Geltung betont; was Paulus theologisch sonst noch dachte, hätte nicht interessiert. Als im Rationalismus H. E. G. Paulus den „ganzen" Paulus für die freie Theologie beansprucht hätte, wäre jener längst von der konservativen Restauration mit Beschlag belegt gewesen. Erst mit F. C. Baurs Paulus-Deutung käme die freie Theologie als historisch-kritische voll zum Zuge. Doch selbst Baur müßte erst von anderen auf das Problem „Paulus und Jesus" gestoßen werden, ehe er es zu lösen versuche mit dem „Deutungsschema von ‚gesetzt' und ‚ausgesprochen'" (59); so klassifiziert R. Baurs Satz, der Paulinismus spreche für das Bewußtsein aus, „was an sich, thatsächlich im Urchristenthum gesetzt war" (57).

Freilich hätte „die Geschlossenheit des Entwurfs ... kein Jahrzehnt stand(gehalten)" (100), wie R. an Holsten, Paret und Weizsäcker vorführen zu können meint. In einer „Zeit historischer Feinarbeit" (73) hätte man andere Interessen gehabt, so „daß das Thema ‚Paulus und Jesus' in der zweiten Phase der freien Theologie keinen rechten Platz" gefunden hätte (98). Für Holsten, der alle geschichtlichen Ereignisse und Abläufe kausal erklären wollte, auch das „Wunder" der Bekehrung des Paulus, wäre „Jesus ... kein wesentlicher Kausalfaktor für die Entstehung des Paulinismus" gewesen (79); er hätte den „Paulinismus ohne Jesus" erklärt (87) – was übrigens ein böses Mißverständnis ist (s. u.) –. Paret hingegen hätte betont, „daß die paulinische Theologie ohne die Voraussetzung des irdischen Jesus undenkbar wäre" (82), er hätte also den „Paulinismus von Jesus" hergeleitet (87). Weizsäcker schließlich hätte „den Abstand zwischen der paulinischen Theologie und der Gemeindetheologie (verringert), und so ... (wären) sich der Paulinismus und Jesu Predigt ebenfalls näher (gekommen)" (90).

„Unglücklicherweise" wäre man in dieser zweiten Phase der freien Theologie darauf verfallen, das Problem „Paulus und Jesus" „vor sich und anderen nicht wahrhaben zu wollen" (101). Entscheidend geändert hätte sich das im letzten Jahrzehnt des 19. Jh.s. „Vier Gründe" hätten dazu geführt, „daß das Thema ‚Paulus und Jesus' allmählich Beachtung fand und die lange Vernachlässigung aufhörte" (133): 1. wäre Paul de Lagardes Antipaulinismus (vgl. 103–121) durch „zeitgeschichtliche(n) Veränderungen" (133) in den achtziger Jahren (Antisozialismus, Antiliberalismus und Antisemitismus) mehr zum Zuge gekommen als vorher der Antipaulinismus von Reimarus und Fichte (122–124); 2. wären die Mitglieder der religionsgeschichtlichen Schule in ihren Anfängen von Lagarde stark beeindruckt worden (124–126); 3. hätte O. Pfleiderer in Paulus die „Schlüsselfigur in der Geschichte des Christentums" gesehen, weil Paulus einen „christianisierten Pharisäismus" mit einem „christianisierte(n) Hellenismus" zu verbinden vermochte (128); 4. wären „jesuanische(n) Tendenzen ... in Ritschls Schule laut" geworden (133), so wäre z. B. „Harnacks Akzentuierung des irdischen Jesus ... eine Spielart des Christozentrismus der Ritschl'schen Schule" (132).

Den Anfang hätten jedoch konservative Theologen gemacht (134–138), die nachweisen wollten, „daß sich Paulus durchweg bei jedem seiner theologischen Hauptgedanken auf Jesu Predigt stützte" (134). Mit H. H. Wendt (138ff.) wäre auch die Ritschlsche Schule selbst auf das Problem „Paulus und Jesus" gestoßen und hätte es in die Frage gefaßt: „Stimmte die paulinische Verkündigung mit Jesu Evangelium überein?" (140). Eindeutig beantwortet hätte Wendt diese Frage nicht. Auch im zweiten Band von H. J. Holtzmanns „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie" (1897), dem „Höhepunkt und Inbegriff liberaler Paulus-Forschung", begegnete „das Problem ... bloß versteckt und nebenbei" (142). Holtzmann verlöre „sich an historische Entdeckungen", wobei die theologischen Gedanken des Paulus „unvermeidlich seltsam" würden; Holtzmann hätte „die paulinische Religion davon" isoliert und auf Jesus zurückgeführt und die alte „Unterscheidung zwischen Theologie und Religion so pointiert" vorgetragen wie niemand zuvor (145f). Als „Herausforderung und Ärgernis" aber hätte er den Paulinismus nicht aufgenommen, wie überhaupt die freie Theologie in ihrer zweiten Phase „bis hin zu Holtzmann (verkannt hätte), wie bedeutsam der Schritt vom Verkündiger Jesus zum verkündigten Jesus Christus war" (146).

Selbst „in ihrer dritten Phase", der „der Religionsgeschichtlichen Schule", hätte die freie Theologie „nur mühsam und manchmal widerwillig das Wort zum Thema ‚Paulus und Jesus' genommen" (148). Zunächst und vor allem wären die „Religionsgeschichtler ... Jesuaner" (150) gewesen. Aber R. weiß von einem „innere(n) Zwang des jesuanischen Historismus ... den Unterschied zwischen Jesus und Paulus so oder so auf(zu)heben, entweder indem er ihn verharmlost oder indem er ihn für unselig erklärt und Paulus verwirft"; ersteres hätte die freie Theologie „in ihrer zweiten Phase" getan, letzteres W. Wrede, zunächst „ohne es klipp und klar auszusprechen" (154), in seinem berühmten Paulusbuch (1904) dann mit der Parole: „‚Jesus oder Paulus', für die wahre Religion und gegen eine irreligiöse Theologie" (186). Damit hätte „die Geschichte des Themas ‚Paulus und Jesus' in der ersten Epoche historisch-kritischer Theologie ... ihr Ende erreicht" (188). „Zustimmung für sein Fazit der Unvereinbarkeit zwischen Jesu Predigt und der paulinischen Theologie" hätte Wrede in der Theologie nirgends gefunden, und die durch sein Paulusbuch ausgelöste Diskussion über „Paulus und Jesus" böte „im großen ganzen bloß ein Sammelsurium alter Antworten", über die „ein ausführlicher Bericht" nicht lohne (189). Festgehalten sei R.s Urteil: „Die Religionsgeschichtliche Schule im ganzen erreichte Wredes Eindeutigkeit nie" (197). Warum das so war, weiß R. letztlich „nicht schlüssig (zu) beantworten" (204) – eine überraschend zurückhaltende Auskunft am Ende einer langen Reihe sehr sicherer Urteile –. Das Buch schließt mit Literaturverzeichnis (206–216) und Personenregister (217f).

Das Buch ist rasant geschrieben und liest sich gut. Doch weder die gelungene Darstellung noch die geschickte „Konstruktion" können darüber hinwegtäuschen, daß am Ende bemerkenswert wenig herausgekommen ist und manches unklar und offen bleibt.

Unklar bleibt zunächst, wie R. überhaupt von einer „Geschichte" das Themas „Paulus und Jesus" im 19. Jh. reden kann, wenn dieses Thema auch nach seiner eigenen Meinung die meiste Zeit „vernachlässigt" wurde und selbst in der kurzen Zeit seiner größeren Beachtung diese „nur mühsam und manchmal widerwillig" erhielt (148). Könnte es nicht sein, daß R. etwas als Thema ausgibt, was so im größten Teil des 19. Jh. gar kein Thema ntl Forschung gewesen ist und erst an einem bestimmten Punkt der Diskussion über den historischen Jesus zu einem solchen werden konnte? Denn was noch gar nicht vorhanden ist, das kann auch nicht „vernachlässigt" werden.

Unklar bleibt dann, wie R. zwischen einem „historische(n) Thema ‚Paulus und Jesus'" – Reimarus hätte es berührt – und einem „theologische(n) Problem ‚Paulus und Jesus'" – das sich für Reimarus gar nicht gestellt hätte – zu unterscheiden vermag und warum er für letzteres einen „Anfang in der Theologie selbst" verlangt (23). Soll das heißen, man könnte bei der Beschäftigung mit dem Neuen Testament und der Geschichte des Urchristentums einen säuberlichen Trennungsstrich zwischen „historischen Themen" und „theologischen Problemen" ziehen und letztere könnten nicht auch aus historischen Thesen erwachsen? Die Forderung des Reimarus, „dasjenige, was die Apostel in ihren eigenen Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben würklich selbst ausgesprochen und gelehret hat, gänzlich abzusondern", sollte also tatsächlich nur ein „historischer" und nicht auch ein „theologischer" Beitrag zum Problem „Paulus und Jesus" sein!? – übrigens konnte R. dies von Schweitzer etwas frei angeführte Zitat des Reimarus „nicht verifizieren" (22 Anm. 7); es findet sich in der auch von R. benutzten Lessingausgabe von P. Rilla, Bd VIII, 261 (Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, I § 3) –. Wenn R. die erwähnte Trennung ernst gemeint haben sollte, so hätte er sich den Zugang zur wissenschaftlichen Arbeit am Neuen Testament im 19. Jh. sehr erschwert; denn für sie existierte zumindest seit F. C. Baur eine derartige Trennung nicht.

Unklar sind schließlich manche Einzelheiten, von Ungenauigkeiten und Verzeichnungen bei der Darstellung einzelner Positionen bis zu irreführenden Angaben.

Ersteres sei an R.s Darstellung der Position Holstens (73–80) verdeutlicht. Unverständlich ist schon, warum R. sich die folgende programmatische Äußerung Holstens hat entgegen lassen: „Mit dem studium des Paulus von Baur hatte auch dem Vf. das paulinische rätsel sich aufgedrängt, die stellung des evangelium und der apostelpersönlichkeit des Paulus zum evangelium und zur persönlichkeit Jesu und innerhalb der entwickelung des christlichen bewussteins" (Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, 1868, Vorwort, S. VII). Holsten will an der „lösung dieses rätsels" mitarbeiten und ordnet so seine Unter-

suchungen dem Problem „Paulus und Jesus" zu – R.s Satz „Allerdings geht er (sc. Holsten) fast nie ausdrücklich auf diese Frage ein" (75) scheint von dieser Zuordnung nichts zu ahnen –. Holsten betont a.a.O. weiter, es wäre „vor allem darauf an(gekommen), die grundformen der theologischen speculation des Paulus zu erfassen, durch deren anwendung auf die tatsache des kreuzes Christi der inhalt des paulinischen evangeliums entstanden sein musste" – auf dem Hintergrund des auch sonst bei Holsten häufiger begegnenden Ausdrucks „tatsache des kreuzes Christi" ist R.s wiederholte Rede von der „bloße(n) Behauptung vom Kreuzestod und der Auferweckung des Messias Jesus" (80; vgl. 78 Anm. 25) mindestens mißverständlich –. Zu R.s „Behauptung", Jesus wäre bei Holsten „kein wesentlicher Kausalfaktor für die Entstehung des Paulinismus" (79), braucht man nur den Kontext des dafür von R. herangezogenen Holstenzitats (79 Anm. 26) zu beachten: „Paulus selber weiß sich absolut abhängig von Christus ... (er) gründet ... seine abhängigkeit von Jesus nicht auf das bewusstsein, sondern auf die erlösungstat des Messias (1. Cor. 1,13). Was in Jesus tat war, ist in Paulus bewusstsein geworden – mit dieser abhängigkeit des denkens vom sein, des bewusstseins vom leben ist am schärfsten von Paulus selber seine unterordnung unter Jesus ausgesprochen, und darin ist die weltgeschichtliche priorität nicht allein, sondern auch superiorität Jesu über Paulus am entschiedensten sicher gestellt" (Holsten, a.a.O., 245). R.s Urteil, bei Holsten spiele „Jesus als Person für den Paulinismus keine Rolle" (80), ist demnach falsch.

Irreführende Angaben sind z. B. R.s Feststellung, Hilgenfeld wäre „ein persönlicher Schüler Baurs" gewesen (141) und die ZWTh (= Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie) das „alte(n) Organ der Baur-Schule (als Nachfolgerin der ‚Theologischen Jahrbücher')" (142 Anm. 46) – weder haben sich Hilgenfeld und Baur je persönlich getroffen noch ist Hilgenfelds ZWTh so eindeutig das Organ der Baur-Schule gewesen (über beides orientiert vorzüglich H. Harris, The Tübingen School, Oxford 1975, 113ff) –.

R.s Versicherung, er sei sich „der Identität Ihmels nicht ganz sicher" (188 Anm. 1); es geht darum, ob der Systematiker und spätere sächsische Bischof Ludwig Ihmels identisch ist mit dem gleichnamigen Verfasser eines Aufsatzes zu „Jesus und Paulus" im Jahre 1906 – diese Unsicherheit R.s kann mit einem Blick in die Selbstdarstellung L. Ihmels in der „Religionswissenschaft der Gegenwart" (Leipzig 1925, I, 79–112, 111) behoben werden: der Systematiker und Bischof hat den Aufsatz geschrieben –.

Abschließend ist zu bedauern, daß R. den Fortgang der Diskussion über „Paulus und Jesus" auch im 20. Jh. nicht wenigstens noch in einem Ausblick behandelt hat, um so auf mögliche Konsequenzen aus seiner Forschungsgeschichte aufmerksam zu machen.

Münster Martin Rese

Schwager, Raymund: **Brauchen wir einen Sündenbock?** Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. – München: Kösel (1978). 239 S. kart. DM 25.–

Nicht eine exegetische Arbeit, wie der Untertitel dieses Buches vermuten läßt, legt der Autor vor, sondern eine systematische.

Sch. schließt sich an die Theorie an, die R. Girard, La violence et le sacré, Paris 1972, ausgearbeitet hat. Danach ergibt sich aus literarischen und ethnologischen Zeugnissen, daß sich der Mensch normalerweise nicht als ein vernünftiges Subjekt zeigt, sondern immer wieder der blinden Leidenschaft unterworfen ist (14). Dazu hat Girard eine Analyse der Opferriten vorgelegt, derzufolge die rituellen Opfer heimlich das Ziel verfolgten, der Gewalt ein Ersatzobjekt vorzuwerfen und dadurch ihre gefährliche Macht auf kontrollierte Weise zu entladen und Menschen vor gegenseitiger Zerstörung zu bewahren (17). Hat eine Gemeinschaft durch die einmütige Übertragung der diffusen Gewalttätigkeiten auf ein zufälliges Opfer den Frieden gefunden, muß sie unwillkürlich danach trachten, den rettenden Vorgang auf die eine oder andere Weise zu wiederholen. Die Opferhandlungen entsprechen dem Sündenbockmechanismus, der in ihnen nachvollzogen wird, wobei trotz großer Unterschiede in den religiösen Vorstellungswelten überall die gleiche Grundstruktur erkennbar wird, da die instinktive Nachahmung der kollektiven Übertragung der Gewalt auf ein zufälliges Opfer zu analogen Opferriten führte (32f). Der Sündenbockmechanismus rettet die bedrohte Gesellschaft und durchbricht den Teufelskreis der Gewalt. Indem die wechselseitigen Rivalitäten umschlagen in die einmütige Gewalttat aller gegen einen, hört die destrukturierende Wirkung auf, zugleich wird ein fundamentaler Unterschied zwischen dem befriedeten gesellschaftlichen Raum und dem gefährlich faszinierenden Bereich des Sakralen errichtet, zwischen dem profanen Raum, in dem die gewöhnlichen Menschen leben und dem sakralen Bereich, dem durch den Sündenbockmechanismus geschaffene Mächte und Götter und zum Teil auch jene ausgesonderten Menschen, die eine besondere Beziehung zum Sakralen haben, zugehören (34f). Der Kultheld in den verschiedenen Mythen, der gewaltsam getötet wird, ist niemand anders als jenes Opfer, auf das sich ursprünglich die kollektive Gewalt entladen hat. Der Kultheld ersteht wieder, weil durch seinen Tod der bedrohten Gemeinschaft neues Leben geschenkt wird. Dieses Grundgeschehen erzählt man in den mythischen Geschichten (36).

Nach einer Zusammenfassung der differenzierten Analysen Girard's 57 sucht der Autor erst atl Texte damit in Beziehung zu setzen (berechtigte Vorbehalte dagegen macht O. Keel, Orientierung 41/1978/43–46 geltend). Für das NT, das 143 bis Schluß behandelt wird, erscheinen die Thesen Girards ergiebiger. In den Evangelien spielt der Sündenbockmechanismus eine entscheidende Rolle (vgl. schon das Winzervergleichnis Markus 12,1ff). Bei den vielen Religionen ist der Grundmechanismus verschleiert. Damit der Grundmechanismus der Gewalt wirksam ist, muß er im Verborgenen bleiben. Im NT aber ist er völlig bloßgelegt. Hatte darauf schon Girard verwiesen, so macht Sch. darüber hinaus auf einen weiteren entscheidenden Punkt aufmerksam, daß im Fall Jesu sich die Gewalt der vielen nicht auf einen „zufälligen" Sündenbock entlädt, sondern auf den Sohn Gottes als „notwendigen" Sündenbock (196ff). „Die Analysen von Girard zeigen, wie jede autoritäre Herrschaft nach dem Sündenbockmechanismus funktioniert. Die Aufdeckung der untergründigen Vorgänge der Gewalt durch die Botschaft der grenzenlosen Liebe muß deshalb notwendigerweise zu einer grundsätzlichen Veränderung der Herrschaftsstrukturen führen. Genau dies bezeugt das NT. Wo die volle Wahrheit aufscheint, verlieren die Mächtigen ihren Thron, die Niedrigen werden erhöht, und der Führende kann nur ein wahrhaft Führender bleiben, wenn er sich dem Dienenden gleichmacht. Gründet die alte Gesellschaftsordnung auf dem Sündenbockmechanismus, so zeigt sich das neue Volk darin, daß die einzelnen nicht mehr um die ersten Plätze zu rivalisieren brauchen" (229). Allerdings braucht das Wirken des Geistes Zeit; das neue Gottesvolk, die Kirche, ist dazu bestimmt, „in einer noch zerstreuten und gewalttätigen Menschheit die bereits begonnene Sammlung des Geistes zeichenhaft sichtbar zu machen" (ebd.).

Das Werk eröffnet jedenfalls Einsichten und führt zu Ergebnissen, die auch unabhängig von der Frage, wie allgemeingültig Girards Analysen sein mögen, bestehen können.

Graz Johannes B. Bauer

Nautin, Pierre: **Origène.** Sa vie et son œuvre. – Paris: Beauchesne 1977. 474 S. (Christianisme antique I). FF. 240.–

In diesem Buch, das den ersten Titel einer Trilogie über Origenes und die Entwicklung seiner Lehre bildet, beabsichtigt N, das Leben und die Werke des alexandrinischen Meisters zu studieren. Es geht ihm nicht darum, uns eine Zusammenfassung der älteren und neueren gesicherten Kenntnisse über den Mann und sein Werk zu bieten, sondern „einigen persönlichen Fragestellungen nachzugehen, die beim Lesen so vieler gedruckten Seiten keine befriedigende Antwort gefunden haben". Ein Werk aus der Feder eines Spezialisten vom Format eines N. wird im voraus das Interesse auf sich ziehen.

Es sind zwei Fragen, denen Vf. vor allem nachgeht: Origenes' Leben und sein Werk. Die Quellen, die uns über das Leben des Origenes berichten, unterzieht N. einer kritischen Studie: die Kirchengeschichte des Eusebius (S. 19–98), die von Pamphilus und Eusebius verfaßte Apologie des Origines und seiner Werke (S. 99–153), die uns überlieferten Fragmente des Briefwechsels von Origenes (S. 155–182), die Dankrede seines Schülers Theodor und schließlich die von vier späteren Schriftstellern (Porphyrius, Epiphanius, Hieronymus, Palladius) gelieferten Informationen (S. 183–224).

Dann geht N. zu Origenes' Werk über. Nach der Prüfung des Wertes der Quelle (Das Leben des Pamphilius von Eusebius) bezüglich der Liste von Origenes' Werken (S. 225–260), untersucht Vf. die weniger bekannten Werke des Meisters: die drei Kommentare des Psalteriums (S. 261–292), die Stromata (S. 292–302) und die Hexapla (S. 303–361). Er begegnet ihnen mit Fragen wie etwa: Wann, wie und warum sind sie geschrieben worden?

Bevor Vf. eine Skizze von Origenes' Leben zeichnet, stellt er sich dem schweren Problem der Chronologie des Lebens und der Werke, dem man immer ausweicht (S. 363–412). Im Anhang werden einige besondere Punkte der origeneischen Forschung behandelt (S. 443–458). Das Werk schließt mit einem ausführlichen Register der zitierten Werke des Origenes und anderer Autoren, der Eigennamen und der benutzten Handschriften (S. 459–474).

Wie hat Vf. eine so große und verfängliche Aufgabe erfüllt? Sehr gut. In diesen immer klar geschriebenen S. läßt N. nichts in der Schwebe. Ohne unnütze und verärgerte Polemik beleuchtet er alle heiklen Fragen, von denen, wie man weiß, das origeneische Werk wimmelt. Er tut es mit einer solchen Geschicklichkeit, daß die Hindernisse, über die so viele ältere und jüngere Historiker gestolpert waren, wie von selbst verschwinden. Man muß eingestehen, daß der langgepflegte Umgang mit den Quellen und ihre vollkommene Beherrschung N. auf besondere Weise befähi-

gen, eine solche Arbeit zu unternehmen und sie glücklich zu vollbringen. Doch, wie man weiß, sind die Kenntnis der Quellen und ihre sachkundige Ausnützung zwei verschiedene Dinge. Hier paart sich beides harmonisch. So erfährt man, daß die Notiz des Palladius, der alle Origenesspezialisten eine große Bedeutung zugeschrieben haben, in Wirklichkeit nur eine Fiktion ist, die er, auf Eusebius fußend, frei erfunden hat (cf. S. 219–224). Solchen Richtigstellungen begegnen wir auf Schritt und Tritt in diesem Buch (cf. z. B. S. 157; 167; 296ss; 334–336; 366). Wir haben es also mit einem Werke zu tun, das alle erfreuen wird, die sich mit Origenes' Leben und Werk befassen. Wenn auch nicht alle Fragen beantwortet werden, so wenigstens eine große Anzahl oder sie werden so beleuchtet, daß ihre Beantwortung näher rückt.

Die einzige Einschränkung, die wir formulieren möchten, bezieht sich auf die Auswahl der studierten Werke. Im Rahmen der von N. verfolgten Zweckes fragen wir uns, ob die Untersuchung eines großen Kommentars oder der Texte, die sich auf ein Buch oder auf einen Teil des Neuen Testamentes beziehen, das Studium der Stromata z. B. nicht hätte vorteilhaft ersetzen können. Gewiß, Vf. bekundet ein besonderes Interesse für die weniger bekannten Werke des Origenes. Doch gibt es deren noch viele andere und es will uns scheinen, daß sie noch reicher an Informationen über das Leben und das theologische Wirken des alexandrinischen Meisters gewesen wären. Man könnte u. a. auf die origeneische Exegese der paulinischen Schriften oder wenigstens auf den Kommentar des Römerbriefes (PG 14,833–1292) verweisen.

Doch diese Einschränkung beeinträchtigt keineswegs den Wert des Werkes, das, schon so weit es vorliegt, eine unentbehrliche Ergänzung zu den großen sich mehr mit dem origeneischen Gedankengut befassenden Arbeiten von Crouzel, Lubac, Harl und von Balthasar darstellt. Hoffen wir, daß Nautin uns bald die zwei weiteren Teile seiner so glücklich begonnenen origeneischen Trilogie schenken wird.

Rom Réal Tremblay

The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians. (The holy book of the great invisible spirit). Edited with translation and commentary by Alexander Böhlig and Frederik Wisse in cooperation with Pahor Labib. – Leiden: Brill 1975. XIII, 234 S. (Nag Hammadi Studies, IV) Ln hfl 64.–

Vorliegende Arbeit ist der 1. Bd einer elfbändigen Gesamtausgabe der Bibliothek von Nag Hammadi einschließlich des Berliner gnostischen Papyrus (BP 8502), die jeweils den koptischen Text mit englischer Übersetzung, Anmerkungen, Indices und einer Einleitung enthalten soll. In einem zusätzlichen Vorwort des vorliegendes Bdes (VII/VIII) nennt J. M. Robinson die Namen der Mitarbeiter, die sich in der Zwischenzeit in sechs Fällen geändert haben. Diesen Bd nennt er den „distinguished opening volume" (VIII). Damit ist der überprüfbare Maßstab für die folgenden Bde gesetzt, und wir können an dieser Edition ablesen, welche Qualität die folgenden Bde haben werden.

Die Vf. edieren das in zwei Versionen, in Codex III und IV, erhaltene Ägypterevangelium, das nicht mit dem von den Kirchenvätern erwähnten (vgl. Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen I, 109–117) identisch ist.

Der Textausgabe und Übersetzung (52–167) sind einige Kapitel vorangestellt.

Sie behandeln (1–17) kurz die beiden Codices III und IV: Schreiber, Sprache, Textverbesserungen, Verhältnis der Versionen zueinander (zu Codex III vgl. inzwischen F. Wisse, Nag Hammadi Codex III: Codicological Introduction, in: Nag Hammadi Studies VI, 1975, 225–238, laut Brief des Vf.s vom 17. 2. 1976 teilweise zu verbessern).

Das Problem der verschiedenen Buchtitel wird S. 18–23 behandelt, vgl. dazu unten. Die S. 19 A. 1 zitierte Literatur ist seit 1971 überholt durch die Ausführungen in M. Krause u. P. Labib, Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI, Glückstadt 1971, 16ff, bes. 20 A. 11.

Auf den S. 24–38 wird kurz der Inhalt des Textes, in vier Abschnitte unterteilt, besprochen. Dazu gehört auch der Versuch, ihn einer von den Kirchenvätern beschriebenen gnostischen Schule zuzuweisen, ein Versuch, vor dem K. Rudolph (ThR 34, 1969, 150) gewarnt hat. Der Traktat wird S. 32 den Sethianern zugewiesen, aber gleichzeitig festgestellt, daß er auch Traditionen aus anderen gnostischen Schulen enthält, z. B. den Barbelognostikern in der Kosmogonie, wie die Parallelen zum „Apokryphon des Johannes" zeigen, oder zur „Adam-Apokalypse" (V,5), zum „Zostrianos" (VIII,1), der „dreifachen Protennoia" (XIII,1) und den „drei Stelen des Seth" (VII,5).

Literarkritische Fragen werden nur sehr kurz gestreift. Der 2. Teil des Traktates soll eine „compilation of disparate pieces" sein (36). Anklänge an das NT zeigen christliche Beeinflussungen, andere nicht-christliche Gedanken werden S. 37 m. E. vorschnell als „prechristian" bezeichnet, denn es müßte sehr genau geprüft werden, ob nicht-christliches Material schon vorchristlichen Ursprungs ist. Ohne nähere Begründung wird S. 38 die Komposition des Textes aus verschiedenen Traditionen ins 2. oder 3. Jh. gesetzt.

Ein Kap. (39–50) behandelt die sieben Wesen, die im Ägypterevangelium gepriesen werden. Die Vf. nehmen S. 50 an, daß das Textstück vor seiner Aufnahme in den Traktat nur sechs Wesen in anderer Reihenfolge nannte.

Dem Kommentar (168–207) folgt S. 208–210 eine kurze Bibliographie und S. 211–234 umfangreiche Indices.

Text und Übersetzung sind folgendermaßen angeordnet: der Text von Codex III steht auf der linken, der von Codex IV auf der rechten Seite, jeweils auf der oberen Seitenhälfte, darunter die englische Übersetzung. Der Text ist in Sinnabschnitte mit Überschriften unterteilt, denen der Kommentar entspricht, der teilweise auch eine griechische Rückübersetzung enthält.

Abgedruckt wird ein korrigierter Text. Die Lesungen der Handschriften sind im Apparat verzeichnet, ebenso Textverbesserungen des Schreibers, alternative Lesungen, Textergänzungen u. a.

Während die in Codex IV erhaltene Version bisher unveröffentlicht war, handelt es sich bei der von Codex III um die zweite Textausgabe. Die editio princeps wurde von J. Doresse („Le livre sacré du grand invisible" ou „L'évangile des Égyptiens". Texte copte édité, traduit et commenté d'après le codex I de Nag'a – Hammadi/Khénoboskion, in: Journal Asiatique 254, 1967, 317–435, Kommentar aO. 256, 1969, 289–386) vorgelegt. Nach dieser Textausgabe hat H.-M. Schenke (Das Ägypter-Evangelium aus Nag-Hammadi-Codex III, in: NTS 16, 1969/70, 196–208) eine deutsche Übersetzung publiziert. Auf den Seiten 43,6–12 und 44,8–12 konnte Doresse mehr Text lesen als heute erhalten ist. Er konnte aber weit weniger Textlücken ergänzen, weil er die in Codex IV erhaltene Version nicht berücksichtigt hat, ebenso hat er manche schlecht erhaltenen Buchstaben falsch ergänzt, wie der Paralleltext in Codex IV zeigt. Im Apparat wird nur der früher besser erhaltene Text zitiert, nicht aber abweichende Lesungen oder Ergänzungen von J. Doresse. Auf eine Auseinandersetzung mit beiden Arbeiten, die S. 18 A. 3 bzw. A. 6 und im Literaturverzeichnis genannt werden, wird offenbar bewußt verzichtet.

Der Erhaltungszustand beider Versionen kann nicht als gut bezeichnet werden: von Codex III sind nur 13 Seiten gut, 12 weniger gut erhalten, 4 Seiten (45–48) fehlen völlig. Von Codex IV ist keine einzige Seite vollständig erhalten. Das stellte die Editoren vor die Aufgabe, diese vielen Textlücken zu ergänzen oder zumindest kenntlich zu machen, wieviel Text verloren gegangen ist. Diese Arbeit wird dadurch erschwert, daß beide Versionen oft voneinander abweichen, weil sie offenbar Übersetzungen verschiedener griechischer Vorlagen sind, und der schlechter erhaltene Codex IV den besseren Text bietet. Es verbietet sich daher eine mechanische Ergänzung der Lücken nach dem eventuell in der Parallele erhaltenen Text.

Die von den Vf.n geleistete Arbeit kann an den 1975 (Codex IV) bzw. 1976 (Codex III) erschienenen Faksimiletafeln (The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, Leiden: Brill) überprüft werden. Die Hg. haben sich ihre Arbeit zusätzlich erschwert, indem sie S. 3 A. 2 den Hg. der Schriften von Codex II und III den Vorwurf machen, beim Versuch, zwischen „pointing and punctuation" in der Wiedergabe zu unterscheiden, gescheitert zu sein, d. h. sie erheben den Anspruch, es besser machen zu wollen. Vergleicht man den gedruckten Text mit den genannten Faksimiles, zeigt sich aber, daß ihre Edition nicht fehlerfrei ist.

Es fehlen bei Codex III ein Punkt: S. 49,15; 50,13 (52,14 ist er zu tief gesetzt); 59,3.15 (62,2 ist ein Punkt zuviel gesetzt); 63, 15.16; ein Apostroph: 65,23; Vokalstriche: 41,3.4; 54,8; bei Codex IV ein Punkt: 50,14; 70,4; 74,1; ein Vokalstrich über Eigennamen: 61,8; 64,15; 67,3; 71,12; über einer Silbe: 74,26 (75,10 ist er zuviel gesetzt, 56,9 nicht richtig wiedergegeben).

In Codex IV wird ⲧ in den Verbindungen ⲉⲧ-, ⲁⲧ- und ⲙⲛⲧ mit einem „backstroke or flag" (9) geschrieben, die die Editoren zwar abdrucken wollen, die aber oft fehlen, z. B. bei ⲉⲧ- 55,1; bei ⲁⲧ- 56,26; bei Textergänzungen wird anscheinend bewußt auf ihre Wiedergabe verzichtet (z. B. 55,14.23.24). Dasselbe gilt für die Wiedergabe des Paragraphos auf S. 69, 5.17, der S. 3 erwähnt wird, und des „verzierten Titels" S. 69,18–20. Bei Codex IV S. 73 ist die Zeilentrennung von Z. 16 und 17 wohl nicht richtig: für die letzten beiden Buchstaben von Z. 16 ist Platz am Anfang von Z. 17.

Bei der Wiedergabe des koptischen Textes werden auch solche Buchstaben, die nicht vollständig erhalten sind, nicht mit einem unter den Buchstaben gesetzten Punkt kenntlich gemacht, sondern nur dann, wenn der Buchstabe nicht sicher erkennbar ist (vgl. Sigla S. XIII). Erstaunlicherweise wird zuweilen in der Handschrift erhaltener Text als ergänzter Text gekennzeichnet: in Codex IV ist S. 51,4 ein Fragment mit Buchstabenresten nicht kenntlich gemacht, ebenso 52,4; 57,21 am Zeilenanfang und 58, 21.22 am Zeilenende; 60,27–29; 77,16 (3 vollständig erhaltene Buchstaben)!

An manchen Stellen, vor allem dort, wo der Paralleltext in Codex III nicht erhalten ist und die Lücken so groß sind, daß kein fortlaufender Text ergänzt werden kann, und die erhaltenen Buchstaben nicht klar erkennbar sind, sind die vorgeschlagenen Textlesungen mehr oder weniger hypothetisch. Auf die unsichere Textlesung wird zuweilen im Apparat hingewiesen. Ich beschränke mich auf einige Beispiele:

S. 57,8.14 glaube ich, daß die im Apparat erwogenen Lesungen nicht richtig sind. S. 58,2 kann der Zeilenanfang nicht wie vorgeschlagen ergänzt werden, weil der erste erhaltene Buchstabe nach den erhaltenen Resten nicht zu ω ergänzt werden kann. Auch S. 58,10,11 sind die Lesungen fraglich.

In Codex III S. 40,12 ist die vorgeschlagene Textkonjektur des vorangestellten Buchtitels (vgl. dazu auch 18ff) und Textergänzung wegen der erhaltenen Buchstabenreste nicht möglich. Ich lese ⲛⲧⲉ [ⲡⲓ] ⲡⲙ [ⲛⲕⲏⲙⲉ] (das Buch) „der Ägypter", vgl. dazu übrigens auch S. 69,6: „das Evangelium der Ägypter"! Bei den vielen Unterschieden zwischen den Versionen in Codex III und IV ist es nicht erstaunlich, daß Codex IV noch zusätzlich „das heilige" liest.

Auch S. 41,17 ist anders zu lesen: [ⲛ]ⲧⲉ[ⲓ]ⲣⲉ, wie es auch richtig im Index (221) verzeichnet ist. Zur verbesserten Ergänzung der Lücke von S. 54,2 vgl. A. Böhlig, Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi (Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes) nach der Edition von A. Böhlig – F. Wisse – P. Labib ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung sowie Noten versehen, Wiesbaden 1974, 56 A. 6.

Nach den Sigla (XIII) soll auch durch Punkte in eckigen Klammern die Anzahl der in Textlücken abgebrochenen Buchstaben kenntlich gemacht werden. Dies kann aber bekanntlich nur am Anfang oder in der Mitte, nicht am Ende der Zeilen mit Sicherheit durchgeführt werden, weil das Ende der Zeilen verschieden lang ist. Überprüft man die Textausgabe nach Angaben über abgebrochene Buchstaben, ist man enttäuscht, daß an vielen Stellen darauf verzichtet wird, die Zahl der abgebrochenen Buchstaben zu berechnen, nicht nur in Codex IV S. 55,17 – 60,30, wo der Paralleltext in Codex III S. 45–48 nicht erhalten ist. Daher muß jeder, der an der Ergänzung der Lücken arbeiten will, die Faksimile Edition heranziehen.

An manchen Stellen sind die Vf. nicht sicher, ob der in der Handschrift gebotene Text auf einen Schreibfehler zurückzuführen ist oder eine bisher noch nicht bezeugte Wortform ist.

Einige Beispiele für Codex III sind S. 5ff verzeichnet, für Codex IV fehlt Vergleichbares. Daher weiß man nicht, ob die Vf. S. 77, 7–8 ϩⲙⲟⲩ für eine Nebenform von ϩⲙⲁⲩ (wie richtig S. 77,13) halten, zumal ein Hinweis fehlt.

Im Index werden ergänzte Wortteile oft nicht durch Klammern kenntlich gemacht,

z. B. S. 227 παραστατεῖν (Gegenteil Codex III S. 42,17–18: [ⲡⲉ] ⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ das durch eckige Klammern als vollständig ergänzt gekennzeichnet wird), bei griechischen Wörtern fehlt gelegentlich die koptische Schreibung (z. B. S. 225 von ἀποτάσσειν).

An Druckfehlern fielen mir auf:

S. 141 Anfang der Z. 7–5 von unten: lies (7) 74, (6) incorruptible, (5) men, S. 170 Z. 13 von unten: have, S. 226: zweimal ⲉⲩⲁⲟⲩⲉⲓ.

W. Till hatte (bei W. C. van Unnik, Evangelien aus den Nilsand, Frankfurt 1960, 157f) unter den Vorschlägen für die Edition der Nag Hammadi Texte die Trennung von Textausgabe und Kommentar empfohlen. Daß seine Vorschläge heute noch gültig sind, zeigt die vorliegende Publikation: manche Teile sind zu kurz geraten (die Ausführungen über die Sprache der beiden Versionen, die Zuweisung der Schrift zu einer gnostischen Schule, das „vorchristliche" Material, die literarkritischen Probleme der Schrift sowie der Kommentar), andere zu lang (das Kap. 39–50 hätte als Aufsatz gedruckt werden können, die Beschreibung der Codices hätte weggelassen werden können, zumal die von Codex III – wie wir sahen – bereits überholt ist).

Die Textwiedergabe ist – von den genannten Beanstandungen abgesehen – als zuverlässig anzusehen. Die Neuausgabe von Codex III ist ein Fortschritt gegenüber der editio princeps von J. Doresse, ebenso die Übersetzung gegenüber der von H.-M. Schenke. Die Erstausgabe des Textes von Codex IV wird dagegen durch weitere Bemühungen um die Ergänzung der Textlücken das Schicksal aller Erstausgaben teilen, die durch weitere Ausgaben überholt werden.

Unser Dank für die geleistete Arbeit verbindet sich mit dem Wunsch, daß die angekündigten Bde nach den Vorschlägen W. Tills gearbeitet werden.

Münster Martin Krause

Schadel, Erwin: **Aurelius Augustinus. De magistro.** Einführung, Übersetzung und Kommentar. Bamberg: Schadel und Wehle, Selbstverlag 1975. 335 S. kart. DM 14.–

Der noch zu den Frühschriften zählende Dialog De magistro gehört zu den faszinierendsten Werken Augustins. Formal zerfällt diese Schrift in ein Gespräch zwischen Augustinus und seinem Sohn Adeodatus (§§ 1–23) und in eine längere Rede Augustins § 33–46). Inhaltlich handeln die §§ 1–37 von den Zeichen im umfassendsten Sinn dieses Begriffes. Nach einer kurzen Einleitung über das Ziel der Sprache als eines Zeichensystems (§§ 1–2) beweist Augustin seinem Gesprächspartner, daß zwar einerseits ohne die Zeichen nichts gelehrt werden kann (§§ 3–30), daß aber andererseits die Zeichen selbst nichts lehren (§§ 31–37). Erkennen, wo immer ein solches zustande kommt, hat stets eine unmittelbare Kenntnisnahme der Sache selbst, um deren Erkenntnis es geht, zur Voraussetzung. Dies bewirken in bezug auf die Gegenstände der Außenwelt die Sinne (§§ 38–39), in bezug auf die geistigen Sachverhalte eine innere Erleuchtung der nach Augustin mit Christus, dem „inneren Lehrer", identischen Wahrheit (§§ 40–46). Obgleich in De magistro die erste, von der Philosophie bestimmte schriftstellerische Schaffensperiode Augustins ihren Höhepunkt erreichte, deutet sich gerade in diesem Dialog die Wende von der Philosophie zur Theologie an, und zwar deutet sie sich so an, daß das bisher philosophisch Erarbeitete in die Theologie integriert werden sollte. Schon dies rechtfertigt eine umfassende Bearbeitung dieser relativ kurzen Schrift des Kirchenvaters.

Der Übersetzung (57–89) gehen Prolegomena (4–56) über Fragen der Methode, der Quellen, der literarischen und problemgeschichtlichen Einordnung, der Historizität und der Gliederung des Dialogs voraus. Ihr folgt ein Kommentar in zwei Teilen: Einzelerklärungen (90–241) sowie Text- und Problemanalyse (242–326). Eine Zusammenfassung mit philosophischen Reflexionen über Wort und Welt (327–330) und über den inneren Lehrer (330–335) beschließt die im Herbst 1974 von der Phil. Fak. der Univ. Würzburg als Diss. angenommene Studie. Man fragt sich allerdings, weshalb bei diesem Umfang der lateinische Text nicht mit aufgenommen wurde, zumal Vf. sich auch mit dem überlieferten Text kritisch auseinandersetzt und einige suggestive Korrekturen vorschlägt (18f).

Die eigentliche Leistung dieser Diss. liegt in den Einzelerklärungen. Darin ist eine Unmenge an Informationen formaler wie inhaltlicher Art verarbeitet, die das Verstehen dieses Opusculums, das Vf. mit Recht „ein Kabinettstück künstlerisch-philosophischen Gestaltungsvermögens" (43) nennt, erleichtert.

In der Frage nach der Historizität des Dialoges entscheidet sich Vf. mit guten Gründen (303) für die rein literarische Gestaltung. Augustin habe De magistro erst nach dem Tod Adeodats abgefaßt, ja, Adeodats Tod könne der äußere Anlaß zur Abfassung dieser Schrift gewesen sein (41).

Wenngleich Augustinus „als der größte Semiotiker der Antike" (48) gilt, so ist doch über die Zeichen und insbesondere über die Sprache als ein System von Zeichen bereits in der griechischen Philosophie viel gedacht und geschrieben worden. Die zahlreichen Verweise auf den geistesgeschichtlichen Hintergrund der augustinischen Zeichenlehre sind deshalb keineswegs überflüssig. Es ist auch richtig, wenn Vf. sowohl die Kunst des Disputierens wie auch die gnoseologisch-ontologische Begründung der im Dialog vorgelegten Zeichentheorie Augustins mehr bei Platon als bei den übrigen Philosophen der Antike ansiedelt. Seine breiten Ausführungen über die platonische Herkunft des „homo interior" (99, 104f), über die Bedeutung der Lehre von der Analogie in der Ontologie Platons (110ff), über die Differenz zwischen der Satzlehre bei Platon und bei Aristoteles (139ff), über die Rolle des „simile veri", des „Wahrscheinlichen" in der akademischen Skepsis (173ff), über die Illuminationslehre (206ff), dies und noch vieles andere illustrieren sattsam die philosophische Herkunft der Zeichenlehre des Kirchenvaters.

Diese enge Bindung an die Gnoseologie und Ontologie der Platoniker besagt natürlich nicht, Augustin habe deren Philosophie unkritisch rezipiert, hatte er doch die Schriften der Platoniker schon vor seiner Bekehrung in einer christlichen Optik gelesen. So fiel es ihm auch nicht schwer, zwischen dem Platonismus und dem Christen-

tum jene Synthese zu schaffen, die für sein Denken charakteristisch ist, und diese Synthese ist es, die am Ende des Dialogs mit der These von der Identität des inneren Lichtes (Platonismus) und des Christus, des Lehrers aller, der im Himmel ist (Mt 23,10), so überaus deutlich in Erscheinung tritt.

Bei einer sorgfältigen Analyse der Theologie Augustins deutet jedoch vieles darauf hin, daß der Kirchenvater auch umgekehrt gerade infolge dieser Übernahme der Ontologie der Platoniker die Bibel in einer platonisierenden Optik las. Vf. selbst weist im Anschluß an den Artikel von R. Lorenz, Gnade und Erkenntnis bei Augustin (in: ZKG 75, 1964, 21–78), auf „eine Strukturgleichheit von Gnade und Erkenntnis" im Denken Augustins hin, und er fügt dem noch die vielsagende und wohl auch zutreffende Bemerkung hinzu: „Wir vermuten sogar, ... daß Augustins Erbsündenlehre, die in einem engen Zusammenhang zu dessen Gnadenlehre steht, in theologische Metaphern gewendet, eben das ist, was in mag. bereits unter dem philosophisch-ontologischen Titel des Nichts thematisiert ist" (239 mit Anm. 1). Nun ist bekanntlich die Frage, ob Augustins Auffassung von der Sprache bzw. vom Wort sich mit der Auffassung der biblischen Schriften deckt, kontrovers. U. Duchrow z. B. hat dies in seiner Monographie, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustinus (Tübingen 1965), mit dem Hinweis auf den vorzüglich eidetischen Charakter der Ontologie und Gnoseologie Augustins in Frage gestellt. Ähnlich kritisch äußern sich dazu R. Lorenz (Wissenschaftslehre Augustins, in: ZKG 67, 1955/56) und A. Schindler (Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen 1965). Diese von den genannten Autoren hervorgebrachten Bedenken werden vom Vf., der der Eigenständigkeit der biblischen Denkform kaum Rechnung trägt, offensichtlich nicht geteilt. Darin dürfte u. a. auch mit der Grund für seine den Leser mitunter peinlich berührenden Invektiven gegen eine vom „Pastoralutilitarismus" geprägten modernen „Verbraucher-Theologie" à la Rahner (15ff, 25f, 149 u. ö.) zu suchen sein.

Wie gesagt, die eigentliche Leistung der Arbeit liegt in den Einzelerklärungen. Vf. will es aber dabei nicht bewenden lassen, denn schon in diesen Einzelerklärungen, die bisweilen zu regelrechten Exkursen anwachsen, läßt er sich zu „Selbsterprobungen des Denkens" (12) verleiten. Dies ist in gesteigertem Maße in dem Text- und Problemanalyse sowie in dem Zusammenfassung genannten Teil der Fall. Allerdings wird man kritisch fragen müssen, ob bei diesen „Selbsterprobungen des Denkens" das Denken sich noch in den Bahnen Augustins bewegt. Es ist gewiß nichts dagegen einzuwenden, wenn Vf. die Sprachphilosophie Augustins mit der Nietzsches konfrontiert (254ff, 268, 271, 276 u.ö.), oder wenn er über das Nichts tiefsinnige Spekulationen existentialphilosophischer Herkunft anstellt (116f, 233, 263f), oder wenn er Vokabeln wie Zeichen-Sache-Tätigkeit (261), signum-verbum-nomen (287), res-intentio-animus (307) u. a. zu angeblich vielsagenden Ternare bzw. Triaden aufbaut, die Augustin selbst aber nicht als solche kennzeichnet. Dies alles gehört nicht in einen Kommentar zu De magistro. Trotzdem: Vor allem wegen der in den Einzelerklärungen zusammengetragenen, das Verständnis dieses keineswegs leicht verständlichen Dialogs fördernden Informationen, aber auch wegen der sprachlich wie sachlich gelungenen Übersetzung verdiente die Arbeit eine angemessenere verlegerische Betreuung. In diesem Fall sollte neben einem Index der behandelten Stellen auch der lateinische Text in die Veröffentlichung mitaufgenommen werden, womöglich auf Kosten der „Selbsterprobungen des Denkens". Die Invektiven gegen die Gegenwartstheologie, ob gegen die Modernen, ob gegen die Konservativen, gehören nicht in eine wissenschaftliche Arbeit über ein Werk aus dem 4. Jh., sondern in die Tagespresse.

Würzburg Cornelius Mayer

Von Schönborn, Christoph: **L'Icône du Christ.** Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe Concile de Nicée (325–787). – Fribourg: Éditions Universitaires 1976, 245 S. (Paradosis. Études de littérature et de théologie anciennes, Bd 24) Ppb. sfr. 25.–

Die Kirche von Byzanz war der einzige Bereich der christlichen Welt, der für über ein Jh. (726–843) eine Auseinandersetzung mit der Frage nach Sinn, Bedeutung und Tragweite christlicher Kunst bezeugt. Das Ergebnis war eine „Theologie der Bilder", die in modernen Publikationen oft ohne klaren Bezug auf ihre Entstehung als Ausdruck des „mystischen" Charakters der östlichen Christenheit hingestellt wird. Inzwischen betonen Kunsthistoriker, die sich mit den Kunstdenkmälern in ihrer geschichtlichen Entwicklung befaßt haben, wiederholt und mit Nachdruck das – seit den Anfängen der Christenheit festzustellende – Vorhandensein von bilderfeindlichen Tendenzen und entdecken darin die Ursprünge des byzantinischen Bilderstreits. Die Erörterung dieser Probleme steht offenbar ständig auf der Tagesordnung byzantinischer Forschungen; erst vor kurzem haben die Arbeiten von P. Brown, E. Kitzinger und S. Gero ein Mehr an Klarheit und neue Argumente in die Debatte eingebracht.

Ich hoffe, daß allen mit dem Problemkreis Beschäftigten die Bedeutung und Sachdienlichkeit des Buches von Sch. deutlich wird. Rein theologische Argumentationen werden von Profanhistorikern oft nicht als schlüssig anerkannt, aber bei objektiver Betrachtung sollten Wissenschaftler zu dem Eingeständnis in der Lage sein, daß gerade solche Argumente für die an den Kontroversen der Bildersturmzeit Beteiligten selbst ausschlaggebend waren und dies auch im weiteren Verlauf der christlichen Tradition blieben.

Die Beziehung zwischen den Argumenten für und gegen die Bilderverehrung einerseits und der Entwicklung der Christologie ist seit langem bekannt, aber Sch.s Buch liefert erstmalig eine ausgesprochen detaillierte Auswertung nicht nur der an der Kontroverse beteiligten Schriftsteller, sondern auch des Entsprechungsverhältnisses, das seiner Annahme nach zwischen Christologie und Kunst in der früheren Periode bestand. Die Bildertheologie, wie sie in der späteren Phase der Auseinandersetzungen durch den Patriarchen Nikephoros und den hl. Theodoros Studites entwickelt wurde, gründete in Reaktion auf die aufklärerische, Bilder ablehnende Haltung von Kaiser Konstantin V. auf der Lehre von der „hypostatischen Union" zweier Naturen in Christus mit der Konsequenz der Annahme, daß ein Bild Jesu die Person (Hypostase) des Logos in der menschlichen Natur zur Darstellung bringt.

Im ersten Teil seines Buches behandelt Sch. eingehend die stufenweise Formulierung trinitarischer und christologischer Begriffe – angefangen von Athanasius über die kappadokischen Väter bis hin zum hl. Maximos Homologetes und zum hl. Johannes von Damaskus, die den Boden bereiteten für die bilderfreundlichen Theologen des 8. und 9. Jahrhunderts. Im zweiten Teil analysiert der Vf. die verschiedenen Argumente des Streites selbst und hebt dabei mit Recht die Unterschiede in der Schwerpunktsetzung hervor zwischen der Betonung der „Materie" und ihrer potentiellen „Heiligkeit" bei Johannes von Damaskus und der mehr personalistischen Deutung des Bildes durch Theodoros Studites. Weiterhin zeigt er auf, daß diese Entwicklungen möglich wurden im Kontext der orthodoxen Christologie im Anschluß an Chalkedon, während ihnen völlig der Boden entzogen gewesen wäre, wenn sich die origenistische oder monophysitische Christologie in Byzanz durchgesetzt hätten.

Was das Buch nicht aufzeigt (und auch nicht aufzuzeigen beansprucht), ist die Art des Beziehungsverhältnisses, wie es in den dem Bilderstreit vorausgehenden Jh.en zwischen Christologie und Kunst bestand oder auch nicht bestand. Die Zweifel, die jüngst an der Echtheit von Eusebius' Brief an Constantia geäußert wurden (Ch. Murray, in: Journal of Theological Studies, NS 28, 1977, 303–345), der symbolische (eher als „ikonologische") Charakter eines Teils der frühchristlichen Kunst und andere Faktoren lassen wohl immer noch viel Raum übrig für Forschungen über die Frage, ob frühchristliche Künstler ihre Arbeit mit den christologischen Entwicklungen ihrer Zeit verknüpften. In jedem Fall sollten Kunsthistoriker, zusammen mit von Schönberg, anerkennen, daß das Endergebnis des Bilderstreits anders ausgefallen wäre, wenn bilderfreundliche Theologen nicht die christologischen Ausarbeitungen von Chalkedon sowie der nach-chalkedonischen Phase zur Verfügung gehabt hätten.

Dumbarton Oaks John Meyendorff
(Übers. v. B. Hallensleben)

Podskalsky, Gerhard: **Theologie und Philosophie in Byzanz.** Der Streit und die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung. – München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1977 (Byzantinisches Archiv, Heft 15) VIII, 268 S. br. DM 72.–

Noch vor 20 Jahren war das gesamte Gebiet der byzantinischen Geistesentwicklung, besonders die Zeit der späteren Palaiologen-Dynastie, nur einer begrenzten Zahl von Spezialisten vorbehalten, die Zugang zu den Manuskripten besaßen. In den letzten beiden Jahrzehnten erschien eine bedeutende Anzahl von Texten in kritischen Editionen – einschließlich der Werke des Gregorios Palamas, des Barlaam aus Kalabrien und, erst kürzlich, des Nikephoros Gregoras, die zu den Hauptvertretern der sogenannten „hesychastischen Kontroverse" gehören. Eine erstaun-

liche Menge Sekundärliteratur ist erschienen (vgl. z. B. die umfassende Übersicht von D. Stiernon, „Bulletin sur le Palamism": Revue des études byzantines 30, 1972, 231–341) und hat so eine viel umfassendere Erörterung vielfältiger Aspekte byzantinischen Denkens in seinem Verhältnis zum griechischen Altertum, zur frühen patristischen Tradition, zum lateinischen Westen und zu modernen Geistesentwicklungen hervorgerufen.

Podskalsky geht, wie bereits der Titel seines Buches anzeigt, einen Schritt weiter: Seine Bemühung zielt auf eine Auswertung byzantinischer Theologie und Philosophie auf der Ebene der Methodik. Dies Vorgehen erscheint gerechtfertigt, vor allem in Anbetracht der Tatsache, daß es im Anfangsstadium der von P. ausführlich dargestellten Auseinandersetzung zwischen Barlaam und Palamas (126–160) um erkenntnistheoretische Fragen ging: Ist die Erkenntnis über Gott „in Christus" wesensmäßig „neu" und „verschieden" von dem Wissen der weltlichen Philosophen? Und wenn das der Fall ist, welche Verwendung hat dann ein christlicher Theologe für das griechische Denken des Altertums?

Eingeleitet durch ein Vorwort von H.-G. Beck, ist das Buch reich an historischem Material über die patristische und frühbyzantinische Epoche, in der das Problem der Beziehung zwischen griechischer Philosophie und christlicher Theologie immer auf der Tagesordnung stand, wobei sich eine gewisse Polarisation zwischen intellektuellen bzw. „humanistischen" Tendenzen und monastischen Abwehrbestrebungen abzeichnet. Der Hauptbeitrag des Vf. betrifft die spätere Phase der Palaiologendynastie mit der Konfrontation zwischen „Humanisten" und „Palamiten".

Der Rezensent, auf dessen eigene Werke P. häufig – sowohl zustimmend wie kritisch – Bezug nimmt, würde gerne mit dem Autor eine ganze Reihe von Einzelfragen erörtern, sowohl auf dem Gebiet der Grundgedanken wie auf dem der Terminologie. Der Rahmen einer Besprechung zwingt ihn zur Beschränkung auf zwei allgemeine Beobachtungen:

1. P.s Arbeit sollte heute als praktisch unverzichtbare Ergänzung zu H.-G. Becks 1959 veröffentlichtem Grundlagenwerk über Kirche und theologische Literatur in Byzanz betrachtet werden. P. führt nicht nur – nahezu erschöpfend – die neueren Textausgaben auf, sondern verarbeitet auch sehr gründlich und umfassend die Sekundärliteratur einschließlich der Veröffentlichungen in slawischen Sprachen, die für westliche Studenten der Byzantinistik nicht leicht zugänglich sind. Die Darstellung des geistigen Lebens in der Epoche der Palaiologen durch den Autor ist bei weitem der vollständigste verfügbare Überblick über diesen Zeitabschnitt, und ihre Bedeutung ist in dieser Hinsicht unbestreitbar.

2. Der Rezensent sieht weiterhin eine begrüßenswerte Entwicklung in dem Faktum, daß die theologischen und philosophischen Tendenzen dieser Geschichtsepoche der Gegenstand nicht nur objektiver Erforschung, sondern ebenfalls gewisser engagierter Auseinandersetzungen geworden sind. Es ist offensichtlich, daß die byzantinische Theologie des 14. Jh.s mit Punkten befaßt war, die für die Byzantiner ernste Entscheidungsfragen waren und für die Entwicklung der westlichen Zivilisation als ganzer von Bedeutung sind. P., der sich in diesem Punkt in wesentlicher Übereinstimmung mit den von einer Gruppe französischer Theologen geäußerten Ansichten befindet (vgl. Istina 19, 1974, 257ff), hält den Palamismus für eine fundamentale Abweichung von der patristischen Tradition des griechisch-christlichen Denkens, das um die angemessene Weise der Verarbeitung antiken philosophischen Gedankengutes in der Theologie bemüht gewesen war, seine tatsächliche Vollendung aber im Westen in der großen Synthese der Scholastik fand. Durch P.s Buch wird man zurückversetzt in die unausweichliche Auseinandersetzung zwischen Palamismus und Thomismus und mit der Frage konfrontiert, welche dieser beiden Positionen sich in größerer Übereinstimmung mit den frühchristlichen Vätern befindet. Meiner Ansicht nach ist die klarste Formulierung der Hauptelemente in dieser Auseinandersetzung schon 1960 von Charles Journet in einem sehr hilfreichen Artikel in der Revue Thomiste (1960, 429–452) vorgelegt worden. P.s Buch dagegen – als umfangreiche Sammlung von Quellendokumenten und bibliographischem Material – kehrt zu einer Methodik zurück, die auf byzantinische Theologen des 14. Jh.s wie sogar auf frühere patristische Denkformen die intellektuellen Maßstäbe des ausgebildeten Thomismus überträgt. Dieser Zugang ist bereits früher in diesem Jh. von Jugie und Guichardan gewählt worden und stellt m. E. keinen wirklichen historischen und methodischen Fortschritt dar. Aber vielleicht ist jede Bemühung um die präzisierende Festlegung einer „Methodik" durch grundsätzliche Vorurteile bestimmt, von denen weder P. noch ich völlig ausgenommen sind.

Dumbarton Oaks John Meyendorff
(Übers. v. B. Hallensleben)

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von: **Schriften, Aufsätze und Reden 1848–1866.** Bearbeitet von Erwin Iserloh, Christoph Stoll, Emil Valasek, Norbert Jäger. – Mainz: v. Hase & Koehler 1977. XV, 808 S. (Wilhelm E. Freiherr von Ketteler. Sämtliche Werke und Briefe, hrsg. von Erwin Iserloh, Abt. I, Bd 1) Lw. DM 88.–

Im vergangenen Jahr wurde in zahlreichen Gedenkfeiern des 100. Todestages des Mainzer Bischofs von Ketteler gedacht. Im Bewußtsein des katholischen Volkes lebt er vor allem als der große soziale Bischof fort, als den ihn Papast Leo XIII. im Rundschreiben „Rerum novarum" würdigte. Ohne Zweifel hat K. dem sozialen Katholizismus in Deutschland entscheidende Impulse gegeben und ihm den Weg gewiesen. Darüber darf aber nicht seine hervorragende Bedeutung als Anwalt der Freiheit des Glaubens und der Kirche vergessen werden. K. war lange Jahre der führende Kopf des deutschen Episkopates. In den Auseinandersetzungen mit dem Staat und mit den Zeitströmungen hat er der Kirche ein neues Selbstbewußtsein geschenkt und damals bereits Positionen bezogen, die erst auf dem II. Vatikanischen Konzil allgemein Anerkennung fanden.

Am meisten wirksam geworden ist K. durch seine Predigten, Hirtenbriefe, Schriften, Aufsätze, öffentlichen Erklärungen und Reden. Es ist das Verdienst Erwin Iserlohs, im Auftrage der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur die kritische Gesamtausgabe seiner Werke und Briefe zu besorgen. Sie füllt eine schmerzlich empfundene Lücke, da bisher nur die bekannteren Schriften in den Bibliotheken vorhanden sind. Der erste Band dieser auf mehr als 12 Bände angelegten und in 4 Abteilungen gegliederten Ausgabe ist nunmehr nach langwierigen Vorarbeiten erschienen. Er umfaßt die Schriften, Aufsätze und Reden vom Beginn des öffentlichen Wirkens K.s in der Frankfurter Nationalversammlung bis zum Ausbruch des Krieges 1866.

Neben den berühmten Predigten über „Die großen sozialen Fragen der Gegenwart" im Mainzer Dom (1848) und der Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum" (1864) hat sich K. in diesen Jahren vornehmlich mit der Standortbestimmung von Glaube und Kirche in der modernen Gesellschaft und im liberalen Rechtsstaat beschäftigt. Es ist faszinierend nachzuvollziehen, wie K. keine billige Apologetik betreibt, sondern gerade die Freiheit für Glaube und Kirche einfordert in der Überzeugung, daß „überall, wo die Freiheit proklamiert ist, die Kirche mit allen ihren Institutionen einen riesenhaften Fortschritt macht". Ob es die Schulfrage ist, die ihn in der Paulskirche zu einer Aufsehen erregenden Intervention veranlaßte, die mehrfachen Vorstöße zugunsten des Jesuitenordens und die Zurückweisung seiner Gegner, die Ablehnung der Freimaurerei als eines Geheimbundes, die freimütigen Überlegungen über die Toleranz oder die geradezu klassischen Ausführungen über das Verhältnis von staatlichem Gesetz und Gewissensfreiheit, in all dem ging es dem Mainzer Bischof um die religiöse Freiheit im öffentlichen Leben. Dies mußte ihn in Gegensatz zum politischen Liberalismus seiner Zeit bringen, der entgegen seinem ursprünglichen Ansatz eine neue Omnipotenz des Staates heraufbeschwor. Vor diesem Hintergrund ist das Buch „Freiheit, Autorität und Kirche" (1862) zu sehen, das bereits im ersten Jahr sieben Auflagen erlebte und in verschiedene Sprachen übersetzt wurde. K. griff darin die aktuellen Fragestellungen auf, versuchte sie aber nicht punktuell zu behandeln, sondern von einer Gesamtschau des Glaubens und der Kirche her, die auch heute noch beeindruckt. Zugleich spürt man, wie intensiv sich Ketteler etwa mit dem liberalen Staatsdenken auseinandersetzte.

Der Band zeichnet sich dadurch aus, daß den einzelnen Schriften kurze Einleitungen vorangestellt sind, die dem heutigen Leser den historischen Kontext erschließen und den jeweiligen Anlaß und die Wirkungsgeschichte skizzieren. In den umfangreichen Fußnoten sind die Anmerkungen K.s ausgewiesen und nötigenfalls verifiziert worden. Hinzukommen zahlreiche Hinweise der Redaktion zu den im Text genannten Personen, Schriften, Ortsnamen, die äußerst sorgfältig gearbeitet sind und auch dem weniger fachkundigen Leser die Orientierung erleichtern. Sie stellen eine Fundgrube dar für jeden, der sich

eingehenderen Studien des Zeitgeschehens widmen möchte. Die 33 doppelspaltigen Registerseiten (Personen-, Orts- und ein ausgezeichnetes Sachregister) runden den Band ab.

Der in jeder Hinsicht geglückte erste Band läßt hoffen, daß mit der kritischen Gesamtausgabe die bedeutendste Bischofsgestalt im 19. Jh. und damit auch ein für die Kirche in Deutschland entscheidendes Kapitel ihrer modernen Geschichte wieder lebendig werden. Dies ist deshalb von so großem Wert, weil die Werke und Briefe K.s nicht nur eine längst fällige historische Dokumentation darstellen, sondern zumeist Fragestellungen behandeln, die bis heute nachwirken. Nur wenige der abgedruckten Äußerungen K.s tragen ephemeren Charakter. Die Art und Weise, wie K. die Fragen mit allem Freimut, aber von einem soliden theologischen und sozialethischen Fundament her anging, vermag uns zu inspirieren. Es bleibt nur zu hoffen, daß der Preis nicht abschreckt; der Band bietet nicht nur dem Wissenschaftler, sondern auch dem Seelsorger und interessierten Laien Anregung, Orientierung und Hilfe bei der Bewältigung der Probleme, die im Zuge des neuzeitlichen Denkens und der ideologischen Verkürzung der Wirklichkeit für die gläubige Existenz und für die Kirche entstanden sind.

Augsburg Anton Rauscher

Amtmann, Radegunde: **Die Bußbruderschaften in Frankreich.** – Wiesbaden: Steiner 1977. XX, 528 S. und 8 S. Abb. (Arbeiten aus dem Seminar für Völkerkunde der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main Bd 7) kart. DM 36.–

Die vorliegende Arbeit (Dissertation?) ist aus einem von 1963 bis 1967 durchgeführten Projekt des Seminars für Völkerkunde der Univ. Köln hervorgegangen, in dem der „Festkalender im Mittelmeerraum bearbeitet" (IX) worden ist. Vf.in, der bei diesem Vorhaben der „südfranzösische Raum zugeteilt" wurde, hat für ihren Teil das umfassende Thema auf eine Fragestellung reduziert, die sich, wie ihre Arbeit zeigt, in übersehbarer Zeit mit Erfolg behandeln ließ. Sie konzentrierte sich nämlich auf die Erforschung jener in Frankreich als Confréries des Pénitents bezeichneten Bußbruderschaften, die auch heute noch in einigen spanischen, italienischen und südfranzösischen Städten den Prozessionen der Karwoche ihre von den Touristen so geschätzte Farbigkeit verleihen. Diese thematische Einschränkung hat sie freilich nicht vor der Notwendigkeit bewahrt, intensive Recherchen anzustellen und umfangreiches Material zu bearbeiten, konnte sie doch von ca. 2000 geschätzten französischen Bußbruderschaften nicht weniger als 650 erfassen, die so gut wie ausschließlich in Südfrankreich liegen, was bestätigt, daß wir es bei den genannten Bruderschaften mit einem vornehmlich mediterranen Phänomen zu tun haben. Glücklicherweise sind von einer ganzen Reihe der erfaßten Confréries Register, Statuten, Mitgliederlisten sowie Ausgabe- und Einnahmebücher erhalten, so daß Vf.in neben einem Überblick über die Geschichte der französischen Bußbruderschaften eine detaillierte und stoffreiche Darstellung ihrer Organisation und Funktion vorlegen kann.

Die Geschichte der Bußbruderschaften beginnt in Frankreich im 13. Jh. Nach weitverbreiteter Ansicht steht an ihrem Anfang die angesehene, 1226 von Ludwig VIII. ins Leben gerufene „Dévote et Royale Compagnie des Pénitents Gris" von Avignon, der 1274 die „Confrérie des Pénitents Blancs du Gonfalon" in Lyon folgte. A. geht auf die Anfänge und Frühgeschichte dieser und anderer älterer Bruderschaften jedoch nicht weiter ein, da sie dies als ein „äußerst schwieriges Unterfangen" (3) ansieht. Der Schwerpunkt ihrer Darstellung liegt demnach auf der neuzeitlichen Entwicklung des mittelalterlichen Institutes. Es erlebte, wie sie ausführlich darstellt, im Zeitalter der Religionskriege und der Gegenreformation als Hilfstruppe von „Thron und Altar" seine höchste Blüte, litt jedoch im Zeitalter der Aufklärung an einer starken Auszehrung, die nicht zuletzt durch die Konkurrenz der Freimaurer verursacht wurde, deren Logen mit den Bruderschaften mindestens im Hinblick auf die Geheimhaltung der Mitgliedschaft übereinstimmten. Die französische Revolution bedeutete wie für zahlreiche andere kirchliche Institutionen und Korporationen auch für die Bußbruderschaften ein Ende, das freilich nicht in allen Fällen definitiv war, da sich das Institut im Zuge der bourbonischen Restauration soweit erneuern konnte, daß es auch heute noch trotz tiefgreifender geistiger, politischer und sozialer Veränderung hie und da Bestand hat.

Im zweiten Teil der Arbeit werden „Aufbau und Organisation", „Soziale Aufgaben" und „Kultische Handlungen" der Bruderschaften detailliert dargestellt. A. geht dabei ausschließlich von jüngerem, gedrucktem Material aus, so daß ihre systematische Darstellung im wesentlichen den Zustand nach dem Ende des Mittelalters widerspiegelt. Die in den Statuten festgelegten Organisationsformen, die Leistungen für die Brüder im Leben und im Tode, die Partizipation an der Liturgie des Kirchenjahres, speziell der Karwoche, und der in der Geißelung zum Ausdruck kommende Wille zur Buße und Compassio mit dem leidenden Christus sind Charakterzüge, die jedoch auch für die mittelalterliche Periode in der Geschichte der Bruderschaften Geltung hatten. Wie sie in der Neuzeit fortwirkten und unter veränderten Bedingungen neue Bedeutung erhielten, ja ähnlich wie weltliche Ritterorden, Confradrias und Maestranzas eine integrierende Funktion innerhalb der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung ausübten, wird eindrucksvoll dargestellt.

A. weist darauf hin, daß ihre eigene Arbeit ergänzt werden müßte durch Abhandlungen über die Bußbruderschaften in Italien und Spanien. Diese Feststellung ist durchaus berechtigt. Sie erscheint jedoch ein wenig deplaciert, wenn man bemerken muß, daß sie von jemandem erhoben wird, der nach Ausweis des Literaturverzeichnisses keine Kenntnis davon genommen hat, in welchem Maße Gelehrte wie Monti, Meersseman, Rumeu de Armas und Ruano Vorarbeiten für eine Geschichte des Bruderschaftswesens in Italien und Spanien geleistet haben. Der Eindruck mangelhafter Literaturkenntnis verstärkt sich, wenn man bei der Behandlung von Problemen der Liturgie und des kirchlichen Korporationswesens statt der einschlägigen Literatur häufig nur Artikel aus dem LThK zitiert findet. Er wird zum Ärgernis, wenn man feststellen muß, daß A. bei der Beschäftigung mit den Anfängen der Bußbruderschaften von einem Forschungsstand ausgeht, der durch Namen wie diejenigen von P. Sabatier, K. Müller und J. Joergensen gekennzeichnet wird. Ist es denn für einen Völkerkundler wirklich so schwierig, sich über den aktuellen Stand der kirchen- und ordensgeschichtlichen Forschung zu orientieren, Bibliographien zu benutzen oder in den einschlägigen Zeitschriften zu blättern, um so die Namen von Mandonnet, Meersseman, Vicaire, Rossi, Dal Pino, Emery, Giacomozzi, Esser, van den Borne und anderen zu entdecken, deren Forschungen schon längst Probleme gelöst haben, denen A. so hilflos gegenübersteht, daß ihr Bild von dem Kontext, in dem die Entstehung und Frühgeschichte der französischen Bußbruderschaften zu sehen ist, fragmentarisch, um nicht zu sagen unzulänglich und irreführend, bleiben muß?

Die Lektüre des Buches von A. hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Vf.in hat mit zupackendem Elan, großem Engagement und enormem Fleiß die späte Geschichte des mittelalterlichen Bußbrudertums in Angriff genommen und damit ein Feld erschlossen, das sowohl für Mediävisten als auch Neuhistoriker von Interesse ist. Was neben der Hochachtung für diese Leistung ein Gefühl des Ungenügens, ja des Bedauerns erweckt, ist die Tatsache, daß es ihr nicht gelang, ihre Arbeit entsprechend dem üblichen wissenschaftlichen Verfahren in den aktuellen Forschungszusammenhang einzuordnen und ihren Lesern zuverlässig deutlich zu machen, was man schon längst über ihren Gegenstand als gesicherte Erkenntnis verbuchen kann und was sie selber zu seiner weiteren Erhellung beigetragen hat.

Berlin Kaspar Elm

Biel, Gabriel: **Collectorium circa quattuor libros Sententiarum.** Libri quarti pars secunda (dist. 15–22) Collaborante Renata Steiger ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hofmann. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1977. XX, 624 S. Ln DM 355.–

Der vorliegende Band IV,2 ist der dritte in der Reihenfolge des Erscheinens des großen Sentenzenkommentars von Gabriel Biel. Er ist wie die beiden anderen ein Meisterwerk editorischer Technik und historischer Detailarbeit (vgl. unsere Rezensionen von Bd. I und IV,1 in dieser Zeitschrift 71/1975, 473f und 72/1976, 213). Es sind in ihm die restlichen 8 Distinktionen enthalten, in denen der Tübinger Spätscholastiker die theologischen und kanonischen Fragen des Bußsakramentes behandelt (die ebenfalls zur Buße gehörende Dist. 14 wurde bereits in Bd IV,1 ediert). Den Abschluß bildet das Summarium der Dist. 23 über die letzte Ölung und das Nachwort des Herausgebers Wendelin Steinbach.

Die mit 17 Quaestionen umfangreichste Dist. 15 hat Wiedergutmachung und Schadenersatz zum Thema. In der darauffolgenden Dist. 16 geht es um die einzelnen Teile der Buße. Die erste Quaestio lautet: „Ob von den Teilen des Bußsakramentes, welche sind Reue des Herzens, mündliches Bekenntnis und Genugtuung im Werk, der wichtigste die innere Reue sei." Biel erörtert diese Frage in sechs Thesen, von denen die letzte die Antwort gibt: Die wahre Herzensreue ist der wichtigste Bestandteil des Bußsakraments. In Spannung dazu aber steht die Aussage der vorausgehenden These 3: „Wenn man ‚Teil' im eigentlichen Sinn versteht, dann ist weder die Reue, noch das Sündenbekenntnis, noch die Genugtuung Teil der sakramentalen Buße." Und die entscheidende Begründung: Als sakramentale Buße im wirklichen Sinn kann eigentlich nur die Absolution, das vom Priester promulgierte Lossprechungsurteil, gelten.

In den zwei Quaestionen der Dist. 17 behandelt Magister Gabriel Probleme der Todsünde, in Dist. 18 die Schlüsselgewalt und die Exkommunikation; z. B. Dist. 17, Q. 1: „Ob es für den Todsünder heilsnotwendig sei, seine Sünden einem Priester zu beichten"; Dist. 18, Q. 2: „Ob kraft der Schlüsselgewalt der Kirche ein Mensch einen anderen Menschen exkommunizieren könne."

Wie man schon an diesen wenigen Beispielen sieht, geht es um für die Entwicklungsgeschichte der scholastischen Theologie hochinteressante Fragen, besonders wenn man den in ihnen enthaltenen Sprengstoff beachtet, der sich wenig später in der Reformation entladen sollte.

Wie schon aus dem historisch-kritischen Apparat der beiden vorausgehenden Bände ersichtlich, ist Biel bemüht, möglichst die gesamte Breite der theologischen und kanonistischen Tradition zu Wort kommen zu lassen. Und so ist der angehäufte Zitatenschatz auch in diesem letzten Teil des unvollendet gebliebenen Werkes gewaltig.

Die verbliebenen 28 Distinktionen des IV. Buches des Sentenzenkommentars hat Biels Schüler Wendelin Steinbach ergänzt (Wendelini Steinbach Supplementum in Gabrielis Biel librum quartum Collectorii, herausgebracht von Steinbachs Schüler Gallus Müller 1521 in Paris). Über dieses Supplement Steinbachs sowie über besondere Probleme der Textüberlieferung des vorliegenden Bandes (die Dist. 15 ist, außer in den frühen gedruckten Editionen, noch in einer aus dem Brüderhaus St. German stammenden Handschrift der Stadtbibliothek Trier erhalten) berichten die Hg. in ihrer ausführlichen Einleitung. Mit diesem Band haben sie der theologiegeschichtlichen Forschung einen weiteren gewichtigen Teil einer der bedeutendsten Quellen spätmittelalterlicher Theologie zugänglich gemacht. Es bleibt, ihnen für ihre große Mühe zu danken und für die Arbeit an den noch ausstehenden Büchern II und III Ausdauer und ein gutes Gelingen zu wünschen.

Würzburg Helmut Feld

Schrader, Franz: **Ringen, Untergang und Überleben der katholischen Klöster in den Hochstiften Magdeburg und Halberstadt von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden.** – Münster: Aschendorff (1977). 104 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Heft 37). Kart. DM 18.–

Wenig beachtet hat im früheren Erzbistum Magdeburg und im Bistum Halberstadt eine ganze Reihe von Klöstern die Reformationszeit überlebt, in der Mehrzahl Frauenklöster. Es ist ein zweifelloses Verdienst des Vf., sich der Geschichte dieser geistlichen Einrichtungen in den wechselvollen Zeitläufen des 16. und 17. Jh.s angenommen zu haben.

Als Einstimmung wird eine Darstellung der Haltung Martin Luthers, Andreas Karlstadts und Thomas Müntzers zu den Klöstern geboten, was mit Rücksicht auf die besondere räumliche Nähe dieser Reformatoren zu den Diözesen Magdeburg und Halberstadt verständlich ist. Der Bauernkrieg von 1524/1525 hat sich, abgesehen von einigen Tumulten, kaum bemerkbar gemacht.

Dagegen hatten damals die Auflösungserscheinungen in einigen Klöstern bereits eingesetzt. 1520 hatte Kardinal Albrecht schon das Augustiner-Chorherrenstift St. Moritz in Halle in ein Kollegiatstift, das Neue Stift, umgewandelt. 1527 gaben die Serviten in Halle ihr Kloster auf, 1530/31 folgten die Augustiner-Chorherren in Neuwerk bei Halle, 1531 die Serviten in Halberstadt usw. Der Schmalkaldische Krieg brachte zunächst den Untergang aller weiteren Klöster. Von Seiten der zum evangelischen Glauben übergetretenen Landesherren war keine Stütze des Klosterwesens zu erwarten. Allerdings verstärkte sich im Bistum Halberstadt seit 1566, nachdem der zweijährige Enkel des streng altgläubigen Herzogs Heinrich II. von Braunschweig-Wolfenbüttel, Heinrich Julius, zum Bischof gewählt worden, der Einfluß des katholischen Domkapitels. Trotzdem blieb die Lage des Katholizismus in einer überwiegend protestantischen Umgebung prekär. Um 1600 war das Klosterwesen im Grunde ausgestorben, ganz ähnlich wie übrigens auch in Westfalen.

Es gehört noch immer zu den weithin ungeklärten Vorgängen, daß kurz danach eine Neubelebung der Klöster einsetzt, sei es durch äußeren Zugang oder allgemeine Entwicklungen, wie die Errichtung der Kölner Nuntiatur im Jahre 1583, sei es durch machtpolitische Entwicklungen, wie die Gründung der Liga im Jahre 1609, von den wechselnden Verhältnissen im Dreißigjährigen Krieg zu schweigen. Der Vf. meint mit Recht, daß die Verwirklichung der tridentinischen Beschlüsse das geringste Problem der bedrängten damaligen Klöster war. Es galt einfach zu retten, was noch zu retten war. Welches eigentlich die wirklichen Gründe des Wiederauflebens waren, bleibt letztlich verborgen.

Der Westfälische Friede setzte dann im Art. 5 § 9 das Normaljahr 1624 fest, nach dem sich der Besitz eines Klosters richten sollte. Damit waren fünf Klöster im Herzogtum Magdeburg gesichert, im Herzogtum Halberstadt sogar zwölf. Trotzdem fehlte es nicht an Versuchen, diesen Zustand zu verändern. Eingegangen waren dagegen im Magdeburgischen 26, im Bistum Halberstadt acht Klöster.

In einer Schlußbetrachtung werden die Motive des Widerstandes der Klöster gegen ihre Aufhebung, aber auch die der Gegenseite beleuchtet. Es ist sicherlich zutreffend, daß sich in den ersten 40 Jahren nach der Reformation Martin Luthers, in denen die katholischen Landesherren und Domkapitel noch keine Eingriffe vornahmen, in den erhalten gebliebenen Klöstern ein gewisses Zusammengehörigkeitsgefühl entwickelte, das in wechselseitiger Stützung mündete. Zudem war die andere Seite nicht einheitlich in ihren Absichten. Sie schwankte zwischen Aufhebung schlechthin, Verwendung der Klöster zu Schulzwecken oder Bestehenlassen als evangelische Einrichtungen. Für die dritte Lösung setzten sich besonders die Landstände ein, die die Klöster als Landstand erhalten wollten. Deutlich wird an einigen Stellen die allgemein oft zu beobachtende Feindseligkeit der Bürger in den Städten gegen die Bettelorden. Mit einem Verbot der Bettelei war diesen schnell die Existenzgrundlage entzogen.

Die knappe und wohltuend sachliche Darstellung füllt eine Lücke in der Erforschung der deutschen Klostergeschichte des 16./17. Jh.s aus.

Münster Wilhelm Kohl

Horst, Ulrich: **Papst – Konzil – Unfehlbarkeit.** Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart. – Mainz: Grünewald (1978). XXXIV, 349 S. (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie Bd 10) Ln DM 52.–

Bereits seit mehreren Jahren hat sich U. Horst um die Erforschung der Ekklesiologie der Dominikanertheologen des 15. Jh.s bemüht und u. a. die Auffassungen von Antonius von Florenz, Raphael de Pornaxio, Johannes von Torquemada über Papst, Konzil und Unfehlbarkeit gewürdigt. Dabei zeigte sich, daß diese thomistischen Autoren eine erstaunliche Vielfalt in wichtigen Details in ihren Vorstellungen über Papst und Konzil vertraten.

Angesichts der Tatsache, daß die Theologen des 16. Jh.s bisher nur unzureichend erforscht sind, ist es zu begrüßen, daß H. seine Forschungen auf die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan (bis Billuart) ausdehnte. Bereits Martin Grabmann hat vor Jahren darauf hingewiesen, daß in der zweiten Hälfte des 15. Jh.s die Sentenzen des Petrus Lombardus durch die Summa Theologica als theologisches Lehrbuch langsam verdrängt wurden. In Köln war es zu Beginn des 16. Jh.s Konrad Köllin, der einen Kommentar zur Summa Theologica vorlegte. Der spätere Kardinal Cajetan veröffentlichte kurz vor dem Ausbruch der Glaubensspaltung seinen großen Kommentar zur Summe des Aquinaten.

Das besondere Interesse von H. gilt der Ekklesiologie der Summenkommentare des 16. Jh.s unter dem besonderen Blickwinkel des Verhältnisses von Papst und Konzil. Im Vordergrund steht die Frage nach der Lehrautorität von Kirche, Papst und Konzil. H. hat sich nicht auf die Untersuchung der gedruckten Werke beschränkt, sondern hat die handschriftlichen Kommentare in seine Forschungen einbezogen.

Er beginnt seine Arbeit mit einer Würdigung des Themas: Kirche und Papst nach Thomas von Aquin. Dabei weist er darauf hin, daß der Aquinate mit seiner Lehre, daß die allgemeine Kirche nicht irren kann, in einer langen Tradition steht. Dem Papst ist nach Thomas die Verantwortung für alle Dinge aufgetragen, die die ganze Kirche betreffen. Die Lehrautorität ist principaliter in ihm. Nirgendwo wird von Thomas dem Papst die Verpflichtung auferlegt, den Rat der Bischöfe zu suchen.

Im zweiten Kap. berichtet H. über die Anfänge der ekklesiologischen Summenkommentare und würdigt die Ansichten von Cajetan, dessen Ekklesiologie eine antikonziliaristische Tendenz und mit dessen Lehren sich die Forschung bereits verschiedentlich beschäftigt hat. Die Beschlüsse des Konstanzer Konzils sind bekanntlich nach Cajetan nichtig, da sie der Kirchenstruktur widersprechen. Der Papst hat nach ihm Gewalt über alle Konzilien, er allein beruft sie und kann sie verlegen. Nach

Cajetan ist dem Papst die Autorität der Gesamtkirche principaliter und totaliter. Er kann in Glaubensfragen verbindlich entscheiden.
Neben Cajetan würdigt H. besonders Franz von Vitoria und die ekklesiologischen Ansichten seiner Schriften Lecturae und Relectiones. Seine Auffassungen über Papst und Konzil sind nicht einfach in die beiden ekklesiologischen Schulen seines Jh.s einzuordnen. Vitoria hat auf die Theologen seines Ordens starken Einfluß ausgeübt, wenn auch seine Sonderlehren von ihnen nur in Ausnahmefällen übernommen wurden.

Zu den nachfolgenden führenden Vertretern der Dominikanerschule bis 1600 gehören Dominicus Soto, Bartholomaeus Carranza, Melchior Cano, Juan de la Peña, Dominicus Báñez, deren Ansichten über Papst und Konzil H. im einzelnen untersucht. Dabei erörtert er u. a. ihre Lehren über die Kirche im allgemeinen, die Glaubensregeln, die Irrtumslosigkeit des Papstes, die Konzilsbestätigung, die Heilige Schrift als Glaubensregel, die Tradition, Papst und Bischöfe, Kirche und Wahrheit, die Autorität der Konzilien.

Um ein vollständiges Bild der damaligen ekklesiologischen Landschaft zu entwerfen, hat H. auch die spanischen Augustiner-Theologen und die Theologen des Jesuitenordens, wie Franciscus Toletus, Robert Bellarmin, Gregor von Valencia, Franz Suarez, Adam Tanner, Leonardus Lessius in seine Untersuchung einbezogen und skizziert u. a. ihre Auffassungen über Lehrautorität des Papstes, Unfehlbarkeit und die Funktion des Konzils.

In weiteren Kap. behandelt H. die portugiesischen Summenkommentare, u. a. von Luis Molina, und zahlreicher anderer zeitgenössischer, z. T. anonymer Autoren. Eingehend werden auch die Kommentare des 17. Jh.s gewürdigt, z. B. Johannes a S.t Thoma, Johannes Baptist Gonet.

Ein eigener Abschnitt erörtert die Auseinandersetzung von Andreas Duval mit dem Gallikanismus. Duval hat sich ausführlich zur Frage der kirchlichen Gewalt, der Unfehlbarkeit und dem Verhältnis von Papst und Konzil geäußert. Das Schlußkapitel ist den letzten großen Summenkommentaren, u. a. des Johannes ab Annuntiatione und des Cursus Theologicus Salmaticensis gewidmet. Die darin vertretenen Auffassungen über das Wesen der Kirche, die Irrtumslosigkeit der Kirche und die Unfehlbarkeit des Papstes werden eingehend dargelegt.

In einem Nachwort stellt H. fest, daß die Ekklesiologie der behandelten Autoren eine erstaunliche Vielfalt aufweist. Die klassische Infallibilitätslehre ist, insofern sie eine detaillierte Reflexion über Möglichkeit, Bedingungen und Grenzen eines absolut verbindlichen Spruchs voraussetzt, das Resultat der langen und verwickelten Auseinandersetzungen mit dem Konziliarismus, die in der ersten Hälfte des 16. Jh.s – von einigen bedeutenden Ausnahmen abgesehen – einen vorläufigen Abschluß fanden. Das heiße nicht, daß ihre Anfänge nicht früher anzusetzen seien, wohl aber sei die Unfehlbarkeitslehre in ihrer ausgearbeiteten Form, die die inzwischen entstandenen Fragen – u. a. das für den Aquinaten noch unproblematische Verhältnis von Papst und Konzil – berücksichtige, ein Resultat der antikonziliaristischen Kontroversen. Natürlich sei der Gedanke der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht erst am Ende der antikonziliaristischen Kämpfe entstanden, wohl aber solle gesagt werden, daß diese Lehre jetzt unter den entscheidenden kriteriologischen Gesichtspunkten ausgearbeitet wurde und ihre historische Wirkmächtigkeit erhielt. Die systematisch voll ausgebildete Unfehlbarkeitslehre erscheine mit dem praktischen Ende der konziliaristischen Theorien, die nach H. in sehr moderierter Form in einigen Thesen des Alfons de Castro weiterlebten. Hier kann man vielleicht präzisieren, daß mit Alfons de Castro natürlich konziliaristische Theorien nicht aufhören, vielmehr im Gallikanismus und Episkopalismus ihre Fortsetzung finden.

Diskussionswürdig erscheint mir die These von H., daß die Reformation bei der Ausbildung der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre eine vergleichsweise untergeordnete Rolle gespielt habe. Wenn man sich u. a. an Albert Pigge erinnert, dessen Nachwirkung durch die Arbeit von H. auf zahlreiche Theologen sichtbar wird, zeigt sich, daß die antireformatorische Tendenz in der Entwicklung der Unfehlbarkeitslehre des Papstes wohl doch eine größere Bedeutung hatte. Die Reformation hat hierbei nicht nur verschärfende Akzente gesetzt, wenn auch H. betont, daß sie in gewisser Weise dazu geführt hat, daß etwa das Problem der Sicherheit deutlicher gesehen und die Aktualität des kirchlichen Lehramtes unter dem Eindruck des reformatorischen Ansturms gegen die Hierarchie zwangsläufig betont wurde. Die eigentliche Triebkraft, die zur Abwertung der Konzilien und zur Aufwertung des obersten Amtes führte, liegt indes nicht hier, sondern im Kampf gegen die Ausläufer konziliaristischer Theorien. (338) Hier sei ferner auf Johannes Eck, Johannes Driedo, Johannes Fisher, Stanislaus Hosius hingewiesen – später auf Bellarmin und Suarez – deren Werke bestätigen, daß die Reformation, speziell Luthers spätere Leugnung der päpstlichen Unfehlbarkeit und der der Konzilien hier nicht zu unterschätzen ist, wenn auch der Einfluß der Reformation auf die Thomas-Kommentatoren vielleicht nur von untergeordneter Bedeutung war.

Ergänzungsfähig erscheint mir auch die Äußerung von H. über Alfons de Castro und seine Ansichten über die päpstliche Unfehlbarkeit. Hier sei auf das Kapitel 6 des ersten Buches von „De justa punitione haereticorum" verwiesen, in dem Alfons de Castro betont: Der Papst kann als persona publica et communis nicht irren, wenn er für das ganze christliche Volk Glaubensentscheidungen erläßt, nur als Privatperson (persona singularis et privata) kann er im Glauben irren und Häretiker werden. In seiner Ansicht steht Alfons de Castro m. E. ganz in Übereinstimmung mit den späteren Aussagen des ersten Vatikanums: Papam videlicet ut publica et communis est persona, in dandis toti populo Christiano fidei decretis non posse errare, ut tamen singularis et privata est persona, posse in fide errare et effici haereticum (Opera, Paris 1571, fol. 1370 E). Gerade diese Aussage zeigt, daß es auch bei Alfons de Castro eine theologische Entwicklung gibt und man ihn nur in beschränkter Weise als Vertreter konziliaristischer Theorien bezeichnen kann (338). Hier sei nur an seine Aussage erinnert, daß er sich in der Frage, ob das Konzil über dem Papst stehe oder umgekehrt, nicht entscheiden wolle. Das Beispiel Castro bestätigt, daß die Auffassungen der damaligen Theologen nicht immer einheitlich und oft nur schwer kurz zu umschreiben sind. Auch hier ergibt sich ein viel detaillierteres Bild, als man zunächst vermuten möchte. Diese Aussage gilt z. B. über die Bedeutung, die Funktion und die Notwendigkeit der Konzilien, die Pflicht der Konzilsberufung im Notfall, den Umfang der päpstlichen Unfehlbarkeit. So erheben etliche Kommentatoren die Forderung, der Papst müsse vor wichtigen Entscheidungen die Kardinäle und Theologen konsultieren. Aber an der Tatsache, daß der Papst in seiner amtlichen Funktion ohne Irrtum definiert, wird von den Kommentatoren nicht mehr gezweifelt. Sie betonen ebenfalls, daß ein durch den Papst bestätigtes Konzil ebenfalls nicht irren kann.

Die Arbeit von H. hat viel neues Material über die Ekklesiologie der Thomaskommentatoren vorgelegt und in die theologiegeschichtliche Entwicklung hineingestellt. Die Verarbeitung der handschriftlichen und gedruckten Quellen ist vorbildlich, die neueste Literatur verwertet. Dazu liefert die Arbeit eine Fülle von interessanten Einzelerkenntnissen. Aufschlußreich ist z. B. das Urteil von H. über Tierney und seine Arbeit über die Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre (vgl. dazu ThRv 70, 1974, Sp. 185–194), von der er feststellt: Daß Thomas von Aquin von Tierney nur in einer Fußnote erwähnt werde, scheine symptomatisch für die Methode der Untersuchung zu sein. Wenn Olivi als erster die Unfehlbarkeit vertreten haben soll – und zwar um die Anstößigkeit der Hypothese noch zu erhöhen, in einem heterodoxen Kontext – dann müsse folgerichtig der Beitrag früherer Theologen möglichst negiert werden. Dieser methodische Ansatz verzerre die Perspektive.

Neue Erkenntnisse legt H. auch für das Nachwirken des Konziliarismus vor. Der Einfluß der Jesuitentheologie auf die Entwicklung der Unfehlbarkeitslehre wird durch die Forschungen von H. auf das rechte Maß zurückgeschraubt. H. bestätigt die von mir bereits vor über 20 Jahren vertretene Ansicht, daß die wichtigsten Quellen der Jesuitentheologen u. a. Torquemada, Cajetan, Eck, Fisher, Hosius, Driedo, Pigge sind. Ihr Einfluß wird in der Arbeit von H. an vielen Stellen, u. a. bei Carranza und Juan de la Peña, sichtbar. Besonders Albert Pigge wird von den Summenkommentatoren immer wieder zitiert und ist für sie einflußreich geworden.

Die Zahl der Druckfehler ist erstaunlich gering. Folgende seien notiert: S. XXX, 58, 348: Oberman statt Obermann. S. 2: Johannes Werd statt Johanes. S. 128: L'infaillibilité statt L'infallibilité.

Die Arbeit von H. ist ein bedeutsamer Beitrag zur Geschichte der Ekklesiologie, bei der der Aspekt nach dem Verhältnis von Papst und Konzil eine starke Berücksichtigung findet. Aber auch die Beurteilung der Honorius-Frage, die Auffassungen über die Zahl der allgemeinen Konzilien, die Konzilsbestätigung durch den Papst, um nur einige Probleme zu nennen, finden eine aufschlußreiche Beantwortung. Die Untersuchung von H. schließt nicht nur eine Forschungslücke für die Theologiegeschichte des 16. Jh.s, sie ist zugleich ein wertvoller Beitrag für die Vorgeschichte des ersten Vatikanischen Konzils und bietet an vielen Stellen eine Korrektur zu neueren Veröffentlichungen über die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit und ihre theologiegeschichtlichen Hintergründe. Die Arbeit bestätigt nachdrücklich, daß der Kern des Unfehlbarkeits-

problems verkannt wird, wenn man die Frage nur unter dem Blickpunkt der Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts und in ihr das Ergebnis eines persönlichen Machtstrebens Pius IX. sieht.

Das Werk von H., eine Habil.schrift der Münchener Theol. Fak. mit den Referenten H. Fries und J. Finkenzeller, nimmt man mit großem Dank entgegen. Seine Untersuchung wird dazu beitragen, die Diskussion über die päpstliche Unfehlbarkeitslehre wieder stärker in wissenschaftliche Bahnen zu lenken. Niemand wird sich in Zukunft über die päpstliche Unfehlbarkeitslehre und das Verhältnis von Papst und Konzil äußern können, der die Forschungen von H. nicht in seine Untersuchungen einbezieht.

Freiburg Remigius Bäumer

Plathow, Michael: **Das Problem des concursus divinus.** Das Zusammenwirken von göttlichem Schöpferwirken und geschöpflichem Eigenwirken in K. Barths „Kirchlicher Dogmatik". – (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 213 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 32) kart. DM 42.–

Im ersten Teil (17–97) gibt Vf. einen Gesamtüberblick über das Problem. Von der Voraussetzung aus, Vernunft und Glaube stehen nicht in Widerspruch, benutzt Thomas von Aquin den aristotelisch-philosophischen Grundansatz, jede Bewegung werde letztlich von einem ersten sich selbst bewegenden Beweger verursacht, um die Mitwirkung Gottes im menschlichen Wirken zu erklären. Gott schafft also als erster Beweger ständig den sich selbst frei bestimmenden Menschen, den geschaffenen bewegten Beweger (30). Diese Erklärung wendet L. Molina so an, daß die menschliche Eigenständigkeit nicht durch das göttliche Wirken beschränkt wird (45). Andere Theologen (Thomisten) bestehen hingegen darauf, den Menschen und sein gutes wie böses Tun streng vom vorherbestimmenden göttlichen Wirken (praemotio physica) abhängig zu halten (46f). In der Scholastik bemüht man sich jedoch auch, die Eigenständigkeit des Menschen Gott gegenüber zu behaupten, um jegliche göttliche Mitwirkung beim Sündenakt auszuschließen (z. B. J. P. Olivi; 31 u. 35). Alle diese Versuche, auch der Versuch von F. Suarez, bleiben Notlösungen. Sie erklären nicht genau, wie die menschliche Freiheit vom göttlichen Wirken abhängt, ohne dabei preisgegeben werden zu müssen, oder wie der Mensch frei ist, ohne sich vollständig von Gott absetzen zu müssen (49–58). Der Vf. meint, dieses dogmatische Problem schließe jede rationale Klärungsbemühung aus (59).

Die lutherische Orthodoxie setzt sich vom Gedanken der Allwirksamkeit Gottes ab, wie er philosophisch und bei den „Mohammedanern" vorliegt: Die Freiheit des Menschen wird ernst genommen und christlich-theologisch, nicht bloß wie bei den Molinisten philosophisch gerechtfertigt (66f). Die reformierte Orthodoxie sieht Gott bei guten und schlechten menschlichen Handlungen mitwirken (70), allerdings nicht wie die Thomisten auf philosophischer Ebene, sondern vom biblisch-theologischen Standpunkt aus (72; vgl. auch 60 u. 66f). Martin Luther hebt sich deutlich von allen diesen Versuchen ab. Er sieht die göttliche Mitwirkung als eine Glaubensaussage (38). Diese beruht auf einer Gewißheit, die im anbetenden und lobpreisenden Bekenntnis der Allwirksamkeit Gottes offenbar wird (41ff): Gott wirkt in der Geschichte durch die Ungläubigen, durch Satan und auch durch seine Diener; dessen sind die Glaubenden gewiß (41). In der protestantischen Theologie des 19. Jh.s wird die göttliche Mitwirkung bestritten (75–80). Das neue Verständnis des Problems bei F. Schleiermacher hat keinen bibeltheologischen Bezug. Das subjektive Bewußtsein der eigenen Abhängigkeit von Gott und Naturzusammenhang wird als Erfahrung göttlicher Mitwirkung erklärt (82f u. 86).

Römisch-katholischerseits greift gegenwärtig K. Rahner auf die traditionelle Lehre göttlicher Mitwirkung zurück, u. z. in der Frage der Entwicklung des Menschen in Richtung auf seine letzte Vollendung (Hominisation). Rahner versteht diese Entwicklung als eine Neuschaffung des Menschen. Die Bedingung dafür ist aber nicht der Mensch selbst, denn der Mensch kommt von einem Ersten her (dem sog. „Wovonher"), das nicht der Mensch selbst ist, und entwickelt sich auf das Letzte hin (das sog. „Woraufhin"), das auch nicht der Mensch selbst ist. Der Mensch erkennt seine Verwiesenheit auf dieses Erste und Letzte (Transzendenz), das es ihm ermöglicht, sich selbst frei zu entscheiden (87–97). Obschon Rahner unter Berufung auf das christliche Dogma Jesus Christus als das Ziel der gesamten Entwicklung des Menschen sieht, bleibt seine Interpretation eher philosophisch als bibeltheologisch (97).

Der zweite Teil beschäftigt sich mit Karl Barth (99–177). Nach ihm gehört die Frage der Mitwirkung Gottes zur dogmatischen Lehre von der Vorsehung Gottes als Wahl: Der lebendige dreifaltige Gott hat in Jesus Christus die Gemeinschaft mit den Menschen gewählt (99, 101ff u. 106). Jesus Christus ist der Erkenntnisgrund des Zusammenwirkens des Schöpfers mit dem Geschöpf, denn in ihm ist das Gnadengeheimnis der Begegnung zweier unvergleichbarer Subjekte, Gott und Mensch, offenbar geworden (113, 128, 177). Der Glaube als Wirken Gottes und des Menschen zugleich befähigt den Glaubenden, an Jesus Christus und an Gottes Vorsehung teilzunehmen. Diese Teilnahme wird durch den Heiligen Geist möglich. Im Gehorsam Gott gegenüber nimmt der Glaubende an dem erhöhten und befreiten Menschen Jesus Christus teil und folgt seinen Weisungen in aktiver Nachfolge. Im Gebet mit der Gemeinde ist der Glaubende an Christi hohenpriesterlichen Amt und dadurch an Gottes Herrschaft in der Welt beteiligt (122f, 165f, 183f). Barth greift hier bewußt auf die Tradition der reformierten Orthodoxie zurück (133, 139). Dabei mag er einige Widersprüche der Scholastik und der protestantischen Orthodoxie überwunden haben (138f). Ebenfalls ist er christozentrischer als Rahner (143f). Trotzdem vermag Barth nur „in beschränktem Maße ... die biblischen Aussagen über die Herrschaft der Sünde und des Elends" ernst zu nehmen (171). Dies gelingt Luther besser mit seinem Verständnis göttlicher Mitwirkung im Zusammenhang seiner Kreuzestheologie (140).

Im dritten Teil (177–204) geht es um die erfahrene Gewißheit des Gläubigen, daß Gott mit ihm zusammenwirkt. Er erfährt sie im Bekenntnis als Gewißheits- und Vertrauensaussage (179). Das Bekenntnis bildet zugleich die Voraussetzung für die weitere Reflexion über das göttliche Mitwirken (200).

Für den Rezensenten bleibt hier jedoch eine Gretchenfrage offen: Ist denn eine eindeutige Gewißheit (193f), daß Gott im Glaubenden und in der Gemeinde mitwirkt und daß ihnen Jesus Christus „todsicher" zur Verfügung steht, überhaupt möglich? Ist oder wäre sie nicht im Grunde für das Heil aller Menschen gefährlich? Diese Gewißheit hat in der Geschichte verhängnisvolle Konsequenzen im sozialen und politischen Bereich gehabt. Man denke nur an das Verhältnis des Christentums zum Judentum und an die Verwicklungen der modernen christlichen Mission in den Kolonialismus und das Überlegenheitsgefühl des christlichen Abendlandes gegenüber allen anderen Menschen. Dazu hat auch die Gewißheit der Mitwirkung Gottes mit den Christen beigetragen. Verbietet die noch nicht erfolgte Wiederkunft Jesu Christi den Christen nicht, der göttlichen Mitwirkung allzu gewiß zu sein? – Eine weitere Frage stellt sich an Luthers Verständnis göttlicher Mitwirkung in Verbindung mit seiner Kreuzestheologie: Wer ist der Ungläubige, der mit Satan das Böse bewirkt? Steht die Kreuzestheologie Luthers und ihre Weiterführung nicht in Gefahr, einem „fatalistischen Führungsglauben" Vorschub zu leisten (11f)? Diese Fragen können nicht ausschließlich mit biblischen Argumenten beantwortet werden (vgl. 194f, bes. Anm. 19). Das Buch ist gerade auch lesenswert, weil es den unbefangenen und suchenden Leser zwangsläufig zu diesen Fragen führt.

Paderborn Filipe J. Couto

Mödlhammer, Johann Werner: **Anbetung und Freiheit.** Theologisch-anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers. – Salzburg: Müller (1976). 112 S. kart. DM 19.50

Es ist nicht eben häufig, „theologisch-anthropologische Reflexionen" unter die Leitworte „Anbetung und Freiheit" zu stellen, wie dies hier für eine Erörterung der Theologie Bonhoeffers geschieht. „Anbetung" findet sich in Überlegungen zum geistlichen Leben; daß von ihr im Rahmen systematischer Theologie die Rede ist, verdient Beachtung.

Mit den Leitworten „Anbetung und Freiheit" will der Vf. Gott, der der in Jesus Christus offenbare, „personal anwesende, *für-seiende* Gott" ist, als „Mitte, Bezugspunkt und jede Aussage unendlich überschreitende Umfassung" systematischer Theologie (6) herausstellen. Unter dieser Leitlinie wird Bonhoeffers Theologie als „Theologie der freien Beziehungshaftigkeit, des Für-Seins, der Gottes-Liebe" charakterisiert (10).

Sein Thema entfaltet der Vf. in drei Abschnitten. Zunächst erörtert er unter der Frage Bonhoeffers „Wer ist Gott?" Bonhoeffers Verständnis von Transzendenz: sie ist durch Personalität und Freiheit Gottes konstituiert. Doch ist Gottes Freiheit nicht eine formale, sondern die Freiheit des sich uns frei offenbarenden Gottes (14f). Diese „personale" Transzendenz ist Transzendenz der Liebe; Gottes „Freiheit-*für*" (15) ist Liebe, wie sie sich im „Für-andere-Dasein Jesu" realisiert (23). Schöpfung, Menschwerdung und Kreuz sind die konkrete Gestalt dieser Liebe Gottes, „Wirklichkeit der *Liebe* Gottes zur Welt und zu den Menschen" (S. 30 als Ethik-Zitat). Eigens hebt der Vf. hervor, daß dieses Für-Sein, die personale Transzendenz, trinitarisch ist im Sinne ökonomischer und immanenter Trinität.

Diesem Für-Sein des dreifaltigen Gottes entspricht die Anbetung als der „responsorische Akt" des Christen, in dem er Gott als in und durch Jesus Christus offenbaren gegenübersteht (38). Entgegen vielfältigem Mißverständnis der Religionslosigkeit ist Bonhoeffers Theologie durch Anbetung in diesem Sinne bestimmt; diese ist keine Beeinträchtigung

der Mündigkeit des Menschen, sondern „ihre Erfüllung als Freiheit" (45). Dem Für-Sein Gottes antwortet das freie Für-Sein des Menschen.

Unter den theologisch-anthropologischen Implikationen und Konsequenzen hebt der Vf. sodann das Verhältnis von Glaube und Erfahrung hervor, das eine Glaubensbegründung vom Menschen her nicht zuläßt; Gottes Für-Sein ist der Ausgangspunkt des Glaubens. Gott in Jesus Christus geht den Menschen konkret an; von daher ist Jesus Christus Mittler schlechthin. Vom Für-Sein Gottes wird der Mensch als Person konstituiert: „Das Humanum als personales Für-Sein gibt es, weil es Jesus Christus gibt" (77).

Die Überlegungen des Vf. heben zu Recht einen für die systematische Theologie zentralen Aspekt hervor. Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Leitworte „Anbetung und Freiheit" in besonderer Weise geeignet sind, die Theologie Bonhoeffers zu erörtern. Für den inzwischen erreichten Stand der Bonhoeffer-Interpretation bestätigt der Vf. die Bedeutung von Gebet, Sakrament und Verkündigung für die Theologie Bonhoeffers; für die Abwendung eines falschen Verständnisses von Religionslosigkeit, das die Arkandisziplin übersehen hat, wie es bei H. Cox und D. Sölle vorlag, hätte man sich ein früheres Erscheinen der Arbeit gewünscht.

Daß sich diese Arbeit nicht mehr mit den Ausführungen zum Gebet bei Dietrich Bonhoeffer, wie sie nach ihrem Erscheinen A. Altenähr vorgelegt hat, auseinandersetzen konnte, ist zu bedauern; denn Anbetung als „systematische" und als „praktische" Kategorie hätte man gern ausführlich in Verbindung gesehen.

Gilching Ernst Feil

Scheele, Paul-Werner: **Alles in Christus.** Theologische Beiträge I – Paderborn: Bonifacius Druckerei (1977). 214 S. kart. DM 24.–

Wie die in diesem Sammelband dargebotene Themenpalette auf den ersten Blick hin erkennen läßt, betritt man bekanntes theologisches Terrain. Der Fundamentaltheologe, Dogmatiker, Ökumeniker Paul-Werner Scheele (Weihbischof in Paderborn) hat sich den verschiedenen Topoi der systematischen Theologie gestellt. Aber – und das muß sofort hinzugefügt werden – er hat sich ihnen auf seine Weise gestellt. Der Bd bietet zudem nicht ein wahlloses Nebeneinander verschiedener Überlegungsgänge (wie das bei Sammelbänden häufig der Fall ist), sondern stellt sich durchaus als ein geordnetes Ganzes verschiedener Themengruppen dar. Das gibt dem Buch eine gewisse Geschlossenheit. Eine erste Gruppe ordnet sich um die Stichworte: „Wort Gottes", „Dogma", „Mythosinterpretation", eine zweite um das Schöpfungsgeschehen und ein dritter Komplex schließlich beinhaltet eine Reihe christologischer Themen unterschiedlicher Art.

Vf. versteht es immer wieder durch seine charakteristische Darstellungsweise und seine klare und interessante Sprache den Leser in Spannung zu halten. Zumal die für ihn charakteristische Darstellungsweise verdient es, anhand von zwei Stichworten hervorgehoben zu werden:

1. Korrelation: Eine Reihe der Beiträge folgt erkennbar einer Methode, die Paul Tillich für jedes theologische System fordert: die „Methode der Korrelation". Danach hat jede theologische Auseinandersetzung auf zwei grundsätzliche Forderungen einzugehen: sie muß die Wahrheit der christlichen Botschaft zur Sprache bringen und sie muß diese Wahrheit für jede Generation neu auslegen. Theologisches Bedenken steht somit stets in der Spannung zwischen zwei Polen: der ewigen Wahrheit des Fundaments und der Zeitsituation, in der diese Wahrheit rezipiert wird. Man darf also weder die Antwort auf des Menschen Frage aus der Frage selbst gewinnen wollen und so den Menschen selbst sich zur Antwort auf seine (existentiellen) Fragen werden lassen noch positivistisch-kerygmatisch dem Menschen die Antwort Gottes einfach hinwerfen, ohne auf die existentielle Frage des Menschen einzugehen. Dann nämlich bleiben die Fragen, die der Mensch von sich aus stellt, unbeantwortet. Diese Wechselseitigkeit ist in den Beiträgen dieses Sammelbandes zum Tragen gekommen, bisweilen ist sie schon an den Überschriften innerhalb der Beiträge erkennbar: z. B. zum Thema „Christuszeugnis im Hinblick auf heutige Atheismen":

I. Heutige Atheismen als Herausforderung des Christuszeugnisses
1. Pluralität der Atheismen
2. Atheismus als Ja zur Welt
3. Atheismus als Ja zum Menschen

II. Das Christuszeugnis als Antwort auf heutige Atheismen
1. Stellungnahme zur Pluralität
2. Jesus Christus – das unüberbietbare Ja zur Welt
3. Jesus Christus – das unüberbietbare Ja zum Menschen

Unmittelbar ersichtlich ist das Gesagte auch am Beitrag „Der Mensch von heute vor dem Anspruch Jesu".

2. Kombination: Was über die besagte Methode der Korrelation hinaus den Reiz der Ausführungen ausmacht, sind vor allem die gelungenen Kombinationen innerhalb der verschiedenen Beiträge. Dieses Kombinieren findet seinen Ausdruck bereits in den griffigen Formulierungen der Überschriften in den einzelnen Aufsätzen. Dabei liegt das Besondere keineswegs nur in der Formulierung, sondern der so der Sprache Mächtige bringt durch sein (bisweilen sehr eigenwilliges) Kombinieren eine eigene Sicht und damit eine wirklich neue Perspektive zum Vorschein. Er spricht also nicht nur nach, sondern im Erstellen von neuen Zusammenhängen kommt die von ihm reflektierte Wirklichkeit neu zum Leuchten. Das Gesagte trifft mehr oder minder für alle Beiträge des Bandes zu, ist aber bei einigen Beiträgen nicht zu übersehen.

Als Paradigma dafür möge der Beitrag „Maria in der Gemeinschaft und Geschichte Israels" stehen, in dem durch eigenständige Kombination eine bislang wenig beachtete Sicht in der Mariologie eröffnet wird: „In freier Gnade berufen, Werkzeug der Inkarnation des Herrn zu sein, lebt und handelt die Mutter Jesu ... in einzigartiger Weise als ‚die Inkarnation Israels'." (124) Besonders erhellend ist das Gesagte auch bei dem Beitrag, der dem gesamten Band den Namen gibt: „Alles in Christus (Eph 1,10)" (200ff). Hierbei geht es Vf. um die „Erschließung der mit der Menschwerdung angebahnten Korrelation". Es wird dabei dargetan, daß in der Menschwerdung Gottes zwar keine „Patentlösung" enthalten, wohl aber „der Grund zu einer tiefgreifenden und umfassenden Lösung der Menschheitsfragen gelegt und der Weg dazu freigemacht ist": die complexio oppositorum. Angedeutet wird diese an einigen historischen und systematischen Aspekten der vereinigenden Erfüllung in Christus. Unter historischem Aspekt wird letztere erläutert an den östlichen und westlichen Grundpositionen (vollkommene Gottheit ist nur zu finden in der Vereinigung mit der wahren Menschheit; der vollkommene Mensch ist nur die Erscheinung des vollkommenen Gottes), an der biblischen Bundesgeschichte, an fundamentalen Gegenwartsströmungen. Bei den systematischen Aspekten stehen gravierende Menschheitsfragen zur Behandlung: so das Materie-Geist-Problem, der Widerstreit zweischen Empor und Voran, das Gott-Welt-Verhältnis, das Gott-Mensch-Verhältnis. Die Beispiele können zeigen, daß Altvertrautem auf diese Weise durchaus Neues abgewonnen werden kann.

Insgesamt gilt: die Herausgabe der Beiträge in einem Band muß von vornherein in ihrer Begrenzung gesehen werden. Das Buch umfaßt eben unterschiedliche, zum Teil unveröffentlichte, zum Teil veröffentlichte, Gelegenheitsarbeiten – neu vorgestellt in der Absicht, die verschiedenen Provokationen der Zeit der „radikalsten aller Provokationen", dem Christusereignis, zu konfrontieren. Sein Vorzug ist infolgedessen zwar nicht das von vornherein entworfene, geschlossene Konzept, wohl aber das sich aus der neuen Zusammenstellung und Zuordnung ergebende Bild, das einen Gesamtentwurf einer Theologie bzw. hier: einer Christologie ahnen läßt, über den man in so aufgeregter Zeit wie der unsrigen erfreut sein kann, zumal er sich auszeichnet durch eine klare, einsehbare und sprachlich nicht verfremdete Darstellung theologischer Zusammenhänge, nicht nur schon Gesagtes wiederholt, sondern viele bemerkenswerte neue Aussagen macht und auch zu einigen Punkten die Diskussion neu beleben kann. Hinter den wissenschaftlichen Aussagen steht zudem ein gerütteltes Maß an praktischer Erfahrung.

Passau Heinrich Döring

Marchesi, S.I., Giovanni: **La Cristologia di Hans Urs von Balthasar.** La figura di Gesù Cristo espressione Visibile di Dio (Prefazione di Hans Urs von Balthasar). – Rom: Univ. Gregoriana Editrice 1977. XIX, 418 S. (Analecta Gregoriana. Vol. 207. Series Facultatis Theologiae: Sectio B. N. 66) br. Lit 12.500

Jeder Mensch trägt in seinem Innern die Sehnsucht nach einem sinngebenden Absoluten, einer ergründenden universalen Dimension des menschlichen Lebens und des Alls. In seinem umfangreichen theologischen Werk greift Hans Urs von Balthasar diese grundlegende Sinnfrage als Frage nach der allumfassenden Tiefe auf. Diese Tiefe hat einen Namen und ein Gesicht: Gott in Jesus Christus. In Jesus Christus ist das Heil für jeden Menschen, der erkennt, daß er ihn nötig hat.

Dem vorliegenden Buch von M. wurde die Ehre eines Vorworts von Hans Urs von Balthasar zuteil, in dem bestätigt wird: „Von dem, was P. Marchesi auf so objektive, geglückte Weise als meine Ansätze darstellt, glaube ich nichts Wesentliches widerrufen zu müssen."

Die Arbeit von M. erschien in der Reihe der Theol. Fak. der Päpstlichen Univ. Gregoriana in Rom und wurde dort unter der Leitung von J. Galot S. I. (als Diss.?) erstellt. Nach unserer Kenntnis ist diese Arbeit neben zahlreichen Zeitschriftenartikeln die zweite größere systematische Darstellung des Denkansatzes Hans Urs von Balthasars im italienischen Sprachraum. Als ein erster Versuch dieser Art erschien eine Gesamtdarstellung des Denkens Hans Urs von Balthasars durch Aldo Moda, dessen Werk die Frucht einer aus sechsjähriger Beschäftigung mit dem Werk Balthasars erwachsenen Diss. an der Evang.-Theol. Fak. der Univ. Neuchâtel (Schweiz) darstellt (vgl. Aldo Moda, Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero, Bari 1976, 577 S.). M. scheint aber diese Studie noch nicht bekannt zu sein, denn trotz naturgemäßer Berührungen in grundsätzlichen Themen wird Moda's Arbeit nicht berücksichtigt und in der Sekundärliteratur nicht angeführt.

M. geht es in seiner Untersuchung darum, die Balthasarsche Christologie weiterzuentfalten, und zwar aus der Sicht Balthasars selbst: die Christologie nicht als einfache Stütze oder äußeres Gegenüber von Anthropologie, sondern als konkrete Norm und inneres Maß des Seins, des geschichtlichen Werdens und des eschatologischen Geschicks des Menschen. Seinen eigenen methodologischen Weg versteht M. als eine lineare Lektüre des im Kreis entfalteten Denkens Balthasars (149). Zwei Schlüsselworte, „Gestalt" und „Ausdruck" (Figura ed Espressione), bestimmen die Leitlinien der „logischen Momente" (12) der Studie. Dementsprechend gliedert sich die Arbeit in zwei Hauptteile mit jeweils zwei bzw. vier Kapiteln.

Nach einem Einführungskapitel über die vier tragenden Säulen des Balthasarschen Denkens folgen die sechs Hauptthemen: Einzigartigkeit und Zentralität der Christusgestalt (17–76), objektive Evidenz und Wahrnehmung der Gestalt (77–148), Menschheit Jesu als Ausdruck Gottes des Vaters (149–212), Struktur der Person Jesu (213–274), Modalität („Dialektik") der christologisch-trinitarischen Offenbarung (275–328), Mysterium Paschale und das Problem der Identität Gottes (329–384). Die „abschließende Bilanz" (385–404) bietet eine kritische Würdigung des Ansatzes Balthasars.

Im ersten Teil werden Balthasars Verständnis von Jesus Christus – als der Gestalt der göttlichen Offenbarung – und die Implikationen dargestellt, die sich daraus für die Geschichte und das Schicksal eines jeden Menschen ergeben. Was bedeutet es, daß Christus die tragende Achse des menschlichen Lebens ist? Im ersten Kap. über die „allgemeine synthetische Bestimmung" des Begriffs „Gestalt" geht Marchesi davon aus, daß die Frage, wer Jesus von Nazareth sei, nicht nur Christen betrifft, sondern jeden Menschen auf der Suche nach dem Sinn des Lebens und nach seiner eigentlichen Vollendung. Die erlösende und befreiende Antwort auf die Sinnfrage hat uns Jesus selbst mit seinem Leben gegeben, indem er sich als das „Ideal" des Menschen und dessen Vollendung und Vollendbarkeit erwiesen hat.

In der semantischen Analyse des Balthasarschen Wortschatzes wird zunächst die zentrale Bedeutung des Begriffs „Gestalt" hervorgehoben. „Gestalt" verweist im Fall Jesu nicht nur auf das Ästhetische, Wahrnehmbare und Geschichtliche an der Person des Sohnes und an seinem Werk, sondern auch auf die „innere Stimmigkeit, Proportion und Harmonie" (18) zwischen Gott und Mensch in der Christusgestalt. Hinzu kommt die vollkommene Übereinstimmung zwischen Sendung und Existenz, die Jesus zum Urbild der Menschheit erhebt. Der Brennpunkt dieser Stimmigkeit ist der Sohnesgehorsam gegenüber dem Vater. Wird Jesus Christus in dieser Hinsicht als die „Person-Synthese" gesehen, so ist damit gemeint, daß er das Wort Gottes ist, welches zugleich das letzte Wort von Mensch und Welt, die Offenbarung der letzten Wahrheit menschlichen Daseins ist (23). Ganzheit und Einheit der Gestalt legen einerseits den Maßstab an die Erblickung der Gestalt selbst und an die theologische Ästhetik, anderseits sind sie der Ausdruck der Exklusion-Inklusion der Person Jesu als das „Universale-concretum" und „Concretum-universale" (35–55). Hierin zeigt sich, wie Jesus Christus „Norm und Zentrum der Geschichte ist" (48–55), nicht indem er die Eigenständigkeit der Geschichte aufhebt, sondern indem er als „identità dell'essere divino e singolarità umana" (47) Gipfel und Krönung aller Werke Gottes mit der Welt, einmalige ur- und vorbildliche Antwort des Menschen auf die „Weltoffenheit Gottes" ist. Dabei wendet sich M. dem schwierigen Problem des Verhältnisses zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte zu. In seiner Argumentation stellt er fest, daß der „vorsichtige" Versuch Balthasars, in Abgrenzung sowohl von der protestantischen Geschichtstheologie wie von den Säkularisierungstendenzen eine Antwort zu geben, in Einklang mit der paulinischen Deutung der besonderen Beziehung Israels zu Gott im Alten Bund gebracht werden kann, dessen Vollendung in Christus zugleich die „Aufhebung" des Sonderverhältnisses zu Israel zugunsten aller Völker bedeutet (51).

In diesem Zusammenhang wird dann der „Analogie", die Balthasar von E. Przywara übernommen und die er gegenüber Logik und Dialektik aufgewertet hat, besondere Aufmerksamkeit entgegengebracht (56–76). Die Rede von „Analogie" schließt viele Fragen ein, die den Rahmen der seinshaften Beziehung zwischen Gott und Welt und den des Erkenntnisvermögens des Menschen umfaßt. Ist Christus die konkrete „analogia entis", so muß sein Sohnsein das Maßverhältnis für jede Nähe und für jeden Abstand zwischen Gott und Mensch bestimmen. In Christus wurde schon der Sinn der Formel „in tanta similitudine, maior dissimilitudo" und ihrer inneren Dynamik vorweggenommen und somit auch das eigentliche Seinsverständnis und die Tiefen des „Mysterium Dei" geoffenbart. Und so bilden „analogia entis" und „analogia fidei" (im Balthasarschen Sinne) eine Einheit, die Dynamik der Gemeinschaft von Gott und Mensch.

Daß die Christusgestalt, die im Glauben wahrgenommen wird, „an sich selber überzeugend" ist (77–148), läßt sich u. a. daran erkennen, daß die dynamische Selbstentfaltung der Gestalt vor allem die Offenbarung der göttlichen Liebe ist. Diese ist der Grundnenner, nicht zwingende mathematische Beweise und Evidenzen, sondern die freilassende und freimachende Inspirationskraft der allerfreiesten Liebe Gottes, die sich mitteilen will und sich in keinem von Menschen vorgegebenen System gefangen halten läßt.

Ferner wird im zweiten Teil, wo der Schwerpunkt der Arbeit liegt, die Glaubhaftigkeit des Christus Totus (99) als Liebe unter dem Begriff „Ausdruck" in vier Schritten entfaltet. Dabei soll die entscheidende Rolle der konkreten Menschheit Jesu als Offenbarungsgestalt Gottes unterstrichen werden.

Die „Gestalt" ist „Ausdruck" und nicht „Instrumentum", denn es geht nicht um die Äußerlichkeit, sondern um die „Innerlichkeit des Ausdrucksverhältnisses" (205) zwischen der Menschheit Jesu und der Göttlichkeit Gottes. Diese Innerlichkeit des „Ausdrucks" ist es, die die Struktur der christologischen Reflexion bestimmt. Da nicht das Göttliche Ausdruck des Menschlichen an Christus ist, sondern umgekehrt das Menschliche Ausdruck des Göttlichen, läßt sich die Christologie Balthasars als eine Deszendenzchristologie kennzeichnen. Dennoch betont M., und mit Recht, daß die beiden Bewegungen „von oben nach unten" und „von unten nach oben" keine Gegensätze bilden; vielmehr sind sie zwei konstitutive Momente, zwei dynamische Aspekte des einen Christusereignisses. Christus erweist sich in der Dynamik der beiden Momente (Abstieg/Aufstieg-Rückkehr) als der eigentliche und volle Ausdruck des dreieinigen Gottes (148–212) und zugleich als die Offenbarung „des eigentlichen Bildes des Menschen" (165). Kraft der Innerlichkeit des Ausdrucksverhältnisses ist das Menschliche an Christus zugleich „principium quo" und „principium quod" des Vaters und ebenso das Urbild alles dessen, was außer Gott in der Welt existiert, im Sinne der paulinischen Anakephalaiosis, die auch in ihrer letzten Phase schon grundsätzlich in der Person des Sohnes vorweggnommen wurde.

Jeder „Ausdruck" erweckt aber eine gespannte Erwartung. Er verspricht nicht nur Einsicht in das Wesen dessen, was ausgedrückt wird, sondern setzt entweder voraus oder bietet gleichsam das Verständnis des Ausdrucks selbst. Wie steht es mit dem Fall Jesu? Für M. ist dies darin zu sehen, daß Christus, indem er den Vater auslegt, zugleich auch seine eigene Göttlichkeit ausdrückt (213–274). Über die Begrenztheit des Fleisches und der Zeit hinaus ist die Existenz Jesu eine ununterbrochene und fruchtbare Gemeinschaft mit dem Vater und dem göttlichen Geist (213). Ein wichtiges Thema wird in diesem Zusammenhang aufgegriffen: Zeit und Zeitlichkeit im Leben Jesu. Was bedeutet „Zeit" für Jesus? Was ist das Specificum der Zeit Jesu und welche Relevanz hat diese Zeit für unsere eigene Zeit? Untrennbar von der „Struktur der Person Jesu" (218) ist die Zeit in die einzigartige Offenheit und Durchsichtigkeit der „Existenz im Empfang" Jesu integriert. Die Zeitlichkeit Jesu gründet in seiner Empfänglichkeit für den Willen des Vaters als Grundverfassung seines Seins (237). Und so bedeutet die zeitliche Entfaltung der „freien Wahl der Liebe" (227) nicht nur Zeit für sich haben, sondern vor allem für den Vater. „Jesu Zeit ist die Zeit des Vaters und für den Vater" (239). Eine uneinholbare Zeitform, die für die Zeit der Kirche bestimmend bleibt genauso wie der bräutliche Gehorsam der Kirche nicht anders sein kann als die Teilnahme an dem „existenzbegründenden" Gehorsam (263) des Sohnes.

Die einmalige Existenzform Jesu als „Ausdruck" des Vaters und seiner eigenen Göttlichkeit hat auch eine eigene innere „Dialektik". Damit ist aber nicht ein Verphilosophierungsprozeß des Christusereignisses gemeint. Vielmehr handelt es sich um ein eigenes Gesetz der Christusgestalt im Sinne des augustinischen Wortes: „Si comprehendis, non est Deus"; die „Dialektik von Enthüllung und Verhüllung", von „Offenheit und Verborgenheit". Treffend beschreibt Marchesi diese „Dialektik des Ausdrucks" (die enthüllende Verhüllung, S. 278) als eine

methodologische Orientierung Balthasars an den christologischen Aussagen der Evangelien. Balthasar bedient sich dabei einer Lesart, wodurch die konkrete Menschheit Jesu und ihre Verwiesenheit auf die jenseitige göttliche Realität zur Sprache gebracht werden sollen.

Aber indem man die besondere Rolle der Menschheit Jesu als „Ausdruck" der einzigartigen gottmenschlichen Person des Sohnes betont, muß auch das Problem der Identität Gottes zur Sprache kommen. Das von Balthasar angesprochene Problem der Veränderlichkeit Gottes erhält bei M. eine neue Akzentuierung. Wenn in diesem Zusammenhang so oft von dem Glauben als „intus-legere" die Rede ist, so bedeutet dies keine Introspektion des göttlichen Geheimnisses, sondern Aufforderung an den Glaubenden, sich in die „con-naturalità" des gesamten Christusereignisses (353) einzufügen. Wie stellt sich aber diese „connaturalità" dar? Die christliche Botschaft hat ihre Einmaligkeit. Sie zielt auf etwas ganz anderes als auf Darstellungen und Spekulationen mythischer Art ab. Sie ist wesentlich die Verkündigung eines personalen „Geschehens", des geschichtlichen Eingreifens Gottes in unsere Welt. Das „Zuhausebleiben des Vaters", und das „Fortpilgern des Sohnes" formen keinen „entfremdenden Abstand" (346), sondern immerfort eine Einheit. Daß aber in dem „ewigen" Gott tatsächlich „etwas Neues" vorkommt, „geschieht", verweist auf eine Möglichkeit, die nur in der unfaßlichen allerfreiesten Liebe des dreieinigen Gottes gründen kann. Nicht eine Meta-Physik, sondern eine Theo-Logik bietet hier den richtigen Rahmen für die Lektüre des „Geschehens".

Dabei wird noch einmal der besondere Charakter der „Theologia orans" Hans Urs von Balthasars deutlicher. M. ist es gelungen, nicht einfach einen Abriß des Balthasarschen Denkens zu liefern, sondern die „tragende Struktur" in den Blick zu bekommen und den Grundgehalt der „christologischen Meditation" Balthasars zu durchleuchten.

Den Schlüsselbegriffen wird besondere Beachtung entgegengebracht. Außerdem werden dem Leser die Hintergründe der Balthasarschen Reflexion unter Berücksichtigung der verschiedenen Bereiche (Patristik, mittelalterliche Theologie und Mystik, neuzeitliche Literatur, Kunst und Philosophie) transparent gemacht. Diese vielseitigen Verbindungen ermöglichen eine globale Sicht des Christusmysteriums. Nicht zu unterschätzen ist die von M. aufgezeigte ökumenische Öffnung Balthasars, die aus seiner Beschäftigung mit K. Barth erwachsen ist.

Doch Themen wie Erlösung, Rechtfertigung, Heiligung wird nur eine beiläufige Behandlung zuteil. Das mag mit der „linearen" methodologischen Orientierung M.s zusammenhängen, der sich nicht in eine Fülle von Materialien verwickeln, sondern sich an der inneren Einheit des „zirkularen Systems" Balthasars orientieren will (15). Unterschätzt Vf. nicht die zentrale Bedeutung dieser Themen, wenn er glaubt, davon nur eine flüchtige Darstellung bringen zu müssen? Genügt es, um die eschatologische Heilserwartung des Menschen als die eigentliche frohe Botschaft des Christusmysteriums befriedigend aufzudecken? Die Frage, welche die richtige Methode sei, um Balthasar mit einem interpretierenden Mitdenken gerecht zu werden, bleibe dahingestellt. M.s Unternehmen verrät große Vertrautheit mit dem Werk Balthasars. Jedoch gelingt es ihm in bezug auf das theologische Denken Balthasars nicht, das Dilemma der Beschränkung auf die Innenansicht dieses Denkens einerseits und des Versuchs einer systematischen Strukturierung anderseits, welche Balthasar selbst wiederholt für unmöglich in der „Theo-Logie" gehalten hat, zu lösen. Ausführlich geht M. auf die Beziehung Vater-Sohn ein. Er hat aber dabei versäumt, die Rolle des göttlichen Geistes näher zu bestimmen. Denn gerade dieser ist in der Sicht Balthasars das reale Medium relationis zwischen Vater und Sohn. Die Einbeziehung dieses wesentlichen Elementes hätte die Universalität und die fortdauernde Universalisierung der Christusgestalt besser herausgestellt und somit auch die Perspektive des Verhältnisses Geist-Kirche und Geist-Glaubende, mit anderen Worten, die Bedeutung der bleibenden Gegenwart des Erhöhten Herrn besser ins Licht gerückt.

Diese Restriktion läßt jedoch die Arbeit in ihrer wesentlichen Aussage und Bedeutung unangetastet. Zweifellos hat M. Balthasar dem Leser nahegebracht und seinem Werk den Weg einer breiteren Rezeption im italienischen Raum eröffnet. Somit ist für jeden Interessenten eine Hilfe geleistet zur Wiederentdeckung der ursprünglichen „Begeisterung" für das Christentum, des „Hingerissenwerdens", welches zu jener gläubigen Daseinsform befähigt, die alle Aspekte des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens bis zur gemeinsamen Verantwortung aller Christen für die Schöpfung umfaßt.

Münster Kossi-Josef Tossou

Schaeffler, Richard/**Hünermann,** Peter: **Ankunft Gottes und Handeln des Menschen.** Thesen über Kult und Sakrament. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977). 87 S. (Quaestiones disputatae Bd 77) kart. DM 12.80

Gemessen an der Zahl einschlägiger Veröffentlichungen scheint die Sakramententheologie geradezu ein Stiefkind gegenwärtiger Theologie geworden zu sein — und dies trotz des hohen Ranges, den die Feier der Sakramente im Gesamt des Christentums einnimmt. Um so dankbarer nimmt man daher einen Band zur Hand, der auf neue Weise anthropologische Zugänge zur eigentümlichen Symbolsprache der Sakramente bahnen will. Beide Beiträge kommen in aller Verschiedenheit darin überein, daß sie die Eigentümlichkeit der Sakramente vom Gesamt eines Handlungszusammenhangs aus verständlich zu machen suchen: Schaeffler von der umfassenderen Größe des kultischen Handelns, Hünermann von der Kategorie des kommunikativen Handelns her.

Im Rahmen seiner religionsphilosophisch bestimmten Überlegungen (Kultisches Handeln — Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation; 9–50) betont Schaeffler bewußt die Legitimität des kultischen Handelns in seiner eigentümlichen Wirklichkeitsdeutung, die sich sowohl angesichts christlicher Kultkritik als auch philosophischer Religionskritik bewähren kann. Entscheidend wird dafür der Deutungsansatz beim Grundverhältnis von Urbild-Handlung und Abbild-Handlung im Kult (14ff), während z. B. die Frage nach dem Vorrang von Wort oder Ritus oder die Vorstellung der sekundären „Verleiblichung" eines ursprünglich spirituellen Inhalts als Spezifikum des Kultus irreführend sind (12ff). Wesentlich für das angenommene Deutungsmuster bleibt die „Transparenz", nach der im Abbild (genauer: in der Abbild-Handlung, da nur so die göttliche Heils tat kultisch abgebildet werden kann!) die wirksame Parusie des Urbildes sich ereignen kann. Von hier aus ergeben sich folgende charakteristische Verstehensweisen im kultischen Handeln: „Göttlich ... ist dasjenige Ereignis, dem unabsehbare Möglichkeiten neuer Gegenwart offenstehen. Welthaft ist derjenige Bestand, der besteht, weil er beständig erneuert wird aus dem je neuen ‚am-Werke-sein' der Götter. Menschlich aber ist der Auftrag, Parusie zu vermitteln, Gedächtnis zu stiften, Persona und Maske des Göttlichen zu sein." (21).

Aus solchem Selbstverständnis des kultisch Handelnden lassen sich eigentümliche Legitimationskriterien des Kultes entwickeln, in denen er selbst seinen Fehlformen kritisch begegnet (22ff): Von seiten des Menschen eröffnet sich die Gefahr des Frevels, wenn er eben nicht mehr „das göttliche Factum als menschlichen Auftrag ins eigene Faciendum übernimmt" (23), sondern seine Eigenmacht in den Vordergrund rückt; im Mißverständnis des Göttlichen drohen Idolatrie (Verwechslung des Bildes mit der Eigenwirklichkeit des Göttlichen) und Ikonoklasmus (der Versuch, im Zerschlagen aller Bilder die Unmittelbarkeit zu Gott zu erreichen); die weltliche Wirklichkeit aber kann in zweifacher Weise als „unrein" erscheinen — sei es, daß sie sich dem Göttlichen gänzlich zu verschließen droht und der Kult so nur noch allegorisierender Moralismus, feierliche Überhöhung alltäglicher Eigen-Leistung des Menschen wird, oder aber dem Göttlichen einen Sonderraum zuweist, so daß in autonomem Ritualismus die Kultfeier nicht mehr weltwirksam werden kann. All diese Fehlformen gründen demnach in der Verkennung der eigentümlichen „Transparenz" des kultischen Handelns, das die Ankunft Gottes mitten in Welt und Zeit beinhaltet. Doch bleibt eine solche Wirklichkeitsauslegung im Selbstverständnis des Kultes auch christlich verantwortbar?

Mit eindringlicher Prägnanz geht Sch. in einem weiteren Schritt dieser Frage nach und zeigt auf, daß kultisches Handeln auch christlich-theologischen Kriterien zu entsprechen vermag (30ff): Gerade die christliche Verwerfung der „Werkgerechtigkeit" ist im Selbstverständnis des kultisch Handelnden festgemacht: „Alle menschliche Aufgabe, alles ‚Faciendum', ergibt sich aus der Aneignung dessen, was von Gott her schon getan ist, aus dem göttlichen ‚Factum'; und gerade dieser Zusammenhang wird im Kultus exemplarisch sichtbar" (31). Überboten wird auch die kultisch transparente Bild-Handlung, indem nun ausdrücklich die „Gleichgestaltigkeit mit dem Bilde Jesu" von den Feiernden selbst gefordert ist und diese so selbst „zur transparenten Gestalt für die Ankunft göttlichen Handelns zu werden und die Vorläufigkeit dieser Gestalt als Zeichen der Hoffnung zu verantworten" (38) haben. Schließlich bleibt auch der christliche Gottesdienst einerseits herausgenommen aus der vergänglichen Gestalt dieser Welt und Zeichen der neuen Schöpfung, andererseits aber charakterisiert durch seinen Weltbezug, nach dem „Kultfeier und Weltbezug sich komplementär verhalten müssen wie die beiden Hälften des einen Bildes, wenn dieses Bild transparent bleiben soll auf die göttliche Wirklichkeit hin" (37). Verantworten kann sich demnach das kultische Handeln gegenüber der christlich-theologischen Kultkritik allein dadurch, „daß es die Funktionsgesetze des Kultischen selbst radikal zur Geltung bringt" (38).

Sind diese eindringlichen Erwägungen bereits dazu angetan, die Mauer von Vorurteil, Ablehnung und Mißtrauen gegenüber Sinn und Notwendigkeit christlich-kultischen Handelns ins Wanken zu bringen, so

verdienen die weitergehenden Überlegungen angesichts der philosophischen Religionskritik fast noch größere Beachtung (39ff). Mit wünschenswerter Deutlichkeit markiert Sch. den Konflikt darin, „daß im Kultus eine eigene Auslegung der Wirklichkeit im ganzen enthalten ist, die sich von den philosophischen Weltauslegungen charakteristisch unterscheidet." (39) Demnach darf die Wirksamkeit kultischer Zeichenhandlungen gerade nicht im Horizont funktionsgerechter Technik gesehen werden – sie erschiene sonst als „Technik mit untauglichen Mitteln" (41). Vielmehr er-gänzt das kultische Handeln die Welt als eine Bild-Hälfte zu jener Gestaltganzheit, in der die Parusie des Göttlichen sich ereignen kann: Nicht Leistung und Macht, nicht Ursache und Wirkung geben hier das Vorstellungsmuster ab, sondern eine „Praxis der Hoffnung, die sich beschenken läßt" (42). Gerade in solch anderem Verständnis von „Wirksamkeit" stellt der Kult eine Alternative bereit zum „Weltbild der Leistung", das „angesichts der ‚Ineffizienz' menschlicher Gestaltungsversuche" (42) in die Aporie der Überforderung und der Resignation hineingeführt hat. Auch im umstrittenen Verständnis von Wahrheit steht die kultische Weltauslegung quer zur philosophischen: „Transparenz statt Adäquation, verantwortete Vorläufigkeit statt Anspruch auf Bestätigung ist das auszeichnende Merkmal, wodurch das kultische Zeichen sich als ‚wahr' qualifiziert" (44). Gegenüber einer Adäquationstheorie, die in die Aporien eines sich verschließenden „Subjektivismus" (Skepsis) und eines subjekt-blinden „Objektivismus" (Dogmatismus) führen muß, verzichtet der Kultus nicht auf seinen Wahrheitsanspruch, sondern behauptet ihn in der Gestalt der Transparenz. In diesen kultischen Verstehensweisen von Wirksamkeit und Wahrheit kündigt sich ein ebenfalls eigentümliches Verständnis der Würde des Menschen an, das dem philosophischen Insistieren auf freiheitlicher Selbstbestimmung des Menschen als dessen besonderer Würde stracks zuwiderläuft. Nicht „kluge Verschleierung einer emanzipatorischen Praxis" will der Kult sein; vielmehr gewinnt der Mensch darin die ihm eigene „selbstlose Würde des Bildes", indem er „sich als die transparente Gestalt für die Gegenwart Gottes in der Welt begreift" (48) und so frei wird von jeder Selbstvergottung oder Vergötzung der Welt. Mehr noch: Er versagt sich jeden Anspruch auf Selbstrechtfertigung, dem sich die Ideologie der Bewahrenden ebenso beugt wie die Ideologie der Revolutionäre. Darum besteht sein Wert und seine Würde gerade im „Dienst an einer Wirklichkeit und Wahrheit, die stets größer ist als die Gestalt, in welcher sie weltverändernd gegenwärtig wird" (49).

Sch.s Überlegungen sind im besten Sinn des Wortes un-konventionell, zumal sie ebenso theologie- wie philosophie-kritisch wirken. In geschliffener Sprache und packendem Zugriff erhellen sie die eigentümliche Wirklichkeit des Kultischen, wobei gelegentliche, oft zu behutsame und bescheidene Hinweise auf die Aktualität dieser Gedanken für die konkrete liturgische Praxis nicht übersehen werden sollten. Nicht zuletzt aber ebnen Sch.s Thesen der Sakramententheologie neue Wege: Im Ausgang von der „Transparenz" als Grundkategorie für das angemessene Verständnis von Wahrheit, Wirksamkeit (!) und Wert im kultischen Handeln werden philosophische Verstehensweisen problematisch und bleiben unzureichend. Sakramententheologie wird sich – wie Sch. mustergültig zeigt – noch mehr als bisher in ihrer begrifflichen Darstellung von der Besonderheit des kultisch-sakramentalen Handelns leiten lassen müssen. Dann allerdings läßt sich kaum die Frage vermeiden, ob Sch. wirklich alle Momente des Christlichen gebührend berücksichtigt hat oder ob z. B. seine wesentlich kultisch geprägte Bestimmung des Menschen als „selbstloses Bild Gottes" zu ergänzen ist durch die genuin christliche Bestimmung des Menschen als von Gott zu dialogischem Handeln in Liebe freigesetzter „Partner". Von dort her müßte dann wohl auch die Geschichte wesentlich dynamischer im Sinne einer spannungsvollen Dramatik der Gott-Mensch-Beziehung gedacht werden, was wiederum Konsequenzen für den Weltbezug, ja die Weltnähe kultischen Handelns hätte. Gerade in diesen Punkten bedürfte Sch.s betont religionsphilosophische Besinnung einer kritischen theologischen Rezeption und Weiterführung.

Hünermann setzt in seinem Beitrag (Sakrament – Figur des Lebens; 51–87) nicht kultisch an, sondern versucht auf dem Wege einer geschichtlich-anthropologischen Besinnung „die ursprünglich symbolische Bedeutung der Sakramente" (86) zurückzugewinnen. Dabei kommt der „kommunikativen Handlung" als grundlegender Figur des Lebens einer gesellschaftlichen Gruppe entscheidende Bedeutung zu, zumal die Sakramente „nicht im Ausgang von einer elementaren oder ‚natürlichen' Symbolik zu erschließen (84) sind.

Kommunikative Handlungen zeichnen sich dadurch aus, „daß sie auf andere Menschen ausgerichtet sind und sie mit ihrer geschichtlichen Freiheit in die Handlung einbeziehen" (55). Dabei gewinnen einige dieser Handlungen konstitutiven Charakter für Entstehung und Erhalt der betr. gesellschaftlichen Gruppe und dürfen daher „Figuren gemeinsamen Lebens" (55) genannt werden. In raschem Zugriff beschreibt H. die Grundzüge dieser zentralen kommunikativen Handlungen am Beispiel eines Parteitages (56ff): Konstitution eines neuen Miteinanders von Menschen, ein bestimmter Außenbezug, also ein öffentlicher Charakter, und „eine neue Konstellation der Gegebenheiten und Aufgaben sachlicher Art" (59), also ein qualifizierter Weltbezug, zeichnen solche Figuren des Lebens aus. Zugleich stehen sie in einem bestimmten Bezug zur Zeit, indem sie Vergangenheit vergegenwärtigen und Zukunft vorwegnehmend bestimmen; so erweisen sie sich als „generatives Geschehen", das Neues heraufführt, allerdings nicht in technischer Weise, sondern im Sich-Auszeitigen, im „Hineinwachsen der Menschen in eine Entschiedenheit ihrer Freiheit" (61). Solche Figuren des Lebens haben universale Geltung, zumal sie alltägliche Figurationen fundieren und ohne sie eine gesellschaftliche Gruppe zerfällt bzw. ihre Identität verliert. In solch umfassender Bedeutung aber ist die kommunikative Handlung als „Figur des Lebens" zugleich „ein analoger Begriff" (63), so daß einer Verwendung im Rahmen der Sakramententheologie zunächst nichts entgegensteht. Doch ist eine solche soziologische Kategorie in diesem Zusammenhang auch hilfreich?

Das zeigt H. in einem zweiten Gedankenschritt, der dem ersten, eher phänomenologischen parallel gestaltet ist (64ff). Schon ihrem kirchlichen Erscheinungsbild nach stellen sich Sakramente als kommunikative Handlungen dar; noch mehr gilt dies für das in ihnen begründete neue Miteinandersein, „das von Gott selbst getragen und durch Jesus Christus gestiftet ist" (66). Insofern in den Sakramenten christliche Gemeinde ihr in Jesus Christus begründetes neues Selbstverständnis artikuliert, gewinnen die sakramentalen Handlungen öffentliche Bedeutung; dabei eröffnen Sakramente einen neuen Weltbezug, indem Vorläufigkeit und Vergänglichkeit dieser Weltgestalt ebenso zum Ausdruck kommen wie Gottes Zuwendung zur Welt. Auch die Dimension der Zeit gewinnt in den Sakramenten, verstanden als kommunikative Handlungen, eine qualifizierte Gestalt: Vergangenheit wird „in Gott geborgene, versöhnte Zeit", Zukunft zur „Zusage Gottes", anders gesagt: Sakramente werden zur „Feier der Zeit Gottes" (72). Gerade in der Diskussion um die Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente kann zudem die Verstehensfigur der kommunikativen Handlung weiterhelfen: Sakramente sind wirksam bzw. generativ, insofern sie den Anfang „wiederholen" und die Gemeinschaft der Kirche je neu konstituieren. Dieser Anfang in seiner gottmenschlichen Gestalt prägt sich aus in den Sakramenten, deren „Vollzug von jenem fundierenden Gotteswirken getragen sein muß, das in Jesu Leben, Tod und Auferstehung wirksam war: der Dynamis und dem Pneuma Gottes" (76). Da so die Gotteswirksamkeit unlösbar in die kommunikative Handlung der Sakramente selbst hineingebunden ist, werden diese zu unverzichtbaren Figuren kirchlich-christlichen Lebens. „Kirche und Gemeinde bleiben nur, wo sie je neu ihr Wesen vollziehen, ihre eigene Figur gewinnen." (80) Genau das geschieht in den Sakramenten.

In einem zusammenfassenden Rückblick markiert H. die Leistung dieses sakramententheologischen Ansatzes (84ff): Verdeutlichung des ekklesiologischen und christologischen Charakters der Sakramente, Bezogenheit der sakramentalen Handlung auf voraufgehende wie nachfolgende Praxis, akzentuiertes Verständnis der Sakramente als „sacramenta fidei", da „sie als kommunikative Handlungen nichts anderes hervorbringen als die mit dem Glauben gegebenen Gaben: die Präsenz Gottes, das Mitsein mit Christus in der Kirche, die Teilhabe am Leben des Geistes in Welt und Geschichte" (86), und nicht zuletzt die im sakramentalen Symbol selbst festgemachte Einheit von Wort und Sache – das sind die herausragendsten Ergebnisse dieses Entwurfs.

H.s Beitrag besticht vor allem durch die Verwendung einer soziologischen Grundkategorie; damit vermeidet er die Engführungen des in der jüngeren Sakramententheologie beliebten anthropologisch-situativen Ansatzes und stellt die Sakramente in einen grundlegend ekklesiologischen Zusammenhang, insofern sie Lebensfiguren dieser kirchlichen Gemeinschaft sind. Diese ekklesiologische Ortung der Sakramente wird zugleich christologisch wie pneumatologisch präzisiert, so daß von hier aus auch Engführungen früherer Ansätze bei der Kirche als Ursakrament vermieden sind. Dennoch bleibt ein gewisses Unbehagen, das nicht zuletzt durch die methodische Anlage der Argumentation bedingt sein mag: So problemlos analogisierend läßt sich die Kategorie der „kommunikativen Handlung" wohl kaum vom Paradigma des Parteitages auf die sakramentalen Handlungen übertragen – es sei denn, jenes Beispiel ist durch das leitende theologische Interesse schon entsprechend zubereitet. Redlicher und auch sachgemäßer hätte daher die Betrachtung der konkreten Gestalt der sakramentalen Handlungen selbst den Blick freigeben können für die darin sich artikulierenden soziologischen Eigengesetzlichkeiten der kommunikativen Handlungen. Vielleicht wäre so noch deutlicher geworden, was Sch. nachdrücklich einschärft: die relative Eigenständigkeit des kultisch-sakramentalen Handelns gegenüber sonstigen Verstehensweisen anstelle bloßer Subsumtion.

Solch kritische Rückfragen setzen freilich schon voraus, was dieser Band erst lehrt, und unterstreichen damit den Wert der hier

zu findenden Ausführungen. Für die Sakramententheologie der Gegenwart bleibt diese Veröffentlichung eine Wegweisung, die breite Beachtung und hohe Anerkennung verdient.

Tübingen Arno Schilson

Kraus, Georg: **Vorherbestimmung.** Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977). 397 S. (Ökumenische Forschungen. II. Soteriologische Abteilung Bd V) Ln DM 74.–

„Ausgangspunkt ist die Frage nach der absoluten Zukunft, nach dem ewigen Heil oder ewigen Unheil des einzelnen Menschen. Mittelpunkt ist ... das Verhältnis Gott-Mensch ... Zielpunkt ist, den Weg zu erkennen und zu gehen, der zum ewigen Heil führt." Vf. untersucht von dieser Fragestellung her die Prädestinationskonzeptionen von Augustin, Thomas von Aquin, Martin Luther und Johannes Calvin und referiert die gegenwärtige Kritik an ihnen. Sodann wird Karl Barths „großer Neuansatz"(?) entfaltet und kritisch rezipiert. Es ist bedauerlich, daß er andere, viel überzeugendere prädestinationstheologische Neuentwürfe der gegenwärtigen evangelischen Theologie kaum berücksichtigt und ausgerechnet Barths Konzeption, die in der evangelischen Kirche heftig kritisiert wurde und sie jedenfalls keineswegs repräsentiert, zum Ausgangspunkt nimmt.

Vf. will klarmachen, daß „bei den Vertretern aller Konfessionen schwerwiegende Verirrungen in der Prädestinationslehre vorkommen und daß zu ihrer Überwindung von der Schrift her eine neue Ausgangsbasis gesucht werden muß." Das Ziel ist also ökumenisch: „Ein Sichfinden über der biblisch geklärten Sache!" Die vier klassischen Lösungen findet Vf. „unbefriedigend". Er kommt zu dem Ergebnis: Weder Röm. 9–11, noch das übrige NT kennt ein „vorzeitliches Dekret zur Reprobation einzelner". Aber auch nach dem Gesamt der Schrift „gibt es keine doppelte Prädestination. Das AT wie das NT vertritt weder in Einzeltexten noch im Gesamtgefälle eine doppelte Prädestination. Eine solche ist inhaltlich auf jeden Fall dadurch unmöglich, daß der Bibel die negative Seite, die vorzeitliche unveränderliche Reprobation, unbekannt ist: definitive Verwerfung geschieht schriftgemäß nicht durch ewige Vorausbestimmung, sondern erst im endzeitlichen Gericht". „Vorherbestimmung ist identisch mit Erwählung zum Heil". „Prädestination ist wohlwollende Liebe Gottes" (wobei der Begriff „wohlwollend" m. E. irreführend ist, weil er zu sehr an joviale Herablassung erinnert!).

Folgende „Grundzüge" einer an der Bibel orientierten ökumenischen Prädestinationslehre stellt Vf. fest: „Die Schrift kennt keine absolute Vorherbestimmung einzelner Menschen, weder negativ noch positiv. Das heißt: Niemand ist von jeher verdammt, niemand ist von jeher gerettet; das definitive Urteil über ewiges Heil oder Unheil des einzelnen Menschen erfolgt erst im endzeitlichen Gericht."

„Zwar findet sich im Neuen Testament (besonders im Römer- und Epheserbrief) der Begriff der Vorherbestimmung, aber er bezieht sich nicht unmittelbar auf den einzelnen Menschen, sondern meint einen Heilsplan für die ganze Menschheit. In neutestamentlicher Sicht fixiert die Vorherbestimmung Gottes ein für alle Menschen offenes Heilsziel sowie eine zum Erreichen dieses Zieles führende Heilsordnung". Im einzelnen bedeutet das u. a.: „Die Liebe Gottes hat von Ewigkeit her als Ziel für alle Menschen vorausbestimmt, daß sie das ewige Heil erlangen können und daß dieses Heil in der herrlichen Gotteskindschaft besteht. Zur Erlangung dieses Heilszieles hat die Liebe Gottes von jeher eine geschichtliche Heilsordnung festgelegt, nämlich Heilsmittler und Heilsbedingungen: von Ewigkeit vorausbestimmt sind Jesus Christus als absoluter Heilsmittler und die Kirche als – von ihm abhängige – relative Heilsmittlerin; von Ewigkeit vorausbestimmt sind die den einzelnen Menschen auferlegten Heilsbedingungen, nämlich der Glaube und die – aus ihm folgende – Liebe". Prädestination sagt so „prinzipiell nur Positives: sie ist das Evangelium der absoluten allumfassenden Liebe Gottes und der sicheren eschatologischen Hoffnung der Menschen". Dieser Prädestinationsgedanke „schließt die menschliche Freiheit nicht aus, sondern bildet – in korrelativer, dialogischer Inklusivität – vielmehr das Fundament und die Garantie menschlicher Freiheit (Gott als Grund menschlicher Freiheit)".

„Dieser Prädestinationsgedanke läßt der menschlichen Freiheit auch in der Heilsfrage einen Wirkraum: der einzelne Mensch kann in dem von Gott geschenkten Glauben frei entscheiden, ob er auf Gottes Heilswort eine positive Antwort geben und dann in der Liebe tätig sein will (Gott als Ziel menschlicher Freiheit)".

Der neutestamentliche Prädestinationsgedanke vereinigt den „universalen Heilswillen Gottes mit dem partikularen Heil des Menschen". Er „garantiert das Heil aller Menschen in Tod und Auferstehung Jesu Christi und stellt zugleich die Erwählung einzelner Menschen in den Dienst des universalen Heilswillens Gottes".

Vf. hat mit dieser Konzeption zweifellos Grundlinien biblischer Prädestinationslehre aufgenommen und ihre dogmengeschichtlichen Irrwege korrigiert (keine doppelte Prädestination von Ewigkeit!). Ob er dabei Luther mißverstanden hat, ist eine andere Frage, die hier nicht erörtert werden kann. Aus der Sicht des Lutheraners erscheint es freilich fragwürdig, von einer „Garantie" des Heils und von einer „sicheren" Hoffnung, sowie von „Heilsbedingungen" menschlicherseits zu reden. Es gibt nach dem NT sehr wohl eine absolute und unbedingte Prädestination, wenn auch nur zum Heil. Wie sollte man seines Heils sonst gewiß sein? – Eine Heilsgewißheit, die freilich das Gegenteil von Heilssicherheit und Heilsgarantie ist.

Nur weil das Heil allein auf Gottes Willen und nicht auf dem Flugsand des menschlichen Willens basiert, ist es dem Glaubenden gewiß. Der Satz des Vf. ist von daher fragwürdig: „Damit der einzelne Mensch das von jeher bereitgestellte Heil erlangen kann, muß er Glaube und Liebe verwirklichen. So besteht keine absolute Prädestination einzelner zum Heil; es gibt nur das absolute Geschenk der Heilsmächte Glaube und Liebe, und es gibt nur die absolute Festlegung, daß der einzelne zum Heilsgewinn diese Kräfte in eigener Verantwortung realisieren muß". Gewiß muß der Glaube Werke der Liebe hervorbringen, aber nicht um sich das Heil zu erwerben, sondern aus Dankbarkeit dafür, daß Christus allein uns das Heil erworben hat.

Karlsruhe Horst-Georg Pöhlmann

Wohlgschaft, Hermann: **Hoffnung angesichts des Todes.** Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraumes. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1977. 361 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd 14) kart. DM 46.–

Schmalenberg, Erich: **Tod und Tötung.** Eine dogmatische Studie zur theologia mortis. – Stuttgart: Calwer 1976. 199 S. kart. DM 26.–

Zu dem in den letzten Jahren gewaltig gestiegenen Interesse am Thema Sterben und Tod und der daraus resultierenden Inflation an diesbezüglichen medizinischen und humanwissenschaftlichen Untersuchungen und lebens- und sozialkundlichen Hilfen, gesellt sich seit einiger Zeit auch ein Boom an theologischen Veröffentlichungen zu diesem Thema. Zwei davon seien im folgenden vorgestellt und besprochen.

Wohlgschaft beschränkt seine Arbeit strikt auf eine theologische Fragestellung: „Was sagt der Glaube, reflektiert in der Theologie, zum Tod als dem Ende des Lebens?" (41). Auf diese Frage wird die zeitgenössische Theologie, „beschränkt ... auf die deutschsprachige (evangelische und katholische) Theologie der Gegenwart in ihren wichtigsten Ansätzen" (ebd.) abgehört. Das erkenntnisleitende Interesse der Arbeit ist ökumenisch, nämlich der „Aufweis einer im Vergleich zu den verbleibenden Differenzen ... weit größeren Gemeinsamkeit im theologischen Denken der Gegenwart, ... was die Hoffnung angesichts des Todes betrifft" (202). Innerhalb dieses Frage- und Interessenhorizontes bietet die vorliegende Arbeit in der Tat eine kleine, alles Wichtige umfassende „Enzyklopädie" des sehr vielgestaltigen gegenwärtigen theologischen Bemühens um Sterben und Tod. In klarer, sympathischer Sprache werden die wichtigsten Theologen und theologischen Probleme der Gegenwart vorgestellt und meist recht kundig und überzeugend analysiert, interpretiert und unter Einbeziehung einer Unmenge von theologischer und gelegentlich auch außertheologischer Literatur diskutiert. Hierin liegt der unbestreitbare Wert der vorliegenden Arbeit, der auch durch das folgende gravierende Bedenken nicht verdunkelt werden soll.

Zugegeben, daß es für eine enzyklopädische Darstellung, die mehr sein will als ein aufzählendes Nacheinander verschiedenster Ansätze und Problemstellungen, schwierig ist, ein überzeugendes Ordnungsschema zu finden, so ist m. E. die von W. gewählte Methode nicht gelungen: Als Ausgangs- und Bezugspunkt der evangelischen Theologie wird Karl Barth gewählt und im Gespräch und Auseinandersetzung mit ihm, „dessen Theologie noch in der Ablehnung (durch Bultmann, Tillich, Moltmann u. a.) wirksam bleibt" (41), alle anderen Ansätze und Problemstellungen der evangelischen Theologie als bestätigend, ergänzend oder korrigierend dargestellt. In ausführlicheren Abschnitten kommen R. Bultmann, W. Elert, P. Tillich, D. Bonhoeffer, J. Moltmann, W. Pannenberg, D. Sölle zu Wort; in Anmerkungen werden darüber hinaus noch H. Thielicke (ziemlich ausführlich) und andere Positionen erwähnt.

Ist schon dieser methodische Ansatz äußerst problematisch, da zumindest für die eschatologische Fragestellung diese pointierte

Stellung Barths fragwürdig ist (für die evangelische Eschatologie stellen z. B. die Untersuchungen und Ansätze von C. Stange und P. Althaus eine mindestens gleichwertige Orientierung und Herausforderung dar), so wird die Sache vollends unübersichtlich, wenn Barth und die von ihm geprägte evangelische Theologie im folgenden Teil der Arbeit in ein Gespräch mit Karl Rahner als Exponent der katholischen Theologie gebracht werden. Natürlich weiß W., und er betont es ausdrücklich, daß Rahner nicht die katholische Theologie ist (202f), und im ganzen wird Rahner weniger als Barth (für die evangelische Theologie) als Bezugspunkt der katholischen Eschatologie gezeichnet (weshalb der entsprechende Abschnitt auch heißt: „Barths Deutung des Todes im Spiegel katholischer Theologie, insbesondere [!] der Theologie Karl Rahners" [201ff]), doch bleibt der Rahner'sche Ansatz methodisch der Leit-Faden, um den sich dann die verschiedenen anderen katholischen Positionen („wie Küng, Ratzinger, Fries, Boros, Welte, Schoonenberg, Greshake, Semmelroth u. a.") „herumlegen", so aber, daß m. E. daraus ein kaum zu entwirrendes Woll-Knäuel wird. So werden z. B. Gedankengänge von Rahner b e l e g t mit Verweisen auf J. Ratzinger, H. U. v. Balthasar und F. Ulrich (vgl. z. B. 209^{35}, 211^{48}, 216^{87}, 216^{88}, 227^{49}, 228^{51}, 252^{8} usw.). Dann werden wieder Rahner-Gedankengänge unterbrochen durch Abschnitte über H. U. v. Balthasar (229ff) oder andere Autoren; manchmal ist auch ungewiß, ob Rahner noch Leitfaden der Darstellung ist oder ein vom Vf. hergestelltes Konglomerat verschiedenster Theologen und Theologien (z. B. 240ff) bzw. exegetischer Einsichten (z. B. 259f). Hinzukommt, daß wichtigste katholische Theologumena ihren Nachweis aus Lexikonartikeln finden (vgl. 223^{27}). Exegetische Grundeinsichten werden mit Verweis auf systematische Literatur begründet (224^{30}). Bedeutende theologische Themen werden mit nur unzureichenden Literaturhinweisen gestreift (225^{36}, 232). – Doch damit nicht genug: Weil auch bei diesem Vorgehen nicht alle Probleme in den Blick kommen, ist der Arbeit noch ein letzter Abschnitt angefügt, um „Fragen, die schon berührt, aber nicht genügend ausgeführt wurden, ... [zu] thematisieren" (302). Gemeint sind drei Probleme: 1. die Möglichkeit einer Begründung der Hoffnung über den Tod hinaus aus der Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins (hier findet sich auch eine Auseinandersetzung mit marxistischem Todesverständnis); 2. die Problematik einer „Unsterblichkeit der Seele" angesichts der biblischen Rede von der „Auferstehung der Toten"; 3. die nähere Bestimmung der Liebe, die „stärker ist als der Tod".

Der verarbeitete Stoff ist also in dieser Arbeit in vier methodisch sich überlappenden bzw. hintereinander-„gehakelten" Ansätzen geordnet: 1. im Schnittfeld: Karl Barth und die übrige evangelische Theologie; 2. im Schnittfeld: Karl Rahner und die übrige katholische Theologie; 3. – damit gegeben – Barth und die katholische Theologie (am Leitfaden Karl Rahner); 4. angehängte Problemkomplexe. Ich halte das bei aller Anerkennung der damit erreichten Gliederung eines ungeheuren und mit Fleiß und Geschick durchgearbeiteten Stoffes, für eine unklare und verunklärende Methode.

Über bestimmte Dinge läßt sich natürlich immer streiten, aber ob W. das „Nichtige" bei Barth richtig interpretiert (bzw. ob die „Ratlosigkeit", es überhaupt plausibel zu machen, zu Recht besteht) und ob seine Erklärungen zur „Apokatastasis"-Nähe Barths ausreichen (66ff), scheint mir sehr fragwürdig zu sein.

Einige besondere „Ungereimtheiten" dieses Buches seien nicht verschwiegen: Der Autor zitiert häufig (!) auch sehr leicht zugängliche Literatur aus anderen Werken nach. Selbst Barth, der auf über 100 Seiten einer der Hauptautoren der Arbeit ist, wird gelegentlich aus Sekundärliteratur – einmal nach einem Lexikon-Artikel von Scheffczyk (73^{24}) – zitiert, Bultmann nach Schmithals: 127^{119}, Sölle nach Kupisch: 189^{10}, Heidegger's „Phänomenologie und Theologie" wird aus der Herder-Korrespondenz (!) zitiert: 106^{3}. Und nicht nur das: gelegentlich wird auch ein und dasselbe Werk einmal nach einer Originalausgabe, dann nach Zitationen anderer Autoren zitiert (z. B. R. Schneider, Winter in Wien, 38^{25} vgl. mit 207^{17} [aber auch 162^{6}]).

Ärgerlich ist es auch, wenn ein Theologe nicht weiß, daß Gregor von Nyssa zeitlich später ist als Origines, so daß letzterer nicht im Anschluß an jenen schreiben kann: 130^{133}.

Hätte das nicht alles bereits vor der Veröffentlichung der Arbeit begradigt werden können?

Die Arbeit von Schmalenberg überschneidet sich in einigen Punkten mit der gerade besprochenen, insofern auch sie ihren Ausgang beim Todesverständnis von K. Barth, P. Althaus und H. Thielicke nimmt, jedoch bei ungleich umfangreicherem Material eine viel eingeschränktere Fragestellung und eine konsequentere methodische Durchführung aufweist. Der präzise Problemansatz ist die Frage nach dem innersten theologischen Wesen des Todes: Ist er Gericht Gottes über den Sünder, oder/und die vom Schöpfer gesetzte natürliche Grenze des menschlichen Lebens, oder/und Be-Befreiung zum Auferstehungsleben? Und wie sind – je nach Gewichtung der Antworten – die verschiedenen Dimensionen des Phänomens Tod diesen theologischen Kategorien zuzuordnen? Diese Fragestellung nach dem innersten Wesen des Todes wird nun in diesen fundamentalen hermeneutischen Horizont der spezifisch evangelischen Theologie, nämlich in den von „Gesetz und Evangelium" eingeordnet.

Danach muß der Tod gesehen werden erstens (und fundamental) „unter dem Gesetz in zweitem Brauch, d. h. als strafender Urteilsspruch Gottes über den Sünder". Hier partizipiert der Tod „an der negativen Qualität der Gott-Mensch-Relation, zum anderen bringt er deren Endgültigkeit zum Ausdruck. Der Sünder wird endgültig auf seinen Status festgelegt, wie auch Gott sich endgültig auf seinen Zorn festlegt. Gott und Mensch sind miteinander am Ende" (47). In dieser Sicht werden dann die literarischen und kultur- und religionsgeschichtlichen Phänomene der Unsterblichkeitsidee, der Leib-Seele-Problematik, des Zwischenzustandes und des Ganztodes abgehandelt. Da der Tod fundamental Gericht Gottes über den Menschen ist, wird eine „natürliche Sicht" des Todes abgelehnt, denn: „Aussagen über des Menschen Natur lassen sich nicht von seiner Geschöpflichkeit herleiten, sondern nur aus der Qualität des Menschen vor Gott. Dem Sünder kommt der ewige Tod von Rechts wegen zu" (69). Ebenso wird die Unsterblichkeitsidee als theologisch illegitim abgelehnt, wie auch jede Kontinuität zwischen Leben und postmortaler Existenz; der Sünder stirbt „ganz". Was vom Menschen bleibt, ist „das bleibende Gottesgedächtnis" (89), wobei natürlich nicht nur ein Gedächtnis ewiger Liebe gemeint ist, „sondern auch ein Gedächtnis des Zorns" (89).

Zweitens wird der Tod gesehen „unter dem Gesetz im ersten Brauch". Weil Gott „nicht nur Richter und Erbarmer, sondern auch Herr der Welt und insofern, als der Mensch Welt ist, auch Herr des einzelnen" ist (97), ist nicht ausgeschlossen, „daß der Tod des einzelnen in Dienst genommen wird für die vorläufige Erhaltung der Welt" (97). So gesehen, darf der Tod „in einem vorläufigen Sinne verstanden werden aus der Beziehung des einzelnen zur Menschheit als einer biologischen Gattung, zur menschlichen Kulturgemeinschaft und zu sich selbst" (122). Denn „hängt entwicklungsbiologisch die Evolution der Menschheit vom Tod der Individuen ab, muß also der einzelne sterben, damit sich menschliches Leben immer wieder an veränderte Umweltbedingungen anpassen kann, so liegt darin auch einer der Sinnbezüge individuellen Sterbens. Gott läßt in einer vergehenden Welt die Menschen zugrundegehen, damit die Menschheit als Gattung vorläufig leben kann. Der Tod steht im Dienste der Schöpfung bzw. von deren Erhaltung, weil er ständige Neuschöpfung ermöglicht" (122). „Tritt aber der Tod unter diesem Aspekt in Beziehung zur Welt, so sieht sich die theologia mortis mit der Wissenschaft dieser Welt konfrontiert" (97). Darum werden unter dieser Dimension die naturwissenschaftlichen Aspekte des Todes erörtert (109ff): Entwicklungsbiologie, Medizin, Zellularbiologie, Molekularbiologie, medizinische Technik, soziologische und psychologische Aspekte des Todes. Dabei führt die Erörterung dieser natur- und humanwissenschaftlichen Phänomene des Todes als Tod „unter dem Gesetz im ersten Brauch" zu einer extremen „Theologisierung" wissenschaftlicher Bereiche und Faktoren. Ein Beispiel: Wenn Sch. über das Phänomen des „psychogenen Todes" spricht, also jenes Todes, der vom Lebewesen gesucht wird um Schlimmeres zu verhindern, so soll die Deutung des Glaubens „im Vorhandensein eines solchen Mechanismus ein Zeichen der Güte Gottes sehen, schafft sie doch dem Lebewesen einen Notausgang vor dem grausamen Tod" (120).

Drittens wird der Tod betrachtet „unter dem Evangelium", nämlich „im Zeichen des ewigen Lebens als eines Vollzugs des göttlichen Freispruchs" (130f). Unter dieser Perspektive handelt der Autor über den Tod Christi und dessen verschiedene theologische Deutungen und die Einbeziehung des Christen in den Tod Jesu (Taufe, mortificatio ...). Auch hier, wie schon unter den beiden anderen Perspektiven, werden Tod und Todesgeschehen strikt relationalistisch und aktualistisch aufgefaßt. Auch der Tod des Gerechtfertigten ist „Ganztod". „Gerade der Gerechtfertigte besitzt die Freiheit, auf jenen als bleibend und unzerstörbar ausgegebenen Kern seiner Selbst zu verzichten: auf Seele, Geist, Person, Ich oder wie immer er genannt werden mag. Da der gnädige Gott selbst ihm alles bedeutet, kann er, was sich da an ihm oder in ihm vorfindet, für nichts erachten. Damit entfällt für ihn auch das Postulat eines Zwischenzustandes, in dem die geistige Substanz bis zur Auferweckung der Toten aufbewahrt werden soll ... Daher kommt es dem Gerechtfertigten letzten Endes nur auf eines an, daß sich nämlich Gott seiner erinnern möge, wenn der neue Himmel und die neue Erde geschaffen werden " (156, 158).

Summa: Was in dieser Arbeit systematisch dargeboten wird, sind die bekannten relationalistischen Grundthesen protestan-

tischer Eschatologie, über die schon oft eine Auseinandersetzung geführt wurde, so daß hier darauf nicht näher einzugehen ist. Bemerkenswert ist, daß hier eine Fülle von Fragen und theologischem und außertheologischem Material in das Verstehens-Schema „Gesetz und Evangelium" einbezogen und diese „Schematisierung" mit außerordentlicher Konsequenz durchgeführt wurde.

Zweierlei ist mir fraglich: Erstens: Das Schema „Gesetz und Evangelium" wird selbst nicht mehr hinterfragt; es bleibt ein theologisches Apriori, in das die verschiedenen Phänomene eingetragen werden. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit den natur- und humanwissenschaftlichen Dimensionen des Todes findet nicht statt. Stattdessen herrscht der Tonfall der Beteuerung: Der Predigtstil ist gelegentlich nicht fern. Der Theologe hat gleichsam immer schon den „Schlüssel", alle Phänomene des Todes einzuordnen.

Ein Zweites: Wiewohl Vf. ein ungeheures kultur-, religions- und naturwissenschaftliches Material herbeibringt, ist dieses doch nur in einer kleinen, den Schein der Beliebigkeit nicht ganz vermeidenden Auswahl dargeboten (was Vf. auch weiß: siehe Vorwort); im Rahmen der Arbeit ist auch wohl nichts anderes möglich. Aber die Frage bleibt, ob man einem derartig ausgewählten Material ein deutendes theologisches Apriori so „überstülpen" kann.

Wien Gisbert Greshake

Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart. Hrsg. von Karl Rahner, Christian Modehn und Hans Zwiefelhofer. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1977). 176 S. (Urban-Taschenbücher T-Reihe, Bd 627) br. DM 14.–

Der Sammelband, der Beiträge von sechs deutschen und vier lateinamerikanischen Theologen enthält, will nach dem Vorwort von Karl Rahner (6–8) einmal durch eine gründlichere Information zu einem besseren Verständnis der Theologie der Befreiung, zum anderen auch zum notwendigen Dialog zwischen europäischer und lateinamerikanischer Theologie beitragen. In den deutschen Beiträgen steht das informierende Interesse im Vordergrund.

Karl Josef Rivinius (Unterdrückung und Befreiung am Beispiel der Kirchengeschichte Lateinamerikas, 9–24) bietet als eine Art historischer Hintergrundaufhellung eine knappe Übersicht über Geschichte und Kirchengeschichte Lateinamerikas. Der iberische Kolonialismus und seine kirchlichen Implikationen und Konsequenzen werden ausführlich dargestellt. Der für die gegenwärtige politisch-soziale Situation Lateinamerikas nicht weniger wichtige angelsächsische Neokolonialismus des 19. und 20. Jh.s wird dagegen nur gestreift (vgl. 22).

Christian Modehn (Kampf-Kontemplation-Theologie. Eine Skizze, 25–33) hebt (dem Ganzen selbst voll zustimmend) die kontemplative Grunderfahrung der Armut und des Verfolgtseins als eigentlichen Ermöglichungsgrund der Befreiungstheologie hervor. Gerade sie überwinde in Verbindung mit der Nächstenliebe die fatalen europäischen Dualitäten von Glaube und Politik, Erfahrung und Reflexion, Spiritualität und Theologie, ohne einem auf bloße Selbstbefreiung verengten Emanzipationsprozeß zu verfallen. Daß eine solcherart angezielte Überwindung des Dualismus ihre eigene theologische Problematik hat, wird nicht einmal angedeutet.

Hans Zwiefelhofer (Zum Begriff der Dependenz, 34–45) referiert umsichtig über die sogenannten Dependenztheorien, ihre Vorgeschichte und ihre Rezeption in der Befreiungstheologie. Eine kritische sozialwissenschaftliche Diskussion ihrer Ergebnisse wäre hier wahrscheinlich für den Leser von größerem Nutzen gewesen als der abstrakt bleibende Schlußhinweis auf die Differenz zwischen Option und konkreter politischer Entscheidung, zwischen sozialwissenschaftlichen Hypothesen und theologischer Reflexion (vgl. 45).

Horst Goldstein (Skizze einer biblischen Begründung der Theologie der Befreiung. Zur spezifisch lateinamerikanischen Hermeneutik, 62–76) stellt zustimmend die Grundmotive zusammen, die in der Befreiungstheologie meist als biblische Begründung herangezogen werden (Einheit von Schöpfung und Erlösung, Verheißung, Exodus, Menschwerdung, Reich Gottes, Tod und Auferstehung). Kein Wort allerdings davon, daß es um die Frage der biblischen Legitimierung der Politischen Theologie und der Befreiungstheologie bereits eine umfangreiche Diskussion gibt. Der diesbezügliche Schlußabschnitt (76) kann wohl nicht ganz ernst gemeint sein.

Othmar Noggler (Theologie oder Pastoral der Befreiung, 97–105) weist in einem knappen Referat auf das pastorale Denken als Wurzel der Befreiungstheologie hin. Er beschränkt sich dabei weitgehend auf die kirchlich-„offiziöse" Befreiungstheologie, wie sie 1968 in Medellin geprägt wurde.

In dieser Gruppe am informativsten ist der auch sachlich stärker differenzierende Artikel von Michael Göpfert (Theologie im Aufstand? Überlegungen für ein Gespräch mit der Theologie der Befreiung, 144–158), der an einigen Punkten Bedeutsamkeit und Fraglichkeit der Befreiungstheologie aufzuzeigen versucht.

Der erste lateinamerikanische Beitrag, von dem auch hier sehr bekannten brasilianischen Franziskaner Leonardo Boff verfaßt (Theologie der Befreiung – die hermeneutischen Voraussetzungen, 46–61) begnügt sich mit einer im ganzen recht klaren systematischen Selbstdarstellung der Methode der Befreiungstheologie und ihrer hermeneutischen Voraussetzungen, in der immer wieder die entscheidende Rolle des Glaubens betont wird. Das Ganze wäre sicher noch aufschlußreicher geworden, wenn als Kontrast die abgelehnte Methode europäischer Theologie miteinbezogen worden wäre.

Noch stärker zur theologischen Mitte tendiert der bemerkenswerte Beitrag des argentinischen Jesuiten Juan Carlos Scannone (Das Theorie-Praxis-Verhältnis in der Theologie der Befreiung, 77–96), der in einem eigenen Entwurf unter Zugrundelegung des Blondelschen Begriffes der Aktion und eines um die thomanische Analogielehre erweiterten Dialektbegriffes („Analektik") nicht nur das Eigentümliche der christlich verstandenen Praxis der Befreiung, sondern auch – und dies sogar vordringlich – das Spezifische einer christlichen Theologie, sofern sie als Theorie dieser Praxis entspricht, herausstellt. Scannone zählt sich zur „populistischen" Gruppe der Befreiungstheologie, die im Unterschied zu den „evangelisatorischen" und „marxistischen" Gruppen vom Volk, seiner Frömmigkeit und Weisheit ausgeht.

Der spanische, in Bolivien gelehrt habende Jesuit Miguel Manzanera (Theologische Anmerkungen zur „revolutionären Gewalt" in Lateinamerika, 106–122) stellt zwei unterschiedliche Lösungen der Gewaltproblematik vor: die Lösung der Bewegung „Christen für den Sozialismus" und die Lösung der gewaltlosen Befreiungsbewegungen und versieht dann beide mit bedenkenswerten kritischen Anmerkungen. Das Verhältnis von christlichem Glauben und politischer Rationalität, das sich gerade in der Gewaltproblematik konkretisiert, ist ihm zufolge noch nicht befriedigend gelöst.

Der einzige Beitrag, der in eine direkte kritische Diskussion mit der europäischen Theologie eintritt, stammt von dem in San Salvator lehrenden spanischen Jesuiten Jon Sobrino (Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie, 123–143). Dieser Beitrag ist für den unmittelbaren Dialog der beiden Theologien wohl am interessantesten, weil er die Unterschiedlichkeit des theologischen Erkenntnisvorgangs („praktisch"-„theoretisch") aus der Sicht lateinamerikanischer Theologie in aller Deutlichkeit nachzeichnet und damit einen wichtigen Ausgangspunkt für die weitere Diskussion freilegt.

Obwohl die Zusammenstellung der Beiträge einen etwas zufälligen Eindruck macht (weder die Breite der Befreiungstheologien noch die Weite der Fragestellung kommen richtig in den Blick) und auch die einzelnen Beiträge von unterschiedlicher Qualität sind, wird der Band als Informationsquelle sicher seinen Zweck erfüllen (nicht zuletzt dank der vier lateinamerikanischen Artikel) und insofern auch zu einem besseren Verständnis der lateinamerikanischen Theologie beitragen. Freilich – worin nun der sachliche Beitrag dieser Theologie zur gegenwärtigen Gesamttheologie genau besteht, das bleibt noch sehr im Dunkel. Einige Voraussetzungen dieses theologischen Programms wurden in der europäischen Diskussion immer wieder in Frage gestellt (vgl. zuletzt wieder: Internationale Theologenkommission, Theologie der Befreiung, Einsiedeln 1977). Auch hier gewinnt man zunächst nur den Eindruck der Differenz und Andersartigkeit. Vor allem ist bedauerlich, daß gerade in den deutschen Beiträgen auf die Sachproblematik, die in dieser methodologischen Differenz liegt, kaum eingegangen wurde. Eine gewisse Ausnahme stellt lediglich der Artikel von M. Göpfert dar. Was sonst so nebenbei dazu gesagt wurde (vgl. 31–33, 76, 105) kann man ruhig vergessen.

Regensburg Siegfried Wiedenhofer

Wilting, Hans-Josef: **Der Kompromiß als theologisches und als ethisches Problem.** Ein Beitrag zur unterschiedlichen Beurteilung des Kompromisses durch H. Thielicke und W. Trillhaas. – Düsseldorf: Patmos (1975). 160 S. (Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung, Bd 3) kart. DM 25.80

Der Untertitel dieser theol. Diss. sagt an, daß der Ausgang genommen wird von H. Thielickes These von der grundsätzlichen sittlichen Verwerflichkeit des Kompromisses und der Kritik, die W. Trillhaas innerhalb der protestantischen Ethik daran übt. Darüber hinaus werden, auf dem Hintergrund der gegenwärtig geführten Diskussionen um deontologische und teleologische Normbegründungen, grundsätzliche Klärungen für die ethische Begründung der Berechtigung des Kompromisses, oder genauer benannt: des Wertvorziehens in individuellen Konfliktsituationen

beigebracht. Das geschieht in einer schlichten und dem Verständnis nie Schwierigkeiten bereitenden Sprache.

Das erste Kap. (11–46) behandelt H. Thielickes Auffassung vom Kompromiß, die Bedeutung, die er diesem Wort unterlegt, und die protestantisch theologischen Begründungen, die er zu seiner ethischen Ablehnung beibringt.

Im zweiten Kap. (47–63) wird die davon divergierende Konzeption von W. Trillhaas dargestellt, wobei zunehmend sichtbar wird, daß unvermutet viele Voraussetzungen für die rhetorische Emphase von ethisch und theologisch Wertenden nicht reflektiert sind.

In Kap. drei (65–76) benennt W. klärend den Kompromiß „als ein(en) Ausgleich zur gleichzeitigen Teilverwirklichung mehrerer gegenläufiger Interessen" (69).

Kap. vier (77–102) handelt von der Bedeutung der theologischen Rechtfertigungslehre für die ethische Verwerfung des Kompromisses bei H. Thielicke. In sehr zurückhaltender Weise zeigt W., daß der Kompromiß bzw. die Vorzugswahl u. a. von Thielicke deshalb verworfen wird, weil er das Problem der Rechtfertigung des Sünders mit dem der sittlichen Rechtfertigung von Handlungen konfundiert. Auch wird die Entscheidungsfreiheit des Menschen aus theologischen Gründen so minimalisiert, daß nach Thielicke die Gebote Gottes nur das Nicht-Können des Menschen offenlegen. Da die Welt als total verderbt angesehen wird, muß jeder Kompromiß als sittlich fundamental falsch gewertet werden.

Kap. fünf (103–154) führt Klärungen herbei, indem dargelegt wird, daß die Annahme des Axioms „Sollen setzt Können voraus" die Möglichkeit ausschließt, mit unausweichlich in Schuld führenden Pflichtenkollisionen zu rechnen. In Auswahl werden Philosophen und Theologen von I. Kant bis N. H. Søe besprochen. – Aktuelle Pflichtenkollisionen im eigentlichen Sinne werden von solchen Theologen als möglich angesehen, die das Axiom „Sollen setzt Können voraus" ablehnen, so H. Thielicke, H. L. Martensen, R. H. Frank und W. Trillhaas.

Unprätentiös und ruhig-behutsam wie in der philosophischen und theologischen Kritik verfährt W. auch in der abschließenden Abklärung. Notwendig in sittliche Schuld führende Pflichtenkollisionen nehmen manche Autoren an, weil sie von Sollen, Pflicht, Schuld und Sünde in zwei verschiedenen Bedeutungen sprechen, ohne sich und anderen Rechenschaft davon zu geben, daß ein entscheidender Unterschied besteht zwischen einem idealen Sollen und einem aktuellen Sollen. Der grundlegende Fehler H. Thielickes besteht darin, daß er mit anderen das „ideale" Sein-Sollen als ein akutes Sollen mißversteht (139) und daß nach ihm Gottes Wille, etwa in der Bergpredigt, ohne Rücksicht auf irdische Verhältnisse und Möglichkeiten den Menschen einfordert, d. i. rein überfordert.

Wie die Annahme deontologischer Normen im kategorialen Bereich die Güterabwägung und den „Kompromiß" ausschließt, wird zum Schluß am Beispiel der Falschaussage exemplifiziert. Es zeigt sich, daß in diesem Bereich nur teleologische Begründungen – was durchaus nicht heißt: minderwertig utilitaristische Begründungen – den Kollisionen mit dem Widerspruchsprinzip entgehen.

Die Bedeutung der Arbeit liegt vor allem darin, zur Frage der Berechtigung einer Vorzugswahl in einem akuten Wertkonflikt aufgewiesen zu haben, welches Maß von Unbedachtem und wieviele theologische Vorurteile anwesend sein können in dem, was als ethische und theologisch-ethische Reflexion oder als sittliche Weisung vorgestellt wird.

Bochum Hans Kramer

Savramis, Demosthenes: **Religionssoziologie.** Eine Einführung. – Bonn: Bouvier Verlag Hermann Grundmann 2. Aufl. 1977. 205 S. kart. DM 18.–

Vf. erklärt in der Vorlage zur 2. Auflage seines in München 1968 erschienenen Buches, daß er nach längerem Überlegen einer unveränderten Wiedergabe der 1. Auflage seine Zustimmung gegeben hat.

Vf. gliedert seine Einführung in die Religionssoziologie in drei Teile: Der 1. Teil dient der Darstellung der Geschichte religionssoziologischen Denkens von den Vorläufern bis zur Verselbständigung dieses Wissenschaftszweiges. Im 2. Teil behandelt S. das, was er „die sogenannte ‚neuere' Religionssoziologie" nennt. Er führt in diesem Teil Klage über die Zweckentfremdung der Religionssoziologie, die sie zu einem Instrument im Dienste kirchlich-pastoraler und auch marxistischer Zielvorstellungen werden ließe und dabei Sozialforschung zu einer Markt- und Meinungsforschung des kirchenbezogenen Verhaltens pervertiere.

Der 3. Teil der Abhandlung soll „Sinn, Aufgaben und Möglichkeiten religionssoziologischer Forschung" darlegen. Darin erläutert Vf. seine Konzeption von der Religionssoziologie als „einer synthetischen Wissenschaft, ... die aus der Verbindung mehrerer Disziplinen entsteht." Die Theologie ist dabei neben Soziologie und Religionswissenschaft „eine der in der Religionssoziologie vereinigten Disziplinen". Für den Religionssoziologen fordert S. die Fähigkeit, „die Einseitigkeit seiner Persönlichkeitsstruktur" zu überwinden. Das könne er dadurch leisten, daß er seinen persönlichen Glauben zurücktreten ließe. In diesem 3. Teil seines Buches stellt Vf. auch den Menschen „im Licht der Religionssoziologie" dar. Er verwirft die Menschenbilder der verschiedenen Spezialdisziplinen, den homo religiosus, den homo oeconomicus, den homo sociologicus wegen ihrer Einseitigkeit. Er plädiert für eine „Gesamtanschauung des Menschen" für einen mehrdimensionalen Menschen, den er als ‚homo religiosociologicus' bezeichnet.

Als verdienstvoll dürfen wohl jene Teile des Buches angesehen werden, in denen Vf. die Einsichten der ‚Klassiker' der Religionssoziologie (Ernst Troeltsch, Max Weber u. a.) und amerikanischer Religionssoziologen referiert. Über weite Strecken gerade jener Passagen der Abhandlung, in denen der eigene Standort des Autors entwickelt wird, leidet das Buch teils an dem Ressentiment, teils an der geringen Überzeugungskraft der Argumentation. Das beginnt bei der Vorgeschichte im 1. Teil des Buches, wo S. Ansätze religionssoziologischen Denkens bei Homer erkennt und schreibt: „... auch Sokrates und Platon ... sind keine geringeren Vertreter religionssoziologischen Denkens." Vf. läßt den Leser darüber im Unklaren, wie er Soziologie und Religionssoziologie gegeneinander abgrenzt, und ob er eine solche Abgrenzung überhaupt vornehmen will.

Schon am Ende des ersten Kap. trägt S. „die eine Wahrheit" vor, „die darin liegt, daß konfessionell engagierte Theologen keine objektive Religionssoziologie betreiben können". Er formuliert damit eine These, die wie ein Leitmotiv das Buch durchzieht. Es scheint Vf. nicht zu stören, daß er selbst die „Wahrheit" an den Beispielen der Amerikaner John Donovan und Joseph H. Fichter widerlegt, denen er beiden zugesteht, zugleich engagierte Christen und angesehene Religionssoziologen zu sein. Eine konsequente Scheidung zwischen Religionssoziologie einerseits und angewandter Sozialforschung oder auch Markt- und Meinungsforschung im Dienste einer Kirche oder Partei andererseits ließe sich völlig sachlich ganz einleuchtend begründen. Anstatt das aber zu tun polemisiert S. gegen eine Anwendung der Religionssoziologie durch außerwissenschaftliche Instanzen und vertritt damit eine spezifische wissenschaftstheoretische Position, die er allerdings nicht in seine kritische Reflexion einbezieht.

Indem Vf. sich gegen „die Konfessionalisierung der Religionssoziologie" wendet, bekennt er durch den Stil seiner Argumentation, daß ihm selbst die Religionssoziologie zur Konfession geworden ist. So erklärt sich wohl auch die erstaunliche Formel von dem ‚homo religiosociologiscus'.

München Horst Jürgen Helle

Clerck, Paul de: **La „prière universelle" dans les liturgies latines anciennes.** Témoignages patristiques et textes liturgiques. – Münster: Aschendorff (1977). XIX, 343 S. 2 Falttafeln, Beilage (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd 62) kart. DM 98.–

Die unter Leitung von B. Botte im Juni 1970 vom Institut Supérieur de Liturgie in Paris angenommene, im Januar 1974 für den Druck fertiggestellte Diss. wurde von der Wiedereinführung der „Fürbitten" in die Meßfeier durch die Liturgiekonstitution (SC 53) angeregt. Inzwischen sind Fürbitten auch in die übrigen reformierten liturgischen Feiern aufgenommen worden. Die Arbeit ist die erste gründliche Untersuchung über den Gegenstand in den alten lateinischen Liturgien. Sie korrigiert oder stellt mindestens viel von dem in Frage, was bisher als gesichert galt, und erweckt den Wunsch nach entsprechenden Forschungen über das Fortleben dieser Gebetsgattung in der lateinischen Kirche des Mittelalters (in Erweiterung des bereits imposanten Materials, das J. B. Molin, L'Oratio communis fidelium au moyen âge en occident du X^{e} au XV^{e} siècle, in: Miscellanea Liturgica in onore di S. E. il Cardinale G. Lercaro: Rom – Paris Tournai – New York 1967, II, 313–468), der Neuzeit und in den Liturgien der östlichen Kirchen (wertvolle Hinweise auf Forschungsziele 303ff), aber auch in den altgallischen Liturgien (vgl. S. 268) und im Stundengebet (vgl. S. 269).

Die vorbildlich minutiöse und kenntnisreiche Überprüfung der Väterzeugnisse (1–113), die sich einigemal – wie die Liturgiekonstitution – auf 1 Tim 2,1f (hier und da auf Mt 5,44) berufen, ergibt u. a., daß die beiden von SC wie in der Literatur für die „Fürbitten" verwendeten Ausdrücke „communis oratio" in Wirklichkeit bei Cyprian und wahrscheinlich auch bei Augustinus das Gebet des Herrn, „oratio fidelium" entweder auch das Vaterunser (einmal bei Augustinus, für den jedoch die Pluralform orationes fidelium neben anderen Ausdrücken die Fürbitten bezeichnen) oder wie bei den Griechen, bei Augustinus und in Rom allgemein das Gebet der Gläubigen im Unterschied zu dem der Katechumenen und der Büßer bezeichnen, so im Synodalbrief des römischen Konzils von 488 unter Felix III., der auf griechische Bußcanones zurückgreift. Es ist also nicht richtig, wenn das Buch des Rates zur Ausführung der Liturgiekonstitution „De oratione communi seu fidelium" (1965, ²1966) diese beiden Bezeichnungen als quellenmäßig belegte termini technici ansieht (1966; S. 13). So empfiehlt sich als (noch von Petrus Canisius gebrauchte) Bezeichnung der Fürbitten „Allgemeines Gebet", die von der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch von 1969 (Art. 16; 21; 45; 61; 99; 220 u. ö.) und den meisten (nicht allen) neuen Liturgiebüchern angewandt wird. Bei vielen (in der Literatur herangezogenen) Zeugnissen, so im Klemensbrief 59,2–61,3, ist nicht zu erweisen, ob Fürbitten nach dem Wortgottesdienst gemeint sind. Dieser Ort zu Beginn der Eucharistiefeier ist seit Justin und Hippolyt für Rom, seit Augustinus für Afrika (zur Zeit Tertullians und Cyprians nur wahrscheinlich) und seit Anfang des 6. Jh. für Gallien sicher bezeugt, während für Mailand und Spanien Belege dafür fehlen. Fürbitten haben also in den ersten fünf Jh.en in der Meßfeier ihren Platz gehabt, aber vielleicht nicht, wie man vielfach als sicher angenommen hat, überall und immer.

Die Fürbitten (sei es an der genannten Stelle oder generell) galten dem Kaiser (Klemens, Tertullian, Cyprian, Bonifatius I., Caelestin I., Ambrosius), der Beständigkeit der Gläubigen (Tertullian, Cyprian, Novatian) und der Rückkehr der lapsi (neben den Genannten auch Prosper von Aquitanien), der Bekehrung der Ungläubigen (Augustin, Prosper) und der Juden (Justin), allen Menschen, besonders den Bedürftigen (gemäß 1 Tim 2,1; häufig), den Feinden (ebenfalls häufig), während die Bitte für Verstorbene (die u. a. im römischen Kanon ihren Platz hat) fehlt. Auf feste Formulare scheinen Prosper von Aquitanien und Ambrosiaster anzuspielen.

Im zweiten Teil ediert, analysiert und kommentiert der Autor die erhaltenen – sicher ist vieles verlorengegangen – liturgischen Formulare mit Angabe östlicher Parallelen.

Die Editionen beruhen auf den ältesten, teilweise bisher nicht edierten Quellen (mit Apparat). In den auch nach der Reform von 1970 (wenn auch, wie schon 1955, teilweise veränderten) erhaltenen Fürbitten des Karfreitags im römischen Ritus (125–144 = OS) sind die vielleicht vom Diakon vorgetragenen Gebetseinladungen in der Substanz zwischen 250 und 320 entstanden, um 400 revidiert und durch Orationen ergänzt worden. Zunächst ist ein öfterer (formulaire habituelle), aber nicht täglicher Gebrauch (gegen Cappuyns) anzunehmen, wahrscheinlich im Wechsel mit anderen Formularen. Die Beschränkung auf den Karfreitag ist seit der 1. Hälfte des 8. Jh.s bezeugt, ist aber früher anzusetzen (s. unten).

Zwischen dem Ende des 4. und des 5. Jh.s ist eine Welle von Übersetzungen orientalischer Fürbitten anzunehmen. Es handelt sich in der Hauptsache um Intentionsangaben (Pro . . .) mit der Volksantwort Domine (exaudi et) miserere. Erhalten blieben die sogenannte irische „Litanei" Dicamus omnes aus dem Stowe-Missale und einem verlorenen irischen Missale, das G. Witzel 1555 teilweise edierte (145–154), die zwischen Epistel und Evangelium gebetet wurde, und die nach 13 teilweise bisher nicht edierten Quellen wiedergegebene sogenannte Mailänder „Litanei" Divinae pacis (155–165), die vielleicht römischen (prägelasianischen) Ursprungs ist. In den Mailänder Quellen steht sie vor 1560 am 2., seither am 1. Fastensonntag nach dem Eingangsgesang (Ingressa). Sie ist übrigens im revidierten Ritus von 1976 nach dem Wortgottesdienst als erste „Allgemeine Formel" fast unverändert beibehalten.

In einer zweiten Welle wurden östliche Vorbilder nicht nur übersetzt, sondern adaptiert. Dazu gehört die in gallikanischer (drei Zeugen, davon einer ediert) und mailändischer Tradition (eine 1969 edierte Quelle) als privates Gebet überlieferte „Litanei" Dicamus omnes, die fast sicher auf Papst Gelasius I. zurückgeht (166–187; Deprecatio Gelasii). Sie ist als eine Form der Oratio universalis neben den OS und vielleicht anderen Formularen verfaßt worden. Entgegen bisheriger seit B. Capelle (1939) allgemein angenommener Meinung, die auf Fehlinterpretationen beruht, ist sie nicht die älteste westliche Fürbittlitanei, die durch Gelasius I. vom alten Platz an den Beginn der Messe (im Zusammenhang mit der Einführung des Kyrie) verlegt worden wäre. Die gallikanischen Quellen kennen übrigens keine Kyrie eleison-Antwort. Eine weitere fränkisch-gallikanische „Litanei" Dicamus omnes, die etwa zwischen 450 und 550 entstanden ist, wird in drei Familien nach vielen, für zwei Familien bisher unbekannten Quellen dargeboten (187–205), in allen erhaltenen Zeugen nicht mehr für die Eucharistiefeier, sondern für die Prozession der Bittage bestimmt. Am 2. (vor 1560 3.) Fastensonntag hat sich in Mailand eine zu Beginn des 6. Jh.s, nach P.-M. Gy (Vorwort) weit vor 476, vielleicht in Rom entstandene „Litanei" Dicamus omnes erhalten, mit der Antwort Kyrie eleison (erstmals), die nach 16, teilweise nicht edierten Quellen abgedruckt wird (205–214). Angemerkt sei wiederum, daß sie im revidierten Mailänder Missale von 1976 als zweites „Allgemeines Formular" am Anfang leicht verändert erhalten blieb. In vier Familien nach durchweg nicht edierten jüngeren Quellen aus dem fränkisch-gallischen Raum hat sich für die Bittprozession eine weitere Form erhalten (214–221; Domine Deus omnipotens), die nach dem 6. Jh. entstanden ist, und zwar, wenn auch vielleicht in erweiterter Form, als Meßfürbitten. Nach vier edierten Quellen wird eine „irische" Litanei Oremus Domini misericordiam (ohne Volksantwort) ediert (222–229), deren erhaltene zweiteilige monastisch beeinflußte Gestalt (der zweite Teil ist sehr deformiert) nicht vor 529, wahrscheinlich im 7. Jh. entstanden ist. Sie ist ursprünglich vielleicht in Rom verfaßt worden. Nach zwei Quellen wurde sie innerhalb des Kanons gebetet. In der Form der römischen Orationes solemnes (Invitatorien und Orationen) sind – in den erhaltenen Quellen sämtlich für die Feier der Ostervigil reserviert – in den gallikanischen Missalien Gallicanum, Gothicum und Bobbiense drei (231–244) und in spanischen Quellen (mit diakonalen Einleitungen) zwei Formulare (244–265) erhalten, die mit wahrscheinlicher Ausnahme der zweiten spanischen Form, bei der die einzelnen Fürbitten zwischen den Lesungen stehen, wohl ursprünglich nicht für die Osternacht reserviert waren, sondern unter dem Eindruck der römischen OS neben die Litaneiform traten. Reste der alten spanischen Oratio universalis finden sich in der veränderlichen spanischen „Missa" nach dem Offertorium (265–268).

Ein weiteres Kap. behandelt kurz, bisherige Ergebnisse zusammenfassend und teilweise erweiternd, die Fürbitten des Stundengebets, die spanischen Preces quadragesimales, die Allerheiligenlitanei und die Laudes Regiae (269–281).

Das folgende Kap. (282–295) befaßt sich mit den, wie die Arbeit zeigt, durch Capelle, Chavasse und andere nicht richtig gelösten Problemen des Zusammenhangs von Oratio universalis, Kyrie und der zweiten von vier oder fünf Orationen (in Mailand oratio super sindonem), die sich im Sacramentarium Veronense und den Gelasiana finden und die nach Chavasse die Fürbitten nach dem Wortgottesdienst abschlossen.

Ob es so war, müßte nach dem Vf. inhaltlich näher untersucht werden. Mit P.-M. Gy (Vorwort) ist der Rezensent der Meinung, daß die Kritik an Chavasse wohl zu weit geht, zumal der Vf. keine wirklich neue Lösung bieten kann. Die alten Fürbitten (OS, aber auch die in Litaneiform) dürften in der zweiten Hälfte des 6. Jh. als gewöhnliche Oratio universalis vor dem Offertorium außer Gebrauch geraten sein, also 50 Jahre später, als man bisher annahm. Die Deprecatio Gelasii wurde nie an den Meßanfang versetzt. Zu den Gründen, die bisher für das Verschwinden angeführt wurden (Länge, Fortfall des Katechumenats, Einfügung von Interzessionen im Kanon) fügt der Vf. die Volkstümlichkeit der Litanei hinzu, die an bestimmten Tagen zur Prozession vor der Messe gesungen wurde. Das etwa um 500 als autonomes Stück eingeführte Kyrie wurde diesen Litaneien, die einiges in knapperer Form von den alten Fürbitten übernahmen, angefügt oder ersetzte in einigen den älteren lateinischen Ruf Domine miserere. Das Schlußkyrie der Litanei blieb dann (seit Gregor I.?) bestehen, als auch die Litanei vor der Messe verschwand. Der Vf. verschweigt nicht die Schwierigkeit seiner Hypothese, die darin besteht, daß das Kyrie dem Introitus folgt, statt ihm vorauszugehen.

Die Zusammenfassung der Arbeit (296–314) bringt u. a. eine alphabetische Tabelle der Intentionen in den zehn untersuchten Formularen und eine weitere der Häufigkeit ihres Vorkommens mit Angabe der Formulare, in denen sie fehlen. Leider sind die gallischen und spanischen Fürbitten der Osternacht nicht berücksichtigt, was nicht angemerkt wird. An der Spitze der Intentionen stehen der Klerus und der Kaiser oder König (überall außer in Spanien), sodann die ganze Kirche und die Bischöfe (nicht in Spanien und im zweiten „irischen" Formular). In der Litaneiform wird nicht gesagt, was für die betreffenden Gruppen erbeten wird (Ausnahmen sachliche Intentionen, z. B. pro aerum temperie et fecunditate terrarum). Bei den Intentionen wird in der Regel Gott angeredet (z. B. precamur te). Die Deprecatio Gelasii und die zweite „irische" Form dagegen verwenden die dritte Person (dominum supplicamus; vgl. die nützliche Klassifizierung der semantischen und literarischen Elemente S. 121–124). Aktuell für die heutige Praxis sind die Bemerkungen über den Gebetscharakter der Fürbitten, der heute oft durch penetrante Indoktrination und Moralismus ersetzt wird, und ihre (berechtigte) Unabhängigkeit von den Meßperikopen (311; vgl. 312f).

Insgesamt übersteigt die Arbeit weit das gewöhnliche Niveau von Dissertationen. Erschließung vieler bisher nicht edierter Quel-

len und Aufspürung oft sehr entlegener Editionen und auch Quellen der ganzen Neuzeit, Beherrschung der Methode, umfassende Kenntnis der Literatur, minutiöse Analyse der Texte, kritische Prüfung und oft Widerlegung etablierter Thesen, Scharfsinn beim Aufbau der eigenen Thesen und Hypothesen, klare Darstellung mit guter Zusammenfassung am Schluß der Kapitel, der zwei Teile und des Ganzen und Aufweis der noch (vielleicht nie) zu klärenden Fragen und der Forschungswege, „die wir mangels Kompetenz oder Zeit nicht beschreiten konnten" (XIX), kurz: ein Höhepunkt der verdienten Reihe „Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen".

Münster Emil J. Lengeling

Berger, Blandine-Dominique: **Le drame liturgique de pâques du Xe au XIIIe siècle.** Liturgie et théâtre. – Paris: Éditions Beauchesne (1976). 277 S. (Théologie historique Bd 37) kart.

Nach einer stark verbalistischen Phase der Liturgie in jüngerer Zeit erwachte seit kurzem wieder mehr das Verständnis auch für die anderen sinnlichen Medien des Gottesdienstlichen, vor allem für das Optische bzw. die Szenische Liturgie. Dabei ist letzteres Genre im Gottesdienst eigentlich gar nicht neu, wurde lediglich immer wieder einmal verschüttet und dann jeweils ausgegraben und neu gewürdigt bzw. verbessert. In besonderem Maß Szenischer Liturgie verpflichtet war (und ist) näherhin stets der Umkreis des Osterfestes, speziell die Osternacht. Dabei hat man vielfach Bestandteile des tageszeitlichen Wortgottesdienstes (Stundengebet: Leseoffizium und Morgenlob), der Sakramentenliturgie und des Zeichengottesdienstes (Sakramentalien) zu einem großartigen „Kosmos" verwoben. Im Bereich der zuletztgenannten Gattung „Zeichenliturgie", wozu auch das Szenische gehört, handelte es sich an Ostern vor allem um die Vergegenwärtigung des Auferstehungsgeschehens in Form der *Commemoratio dominicae resurrectionis* (gestaltet als Kreuzerhebung bzw. Eucharistieübertragung oder auch als Kombination beider Formen) und den Vollzug des Grabbesuches als *Visitatio sepulchri* (ausgeprägt als theatrische Darstellung der Belege aus dem NT über die Frauen und Apostel, ergänzt mitunter durch Beiziehung apokrypher Quellen bzw. freie Bearbeitung).

Diesem Komplex versucht das vorliegende Buch etwas auf die Spur zu kommen, zu beschreiben und in seinen Auswirkungen zu beleuchten. Vf. kann sich dabei auf Vorarbeiten entscheidender Werke von K. Young und O. B. Hardison stützen, mit denen sie auch ausdrücklich in Dialog tritt (vgl. 97ff). Im ganzen gesehen sieht sie es näherhin als ihre erste Aufgabe an, das „Liturgische Schauspiel von Ostern" vom 10. bis 13. Jh. historisch zu durchleuchten. Die zweite im Untertitel genannte grundlegende systematische Perspektive erscheint dabei nicht weniger wichtig: Liturgie und Theater.

Das Buch ist nach einer Einleitung in fünf Kap. geglieder. Dabei werden der Reihe nach behandelt: I. Entwicklung (bzw. die „Verwurzelung": enracinement) des liturgischen Dramas in musischer (loisir) und kultischer (culte) Hinsicht. Es folgt II. eine kritische Durchleuchtung der Positionen von K. Young und O. B. Hardison, zweier verdienter Pioniere dieses Genre. Die weiteren Partien sind III. Phänomenologische Beschreibung des liturgischen Dramas, IV. Analyse der Texte des „Grabbesuches" *(Visitatio sepulchri)* und schließlich V. Liturgie und Theater. In einem abschließenden Part werden in geraffter Weise die Folgerungen aus der Detailuntersuchung gezogen. In vier wertvollen Anhängen kommen folgende Aspekte zur Sprache: I. Chronologische Übersicht zu den Quellen, II. Verzeichnis der Gesänge, III. Tabelle (Nomenclature) der wichtigsten Gegenstände, die bei der *Visitatio sepulchri* Verwendung finden. Es sind dies die Blöcke 1. Grab (Monument; Grabmal; Altar), 2. Gewänder (Albe; Schultertuch; liturgische Obergewänder; Würdezeichen) und 3. Spezifische Gegenstände (Grabtücher; Gefäße: Rauchfaß, Salbengefäße, Pyxis). Der Anhang wird beschlossen mit dem IV. Abschnitt: Texte und Übersetzungen (des Osterspiels). Dabei begegnen uns neben französischen auch deutsche Bereiche (Trier; Augsburg; ein Manuskript von St. Lambrecht, aufbewahrt in Graz u. a.).

Überschauen wir die Details, zeigt sich, daß das liturgische Drama einen maßgeblichen Strang des Theatrischen darstellt, wiewohl es nicht die einzige Ausprägung des mittelalterlichen Theaters bildet. Außerdem lassen sich zwischen sakralem und profanem Spiel Querverbindungen mancherlei Art konstatieren. Dabei nimmt im Rahmen des Liturgischen die österliche Dramatisierung eine wichtige Stelle ein. Freilich muß sie stets im Zusammenhang mit der Gesamtheit liturgischen Spiels – näherhin der historischen Stücke des AT über Prophetenspiele bis hin zu den Christusspielen (Vorbereitung des Messias, Weihnachten, Lehrtätigkeit, Passion) und den „Kirchenspielen" (Heiligenviten usw.) – gesehen werden. Als lebendiges liturgisches Gestaltungselement nimmt die Osterdramatisierung vom 10. bis zum 18. Jh. eine wichtige Stelle ein, Wurzeln und Auswirkungen lassen sich jedoch nach beiden Seiten hin über die angegebenen Zeitpunkte hinaus verfolgen.

Es gehört nicht unbedingt in den Rahmen einer historischen Studie, doch ergibt es sich daraus ohne Zwang: Auch die liturgische Gestaltung der Gegenwartsliturgie kann aus den Anregungen des Werkes manches lernen, und auf die heutige Beziehung (bzw. „Nicht-Beziehung") zwischen Theater und Liturgie fällt ebenfalls manches neue Licht. Dies besonders, als das Buch gut dokumentiert und übersichtlich konzipiert ist und aus ihm Theologen und Philologen, Theaterwissenschaftler und Historiker sowie manche andere profitieren können.

Für die Auswirkung im deutschsprachigen Raum wäre freilich eine Übertragung der Abhandlung in die Landessprache sicher dienlich. Rez. hat sie deshalb einem deutschen Verlag bereits empfohlen. Ob er – oder ein anderer – es „wagt"?

Bamberg Hermann Reifenberg

Gottesdienst und öffentliche Meinung. Kommentare und Untersuchungen zur Gottesdienstumfrage der VELKD. Hrsg. von Manfred Seitz und Lutz Mohaupt. – Stuttgart/Freiburg, Basel, Wien: Calwer/Herder (1977). 240 S. kart. DM 28.–

Die VELKD hatte den Mut zu einem Unternehmen, das es auf katholischer Seite bis heute so nicht gibt – eine Untersuchung zum gottesdienstlichen Verhalten ihrer Gemeindeglieder. Der dazu im Oktober 1973 vorgelegte Forschungsbericht „Gottesdienst in einer rationalen Welt" wird in dem vorliegenden Buch durch Beiträge einzelner Autoren ausgewertet (hier in verkürzter Form):

Gottesdienst und öffentliche Meinung (M. Seitz), Machtverlust der Kirche (G. Schmidtchen), Zur Erklärung des Gottesdienstbesuchs (I. und W. Lukatis), Bedingungen einer praxisbezogenen kirchensoziologischen Forschung (K.-F. Daiber), Rehabilitation des Festtagskirchgängers (G. Rau), Benachteiligung der Frau (K. Hungar), Erwartungen an die Predigt (L. Ulrich), Aufgabe der Predigt (A. Mauder), Jugendliche „Ritualisten" (E. Herms), Gottesdienst und Verständigung (R. Schloz), Konsequenzen für die Gestalt des Gottesdienstes (H. Lindner), Konservative Kirche? (L. Mohaupt).

Schon diese Übersicht zeigt, daß der Gottesdienst selbst nicht unbedingt im Mittelpunkt des Interesses der meisten Auswertungen steht (vielleich ist dieses Interesse aber auch nur typisch für den kath. Liturgiewissenschaftler). Eher geht es um die Frage „Wie stabil ist die Kirche?" – eine Großerhebung, die im gleichen Zeitraum die EKD durchführte. In der Tat bemerkt M. Seitz im Vorwort, daß sich beide vom Allensbacher Institut für Demoskopie durchgeführte Meinungsbefragungen ergänzten. So geht es in diesem Band vor allem um die Frage, ob die religiöse Entwicklung der Kirche entgleitet und „die Gemeinde auf kleine aktive Gruppen zusammenschmilzt und dann einer Gesellschaft gegenübersteht, die entweder vollkommen neu missioniert werden muß oder in der es ... Christentum nur noch als Sekte geben wird"(8). Als Warnsignal bezüglich einer solch denkbaren Entwicklung dienen die Zahlen der sonntäglichen Kirchenbesucher (an Stichprobensonntagen): 1954 19 Prozent, 1964 15 Prozent und 1972 12 Prozent der Evangelischen, während die Zahlen für die Katholiken lauten: 1954 61 Prozent, 1964 58 Prozent und 1970 52 Prozent (vgl. dazu G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1972,97), 1974 aber auch nur noch 38 Prozent (so O. B. Roegele, Warum unsere Kirchen leerer werden).

So wichtig diese Frage auch sein mag: weshalb treten Menschen nicht mehr aus der Kirche aus, entziehen sich aber ihrer Prägung, so hätte man doch gern mehr gelesen zu den Wünschen über Gottesdienstzeiten, -arten und -formen (etwas knapp dazu M. Seitz 13–18; ausführlicher H. Lindner 199ff). Immerhin wird deutlich, daß Experimente im Gottesdienst der evangelischen Kirche des letzten Jahrzehnts die Ausnahme geblieben sind. Nach wie vor besteht das gottesdienstliche Angebot zu 95 Prozent aus dem üblichen agendarischen Hauptgottesdienst am Sonntag. Während mehr als die Hälfte der Befragten aus eigener Anschauung Sakraments- (64 Prozent) und Predigtgottesdienste (63 Prozent) kennen, sind es

nur mehr 24 Prozent beim Abendmahlsgottesdienst, bei Gottesdiensten „in neuer Gestalt" gar nur 7 Prozent; bei den regelmäßigen Kirchgängern lauten die Zahlen 82 Prozent und 75 Prozent sowie 48 Prozent beim Abendmahl, aber auch nur 9 Prozent bei neuen Formen.

Die Wünsche an den Gottesdienst beziehen sich auf Fest und Feier (Anzeichen dafür: Glockengeläut, Orgelmusik, Altarschmuck), wobei von H. Lindner befürchtet wird, daß „die Orientierung des Gottesdienstes auf den Alltag des Glaubens und den Alltag der Welt" aufgehoben werden könnte (210). Erstaunlich auch der Wunsch nach stillem Gebet, der bei der kath. Synodenumfrage – für Liturgiker recht ernüchternd – an dritter Stelle der Frage: was ist besonders wichtig an der Messe? stand.

Es drängt sich bei Durchsicht der Ergebnisse der Wunsch auf nach einem Vergleich gottesdienstlichen Verhaltens bei den Kirchgängern beider Konfessionen. Dafür fehlt leider eine vergleichbare Untersuchung katholischerseits, die dringend erforderlich scheint. Die Synodenumfrage hatte entsprechenden Fragen nicht die notwendige Beachtung geschenkt. Zudem wäre dies zu Beginn der siebziger Jahre kaum ertragreich gewesen, da erst jetzt die Liturgiereform nahezu „abgeschlossen" vorliegt (unbeschadet der Maxime „liturgia semper reformanda").

Dennoch sei für erste Ansätze zu einem solchen Vergleich verwiesen auf E. J. Lengeling, Fragen des Gottesdienstes, in: K. Forster (Hg.), Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1973, 106–132. Der hier vorfindliche Untersuchungsstand scheint von der vorliegenden Auswertung – zumindest unmittelbar für die Liturgie – nicht ganz erreicht zu werden.

Münster Klemens Richter

Schwarzenau, Paul: **Der größere Gott.** Christentum und Weltreligionen. (Stuttgart: Radius 1977). 253 S. kart. DM 26.–

Das Buch sucht Christen für das planetarische Erlebnis der Vielfalt der Religionen aufzuschließen und vermittelt Grundinformationen zu den in ähnlichen Büchern aufgereihten Religionen, angefangen von denen im Umfeld des Christentums, Judentum und Islam, bis hin zu den asiatischen Religionen, Hinduismus, Buddhismus und chinesischem Universismus. Die Stärke des Buches besteht darin, daß Sch. mit Hilfe literarischer Vergleiche, religionsphänomenologischer Parallelen und gesellschaftspolitischen bzw. psychoanalytischen Vermittlungen die Verständnisbasis zu verbreitern sucht. Ob etwa im Hinblick auf das Judentum nicht übereilt aus Parallelen unter der Hand Abhängigkeiten werden und manche Aktualisierung die Fremdheit des ursprünglichen Phänomens voreilig verkürzt, bleibt die Frage. Sodann bleibt gegenüber einem nicht voll ausgeloteten, das Christentum überschreitenden Ökumenismus der Einwand zu prüfen, ob nicht die Relativierung der einzelnen religiösen Impulse, der Auslösung religiöser Wege, am Ende das Wesen von Religion überhaupt gefährdet. Das Buch kann vor allem der Anregung, etwa im Rahmen der Erwachsenenbildung, dienen; für eine übersichtliche Darstellung der Entstehung der jeweiligen Religion, ihrer Entwicklung, ihrer Quellen, ihrer Texte, ihrer modernen Problemstellungen u. ä. wird man auf die von Sch. selbst benutzte Literatur zurückgreifen können.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Frieling, Rudolf: **Christentum und Islam.** Der Geisteskampf um das Menschenbild. – Stuttgart: Urachhaus (1977). 130 S. (Schriften zur Religionserkenntnis. Beiträge zur theologischen Forschung) Ln DM 24.–

Das ist keine systematische Darstellung des Islams. Das ist auch kein durchgehender Vergleich zwischen Christentum und Islam. Das ist eher eine Reflexion über einige Aspekte des Islams und ihren Unterschied zum christlichen Standpunkt. Das Augenmerk des Vf. richtet sich hauptsächlich auf den christlichen zentralen Glauben an den Sohn Gottes Jesus Christus und auf das, was dieser Glaube an Beziehungen innerhalb der Trinität miteinschließt, besser: miterschließt.

So stellt F. in einem ersten Kapitel die Verheißung Gottes an Abraham in bezug auf seinen Sohn Isaak und auf das Heil, das sich in und durch seine Nachkommenschaft aus Isaak vollziehen wird (9–25). Dann folgt eine Vorstellung des Verkünders des Islams, Mohammed, und seiner Sendung (26–55). Vf. interessiert sich in besonderer Weise für die Phänomene, die auf die Wirkung der geistigen Überwelt hinweisen: Sendungserlebnis Mohammeds, seine Nachtreise, die Dschinnen (er bezeichnet sie als „Elementargeister"), die Inspiration. Am Ende der Darstellung kehrt er wieder zum Zentralthema der Arbeit zurück: Mohammed mußte leben und auch sterben, ohne die Erfahrung des Verhältnisses Vater-(erwachsener) Sohn gemacht zu haben.

Das dritte Kapitel (56–88) ist das Kernstück des Buches: „Allah hat keinen Sohn". Hier vertieft sich die Reflexion über den Hauptunterschied zwischen Christentum und Islam, nämlich über den Glauben, daß Jesus Gottes Sohn ist. „Dieses Eigentliche des Christentums konnte Mohammed nicht sehen. Die Starrheit seines ihm eigentümlichen Monotheismus stand ihm dabei im Wege. Er gehörte zu der Linie, die sich von Abraham in Ismael abzweigte, ehe noch die Öffnung nach dem Trinitarischen hin bei Abraham eingetreten war. Paradoxerweise könnte man sagen: Ismael, obgleich Abrahams Same, setzte die Linie fort, eines Abraham, der ‚keinen Sohn hatte'" (63). Die schwerwiegendste Konsequenz dieser Haltung besteht darin, daß die absolute Transzendenz des einsamen Gottes des Islams keinen Weg der Liebe zwischen Mensch und Gott zuläßt, und daß die islamische Mystik wie eine Reaktion auf diesen Mangel anzusehen ist. Aber diese Mystik ist selbst davon gezeichnet, daß sie das Verlöschen des Menschen in Gott auf dem Weg der Identifikation, nicht die erhöhte Liebesbezeichnung zu Gott bei Wahrung der Persönlichkeit des Menschen sucht. Eine weitere Konsequenz zeigt sich in der Qualität der islamischen Frömmigkeit: Haltung der Sklaven usw. (Kap. V, 107–119).

Schade nur, daß der Leser durch wiederholt ungenaue oder gar fragwürdige Bemerkungen des Vf. gestört wird. Es stimmt nicht, daß „für Mohammed j e d e r Prophet Überbringer eines ‚Buches' ist" (57). Der Koran kennt den Propheten, der eine Botschaft verkündet, und den Gesandten, der in manchen Fällen darüber hinaus ein Buch überbringt. – War es wirklich so, daß ursprünglich die geistige Realität unmittelbar erfahren wurde, daß später aber das Dogma versuchte, das festzuhalten, „was sich immer mehr der unmittelbaren ‚evidenten' Schau entzieht"? (65, vgl. 66). Wer ist heute geneigt, wie Vf. behauptet, das Trinitäts-Dogma „ohne Aufhebens still beiseite zu legen"? (66). – Die Deutung einiger Sätze islamischer Mystiker im Sinne des buddhistischen Verlöschens des Menschen ist eine unbewiesene und meines Erachtens aufgrund anderer Aussagen derselben Mystiker (Ḥallādsch und Bisṭāmī) nicht haltbare Interpretation (77–79). – S. 82: „Neben der Verneinung des Sohnes läßt diese Attacke gegen das Sonnenjahr einen schwerwiegenden Unterschied zwischen Christentum und Islam sichtbar werden. den man nicht leichter Hand beiseite schieben kann." Kann man wirklich dem Festhalten am Mondkalender diese überdimensionale Bedeutung beimessen?

Außer dem Schlußkapital über die „Schia – eine Nebenform des Islam" (120–127), enthält das Buch noch ein Kapitel über „Islam und Arabismus" (89–106). Dieses Kapitel ist nicht überzeugend. Da werden eine Menge nicht nachgewiesener Behauptungen über den Arabismus als Träger des abstrakten Bücher-Wissens aufgestellt. Der Beitrag Griechenlands und des Hellenismus sowie der Beitrag der syrischen Christen als Vorgänger der islamischen Wissenschaft werden sehr ungenügend beachtet. Es wird auch übersehen, daß viele unter den damaligen Wissenschaftlern eben keine Araber waren. Und warum dieser vermeintliche Beitrag des Arabismus als „ein furchtbarer, verheerender ‚Querschlag' für die Christenheit" (92) beurteilt wird, bleibt mir verschlossen. Es wird nicht dadurch einsichtiger, daß Vf., der sich der Theosophie verpflichtet weiß, sich da auf Rudolf Steiner beruft.

Überhaupt stellt dieser theosophische Einschlag das Merkmal dieser Arbeit dar. Dennoch kann der aufmerksame und kritische Leser manche interessante Ausführung finden, vor allem über das zentrale Thema des Buches, das Mysterium Christi, des Sohnes Gottes.

Münster Adel Theodor Khoury

Kranz, Gisbert: **Lexikon der christlichen Weltliteratur.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). X, 1094 Sp. Lw. DM 98.–

Das einzige, was bei diesem monumentalen, großartigen Werk irritiert, ist die Bezeichnung „Lexikon". Zwar enthält es 194 Autoren-Namen (von 1500 bis zur Gegenwart), die in alphabetischer Reihenfolge besprochen werden; diese Besprechungen füllen vier Fünftel des Buches. Man wird mit einer Fülle von Einzelheiten vertraut gemacht, was – nach herkömmlichem Verständnis – die eigentliche Aufgabe eines Lexikons darstellt. Vf. verrät eine enzyklopädische Belesenheit; er überzeugt mit seiner Versicherung, alle Beiträge aus den Quellen erarbeitet zu haben.

Aber die Irritation des Titels besteht darin, daß uns ein Lexikon normalerweise nicht zu fortlaufender Lektüre veranlaßt, sondern zum Aufsuchen von Details, deren wir zur Information, zur eigenen wissenschaftlichen Arbeit bedürfen. Ein Lexikon stellt keine literarischen Ansprüche, sondern es trachtet danach, unter den entsprechenden Stichworten so umfassend und erschöpfend wie möglich über seine Gegenstände zu unterrichten. Wer sich mit einem Lexikon ausschließlich beschäftigt, droht von der Fülle der Einzelheiten überwältigt zu werden, schließlich daran zu ersticken.

Hier fällt das Werk von K. völlig aus dem Rahmen, weil es nicht nur Details im lexikalischen Sinne liefert, sondern jeweils ein Portrait des Autors entwirft. Jede dieser (knappen oder ausführlichen) Biographien beginnt mit dem Geburts- und Sterbedatum, gibt sodann einen Überblick des Werkes und anschließend die wichtigste Sekundärliteratur. Daran schließt sich die eigentliche Interpretation des Autors und seiner literarischen Leistung, der geistesgeschichtlichen Zusammenhänge des Werkes. Immer wieder besticht K. durch sein immenses Wissen, durch sein einfühlsame Darstellung; er erweist sich, mit den meisten dieser Beiträge, selbst als ein homme des lettres. Darum kann man dieses „Lexikon" fortlaufend lesen, ohne zu ermüden, man betritt unter bewährter Führung die unerschöpflichen Arsenale der Literatur und macht ständig überraschende Entdeckungen.

Bei den Autoren aus vier Jahrhunderten handelt es sich vorwiegend um belletristische, aber die Grenzen werden weit gezogen. Wir begegnen auch Philosophen (zum Beispiel Berdjajew, Jakob Böhme, Kierkegaard, Leibniz, Solovjew, Unamuno, Peter Wust) oder bedeutenden Theologen wie Karl Barth, Calvin, Loyola, Luther, Melanchthon, Thomas von Aquin, Zwingli.

Freilich setzt solche Übernahme in ein Literatur-Lexikon voraus, daß die betreffenden Theologen und Philosophen nicht nur fachliche, sondern auch literarische Bedeutung besitzen. Man wird also vergeblich solche Vertreter ihres Faches suchen, welche zu lesen eine Strafe bedeutet – und die sich in ständigem Kriegszustand mit den Musen befinden.

Dieses Lexikon verschafft einen überwältigenden Eindruck von der Realität christlicher Literatur. Die verbreitete Auffassung, daß diese Literatur allenfalls im Mittelalter oder im Barock eine Rolle spielt, dann aber unaufhaltsam an Bedeutung verloren habe, wird hier auf Schritt und Tritt widerlegt. Es ist erstaunlich zu sehen, wie sich die christliche Wahrheit immer von neuem in unzähligen literarischen Prismen bricht; sie hat nicht aufgehört, die schöpferischen Geister zu inspirieren und wesentlich zu beeinflussen. Die Geschichte dieser Wahrheit ist zugleich die Geschichte ihrer literarischen Wirkung im Lauf der Jahrhunderte bis in die Gegenwart. Man gewahrt überrascht, daß sich diese Wirkung nicht abgeschwächt hat, sondern weithin im Verborgenen geschieht, gleichsam unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Das Verdienst von K. besteht darin, auf diese unterirdischen Zusammenhänge immer wieder hingewiesen zu haben. Die sogenannte Säkularisation der Literatur, von Aufklärern stürmisch gefeiert, erweist sich als Fiktion: die anima naturaliter christiana bricht ständig durch und schafft sich den entsprechenden literarischen Ausdruck.

Diesem Hauptteil, dem lexikographischen, gehen zwei kürzere Teile voraus, die ein Fünftel des Werkes beanspruchen. In Teil I geht es zunächst um die Bestimmung dessen, was „christliche Literatur" ist.

Eine wichtige Definition lautet: „Christliche Literatur ist Schrifttum, gleich welcher Gattung und welcher Thematik, das aus christlichem Verständnis von Gott, Mensch und Welt entstanden ist und ohne Berücksichtigung dieses christlichen Verständnisses nicht adaequat interpretiert werden kann." K. trennt hier die christliche Literatur von der kirchlichen im engeren Verstande: letztere wendet sich an die Glaubensgenossen, um sie zu „erbauen", oder sie will gegenüber Nichtchristen die eigenen Positionen verteidigen.

Ein Doppeltes charakterisiert die christliche Literatur im 20. Jahrhundert. Zunächst: die konfessionellen Schranken treten deutlich zurück, sind oft kaum noch erkennbar. Eine ökumenische Gesinnung hat sich verbreitet, welche die religiösen Unterschiede zwar nicht einebnet, aber alle Stimmen letztlich zu einer umfassenden Symphonie vereinigt.

„Jeder einzelne Autor vermag aufgrund seiner mannigfachen Beschränktheit (durch die Grenzen seines Temperaments, seiner Denkart, seiner Volkszugehörigkeit, seiner Sprache, seiner Zeitgenossenschaft) nur einen Teil der ganzen Offenbarungswahrheit oder die ganze Wahrheit nur unter einem bestimmten Aspekt zu erkennen. Darum kann ein einzelner christlicher Autor für sich allein nie als Quelle des g a n z e n christlichen Glaubens angesehen werden."

Die Zeiten der Kontroversliteratur (genau so wie diejenigen der Kontroverstheologie, welche oft Jahrhunderte hindurch die Szene beherrschte) sind unwiderruflich vorüber. Die entscheidenden Impulse gehen bald von der katholischen, bald von der evangelischen Seite aus, wobei sich die Akzente ständig verschieben. In den zwanziger und dreißiger Jahren zum Beispiel beherrschten konvertierte katholische Autoren das literarische Feld; seit 1945 verschob sich – nach K. – das Gewicht auf die evangelische Seite. Im übrigen wird es immer schwieriger, katholische und evangelische Autoren noch zu unterscheiden.

Damit hängt es zusammen – zweite Charakteristik –, daß die Gläubigkeit der meisten christlichen Autoren „nicht als selbstverständlicher, fraglos ererbter Besitz" erscheint, „sondern als mühsam errungenes und immer wieder angefochtenes Gut. Viele dieser Autoren fanden erst spät zum Glauben, und alle müssen sich inmitten einer glaubenslosen Umwelt behaupten. Daher sind Glaubenslosigkeit und Glaubenszweifel in der christlichen Literatur dieser Zeit ein ebenso häufiges Thema wie der Glaube." Der Mensch, der im Mittelpunkt der Literatur steht, ist in erschreckender Weise „lasterhaft, schwach und hilflos". Ohne Rücksicht auf seine konfessionellen Positionen läßt sich sagen: „Nie zuvor überkam den Menschen ein solcher Ekel vor sich selbst." Aber vor dem Hintergrund solcher Ohnmacht wird die Frage nach Gott dringlicher denn je, und K. gewahrt viele Anzeichen dafür, daß Gott in der christlichen Literatur des 20. Jahrhunderts in den Mittelpunkt rückt. K. spricht, unter Berufung auf Maritain, von einem „theozentrischen Humanismus". Dieser Humanismus hat gleicherweise die Theozentrik des Mittelalters wie den Anthropozentrismus der Neuzeit abgelöst – ein bedeutender religiöser Vorgang, der sich nirgends so genau verfolgen läßt als auf dem Felde der neueren christlichen Literatur.

Zwischen diesen ersten Abschnitt des Lexikons und den umfassenden dritten, der die Liste der vorzustellenden Autoren enthält, schiebt sich ein zweiter: in ihm wird der Gang der christlichen Literatur nach Jahrhunderten in Längsschnitten, aufgezeigt; daran schließt sich eine Vorstellung dieser Literatur nach Sprachen und Gattungen (Lyrik, dramatische und epische Dichtung, belehrende Prosa, Autobiographie, Tagebuch und Brief).

Bei den Gattungen hätte ich gewünscht, daß dem E s s a y mehr Bedeutung zugestanden und ihm eine eigene Rubrik eingeräumt worden wäre. Das bahnbrechende Werk von Ludwig Rohner (Der deutsche Essay, 1966) hat dem Essay wieder jene literarische Bedeutung zugestanden, die ihm angemessen ist. Dies gilt auch für den christlichen Essay, dessen Übergänge zu Traktat und Meditation freilich fließend sind. Man darf, ganz allgemein, dem Essay die Bedeutung eines vierten literarischen Genus neben Lyrik, Epos, Drama konzedieren. Über solche Zusammenhänge würde sich der Leser gern des näheren aufklären lassen.

Unter den Namen des Lexikons vermisse ich Franz W e r f e l mit ausführlicher Würdigung, obwohl er zu den bedeutendsten christlichen Autoren (allerdings konfessionell nicht festgelegt) der ersten Jahrhunderthälfte zählt (vor allem die Romane: Barbara oder die Frömmigkeit, Das Lied von Bernadette, Der veruntreute Himmel). Außerdem fehlt der Philosoph Leopold Z i e g l e r, welcher, obwohl erst seit gut zwei Jahrzehnten verstorben, in der neueren Geistesgeschichte fast einmütig verschwiegen wird. Zieglers Wendung vom Mythos atheos der Wissenschaften zu einem universalen Christentum ist ein ergreifender Vorgang; dieser hat sich vor allem in den Hauptwerken „Überlieferung" (1936) und „Menschwerdung" (1948) manifestiert. Auch als Autor gebührt Ziegler ein besonderer Rang: er schreibt ein anschauliches, oft Goethesches Deutsch – und hebt sich aufs angenehmste von den Abstraktionen vieler philosophischer Kollegen ab. (Dem Rezensenten sei es vergönnt, diesen Lorbeerzweig im Vorbeigehen am Grabe seines verehrten Lehrers niederzulegen.)

Aber solche Hinweise (auch eine enzyklopädische Arbeit wie diese von Gisbert Kranz muß notgedrungen den einen oder anderen Wunsch offenlassen) ändern nichts am Gesamteindruck des Lexikons. Man wird, wo immer man sich mit christlicher Literatur befaßt – ob als Liebhaber, Wissenschaftler, als Christ oder Agnostiker –, auf dieses bedeutende Werk nicht wieder verzichten können.

C e l l e - O s t e r l o h H a n s J ü r g e n B a d e n

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

Proef en toets. Theologie als experiment. Bijdragen bij gelegenheid van het tienjarig bestaan van de Katholieke Theologische Hogeschool te Amsterdam. (Onder redactie van Wim Beuken, Hans Goddijn, Mich Marlet.) – Amersfoort: De Horstink 1977. 298 blz.; hfl 20,–.

Zukunft aus dem Wort. Helmut **Claß** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Günther Metzger. – Stu: Calwer Verl. (1978). 253 S.; kart. DM 22,–.

Vita laudanda. Essays in memory of Ulrich **S. Leupold**. Ed. by Erich R. W. Schultz. – (Waterloo e. a.:) Laurier-Univ. Press (1976). X, 192 p.; p. 173–192: A bibliography of books, articles and book reviews by Ulrich S. Leupold.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Baker, D. L.: Two Testaments, one Bible. A study of some modern solutions to the theological problem of the relationship between the Old and New Testament. – Downers Grove, Ill.: Inter Varsity Press (1977). 554 p.; $ 7,95.

Custance, Arthur C.: Time and eternity and other biblical studies. – GrR, Mich.: Zondervan (1977). 240 p. = The Doorway papers VI; $ 8,95.

2. Altes Testament

McCarthy, Dennis J.: **Exod 3:14**: History, philology and theology. – CBQ XL, 1978, 311–322.

Vermeylen, J.: Du Prophète **Isaïe** à l'Apocalyptique. Isaïe, **I–XXXV**, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël. T. I. II. – P: Lecoffre-Gabalda 1977–78. X, 821 p. = Etudes bibliques; F 424.

Seidl, Theodor: Formen und Formeln in **Jeremia 27–29**. Literaturwissenschaftliche Studie. Teil II. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1978. XIV, 391 S. u. 2 Tab. = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich kath. Theologie. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament V.

Cathcart, Kevin J.: **Micah 5, 4–5** and Semitic incantations. – Biblica LIX, 1978, 38–48.

Auffret, Pierre: Essai sur la structure littéraire du **psaume 1**. – BZ N. F. XXII, 1978, 26–45.

Keel, Othmar: Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von **Ijob 38–41** vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 192 S., 102 Abb. im Text u. 7 Taf. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXI; Lw. DM 48,–.

Radday, Yeluda T. – Giora Leb – Dieter Wickmann – S. Talmon: The Book of **Judges** examined by statistical linguistics. – Biblica LVIII, 1977, 469–499.

Wolff, Hans Walter: Dodekapropheton. III: **Obadja** und **Jona**. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1977. X, 161 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV, 3.

Vanoni, Gottfried: Das Buch **Jona**. Literar- und formkritische Untersuchung. – St. Ottilien: EOS Verlag 1978. X, 172 S., 1 Faltbl. = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich kath. Theologie. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament VII; kart. DM 28,–.

Witzenrath, Hagia: Das Buch Jona. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung. – St. Ottilien: EOS Verlag 1978. VIII, 111 S. = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich kath. Theologie. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament VI; kart. DM 25,–.

Fretheim, Terence E.: The message of Jonah. A theological commentary. – Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publ. House (1977). 142 p.; $ 4,95.

Müller, Hans-Peter: Das **Hiob**problem: seine Stellung u. Entstehung im alten Orient u. im Alten Testament. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1978. X, 187 S. = Erträge der Forschung LXXXIV.

Zerafa, Peter Paul: The wisdom of God in the book of Job. – R: Herder 1978. 282 p. = Pontificia Università di S. Tommaso d'Aquino. Ser. Theologica II = Studia Universitatis S. Thomae in Urbe VIII.

Grabbe, Lester L.: Comparative philology and the text of Job: A study in methodology. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1977). XVI, 228 p. = Society of biblical literature. Dissertations series XXXIV; $ 6,–.

White, John Bradley: A study of the language of love in the **Song of Songs** and ancient Egyptian poetry. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. (1978). 217 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XXXVIII; $ 6,–.

Lang, Bernhard: Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten **Ezechiel**. – Stu: Kathol. Bibelwerk (1978). 205 S. = Stuttgarter biblische Beiträge; kart. DM 26,80. [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Hultgård, Anders: L'eschatologie des Testaments des **Douze Patriarches**. I: Interprétation des textes. – Sto: Almqvist & Wiksell [in Komm.] 1977. 396 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Historia religionum VI; scr 120.

Vermes, Geza: The **Dead Sea Scrolls**. Qumran in perspective. With the collaboration of Pamela Vermes. – Lo: Collins 1977. 238 p.; £ 4,–.

Golka, Friedemann W.: Die theologischen Erzählungen im Abraham-Kreis. – ZAW XC, 1978, 186–195; S. 196–220: Seebass, Horst: Erwägungen zum altisraelitischen System der zwölf Stämme; S. 220–227: Rice, Gene: A neglected interpretation of the Immanuel Prophecy; S. 227–237: Fretheim, Terence E.: Jonah and theodicy; S. 238–284: Müller, Hans-Peter: Neige der althebräischen „Weisheit". Zum Denken Qohäläts.

Parker, Simon B.: Possession, trance, and prophecy in pre-exilic Israel. – VT XXVIII, 1978, 271–285; S. 286–300: Plataroti, Domenico: Zum Gebrauch des Wortes *mlk* im Alten Testament; S. 301–317: Robinson, Grana: The prohibition of strange fire in ancient Israel. *A new look at the case of gathering wood and kindling fire on the sabbath*; p. 318–329: De Savignac, Jean: La sagesse du Qohéleth et l'épopée de Gilgamesh.

Die Tempelrolle vom Toten Meer. Übersetzt und erläutert von Johann Maier. – Mchn, Bas: Reinhardt (1978). 128 S., 2 Abb., 3 Tab. = Uni-Taschenbücher DCCCXXIX; kart. DM 15,80.

Resenhöfft, Wilhelm: Die Geschichte Alt-Israels. Die Quellenschriften der Bücher Genesis bis Könige im deutschen Wortlaut isoliert. Teil I: Der Jahwist. Die Chronik Israels ‹1050 bis 925 v. Chr.›. II: Der Elohist. Die nordisraelitische Chronik ‹840 bis 587 v. Chr.›. III: Die Priesterschrift. Die exilische Chronik Israels ‹550 v. Chr.›. IV: Untersuchungen zur Integralanalyse. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1977). 327 S.; 199 S.; 224 S.; 396 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 81–84.

Irvin, Dorothy: **Mytharion**. The comparison of tales from the Old Testament and the Ancient Near East. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1978. XV, 135 p. = Alter Orient und Altes Testament XXXII; Lw. DM 79,– [Diss., Tübingen]

Böhl, Felix: Aufbau und literarische Formen des aggadischen Teils im Jelamdenu-Midrasch. – Wiesb: Steiner 1977. 122 S.; kart. DM 28,–. [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Oppenheimer, Aharon: The '**Am ha-aretz**. A study in the social history of the Jewish people in the Hellenistic-Roman period. Translated from the Hebrew by I(srael) H. Levine. – Lei: Brill 1977. X, 261 p. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums VIII; hfl 80,–.

Kippenberg, Hans G.: Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 186 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments XIV; kart. DM 28,–.

3. Neues Testament

Ellis, E. Earle: Prophecy and hermeneutic in Early Christianity. New Testament essays. – Tü: Mohr 1978. XVII, 289 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XVIII; Lw. DM 83,–.

Strecker, Georg: Die Antithesen der Bergpredigt ‹**Mt 5, 21–48** par›. – ZNW LXIX, 1978, 36–72; S. 73–90: Brown, Schuyler: The mission to Israel in Matthew's central section ‹**Mt 9, 35–11, 1**›.

Marshall, I.: The Gospel of **Luke**. A commentary on the Greek text. – Exeter: The Paternoster Pr. 1978. 928 p. = The New International Greek Testament Commentary; £ 14,–.

Sellin, Gerhard: Komposition, Quellen und Funktion des lukanischen Reiseberichtes ‹**Lk IX 51–XIX 28**›. – NovT XX, 1978, 100–135; S. 136–155: Seng, Egbert W.: Der reiche Tor: Eine Untersuchung von **Lk XII 16–21** unter bes. Berücks. form- und motivgeschichtlicher Aspekte.

Grelot, Pierre: Le père et ses deux fils: Luc, **XV, 11–32**. Essai d'analyse structurale. – RB LXXXIV, 1977, 321–348. 538–565.

Kloppenborg, John: An analysis of the pre-Pauline formula in **1 Cor 15:3b–5** in light of some recent literature. – CBQ XL, 1978, 351–367; p. 368–387: Howard, George: **Phil 2:6–11** and the human Christ.

Lambrecht, J.: The line of thought in **Gal. 2.14b–21**. – NTSt XXIV, 4, 1978, 484–495.

Penna, Romano: La proiezione dell'esperienza comunitaria sul piano storico ‹**Ef. 2, 11–22**› e cosmico ‹**Ef. I, 20–23**›. – RBibl XXVI, 1978, 163–186; p. 187–199: Vanni, Ugo: Il «Giorno del Signore» in **Apoc. 1, 10**, giorno di purificazione e di discernimento.

Mott, Stephen Charles: Greek ethics and Christian conversion: the Philonic background of **Titus** II 10–14 and III 3–7. – NovT XX, 1978, 22–48.

Feldkämper, Ludger: Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas. – St. Augustin: Steyler Verl. 1978. 371 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn XXIX.

Cassidy, Richard J.: Jesus, politics, and society. A study of Luke's Gospel. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1978). X, 228 p.; $ 15,95.

Smalley, Stephen S.: **John:** evangelist and interpreter. – Exeter: The Paternoster Press (1978). 285 p.; £ 7,–.

Vellanickal, Matthew: The divine sonship of Christians in the **Johannine** writings. – R: Biblical Institute Pr. 1977. XL, 400 p. = Analecta biblica LXXII; Lire 16 000 [Diss., Rome. Bibl. Institute]

Marzotto, Damiano: L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni. – (Brescia:) Paideia Ed. (1977). 295 p. = Associazione Biblica Italiana. Supplementi alla Rivista Biblica IX; Lire 8000.

Trummer, Peter: Die Paulustradition der **Pastoral**briefe. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 279 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie VIII; sfr 51,–.

Holmberg, Bengt: Paul and power. The structure of authority in the primitive Church as reflected in the Pauline Epistles. – (Lund:) CWK Gleerup (1978). 230 p. = Coniectanea biblica. New Testament series XI.

Vanhoey, A.: L'épître aux Éphésiens et l'épître aux Hébreux. – Biblica LIX, 1978, 198–230.

Trilling, Wolfgang: Die Botschaft Jesu. Exegetische Orientierungen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1978. 122 S.; kart. DM 16,80.

Burrows, Millar: Jesus in the first three Gospels. – Nashv: Abingdon (1977). 304 p.; $ 11,95.

Maier, Johann: Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978. XVII, 367 S. = Erträge der Forschung LXXXII.

Weder, Hans: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 312 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXX; Lw. DM 58,–.

Merklein, Helmut: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu. – Wü: Echter-Verlag 1978. 339 S. = Forschung zur Bibel XXXIV; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Regner, Friedemann: „Paulus und Jesus" im neunzehnten Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte des Themas „Paulus und Jesus" in der neutestamentlichen Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 218 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts XXX; kart. DM 48,– [Diss., Tübingen]

Schlier, Heinrich: Grundzüge einer paulinischen Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 223 S.; geb. DM 36,–.

Sanders, E.P.: Paul and Palestinian Judaism. A comparison of patterns of religion. – Phil: Fortress Pr. (1977). XVIII, 627 p.

Dugandzic, Ivan: Das „Ja" Gottes in Christus. Eine Studie zur Bedeutung des Alten Testaments für das Christusverständnis des Paulus. – (Wü:) Echter-Verlag (1977). 352 S. = Forschung zur Bibel XXVI; kart. DM 34,– [Diss., Würzburg]

Cantinat, Jean: Réflexions sur la résurrection de Jésus ‹d'après saint Paul et saint Marc›. – P: Gabalda 1978. 116 p.; F 27,–.

Wuellner, Wilhelm: Toposforschung und Torahinterpretation bei Paulus und Jesus. – NTSt XXIV, 4, 1978, 463–495.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Miscellanea Ordinis Sancti Augustini Historica in honorem David **Gutiérrez** septuagesimum quintum annum agentis. I: Studia mediaevalia. II: Studia moderna. – R:, Institutum Historicum Ord. S. Augustini 1977–1978. 309 p.; 443 p. = Analecta Augustiniana XL. XLI; p. 7–12: Guirau, José M.: El P. David Gutiérrez (Dissertationes).

History, critiscism, & faith. Four exploratory studies. Ed. by Colin Brown. – Leicester: Inter-Varsity Press 1976. 224 p.; $ 4,95.

Epochen der Naturmystik. Hermeneutische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt. Hrsg. von A. Faivre u. R.C. Zimmermann. – Stu: Schmidt 1978. 600 S.

Seifert, Arno: Geschichte oder Geschichten. Historie zwischen Metaphysik und Poetik. – HJ XCVI, 1978, 390–410.

Cenkner, William: Understanding the religious personality. – Horizons V, 1978, 1–16.

Van Steenberghen, Fernand: Le mythe d'un monde éternel. – RPhL LXXVI, 1978, 157–179.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Thier, Ludger, OFM: Die Beweggründe in den religiösen Auseinandersetzungen zur Zeit Kaiser Hadrians ‹117–138›. – Studia historico-ecclesiastica. Festgabe für L.G. Spätling, O.F.M., R 1977, 49–121; p. 123–145: Frank, K. Suso: *Imitatio Apostolorum* im frühen Ägyptischen Mönchtum; p. 147–166: Angerer, Joachim F., OPraem: Mönchtum und Seelsorge, Widerspruch oder Vollendung? Dargestellt an der *Historia Monachorum*; p. 169–181: Amore, Agostino, OFM: Problemi agiografici relativi a S. Giovenale di Narni; p. 183–236: Hallinger, Kassius, OSB: Das Phänomen der liturgischen Steigerungen **Klunys** ‹10./11. Jh.›; p. 237–247: Maier, Gunther Peter, OSB: Die Entwicklung der Pfarre Waidhofen an der Ybbs bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts; p. 249–281: García y García, Antonio: Primeros reflejos del Concilio IV Lateranense en Castilla; p. 283–309: Schmucki, Oktavian, OFMCap: «Ignorans sum et idiota». Das Ausmaß der schulischen Bildung des hl. **Franziskus** von **Assisi**; p. 311–345: Grau, Engelbert, OFM: Die Klausur im Kloster S. Damiano zu Lebzeiten der Heiligen Klara; p. 347–416: Vázquez, Isaac, OFM: Documentación Pontificia Medieval en Santa Clara de Salamanca. Un suplemento al *Bullarium Franciscanum*. Introducción y edición; p. 419–451: Esser, Kajetan, OFM: Eine vollständige Handschrift der Chronik des Fr. **Jordanus von Giano**; p. 453–479: Schmitt, Clément, OFM: Deux inédits de **Marquard** de **Lindau** sur la pauvreté; p. 481–502: Doyle, Eric, OFM: William **Woodford** on Scripture and Tradition; p. 505–591: Domingues de Sousa Costa, António: Leis atentatórias das liberdades eclesiásticas e o Papa Martinho V contrário aos Concilios gerais; p. 593–611: Lenzenweger, Josef: Das Eindringen der Mendikanten in **Steyr**, Oberösterreich während des Spätmittelalters; p. 613–655: García Oro, J.: Las Reformas Pretridentinas en los Colegios religiosos de **Salamanca**; p. 657–669: Matanić, Atanazije J., OFM: Dati e riflessioni sui rapporti tra il Primo e il Terzo Ordine di San Francesco nell'epoca medioevale; p. 671–687: Casolini, Fausta: Il B. Liborio **Wagner**, martire della fede e campione del primato di Pietro; p. 689–702: Ceyssens, Lucien, OFM: Le Cardinal François **Albizzi** ‹1593–1684›. Les objets d'art en sa possession; p. 705–757: Hofmann, Siegfried: Franziskanische Tradition und Barock. Das Ingolstädter Franziskanerkloster im Spannungsfeld von franziskanischer Idee und Zeitgeist; p. 759–767: Gugumus, Johannes Emil: Der Bamberger Domdekan Franz Xaver **Schädler** ‹1852–1913›.

3. Alte Kirchengeschichte

Gnilka, Christian: Neues Alter, neues Leben. Eine antike Weisheit und ihre christliche Nutzung. – JAC XX, 1977, Mstr 1978, 5–38; S. 39–46: Speyer, Wolfgang: Der Ursprung warmer Quellen nach heidnischer und christlicher Deutung; S. 47–71: Judge, E.A. & S.R. Pickering: Papyrus documentation of Church and community in Egypt to the mid-fourth century; S. 72–89: Judge, E.A.: The earliest use of monachos for ›Monk‹ (P. Coll. Youtie 77) and the origins of monasticism; S. 90–148: Thraede, Klaus: Das antike Rom in Augustins De civitate Dei. Recht und Grenzen eines verjährten Themas; S. 149–170: Colpe, Carsten: Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi VI; S. 171–180: Ruprechtsberger, Erwin M.: Ein römischer Porträtkopf aus Traismauer in Niederösterreich (mit Tafeln 1/3); S. 181–191: Strube, Christine: Die Formgebung der Apsisdekoration in Qalbloze und Qalat Siman (mit Tafeln 4/8).

Theissen, Gerd: Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. – Mchn: Kaiser 1977. 111 S. = Theologische Existenz heute CXCIV; DM 11,50.

Nikiprowetzky, V.: Le commentaire de l'Ecriture chez **Philon d'Alexandrie**. Son caractère et sa portée. – Lei: Brill 1978. VIII, 293 p.

Rougier, L.: **Celse** contre les chrétiens. La réaction païenne sous l'Empire romain. – P: Copernic 1977. 252 p.; F 34,–.

Reynolds, Roger E.: The ordinals of Christ from their **origins** to the **twelfth century**. – B, NY: de Gruyter 1978. XIV, 194 p. = Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters VII; DM 88,–.

Malherbe, A.J.: Social aspects of early christianity. – Baton Rouge: Louisiana State Univ. Press 1977. 98 p. = Rockwell lectures; $ 6,–.

Cataudella, Quintino: I Cristiani e l'oltretomba pagano. – Augustinianum VIII, 1978, 7–28; p. 29–45: Mazzucco, Clementina – E. Pietrella: Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni; p. 47–61: Devoti, Domenico: Temi escatologici nello gnosticismo valentiniano; p. 63–74: Peretto, Elio: L'Epistola a Rheginos: Il posto del corpo nella resurrezione; p. 75–88: Filoramo, Giovanni: Rivelazione ed escatologia nello gnosticismo cristiano del II secolo; p. 89–105: Norelli, Enrico: Il duplice rinnovamento del mondo nell'escatologia di S. Ireneo; p. 107–125: Jossa, Giorgio: Storia della salvezza ed escatologia nell'*Adversus haereses* di Ireneo di Lione; p. 127–137: Mees, Michael: Jetzt und Dann in der Eschatologie Klemens von Alexandrien; p. 139–151: Monaci, Adele: Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene; p. 153–161: Rordorf, W.: Liturgie et eschatologie; p. 163–171: Riggi, C.: Catechesi escatologica dell'«Ancoratus» di Epifanio; p. 173–182: Trisoglio, Francesco: Eusebio di Cesarea e l'escatologia; p. 183–190: Girardi, Marco: Il giudizio finale nella omiletica di Basilio di Cesarea; p. 191–208: Leanza, Sandro: Eccl. 12,1–7: L'interpretazione escatologica dei Padri e degli esegeti medievali; p. 209–218: Pizzani, Ubaldo: Spunti escatologici nel *De musica* di S. Agostino; p. 219–228: Saxer, Victor: Mort et culte des morts à partir de l'archéologie et de la liturgie d'Afrique dans l'œuvre de saint Augustin; p. 229–236: Di Giovanni, Agostino: La partecipazione alla «immortalità» di Dio, eschaton dell'uomo, in sant'Agostino; p. 237–244: Trape, A.: Escatologia e antiplatonismo di sant'Agostino; p. 245–256: Prete, Serafino: Degenerazione e decadenza morale nell'escatologia di Sulpicio Severo; p. 257–271: Pavan, Vincenzo: La veste bianca battesimale, indicium escatologico nella Chiesa dei primi secoli; p. 273–278: Gallicet, Ezio: La risurrezione dei morti in Enea di Gaza e in Zacaria Scolastico.

Donahue, Paul J.: Jewish Christianity in the letters of **Ignatius** of **Antioch**. – VigChr XXXII, 1978, 81–93.

Gersh, Stephen: From Iamblichus to Eriugena. An investigation of the prehistory and evolution of the Pseudo-Dionysian tradition. – Lei: Brill 1978. X, 365 p. = Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie VIII.

Grant, Robert M[ac Queen]: Early Christianity and society. Seven studies. – San Francisco, NY, Lo: Harper & Row (1977). XII, 221 p.

Langenfeld, Hans: Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von **Konstantin** bis **Theodosius II.** – Bo: Habelt 1977. IX, 243 S. = Antiquitas I, 26; Lw. DM 84,–. [Diss., Kiel]

Duchatelez, K.: La «philantrophia» dans l'Economie du Christ selon les **pères grecs**. – Communio XI, 1978, 41–68.

Rivera, Alfonso: La tradición patrística en la »Marialis cultus«. – EphMar XXVIII, 1978, 239–251.

Rey-Coquais, Jean-P.: Le calendrier employé par **Eusèbe** de **Césarée** dans les Martyrs de Palestine. – AnBoll XCVI, 1978, 55–64.

Larentzakis, Gregor: Einheit der Menschheit. Einheit der Kirche bei Athanasius. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei **Athanasius** von **Alexandrien**. – Graz: (Eigenverl. des Instituts für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz) 1978. XII, 314 S. = Grazer theologische Studien I; kart. Ösch 180. [Habil.-Schrift, Graz]

Steidle, Wolf: Die Leichenrede des **Ambrosius** für Kaiser Theodosius und die Helena-Legende. – VigChr XXXII, 1978, 94–112.

Kertsch, Manfred: Bildersprache bei **Gregor** von **Nazianz**. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie. – Graz: (Eigenverl. des Institutes für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz) 1978. XIV, 265 S. = Grazer theologische Studien II; Ösch 180.

Wieland, Wolfgang: Offenbarung bei **Augustinus**. – Mz: Grünewald-Verl. 1978. 395 S. = Tübinger theologische Studien XII; kart. DM 56,–. [Diss., Tübingen]

Pépin, Jean: «Ex Platonicorum Personal». Études sur les lectures philosophiques de Saint Augustin. – Amst: Hakkert 1977. XLI, 325 p.

Gabillion, Aimé: Romanianus, alias Cornelius. Du nouveau sur le bienfaiteur et l'ami de Saint Augustin. – RevÉtAug XXIV, 1978, 58–70.

Antonius Placentinus: Itinerarium Antonini Placentini. Un viaggio in Terra Santa del 560–570 d. C. [Ed. di] Celestina Milani. – Mil: Vita e Pensiero 1977. 324 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore = Scienze filologiche e letteratura VII; Lire 11 000.

4. Mittelalter und Neuzeit

Katalog der datierten Handschriften in der **Schweiz** in latein. Schrift von Anfang des Mittelalters bis 1550. Die Handschriften der Bibliotheken von Aarau, Appenzell und Basel. Bd. I: Text und Abb. Bearb. v. Beat M. v. Scarpatetti [u. a.] – Dietikon-Zü: Graf 1977. XIX, 307 S.; 300 S.

Monasticon Windeshemense. Hrsg. v. Wilhelm Kohl [u. a.]. Teil II: Deutsches Sprachgebiet. – Brux: Archives et Bibliothèques de Belgique 1977. 510 p., 17 fig., 28 pl. = Archives et Bibliothèques de Belgique. Nr. Sp. XVI; FB 900,–.

Monasticon fratrum vitae communis. Hrsg. v. Wolfgang Leesch [u. a.] Teil I: Belgien und Nordfrankreich. – Brux: Archives et Bibliothèques de Belgique 1977. 107 p. = Archives et Bibliothèques de Belgique. Nr. Sp. XVIII.

Dedieu, Hugues: Les sépultures de quelques églises franciscaines du nord de la Loire, d'après les dessins de la Collection Gaiquières. Répertoire géographico-chronologique ‹XIIIe–XVIIe s.›. – AFrH LXXI, 1978, 3–36.

5. Mittelalter

Ullmann, Walter: Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter (A short history of the papacy in the Middle Ages, dt.) – B, NY: de Gruyter 1978. VI, 368 S. = Sammlung Göschen MMXI; kart. DM 19,80.

Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Hrsg. vom Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Bd I,1: Anfänge und Ausbau. – Neumünster: Wachholtz 1977. 256 S., Ill., Karten = Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte I, 26; kart. DM 48,–.

Struve, Tilman: Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter. – Stu: Hiersemann 1978. VIII, 394 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XVI; Lw. DM 154,–. [Habil.-Schrift, Stuttgart]

Head, C.: Imperial twilight. The Palaiologos dynasty and the decline of Byzantium. – Chic: Nelson-Hall 1977. VIII, 210 p., 12 ill.; $ 11,–.

Runciman, St.: The **Byzantine** theocracy. – Lo: Cambridge Univ. Press 1977. 197 p.; £ 4,50.

Müller, Heribert, Kanzler Ottos III. und Erzbischof von Köln. – Köln: Wamper 1977. 394 S. = Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins XXXIII; kart. DM 45,–.

Huyghebaert, Nicolas: **Simplicius**, «propagateur» de la règle bénédictine. Légende ou tradition? – RHE LXXIII, 1978, 45–54.

L'istituzioni ecclesiastiche della "Societas christiana" dei secoli XI–XII. Diocesi, pievi e parrocchie. Atti della sesta Settimana internazionale di studio, Milano, 1–7 sett. 1974. – Mil: Vita e Pensiero (1977). XVII, 887 p. = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di Studi medioevali VIII; Lire 40 000; [cont.:] p. 21–40; Tellenbach, Gerd: Impero e istituzioni ecclesiastiche locali; p. 42–56: Brühl, Carlrichard: Die Sozialstruktur des deutschen Episkopats im 11. und 12. Jahrhundert; p. 57–84: Rossetti, Gabriella: Origine sociale e formazione dei vescovi del 'Regnum Italiae' nei secoli XI e XII; p. 89–116: Kamp, Norbert: Soziale Herkunft und geistlicher Bildungsweg der unteritalienischen Bischöfe in normannisch-staufischer Zeit; p. 117–135: Guillemain, Bernard: L'action pastorale des évêques en France aux XI et XII siècles; p. 136–186: Keller, Hagen: Origine sociale e formazione del clero cattedrale dei secoli XI e XII nella Germania e nell'Italia settentrionale; p. 187–198: Kloczowski, Jerzy: Les paroisses en Bohême, en Hongrie et en Pologne ‹Xe–XIIe siècles›; p. 199–222: Becquet, Jean: La paroisse en France aux XIe et XIIe siècles; p. 230–260: Kurze, Dietrich: Ländliche Gemeinde und Kirche in Deutschland während des 11. und 12. Jahrhunderts; p. 261–292: Orlandis, José: Los laicos y las iglesias rurales en la España de los siglos XI y XII; p. 293–308: Dickinson, John C.: Diocesi e sedi episcopali dell'Inghilterra dopo la conquista normanna; p. 309–322: Guillou, André: L'organisation ecclésiastique de l'Italie byzantine autour de 1050: de la métropole aux églises privées; p. 327–352: Fonseca, Cosimo Damiano: L'organizzazione ecclesiastica dell'Italia normanna tra l'XI° e il XII° secolo: i nuovi assetti istituzionali; p. 357–394: Lemarignier, Jean-François: Le monachisme et l'encadrement religieux des campagnes du royaume de France situées au nord de la Loire, de la fin du Xe à la fin du XIe siècle; p. 399–405: Guillot, Oliver: Un exemple de la méthode suivie par Abbon de Fleury pour recueillir et ordonner les textes: à partir des lettres de Grégoire le Grand incluses dans l'«Epistola XIV»; p. 406–415: Barry, John G.: Monasticism and religious organisation in rural Ireland; p. 416–441: Toubert, Pierre: Monachisme et encadrement religieux des campagnes en Italie aux Xe–XIIe siècle; p. 444–473: Cattaneo, Enrico: Azione pastorale e vita liturgica locale nei secoli XI–XII; p. 475–483: Gieystor, Aleksander: Discorso di chiusura; p. 487–516: Andenna, Giancarlo: Le pievi della diocesi di Novara. Lineamenti metodologici e primi risultati di ricerca; p. 521–535: Briacca, Giuseppe: Le «cartulae libertatis» novaresi dei secoli X e XI ed il concilio di Pavia del 1022; p. 536–545: Brooke, R. – Ch. Brooke: I vescovi di Inghilterra e Normandia nel secolo XI: contrasti; p. 546–558: Graboïs, Aryeh: Remarques sur l'influence mutuelle de l'organisation de la communauté juive et de la paroisse urbaine dans les villes entre le Rhin et la Loire à la veille des Croisades; p. 559–570: Parisse, Michel: Recherches sur les paroisses du diocèse de Toul au XIIe siècle: l'église paroissiale et son desservant: p. 571–606; D'Amico, Franca Sinatti: Le istituzioni della «societas christiana» nei giuristi delle scuole laiche di diritto dei secoli XI e XII; p. 607–627: Vasina, Augusto: Le pievi dell'area ravennate prima e dopo il Mille; p. 628–640: Zielinski, Herbert: Probleme statistischer Erfassung des deutschen Episkopats im 11. und 12. Jahrhundert; p. 643–799: Violante, Cinzio: Pievi e parrocchie dalla fine del X all'inizio del XIII secolo; p. 800–823: Prosdocimi, Luigi: Gerarchia di norme, strutture ecclesiastiche territoriali e ordinamento delle Chiese locali nel «Decretum Gratiani».

Pörtner, R.: Operation Heiliges Grab. Legende und Wirklichkeit der **Kreuzzüge ‹1095–1187›**. – Düs: Econ 1977. 591 S., Ill., Karten; DM 36,–.

Gerardi Moresenae Aecclesiae seu **Csanadiensis** Episcopi: Deliberatio supra Hymnum Trium Puerorum. Ed. Gabriel Silagi. – Turnhout: Brepols 1978. XVII, 217 p. = Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis XLIX.

Consuetudines Canonicorum Regularium Springirsbacenses-Rodenses. Ed. Stephanus Weinfurtner. – Turnhout: Brepols 1978. XL, 285 p. = Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis XLVIII.

Schneyer, Johannes Baptist: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters. Für die Zeit von 1150–1350. ‹Anonyme Predigten, Bibliotheken A–N›. – Mstr: Aschendorff (1978). VIII, 821 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen XLIII, 8; kart. DM 160,–.

Schwinges, Rainer Ch.: Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu **Wilhelm** von **Tyrus**. – Stu: Hiersemann 1977. VIII, 329 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XV; Lw. DM 145,–.

Queller, Donald E.: The fourth Crusade. The conquest of **Constantinople 1201–1204**. – Phil: University of Pennsylvania Press 1977. XI, 248 p.; $ 17,–.

Mottu, Henry: La manifestation de l'Esprit selon **Joachim** de **Fiore**. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le "Traité sur les Quatre Évangiles". Préface de M(arie) D(ominique) Chenu. – Neuchâtel, P: Delachaux et Niestlé (1977). 365 p. = Bibliothèque théologique; F 135,–.

Kölmel, Wilhelm: **Franziskus** in der Geschichtstheologie. – FStudien LX, 1978, 67–89.

Lutz, Wolf R.: **Heinrich** der **Erlauchte** ‹1218–1288›, Markgraf von Meißen und der Ostmark ‹1221–1288›, Landgraf von Thüringen und Pfalzgraf von Sachsen ‹1247–1263›. – Erl: Palm & Enke 1977. VII, 493 S. = Erlanger Studien XVII.

Raimundi Lulli Opera Latina 156–167 Parisiis anno MCCCX composita. Ed. Helmut Riedlinger. – Turnhout: Brepols 1978. XIII, 521 p. = Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis XXXIII.

Schütz, Alois: Papsttum und römisches Königtum in den Jahren **1322–1324**. – HJ XCVI, 1978, 245–269.

Röpcke, Andreas: Das **Eutiner** Kollegialstift im Mittelalter, **1309–1535**. – Neumünster: Wachholtz 1977. 261 S. = Quellen u. Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins LXXI; Lw. DM 36,–. [Diss., Heidelberg]

Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum **Würzburg**. Teil III. Bearb. v. Alfred Wedehorst. – B, NY: de Gruyter 1978. X, 259 S. = Germania Sacra. N.F. XIII; Lw. DM 98,–.

Ubbink, R. A.: De receptie von **Meister Eckhart** in de Nederlanden gedurende de Middeleeuwen. Een studie op basis van middelnederlandse handschriften. – Amst: Rodopi 1978. 260, 9 blz. = Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur XXXIV; kart. hfl 38,–.

Die Regesten der Erzbischöfe von **Köln** im Mittelalter. Bd. VI: **1349–1362** (Wilhelm v. Gennep). Bearb. v. W. Janssen. – Köln, Bonn: Hanstein 1977. XX, 508 S. = Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XXI; DM 178,–.

Glauser, Fritz – Jean Jacques Siegrist: Die **Luzerner** Pfarreien und Landvogteien. Ausbildung der Landeshoheit, Verlauf der Landvogteigrenzen, Beschreibung der Pfarreien. – Lu, Mchn: Rex 1977. IX, 243 S., 21 Karten = Luzerner historische Veröffentlichungen VII.

Hauf, Albert G.: La «Vita Christi» de Fr. Francesc Eximeni's, O.F.M. ‹1340?–1409› como tratado de Christología para seglares. – AFrH LXXI, 1978, 37–64.

Steneck, Nicholas H.: Science and creation in the middle ages: **Henry of Langenstein (d. 1397)** on Genesis. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1976. XIV, 213 p.; $ 14,95.

Smolinsky, Heribert: Johannes **Gerson ‹1363–1429›**, Kanzler der Universität Paris, und seine Vorschläge zur Reform der Theologischen Studien. – HJ XCVI, 1978, 270–295.

Hudson, Anne: A neglected **Wycliffite** text. – JEH XXIX, 1978, 257–279.

Decker, Wolfgang: Die Politik der Kardinäle auf dem **Basler Konzil** ‹bis Herbst 1434›. – AHC IX, 1977, 315–400.

Laiou-Thomadakis, Angeliki E.: Peasant society in the late **Byzantine** Empire. A social and demographic study. – Princ: University Pr. 1977. XIV, 332 p.; $ 15,–.

Muldoon, James: Papal responsibility for the infidel. Another look at **Alexander VI**'s *Inter Caetera*. – CHR LXIV, 1978, 168–184.

Mehl, Jean-M.: Le roi de l'échiquier. Approche du mythe royal à la fin du moyen age. – RHPhR LVIII, 1978, 145–161.

6. Gesamte Neuzeit

Grossi, Vittorino, OSA: La giustificazione secondo Girolamo Seripando nel contesto dei dibattiti Tridentini. – Miscellanea Ordinis Sancti Augustini Historica in honorem David Gutiérrez ... Vol. II, R 1978, 5–24; p. 25–63: Fernández, Quirino, OSA: El Vicario General de Indias. Una controversia jurisdiccional entre el General Andrea Securani de Fivizzano ‹1592–98› y el Provincial de Castilla Fray Gabriel de Goldáraz ‹1592–95›; p. 65–112: Kleineidam, Erich: Augustinus

Gibbon de Burgo, OESA, und die Wiedererrichtung des theologischen Studiums der Augustinereremiten an der Universität Erfurt; p. 113–155: De Meijer, Alberic, OSA: James Willemart, OSA, at the Court of James II.; p. 157–213: Hartmann, Arnulf, OSA: The Augustinian Mission of Bengal ‹1599–1834›; p. 214–284: De Conto, Mario: Contributo alla vita religiosa in Treviso: La Confraternità dei cinturati ‹1460–1806› (II); p. 285–312: Ennis, Arthur, OSA: The founding of the Augustinians in the United States (1796). With an appendix of documents; p. 313–352: Wernicke, Michael, OSA: Die Verbindung der Deutschen Augustiner zur Römischen Generalkurie in den Jahren 1806–1844; p. 353–429: Gavigan, John, OSA: Le monache agostiniane italiane nell'Ottocento.

Baumgartner, Konrad: Der Wandel des Priesterbildes zwischen dem Konzil von Trient und dem II. Vatikanischen Konzil. – Mchn: Minerva-Publ. 1978. 21 S. = Eichstätter Hochschulreden VI.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Schoeps, H. J.: Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit. Bd. I: Das Zeitalter der Reformation. – Mz: Hase u. Koehler 1977. 379 S.; DM 48,–.

Levi, A. H. T.: **Erasmus** and the humanist ideal. – HeythrJ XIX, 1978, 243–255.

Fokke, G. J.: An aspect of the christology of Erasmus of Rotterdam. – EThL LIV, 1978, 161–188.

Boyle, Marjorie O'Rourke: Erasmus on language and method in theology. – Tor, Buffalo: University of Toronto Pr. 1977. XIV, 265 p.; $ 15,-.

Charlier, Yvonne: Erasme et l'amitié d'après sa correspondance. – P: Soc. d'Ed. "Les Belles Lettres" 1977. 358, 18 p. = Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège CCXIX.

Sallaberger, J.: Johann von **Staupitz**, Luthers Vorgesetzter und Freund, und seine Beziehung zur Salzburg. – Augustiniana XXVIII, 1978, 108–154.

Luther, Martin: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. Bd. XV: Personen- und Ortsregister. – Wei: Böhlau 1978. XV, 363 S.; br. M 55,–.

Rix, H.: **Luther**'s debt to the Imitatio Christi. – Augustiniana XXVIII, 1978, 91–107.

Bartoš, F. M.: L'unité des Frères et les Réformateurs. – CV XXI, 1978, 29–48.

Saxer, Ernst: «Siegel» und «Versiegeln» in der **calvinisch**-reformierten Sakramentstheologie des **16.** Jh. – Zwing XIV, 1977, 397–430.

Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts. Ein Werkverzeichnis. Hrsg. von Wilbirgis Klaiber. Einführung von R. Bäumer. – Mstr: Aschendorff 1978. XXVI, 334 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXVI; kart. DM 36,–.

Stadt und Kirche im **16.** Jahrhundert. Hrsg. von Bernd Moeller. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1978. 191 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CXC; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 9–26: Rublack, Hans-Ch.: Forschungsbericht Stadt und Reformation; S. 27–47: Ehbrecht, Wilfried: Verlaufsformen innerstädtischer Konflikte in nord- und westdeutschen Städten im Reformationszeitalter; S. 48–56: Guggisberg, Hans R. – Hans Füglister: Die Basler Weberzunft als Trägerin reformatorischer Propaganda; S. 57–65: Scribner, Robert W.: Sozialkontrolle und die Möglichkeit einer städtischen Reformation; S. 66–86: Brecht, Martin: Die gemeinsame Politik der Reichsstädte und die Reformation; S. 91–98: Maeder, Kurt: Die Bedeutung der Landschaft für den Verlauf des reformatorischen Prozesses in Zürich ‹1522–1532›; S. 99–108: Hauswirth, René: Stabilisierung als Aufgabe der politischen und kirchlichen Führung in Zürich nach der Katastrophe von Kappel; S. 109–124: Rublack, Hans-Ch.: Reformatorische Bewegungen in Würzburg und Bamberg; S. 125–127: Lorenzen-Schmidt, Klaus-J.: Die Geistlichen der schleswig-holsteinischen Städte vor der Reformation und ihre Stellung in den Stadtgemeinden; S. 128–161: Schilling, Heinz: Reformation und Bürgerfreiheit. Emdens Weg zur calvinistischen Stadtrepublik; S. 162–167: Blaschke, Karlheinz: Die Auswirkungen der Reformation auf die städtische Kirchenverfassung in Sachsen; S. 168–176: Postel, Rainer: Zur Bedeutung der Reformation für das religiöse und soziale Verhalten des Bürgertums in Hamburg.

Hagen, Kenneth: A conciliar hermeneutic of **Trent** on tradition. – AHC IX, 1977, 401–411.

Lerner, Michel-P.: Le protestantisme vu par Tommaso **Campanella**. – RHPhR LVIII, 1978, 163–191.

8. Neuere Zeit

Hackett, Benedict, OSA: The medieval archives of Lecceto. – Miscellanea Ordinis Sancti Augustini Historica in honorem David Gutiérrez ... Vol. I, R 1977, 15–45; p. 47–60: Trapp, Damasus, OSA: Der Anselmische Gottesbeweis in der Wertung Gregors von Rimini; p. 61–78: Arbesmann, Rudolph, OSA: Some notes on the fourteenth-century history of the Augustinian order; p. 79–101: Piana, Celestino, OFM: Studenti agostiniani a Bologna negli anni 1381–86; p. 103–140: Díaz, Gonzalo, OSA: Tratado de Pablo de Venecia sobre la Inmaculada Concepción. Introducción y notas; p. 141–184: Schnaubelt, Joseph, OSA: Prologomena to the edition of the extant works of Andrea Biglia, O.S.A. ‹† 1435›; p. 185–195: Colledge, Edmund, OSA: John Capgrave's literary vocation; p. 197–222: Alonso, Carlos, OSA: Antonio de Recanati, O.S.A., obispo de Senigallia ‹1447–1466›; p. 223–277: Zumkeller, Adolar, OSA: Handschriften aus dem ehemaligen Erfurter Augustinerkloster in der Staatsbibliothek Berlin; p. 279–296: Eckermann, Willigis, OSA: Neue Dokumente zur Auseinandersetzung zwischen Johann von Staupitz und der Sächsischen Reformkongregation.

Saint Joseph à l'époque de la Renaissance ‹1450–1600›. Deuxième Symposium International. – Montr: Centre de Recherche et de Documentation, Oratoire Saint-Joseph (1977). XVI, 852 p. = Cahiers de Joséphologie XXV, 1977.

Partner, Peter: Renaissance Rome, **1500–1559**. A portrait of a society. – Berkeley, Los Angeles, Lo: University of California Press 1976. 241 p.; £ 10,–.

Grendler, Paul F.: The Roman **Inquisition** and the Venetian press, **1540–1605**. – Princ: Princeton Univ. Pr. (1977). XXIII, 374 p.; $ 27,–.

Stow, Kenneth R.: Catholic thought and papal Jewry policy **1555–1593**. – NY: The Jewish Theological Seminary of America 1977. XXVIII, 411 p. = Moreshet. Studies in Jewish History, Literature and Thought V.

Kuepers, J.J.A.M.: The Dutch Reformed Church in **Formosa 1627–1662**. Mission in a colonial context. – Immensee: Neue Zeitschrift für Religionswissenschaft 1978. 46 S. = Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Religionswissenschaft XXVII; kart. sfr 8,80.

Armani, Alberto: Città di Dio e città del sole. Lo «stato» gesuita dei **Guarani (1606–1768)**. – R: Ed. Studium 1977. 251 p.; Lire 7500.

Green, I. M.: The re-establishment of the Church of England **1660–1663**. – Oxf, NY: Oxford Univ. Pr. 1978. X, 263 p. = Oxford historical monographs.

Kummer, Irène Elisabeth: Blaise **Pascal** – Das Heil im Widerspruch. Studien zu den *Pensées* im Aspekt philosophisch-theologischer Anschauungen, sprachlicher Gestaltung und Reflexion. – B, NY: de Gruyter 1978. X, 391 S.; Lw. DM 120,–.

Chaussy, Yves: La fin de la Congrégation de Saint-Maur et de Saint-Germain-des-Prés. – RevÉtAug XXIV, 1978, 159–187.

Schieder, Wolfgang: Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik. – Geschichte u. Gesellschaft III, 1977, 291–298; S. 299–328: Mieck, Ilja: Kontinuität im Wandel. Politische und soziale Aspekte der Santiago-Wallfahrt vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart; S. 329–351: Marrus, Michael R.: Pilger auf dem Weg. Wallfahrten im Frankreich des 19. Jahrhunderts; S. 352–383: Korff, Gottfried: Formierung der Frömmigkeit. Zur sozialpolitischen Intention der Trierer Rockwallfahrten 1891; S. 384–405: Welti, Manfred E.: Abendmahl, Zollpolitik und Sozialistengesetz in der Pfalz. Eine statistisch-quantifizierende Untersuchung zur Verbreitung von liberalaufklärerischem Gedankengut im 19. Jahrhundert.

Rüttgardt, Jan O.: Heiliges Leben in der Welt. Grundzüge christlicher Sittlichkeit nach Philipp Jakob **Spener**. – Blf: Luther-Verl. 1978. 204 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XVI; Lw. DM 56,–.

Bertone, Tarcisio: Il governo della Chiesa nel pensiero di **Benedetto XIV ‹1740–1758›**. – R: Libr. A(teneo) S(alesiano) (1977). 207 p. = Biblioteca di Scienze Religiose XXI; Lire 5500.

Demel, Bernhard: Der Plan einer Bistumsgründung in **Troppau** in den Jahren **1773–1777**. – Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren, Schlesien V, 1978, 101–189.

Mevorah, Barouch: Johann Kasper **Lavaters** Auseinandersetzung mit Moses Mendelssohn über die Zukunft des Judentums. – Zwing XIV, 1978, 431–450.

Brandl, Manfred: Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit. Ein Repertorium. Bd. I: **Aufklärung**. – Sa: Neugebauer 1978. XXXIV, 321 S.; Lw. Subskr. DM 138,–.

Hersche, Peter: Erzbischof Hieronymus **Colloreda** und der Jansenismus in Salzburg. – Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde CXVII, 1977, 231–268.

Bressolette, Claude: L'Abbé **Maret**. Le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne, **1830–1851**. – P: Beauchesne (1977). 564 p. = Théologie historique XLIV; F 99,–.

Huber, Kurt A.: Kirche in **Mähren-Schlesien** im **19.** und **20. Jahrhundert**. Strukturen, Probleme, Entwicklungen. – Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren, Schlesien V, 1978, 9–100.

Graf, Friedrich W.: Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz, das Beispiel des **Deutschkatholizismus**. – Stu, Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog 1978. 441 S. = Neuzeit im Aufbau V.

Schär, Hans R.: Christliche Sokratik. **Kierkegaard** über den Gebrauch der Reflexion in der Christenheit. – Bern: Lang 1977. 214 S. = Basler u. Berner Studien zur historischen u. systematischen Theologie XXXIV.

Kemp, Peter: Science et théologie selon le jeune Wilhelm **Herrmann**. – RSPhTh LXII, 1978, 167–188.

Weitlauff, Manfred: Zur Entstehung des »Denzinger«. Der Germaniker Dr. Heinrich Joseph **Denzinger ‹1819–1883›** in den ersten Jahren seines akademischen Wirkens an der Universität Würzburg. – HJ XCVI, 1978, 312–371.

Lukacs, John: The historical problem of belief and believers. Religious history in the democratic age. – CHR LXIV, 1978, 153–167.

Molony, J. N.: The emergence of political Catholicism in Italy. Partito Popolare 1919–1926. – Lo: Croom Helm 1977. 226 p.; £ 7,95.

9. Neueste Zeit

Die kirchliche Lage in **Bayern** nach den Regierungspräsidentenberichten **1933–1943**. V: Regierungsbezirk **Pfalz**: 1933–1940. Bearb. v. Helmut Prantl. – Mz: Grünewald-Verl. 1978. LXVIII, 343 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXIV; Lw. DM 86,–.

Schäfer, Gerhard: Die Evangelische Landeskirche in **Württemberg** und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf. Bd. IV: Die intakte **Landeskirche 1935–1936**. – Stu: Calwer 1977. XIX, 960 S.; DM 56,–.

Alvarez Bolado, Alfonso: El experimento del nacional catolicismo ‹1939–1975›. – Madr: Edicusa-Ed. Cuadernos para el Diálogo 1976. 225 p. = Libros de Bolsillo. Cuadernos para el Diálogos; pes 190,–.

Ludlow, Peter W.: The international Protestant community in the Second World War. – JEH XXIX, 1978, 311–362.

Maugenest, Denis: La foi chrétienne à l'épreuve du marxisme. Textes de l'épiscopat français présentés et commentés. Questions ouvertes. – P: Centurion 1978. 230 p. = Faire notre histoire.

Americana **1964–1976**. Literaturbericht über Neuerscheinungen zur Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika. Hrsg. von Udo Sautter. – HZ Sonderheft VI. 1978. XI, 276 S.

Sorge, Bartolomeo: Die italienische Kirche in der Krise des Landes. – Internationale Katholische Zeitschrift »Communio« VII, 1978, 340–363.

Dudko, Dimitij S.: Ein ungeschriebenes Buch. Aufzeichnungen eines **russischen** Priesters. Aus d. Russ. übertragen v. Erwin Lohneisen. – Graz, Wien, Köln: Styria 1978. 175 S.; kart. DM 19,80.

Diet, Marcel: Église et état selon **Vatican II**. – EThL LIV, 1978, 145–160.

Simon, Marcel: De l'observance rituelle à l'ascèse. Recherches sur le Décret Apostolique. – RHR CXCIII, 1978, 27–104.

Condamines, Charles: L'église catholique au **Chili**. Complicité ou résistance? – P: Libr.-Éd. L'Harmattan (1977). 274 p.; F 42,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Lagerwerf, Leny: Bibliografie van in Nederland en België verschenen missiologische literatuur in het jaar **1977**. – Wereld en Zending (Amst) VII, 1978, 164–177.

Borges Morán, Pedro: El envío de misioneros a **América** durante la época española. – Salm: Universidad Pontificia 1977. 595 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios XVIII; pes 1250.

De Craemer, Willy: The Jamaa and the Church. A Bantu Catholic movement in **Zaïre**. – Oxf: Clarendon 1977. VII, 192 p.

Grijp, Klaus van der: The Church in **Latin America**. Confrontation with the past. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature (Lei) n. XIX, april 1978, 1–22.

Izco, José A.: Actitudes de los cristianos ante otras religiones hasta el Vaticano II. Apuntes para una historia. – Misiones Extranjeras (Madr) XXV, 1978, 46–64.

Linden, Ian and Jane Linden: Church and revolution in **Rwanda**. – Manch: University Press 1977. XVI, 304 p.

Loth, Heinrich: Apartheid und Kirchen. **Südafrikanische** Christen im Widerstand. Eine historische Untersuchung. – Köln: Pahl-Rugenstein 1977. 239 S.; DM 14,80.

Merino, Manuel, OSA: La provincia filipina de **Batangas** vista por un misionero a fines del siglo **XVIII**. – MissHisp XXXIV, 1977, 139–247.

Neckebrouck, Valeer: Le onzième commandement. Etiologie d'une église indépendante au pied du mont **Kenya**. – Immensee: Nouvelle Revue de Science Missionnaire 1978. LVI, 634 p. = Supplementa NZM XXVII; sfr 92,–.

Ronan, Charles E., SJ: Francisco Javier **Clavigero**, S.J. ‹1731–1787›, figure of the Mexican enlightenment: his life and works. – R: Institutum Hist. S.I.; Chic: Loyola Univ. Press 1977. XV, 396 p. = Bibliotheca Inst. Hist. S.I. XL; Lire 15 000.

Chethimattam, John B.: Theology and evangelization, theology for dialogue and theology of dialogue. – Jeevadhara. A Journal of Christian Interpretation (Kottayam, Kerala) VII, 1977, 379–396.

Goba, Bonganjalo: The task of Black theological education in South Africa. – Journal of Theology for Southern Africa (Cape Town, Rondebosch University) March 1978, 19–30.

Oosthuyzen, Gerhardus C.: Die Herausforderung der Schwarzen Theologie für die weißen Kirchen Südafrikas. – Zeitschr. f. Mission (Korntal b. Stu) IV, 1978, 70–82.

Peters, George W.: Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag. Eine Theologie der Mission (A biblical theology of mission, dt.). – Liebenzell: Missionsverlag 1977. 392 S. = Telos 1800; DM 28,50.

Winkel, J.D. te: Kiezen en delen. Over de politieke en sociale implicaties van het christelijk geloof in de communicatie van het evangelie van het Rijk Gods door de missionaire gemeente in eigen omgeving. – Amst: Rodopi 1977. 298 p. [Diss., Amst.]

Audio-visuel et évangélisation. – LumVitae XXXIII, 1978, 1–110.

Kennedy, James: Dynamische Evangelisation (Evangelism explosion, dt.). – Liebenzell: Missionsverlag 1978. 163 S. = Telos 1132; DM 13,80.

Lachaga, J.M. de: Eglise particulière et minorités ethniques. – P: Centurion 1978. 284 p.; F 40,–.

Frencken, G.W.F., CM: Kerk die kiest voor haar volk. Kerkvernieuwing in **Brazilië**, met speciale aandacht voor de prelazie van Cametá. – Nijm: Pers van de Katholieke Universiteit 1977. 199, 149 p. [Diss., Nijm.]

Iglesia y América Latina. Cifras. – Bogotá: CELAM 1978. 138 p. = Auxiliar para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano I; $ 11,–.

Lange, Claude, MEP: The Catholic Church in **Vietnam**. – Teaching all Nations (Manila) XIV, 1977, 3–31. 202–227.

Spae, Joseph, CICM: Les chrétiens vus du **Japon**. – P: Ed. du Cerf 1978. 118 p. = Rencontres; F 21,–.

Verheul, Jan: De kerk en de bevrijding van een onderdrukt volk. De katholieke Kerk in Chili 1970–1976. – Amst: Pers van de Vrije Universiteit 1977. 389 p. [Diss., Amst.]

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Rudolph, Kurt: Die ‚Ideologiekritische' Funktion der Religionswissenschaft. – Numen XXV, 1978, 17–39.

Lanczkowski, Günter: Verborgene Heilbringer. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1977. VI, 84 S.; kart. DM 19,50.

Merz, Richard: Die numinose Mischgestalt: methodenkritische Unters. zu tiermenschlichen Erscheinungen Altägyptens, der Eiszeit u. d. Aranda in Australien. – B, NY: de Gruyter 1978. XVII, 306 S. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXXVI; DM 98,– [Diss., Zürich]

Le Corsu, France: **Isis** – mythe et mystères. – P: Soc. d'Ed. „Les Belles Lettres" 1977. X, 318 p., 18 fig., 49 tabl. = Collection d'études mythologiques; F 141,–.

Recherches d'Islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. **Anawati** et Louis **Gardet** par leurs collègues et amis. – Lv: Peeters; Louvain-la-Neuve: Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie (1977). XLI, 404 p. = Bibliothèque Philosophique de Louvain XXVI.

Halm, Heinz: Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īlīya. Eine Studie zur islamischen Gnosis. – Mz: Deutsche Morgenländische Ges.; Wiesb: Steiner [in Komm.] 1978. 240 S.; graph Darst. = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLIV, 1; DM 68,– [Tübingen, Habil.-Schrift]

Hofmann, Norbert: Der islamische Festkalender in **Java** und **Sumatra**: unter bes. Berücks. des Fastenmonats u. Fastenbruchfests in Jakarata u. Medan. – Bad Honnef: Bock und Herchen 1978. IX, 214 S., Ill., 1 graph. Darst., 2 Kt.; kart. DM 38,– [Diss., Mainz]

Guenther, Herbert V.: **Tibetan Buddhism** in western perspective. Collected articles. – (Emeryville, Calif.:) Dharma Publishing (1977). XI, 261 p.; $ 8,95.

Sinha, Raghuvir: Religion and culture of North-Eastern India. – New Delhi: Abhinav Publ. (1977). 120 p.; $ 8,50.

Religion in **South Asia**. Religious conversion and revival movements in South Asia in medieval and modern times. Ed. by Geoffrey A. Oddie. – Lo: Curzon Press; (New Delhi: Manohar Book Service). (1977). VIII, 204 p.; $ 4,50.

Seidel, Anna: Das neue Testament des **Tao**. Lao tzu und die Entstehung der taoistischen Religion am Ende der Han-Zeit. – Saeculum XXIX, 1978, 147–172.

Haguenauer, Charles: Études choisies. Vol. II: Japon. Études de religion, d'histoire et de littérature. – Lei: Brill 1977. VII, 438 p.

Speidel, Michael P.: The religion of **Jupiter Dolichanus** in the Roman army. – Lei: Brill 1978. X, 93 p., 24 pl., map = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain LXIII; hfl 96,–.

Meinhold, Peter: Die Religionen der Gegenwart: ihre Herkunft, ihre Besonderheiten, ihr Beitrag zur Lösung d. Weltprobleme. Mit e. vergl. Themenregister. – Frb/B, Basel, Wien: Herder 1978. 415 S. = Herderbücherei DCLVI; kart. DM 12,90.

VI. Religionsphilosophie

Wolfson, Harry Austryn: Studies in the history of philosophy and religion. Vol. II. Ed. by Isadore Twersky and George H. Williams. – Cambridge, Mass., Lo: Harvard Univ. Pr. 1977. XIV, 629 p.; $ 22,50.

Verweyen, Hansjürgen: Nach Gott fragen. **Anselms** Gottesbegriff als Anleitung. – Essen: Ludgerus Verlag (1978). 96 S. = Christliche Strukturen in der modernen Welt XXIII; DM 10,80.

Van Steenberghen, Fernand: Prolégomènes à la «quarta via». – RFN LXX, 1978, 99–112; p. 113–134: Hödl, Ludwig: Die philosophische Gotteslehre des Thomas von Aquin O.P. in der Diskussion der Schulen um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert; p. 135–148: Vignaux, Paul: Métaphysique de l'Exode, philosophie de la religion ‹A partir du «De Primo Principio» selon Duns Scot›.

Kojima, Hiroshi: Zur philosophischen Erschließung der religiösen Dimension. Überlegungen im Anschluß an Descartes, Husserl und den Zen-Buddhismus. – PhJ LXXXV, 1, 1978, 56–70.

Bernstein, Howard R.: **Leibniz** and the sensorium dei. – Journal of the History of Philosophy XV, 2, 1977, 171–182.

Sorrentino, Sergio: **Schleiermacher** e la filosofia della religione. – (Bresc:) Paideia Ed. (1978). 147 p. = Filosofia della religione. Testi e studi II; Lire 3500.

Frostin, Per: Materialismus, Ideologie, Religion. Die materialistische Religionskritik bei Karl **Marx**. – Mchn: Kaiser 1978. 244 S.; DM 28,–.

Herrmann, Eberhard: Der religionsphilosophische Standpunkt Bernard **Bolzanos** unter Berücks. seiner Semantik, Wissenschaftstheorie und Moralphilosophie. – (Lund: Gleerup – Liber Läromedel 1977). 226 S. = Studia philosophiae religionis VI; scr 42,– [Diss., Uppsala]

Raffelt, Albert: Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice **Blondels** „L'Action" (1893). – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). XII, 339 S. = Freiburger theologische Studien CX; kart. DM 42,– [Diss., Freiburg/B]

Jäger, Alfred: Gott. Nochmals Martin **Heidegger**. – Tü: Mohr 1978. X, 514 S.; Lw. DM 128,– [Habil.-Schrift, Basel]

Welte, Bernhard: Religionsphilosophie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 268 S.; Lw. DM 34,–.

Paochinelli, Marco: Note sull'argomento ontologico. – RFN LXIX, 1977, 610–626.

Hanson, Bo: Application of rules in new situations. A hermeneutical study. – (Lund: Liber Läromedel 1977.) 159 p., 6 fig. = Studia philosophiae religionis III. [Diss., Lund]

VII. Fundamentaltheologie

Beinert, Wolfgang: Wenn Gott zu Wort kommt. Einführung in die Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 224 S. = „Theologie im Fernkurs" VI; kart. DM 22,50.

Herms, Eilert: Theologie, eine Erfahrungswissenschaft. – Mchn: Kaiser 1978. 99 S. = Theologische Existenz heute CXCIX; kart. DM 12,80.

Lehmann, Karl: Apologetik und Fundamentaltheologie. Eine kleine Einführung. – Internationale Kathol. Zeitschrift »Communio« VII, 1978, 289–294; S. 295–305: Walgrave, Jan Hendrijk, OP: Das große Mißverständnis der Apologetik; S. 306–318: Mesnard, Jean: »Gott durch Jesus Christus«. Zur Apologetik **Pascals**; S. 319–322: Balthasar, Hans Urs von: Leuchtet Jesus ein?; S. 323–339: Raffelt, Albert: Opfer und Selbstbejahung. Implikationen der »Immanenzapologetik« Maurice **Blondels**.

Schmalenberg, Erich: Zum Verhältnis von Theologie und Wissenschaft. – KuD XXIV, 1978, 194–203; S. 204–278: Werbick, Jürgen: Theologie als Theorie? Zur Diskussion um die Wissenschaftlichkeit der Theologie.

Pöltner, Günther: Erfahrung radikaler Fraglichkeit als Grundlage einer Philosophischen Theologie? – ThPh LIII, 1978, 367–396.

Swinburne, Richard: The coherence of theism. – Oxf: Clarendon Pr.; (Oxf, Lo: Oxford Univ. Press) 1977. 302 p.; £ 9,–.

Wackenheim, Charles: La théologie catholique. – (P:) Pr. Univ. de France (1977). 125 p. = Que sais-je? Collection encyclopédique 1269.

Sales, Michel: Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac. – Eins: Johannes-Verl. (1978). 100 S. = Kriterien XLVI; kart. DM 14,–.

Christian faith in a religiously plural world. Ed. by Donald Dawe and John B. Carman. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1978). 195 p.

Wethmar, Conrad Johannes: **Dogma** en verstaanshorison: 'n Histories-sistematiese ondersoek in verband met die hermeneutiese funksie van die kerklike dogma met besondere verwysing na die theologie van Gerhard Ebeling. – (Amst:) Rodopi 1977. 295 blz.; hfl 38,–.

Thompson, William M.: Christ and consciousness. Exploring Christ's contribution to human consciousness. The origins and development of Christian consciousness. – NY, Ramsey, Toronto: Paulist Press (1977). VI, 192 p.; $ 5,95.

Fuchs, Otmar: Sprechen in Gegensätzen. Meinung und Gegenmeinung in kirchlicher Rede. – Mchn: Kösel-Verlag (1978). 384 S.; kart. DM 36,– [Diss., Würzburg]

Garijo-Guembe, M. Ma.: La relación entre evangelización y justicia – libertad como problema de teoloía fundamental. – Salm XXV, 1978, 37–75.

VIII. Dogmatik

Momose, Peter Fumiaki: Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit Jürgen **Moltmann**. Mit einem Nachwort von Jürgen Moltmann. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 200 S. = Ökumenische Forschungen II. Soteriologische Abteilung VII; Lw. DM 35,–.

Walsh, Michael J.: The Heart of Christ in the writings of Karl **Rahner**. An investigation of its christological foundation as an example of the relationship between theology and spirituality. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1977. 145 p. = Analecta Gregoriana CCIX. Ser. Facult. Theol. Sectio B LXVII; Lire 5000.

Le Christ hier, aujourd'hui et demain. Colloque de christologie tenu à l'Université Laval ‹21 et 22 mars 1975›. Publié par Raymond Laflamme et Michel Gervais. – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1976. VIII, 487 p.; [cont.:] p. 1–43: Sesboüé, Bernard: Esquisse d'un panorama de la recherche christologique actuelle; p. 45–65: Lonergan, Bernard: Christology today: Methodological reflections; p. 67–85: Archambault, Jean-Marie: L'obéissance de Jésus, révélation de la personne du Fils; p. 87–95: Beaucamp, Evode: L'espérance messianique. Son contenu essentiellement humain, sa réalisation chrétienne; p. 97–106: Bélanger, Rodrigue: Réflexion sur trois images actuelles de Jésus-Christ; p. 107–117: Bourgault, Raymond: Pour une christologie priante, opératoire et relationnelle; p. 119–142: Bousquet, François: L'analogie dans le discours théologique et le mouvement pascal de la foi. Un problème christologique; p. 143–156: Crowe, Frederick E.: The mind of Jesus; p. 157–169: Doyon, Jacques: La méthode en christologie; p. 171–189: Doyon, Jacques: La christologie de Nicolas de Cues; p. 191–204: Gervais, Jacques: Compossibilité de la vision de Dieu et du développement psychologique dans l'intelligence humaine du Christ; p. 205–230: Gervais, Michel: Incarnation et immuabilité divine; p. 231–258: Laflamme, Raymond: Incarnation et χρηστότης de Dieu; p. 259–276: Langevin, Gilles: L'apport du P. Karl Rahner à la christologie. Présentation et traduction d'un texte-synthèse; p. 277–327: Langevin, Paul-Emile: Une confession prépaulinienne de la "Seigneurie" du Christ. Exégèse de Romains 1,3–4; p. 329–340: Lapointe, Roger: La postexistence du Fils; p. 341–364: Myre, André: Développement d'un instantané christologique: le prophète eschatologique; p. 365–394: O'Neill, Louis: Dimension politique de la vie de Jésus; p. 395–429: Pagé, Jean-Guy: Salut du monde, Christ et Eglise; p. 431–465: Richard: Jean: "Fils de Dieu". Reconsidération de l'interprétation adoptioniste; p. 467–477: Roberge, Michel: Structures littéraires et christologie dans le IVe évangile. Jean 1,29–34; p. 479–487: Robillard, Edmond: Christologie d'Ignace d'Antioche.

Schillebeeckx, E.: Op weg naar een christologie. – TTh XVIII, 1978, 131–156; p. 157: Résumé.

M[a]c Garry, Michael B.: Christology after Auschwitz. – NY, Ramsey, Tor: Paulist Pr. (1977). VII, 119 p. = Exploration book.

Bauckham, Richard: The sonship of the historical Jesus in Christology. – SJTh XXXI, 1978, 245–260.

Döring, Heinrich: Das "Ius Divinum" des Petrus-Amtes. Ansätze zu einem gemeinsamen Verständnis. – Catholica XXXII, 1978, 273–304.

Fuente, A. G., OP: El Spíritu Santo y los sacramentos. – Angelicum LV, 1978, 366–414.

Salado, Domingo M.: La simbólica del banquete memorial. Hacia una interpretación más coherente de la sacrificialidad eucarística. – CTom, A. LXIX = T. CV, 1978, 225–278.

Salado Martínez, Domingo M., OP: Las razones formales de la sacrificialidad. Indagación crítica sobre la teología eucarística. – ScriptVict XXV, 1978, 121–181.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Dynamic religious movements. Case studies of rapidly growing religious movements around the world. Ed. by David J. Hesselgrave. – GrR/Mich.: Baker Book House (1978). 326 p.; $ 7,95.

Catholic Pentecostals now. Ed. by J(an) Kerkhofs. – (Canfield, Ohio: Alba House Communications 1977). 118 p. = Alba Books; $ 1,95.

Gunnemann, Louis H.: The shaping of the United Church of Christ. An essay in the history of American Christianity. – NY, Phil: United Church Press (1977). 257 p. = A Pilgrim Book; $ 6,95.

Payne, Ernest A.: Der Ökumenische Rat der Kirchen 1948–1978. – ÖekRu XXVII, 1978, 292–302; S. 303–314: Dietzfelbinger, Hermann: Kritische Rede für den Ökumenischen Rat der Kirchen; S. 314–324: Meeking, Basil: Die Beziehungen zwischen römisch-katholischer Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen; S. 325–332: Istavridis, Vasil T.: Die orthodoxe Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung 1948–1978; S. 332–338: Lochmann, Ullrich: Ökumene im Alltag; S. 339–352: Drewes, Manfred: Aspekte der ökumenischen Entwicklungsdiskussion; S. 352–358: Schlink, Edmund: Rechenschaft über die ökumenische Hoffnung; S. 358–377: Nelson, J. Robert: Konziliarität – Konziliare Gemeinschaft; S. 377–400: Meyer, Harding: „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" – „konziliare Gemeinschaft" – „organische Union".

Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958–1976. Hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente, Wien. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1978). 222 S. = Pro Oriente III; kart. DM 36,–.

Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt. Gespräche zwischen dem Reformierten Weltbund und dem römischen Einheitssekretariat. – UnSa XXXIII, 1978, 2–24.

Exil – Diaspora – Rückkehr. Zum theologischen Gespräch zwischen **Juden** und **Christen**. Hrsg. von Rudolf Mosis. Mit Beitr. von Alexander Altmann [u. a.]. – Düs: Patmos (1978). 110 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern LXXXI = Patmos-Paperbacks.

Zuidema, Willem: Gods partner. Ontmoeting me het Jodendom. – Baarn: Ten Have (1977). 291 blz.; hfl 29,50.

Schlink, Edmund: Gottes Handeln durch die Taufe als ökumenisches Problem. – KuD XXIV, 1978, 164–180.

Un solo **Battesimo**, una sola **Eucaristia** e un mutuo riconoscimento del **Ministero**. – Oikoumenikon XVIII, 1978, 198–248.

Socha, Hubert: Das göttliche Recht der bischöflichen Apostelnachfolge im ökumenischen Gespräch. – TThZ LXXXVII, 1978, 203–226.

The unity we seek. A statement by the Roman Catholic / Presbyterian-Reformed Consultation. Ed. by Ernest L. Unterkoefler / Andrew Harsanyi. – NY, Ramsey, Tor: Paulist Pr. (1977). 135 p.; $ 4,95.

X. Moraltheologie

Donagan, Alan: The theory of morality. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. (1977). XVI, 278 p.; $ 15,–.

Stout, Jeffrey L.: Metaethics and the death of meaning: Adams and the case of the tantalizing closing. – Journal of religious ethics VI, 1978, 1–18; p. 29–31: Harris, Charles E., Jr.: Can agape be universalized?; p. 32–53: Reeder, John P., Jr.: Religious ethics as a field and discipline; p. 54–80: McClendon, James Wm., Jr.: Three strands of Christian ethics; p. 81–107: Carney, Frederick: On McCormick and teleological morality; p. 108–120: Tödt, H. E.: Towards a theory of making ethical judgements; p. 121–134: Crossley, John P., Jr.: Theological ethics and the naturalistic fallacy.

Gustafson, James M.: Protestant and Roman Catholic ethics. Prospects for rapprochement. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Press (1978). VII, 192 p.; $ 8,95.

Brennan, J. M.: The open-texture of moral concepts. – NY: Barnes & Noble (1977). 171 p.; $ 14,50.

Henry, Carl F. H.: Christian personal ethics. – GrR/Mich.: Baker Book House (1977). XI, 615 p. = Twin Brooks series; $ 7,95.

Pinto de Oliveira, C(arlos) J(osaphat): La crise du choix moral dans la civilisation technique. – Frb/S: Éd. Universitaires; P: Éd. du Cerf (1977). 159 p. = Études d'Éthique Chrétienne – Studien zur theologischen Ethik I; sfr 30,–.

Wendland, Heinz-Dietrich: Der christliche Universalismus und die Sozialethik. – Rechtfertigung, Realismus, Universalismus im bibl. Licht. Festschrift f. Adolf Köberle, Dmst 1978, 203–211; S. 212–223: Dantine, Wilhelm: Umgang mit der Natur. Ein Kapital theologischer Ethik; S. 225–242: Schrey, Heinz-Horst: Ökologische Ethik in der Sicht der Theologie.

Theorietechnik und Moral. Hrsg. von Niklas Luhmann u. Stephan H. Pfürtner. – (Ffm:) Suhrkamp (1978). 266 S. = Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft CCVI; kart. DM 12,–.

Burkhart, Ernst: La grandeza del orden divino. Aproximación teológica a la noción de **ley**. – Pamplona (: Ed. Univ. de Navarra) 1977. 229 p. = Colección teológica de la Universidad de Navarra XVIII. [Diss., Pamplona]

Komonchak, Joseph A.: Humanae vitae and its reception: Ecclesiological reflections. – ThSt XXXIX, 1978, 221–257.

Organverpflanzung. Medizinische, rechtliche und ethische Probleme. Hrsg. von Josef Georg Ziegler. Mit Beitr. von Wolfgang Heinemann [u.a.]. – Düs: Patmos Verl. (1977). 132 S. = Patmos Paperbacks.

Ziegler, Georg: Überlegungen zur **Euthanasie**. – ThGl LXVIII, 1978, 168–183.

Boyle, John P.: The **sterilization** controversy. A new crisis for the Catholic hospital? – NY, [e.a.:] Paulist Press (1977). IX, 101 p. = Exploration Book; $ 3,50.

Keane, Philip S.: Sexual morality: A Catholic perspective. – NY [e.a.:] Paulist Pr. (1977). VIII, 236 p.; $ 5,95.

Skrzydlewski, Wladyslaw, OP: Etica e sesso. – Angelicum LV, 1978, 341–365.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Halleux, André de: Monophysitismus und Spiritualität nach dem Johanneskommentar des **Philoxenus** von **Mabbug**. – ThPh LIII, 1978, 353–366.

Cowley, F. G.: The **monastic** order in **South Wales, 1066–1349.** Published on behalf of the History and Law Committee of the Board of Celtic Studies. – Cardiff: Univ. of Wales Pr. 1977. XII, 317 p., 4 tabl. = Studies in Welsh History I; £ 9,50 [Diss., Cardiff]

Völker, Walther: Die Sakramentsmystik des **Nikolaus Kabasilas**. – Wiesb: Steiner 1977. XV, 167 S.; kart. DM 56,–.

Berquin, K.: **Grimmincks** 'Regels van eene geestelyke dogter'. – OGE LII, 1978, 129–151.

Ruiz Jurado, Manuel: Orientaciones bibliográficas sobre San **Ignacio** de **Loyola**. Vol. II: ‹1965–1976›. – R: Institutum Historicum S. I. 1977. XV, 159 p. = Subsidia ad Historiam S. I. Bibliothecae Instituti S. I. Series minor VIII.

Mallory, Marilyn May: Christian mysticism: Transcending techniques. A theological reflection on the empirical testing of the teaching of St. **John** of the **Cross**. – Assen, Amst: Van Gorcum 1977. XIX, 300 p.; hfl 59,50.

Garrido, Pablo María, OCarm: Influjo de San Juan de la Cruz entre sus Hermanos, los Carmelitas Españoles. – Carmelus XXV, 1978, 115–191.

Preckler, Fernando Guillèn: **Bérulle** aujourd'hui 1575–1975. Pour une spiritualité de l'humanité du Christ. – P: Beauchesne (1978). 114 p. = Le point théologique XXV; F 21.

Tavard, Georges: L'expérience de Jean-Martin **Moye**. Mystique et mission 1730–1793. – P: Beauchesne (1978). 230 p. = Bibliothèque de spiritualité XII; F 66,–.

Mysticism and philosophical analysis. Ed. by Steven T. Katz. – Lo: Sheldon Pr. (1978). 264 p. = Studies in philosophy and religion; £ 8,95; [cont.:] p. 10–21: Smart, Ninian: Understanding religious experience; p. 22–74: Katz, Steven T.: Language, epistemology, and mysticism; p. 75–100: Keller, Carl A.: Mystical literature; p. 101–131: Moore, Peter: Mystical experience, mystical doctrine, mystical technique; p. 132–140: MacKinnon, Donald M.: Some epistemological reflections on mystical experience; p. 141–169: Streng, Frederick J.: Language and mystical awareness; p. 170–198: Gimello, Robert M.: Mysticism and meditation; p. 200–213: Bambrough, Renford: Intuition and the inexpressible; p. 214–234: Pike, Nelson: On mystic visions as sources of knowledge; p. 235–258: Mavrodes, George: Real v. deceptive mystical experiences.

Stuhlmueller, Carroll: Thirsting for the Lord. Essays in biblical spirituality. Ed. by Romanus Penrose, drawings by Lillian Brulc, introd. by Alcuin Coyle. – NY: Alba House; Staten Island, NY: Society of St. Paul (1977). XIV, 322 p.; $ 7,95.

Wagner, Friedrich: Gotteserfahrung – Spiritualität der Neuzeit. – St. Ottilien: EOS Verl. (1977). 183 S.; geb. DM 16,80.

Orthodox spirituality. An outline of the Orthodox ascetical and mystical tradition. By a Monk of the Eastern Church. 2. ed. – Lo: SPCK (1978). XII, 111 p.; £ 1,50.

Tilmann, Klemens – Hedvid-Teresia von Peinen: Die Führung zur Meditation. Ein Werkbuch. Bd II: Christliche Glaubensmeditation. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1978). 413 S.; brosch. DM 32,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Lantz, Göran: Eigentumsrecht – ein Recht oder ein Unrecht? Eine kritische Beurteilung der ethischen Argumente für das Privateigentum bei **Aristoteles, Thomas** von **Aquino, Grotius, Locke, Hegel, Marx** und in den modernen Sozialenzykliken. – (Sto: Almqvist & Wiksell International in Komm. 1977). 154 S. = Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala studies in social ethics IV; scr 47,25.

Faith and society. Foi et société. Geloof en maatschappij. Acta Congressus Internationalis Theologici Lovaniensis 1976. Ed. Marc Caudron, P. Asvelt [e. a.] – Gembl: Duculot (1978). 299 p., 7 tables = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLVII; FB 950; [cont. e.a.] p. 41–61: Gesché, Adolphe: Un discours sur Dieu pour notre société; p. 63–70: Dumont, Fernand: La signification de la vie sociale et la pertinence de Dieu; p. 71–86: Houtart, François: Sociologie du discours sur Dieu; p. 87–99: Schillebeeckx, E.: Society and human salvation; p. 103–110: Kerkhofs, Jan: A la recherche du sens chrétien de la relation femme-homme; p. 111–116: Børresen, Kari: Femme-homme dans la théologie; p. 117–124: Boné: Édouard: La manipulation biologique; p. 125–133: Vergote, A.: Man-woman relationship and religious belief; p. 135–140: Pitrou, Agnès: Hommes et femmes dans l'Église; p. 141–154: Lunen-Chenu, M.-Th. van: Le Féminisme devant la société et l'Église; p. 157–170: Nieuwenhove, Jacques van: La nouveauté des théologies de la libération; p. 171–182: Graeve, Frank de: Religious views on the liberation of man; p. 183–190: Ponthot, Joseph: L'écriture comme instance critique et inspiratrice des théologies de la libération; p. 191–195: Asveld, P.: De gelovige en de ideologische visies op de bevrijding van de mens; p. 197–207: Borrat, Héctor: La théologie de la libération; p. 211–259: Dobbelaere, K. – J. Billiet: Community-formation and the Church. A sociological study of an ideology and the empirical reality; p. 261–269: Remy, Jean: Communauté, conflit et innovation; p. 271–286: Legrand, Hervé: Ministères et liturgie: courants et besoins nouveaux; p. 287–299: Lescrauwaet, J. F.: On what conditions does a group of catholic christians function as Church?

Manaranche, André: Attitudes chrétiennes en politique. – P: Éd. du Seuil (1978). 266 p.; F 45,–.

Congar, Yves: Église Catholique et France moderne. – (P:) Hachette (1978). 285 p.; F 42,–.

Nellessen-Schumacher, Traute: Sozialprofil der deutschen Katholiken. Eine konfessionsstatistische Analyse. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1978). 191 S.; kart. DM 24,–.

Gottlob, Bernd: Die Missionare der ausländischen Arbeitnehmer in Deutschland. Eine Situations- und Verhaltensanalyse vor dem Hintergrund kirchlicher Normen. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1978. 430 S. = Abhandlungen zur Spezialethik XVI; kart. DM 38,–.

Katholische Publizistik in den **Niederlanden**. Hrsg. von Joan Hemels und Michael Schmolke. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1977. 124 S. = Communicatio socialis. Beih. VI; kart. DM 16,80.

Suk Jay, Yim: Introduction au **Mouisme**, la religion populaire en **Corée**. – SocComp XXV, 1978, 175–189; p. 191–208: Deschamps, Christian: Les «fêtes de village» en Corée et leur signification sociale; p. 209–216: Seung Kook, Lew: Social basis of the Korean cultural and religious values; p. 217–237: Leverrier, Roger: Arrière-plan sociopolitique et caractéristiques des nouvelles religions en Corée. Le cas du Tong Hak; p. 239–249: Houtart, François: Sociological aspects of Christian Churches penetration in the Confucian regions of Asia.

XIII. Kirchenrecht

Ex aequo et bono. Willibald M. **Plöchl** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Peter Leisching, Franz Pototschnig, Richard Potz. – Innsbr: Wagner 1977. 572 S., 1 Titelbild = Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte X; Lw. DM 141,–; [enth.:] S. 15–22: Kuttner, Stephan: Betrachtungen zur Systematik eines neuen Codex Iuris Canonici; S. 23–43: Ullmann, Walter: Über die rechtliche Bedeutung der spätrömischen Kaisertitulatur für das Papsttum; S. 45–65: Fürst, Carl Gerold: „Statim ordinetur episcopus" oder Die Papsturkunden „sub bulla dimidia", Innozenz III. und der Beginn der päpstlichen Gewalt; S. 67–106: Grass, Nikolaus: Gefreite Abteien in Tirol; S. 107–115: Hoke, Rudolf: Ein theologisches Gutachten von staatsrechtlicher Tragweite; S. 117–127: Leisching: Peter: Die Ehe als pactio und societas vom Dekret Gratians bis zur Glossa ordinaria; S. 129–173. Sprung, Rainer: Die Verehrung des hl. Ivo an der Universität Innsbruck; S. 175–182: Carlen, Louis: Galeerenstrafe im Recht der Kirche; S. 183–206: Grass, Franz: Aus der Wirtschaftsgeschichte einer Seelsorgskirche im spätmittelalterlichen Bergland Tirol; S. 207–218: Plöchl, Gerhardt: Parladorius über das Studium der Rechte. Ein Beitrag zur Technik des Studierens in der Renaissance; S. 221–230: Onclin, Wilhelm: De potestate regiminis in Ecclesia; S. 231–262: May, Georg: Das Papstwahlrecht in seiner jüngsten Entwicklung. Bemerkungen zu der Apostolischen Konstitution „Romano Pontifici eligendo"; S. 263–276: Metz, René: La paroisse au IIe Concile du Vatican. Les promesses et la réalité; S. 277–294: Pototschnig, Franz: „Persona in Ecclesia" – Probleme der rechtlichen Zugehörigkeit zur „Kirche Christi"; S. 295–307: Schwendenwein, Hugo: Secretum Pontificium; S. 309–326: Geringer, Karl-Theodor: Zur Verfassungsstruktur in den österreichischen Diözesen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil; S. 327–332: Leitmaier, Charlotte: Liturgie und Recht; S. 333–346: Dordett, Alexander: Der Impotenzbegriff in der Rotajudikatur; S. 347–363: Prader, Joseph: Zur Anwendung nichtkatholischen Eherechts durch kirchliche Instanzen; S. 367–374: Mosiek, Ulrich: Die Bischofssynode der lateinischen Kirche und die Ständige Synode der unierten Ostkirchen; S. 375–383: Žužek, Ivan: The Oriental Canon Law Society is born ‹1969›; S. 385–395: Suttner, Ernst Chr.: Ein neues Handbuch für den moraltheologischen Unterricht in den Seminarien der Rumänischen Orthodoxen Kirche; S. 399–408: Gampl, Inge: Die „natürlichen" Rechtsgrundsätze in der Höchstgerichtsjudikatur der Republik Österreich; S. 409–422: Potz, Richard: Die inneren Angelegenheiten der anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften als Problem der Grundrechtsinterpretation; S. 423–437: Puza, Richard: Ordensstand und Treuhand. Überlegungen zur Rechtsstellung der Ordensangehörigen; S. 439–446: Mehehar: Erwin: Fristenlösung und Krankenanstaltenrecht; S. 447–456: Kostelecky, Alfred: Private Patronate in öffentlicher Hand und der Zweite Zusatzvertrag mit dem Heiligen Stuhl zur Regelung von vermögensrechtlichen Beziehungen vom 9. Jänner 1976; S. 457–471: Luf, Gerhard: Religionsunterricht – ein Privileg der Kirchen?; S. 473–494: Kühnert, Wilhelm: Die Rechtsstellung der Wiener Evangelisch-Theologischen Fakultät im Kraftfeld von Staat und Kirche; S. 495–509: Link, Christoph: Das „Kirchenrecht" im Studium der Rechtswissenschaften; S. 511–530: Hollerbach, Alexander: Rechtsbeziehungen zwischen kirchlicher und politischer Gemeinde. Versuch eine Skizze anhand der Rechtslage in Baden-Württemberg; S. 531–544: Strigl, Richard A.: Kirchliches Dienstrecht in der Bundesrepublik Deutschland; S. 545–557: Hera, Alberto de la: El acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español de 28 de julio de 1976; S. 559–665: Rodopoulos, Panteleimon: Church and State in Greece according to the Constitution of the Greek Republic ‹1975›; S. 567–572: Bibliographie (W. P. Plöchl).

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Leinweber, Winfried: Der Streit um den **Zölibat** im **19.** Jahrundert. – Mstr: Aschendorff (1978). VIII, 591 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XLIV; DM 48,– [Diss., Münster]

Zulehner, Paul M.: Wie kommen wir aus der Krise? Kirchl. Statistik **Österreichs 1945–1975** u. ihre pastoralen Konsequenzen. – Wien, Frb/B, Bas: Herder 1978; 146 S., graph. Darst.; kart. DM 19,80.

Lemke, Helga: Theologie und Praxis annehmender Seelsorge. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1978. 160 S., graph. Darst. = Urban Taschenbücher DCXXXV. T-Reihe; kart. DM 12,–.

Heitink, Gerben: Pastoraat als hulpverlening. Inleiding in de pastorale theologie en psychologie. – Kampen: Kok 1977. 412 blz., 5 schemas, 4 tab.; hfl 39,–.

Lovell, George – Catherine Widdicombe: Churches and Communities. An approach to development in the local church. – Lo: Search Pr. (1978). 218 p.; £ 2,95.

Weverbergh, Roger: Riskant pastoraat. De metodiek van het opbouwwerk in een hoogbouwwijk. – Bloemendaal: Nelissen (1977). 272 blz., 8 tab., 18 schemat. beschr., 3 kaarts = Proces-materiaal.

Zielgruppen. Brennpunkte kirchlichen Lebens. Hrsg. von Ludwig Bertsch und Karl-Heinz Rentmeister. (Karl **Delahaye** zum 65. Geburtstag. – Ffm: Knecht (1977). 212 S.; Lw. DM 25,–; [enth.:] S. 13–34: Kremer, Jacob: Allen bin ich alles geworden, um jedenfalls einige zu retten ‹1 Kor 9,22›. Bibeltheologische Erwägungen zu dem Thema „Zielgruppen im Heilsdienst der Kirche"; S. 35–48: Kaefer, Herbert: Differenzierungen im System Kirche; S. 49–59: Griesl, Gottfried: Inwiefern ist der Mensch Ziel und Norm kirchlichen Heilsdienstes?; S. 61–75: Botterweck, Gerhard Joh.: An die Resignierten – Kritische Reflexionen Kohelets; S. 77–91: Zulehner, Paul M.: Wandel in den Grundtypen der Teilnahme – Wandel in den pastoralen Grundaufgaben; S. 93–107: Breuning, Wilhelm: Die Praktizierenden – eine Zielgruppe für die Pastoral; S. 109–121: Boonen, Philipp: Zielgruppenarbeit in den Regionen unserer Bistümer; S. 123–131: Klostermann, Ferdinand: Basisgruppen und -gemeinden – eine Zielgruppe?; S. 133–140: Fischer, Balthasar: Eucharistiefeier mit Zielgruppen; S. 141–154: Hemmerle, Klaus: Grenzgänger der Transzendenz – eine Zielgruppe der Pastoral; S. 155–168: Rentmeister, Karl-Heinz: Die Integration der Kinder in ein Gesamtkonzept der Gemeindeseelsorge; S. 169–181: Hanssler, Bernhard: Die Zielgruppe der Intellektuellen – ein Sorgenkind?; S. 183–193: Heinemann, Gerd: Die Zielgruppenarbeit in der Priesterausbildung des Pastoralseminars; S. 195–209: Bertsch, Ludwig: Entscheidungsfindung in Gemeinschaft als geistliches Geschehen. Überlegungen zu einem zentralen Problem der Mitverantwortungsgremien in der Kirche; S. 211–212: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Karl Delahaye, zusammengestellt von Karl-Heinz Rentmeister.

Exeler, Adolf: Entfremdet der Religionsunterricht von der Kirche? – KatBl CIII, 1978, 411–425; S. 426–438: Hilberath, Bernd Jochen: Dogmatische Inhalte religiösen Lernens – Analyse katholischer Katechismen; S. 439–448: Zirker, Hans: Etwas wird »behandelt« – Inhalt und Interaktion im Unterrichtsgespräch.

Serenthà, Luigi: Probleme teologici della catechesi per i giovani. – Teologia III, 1978, 128–147.

Simon, Werner: Religiöse Erfahrung – Ihre Genese und Erfaßbarkeit. – Religionspädagogische Beiträge II, 1978, 3–30; S. 31–65: Werbick, Jürgen: Theologie aus Erfahrung? Die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes als Regulativ christlicher Glaubenserfahrung; S. 66–81: Zwergel, Herbert A.: Religiöse Erfahrung als innere Erfahrung. Anmerkungen zum Umfeld eines Begriffes in didaktischem Interesse; S. 82–112: Dienst, Karl: Religiöse Erfahrung und seelsorgerliche Dimension im Religionsunterricht.

Eggers, Theodor: Religionsunterricht und Erfahrung. Zur Theorie und Praxis des Religionsunterrichts in der Primarstufe. – Mchn: Kösel-Verl. (1978). 206 S.; kart. DM 38,–.

Qualifiziert als Lehrer und Erzieher im Religionsunterricht. Zur Lehrerfortbildung im Medienverbund von Helmut Hanisch [u.a.]. – Stu: Calwer Verl.; Mchn: Kösel-Verlag (1978). 210 S. = Religionspädagogische Projektentwicklung; kart. DM 18,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Cattaneo, Enrico: Il culto cristiano in Occidente. Note storiche. – R: Ed. Liturgiche 1978. 734 p. = Bibliotheca Ephemerides liturgicae XIII; Lire 13 000.

Holeton, David R.: The sacramental language of S. **Leo** the **Great**. A study of the words "munus" and "oblata". – ELit XCII, 1978, 115–165.

Brock, Sebastian: The Syrian baptismal ordines. – Studia liturgica XII, 1977, 177–183; p. 184–194: Tripp, David: Initiation rites of the Cathari; p. 195–200: Vanbergen, Paul: Baptism of the infants of "non satis credentes" parents; p. 201–206: Bürki, Bruno: Traditional initiation in Africa; p. 207–216: Stevenson, Kenneth W.: Dom Gregory Dix: a silver jubilee.

Llamas Martínez, Enrique, OCD: San **José** en dos misales del siglo XV. – CahJos XXVI, 1978, 14–35.

Suntrup, Rudolf: Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts. – Mchn: Fink 1978. 507 S. = Münstersche Mittelalter-Schriften XXXVII; Lw. DM 78,– [Diss., Münster]

The study of liturgy. Ed. by Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold. – Lo: SPCK (1978). XXVII, 547 p., 23 pl., 13 fig.

Wunenburger, Jean-Jacques: La fête, le jeu et le sacré. – P: Delarge (1977). 316 p. = Encyclopédie Universitaire; F 65,–.

Reynal, Daniel de: Théologie de la liturgie des heures. – P: Beauchesne (1978). 157 p. = Beauchesne religions; F 64,– [Diss., Freiburg/S]

Lotz, Walter: Das Mahl der Gemeinschaft. Zur ökumenischen Praxis der Eucharistie. – Kas: Stauda; Düs: Patmos Verl. (1977). 79 S.

Singleton, M.: Al dan niet kleine kinderen dopen? – TLit LXII, 1978, 157–162; p. 163–173: Scheer, A.: Zullen we ons kind alsnog laten dopen?; p. 174–178: Schepper, A. de: "Zie ik maak alles nieuw". Ervaringen en gedachten over de kinderdoop; p. 179–183: Haquin, A.: Doopritus voor kinderen van de lagere school; p. 184–199: Wegman, H.: De initiatie van volwassenen; p. 200–207: Thys, W.: Met mensen in zijn buurt blijven. Sprokkelingen uit tien jaar catechumenale diensten in Antwerpen; p. 208–221: Engels, L.: Neocatechumenaat en liturgie; p. 222–236: Smet, S. de, SJ: Autentiek christendom: Zaïrese namen en de christelijke doop; p. 237–244: Vercruysse, J., SJ: Eensgezindheid over de doop in de oecumene.

Duchesneau, Claude – Paul Bardon – Jean Lebon: L'important, c'est la musique! Essai sur la musique dans la liturgie. – P: Ed. du Cerf 1977. 133 p. = Essais; F 26,–.

The art and architecture of the crusader states. Ed. by Harry W. Hazard. – (Madison, Wisconsin:) The Univ. of Wisconsin Pr. (1977). XXVII, 414, 10 p., 8 tables with cartes, 18 pl., 65 tables = A history of the Crusades IV; $ 26,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Hans Jürgen Baden, Osterloher Landstr. 14, 3100 Celle-Osterloh; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Dr. Filipe José Couto IMC, Am Waldplatz 28, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Heinrich Döring, Gleiwitzer Str. 11, 8390 Passau; Prof. Dr. Hermann Eising, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Kaspar Elm, Joseph-Plaut-Weg 3, 4930 Detmold; Prof. Dr. Ernst Feil, Hainweg 9, 8031 Gilching; DDr. Helmut Feld, Seuffertstr. 4 a, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Boltzmanngasse 9, A-1090 Wien IX; Prof. Dr. Horst Jürgen Helle, Konradstr. 6, 8000 München; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Dr. Hans-Josef Klauck OFM, St.-Anna-Str. 19, 8000 München 19; Prof. Dr. Wilhelm Kohl, Uferstr. 12, 4400 Münster-Angelmodde; Prof. Dr. Hans Kramer OSC, Ruhruniversität Bochum, Abt. für Kath. Theologie, Postfach 2148, 4630 Bochum 1; Prof. DDr. Martin Krause, Melchersstr. 30, 4400 Münster; Prof. Dr. Günter Krinetzki, Birkhamerstr. 18, 8390 Passau; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster-Wolbeck; Dr. Cornelius Mayer OSA, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2 a, 8700 Würzburg; Prof. Dr. John Meyendorff, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1703 Thirty-Second-Street, Washington, D.C. 20 007, USA; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Höhenweg 22 a, 8901 Leitershofen b. Augsburg; Prof. Dr. Horst-Georg Pöhlmann, Schillerstr. 58, 7500 Karlsruhe 1; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, Wilhelm-Hauff-Str. 28, 8900 Augsburg; Doz. Dr. Martin Rese, Häger 98, 4400 Münster-Nienberge; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Kunigundendamm 64, 8600 Bamberg; AkadORat Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4401 Bösensell; Prof. Dr. Alexander Sand, An dem Backenberg 13, 4630 Bochum-Querenburg; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Dr. Arno Schilson, Schloß Roseck, 7400 Tübingen 6; Prof. Dr. Rudolf Smend, Am weißen Stein 11, 3400 Göttingen; DDr. Klaus Thomas DD, Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Kossi-Joseph Tossou, Breul 23, 4400 Münster; Prof. Dr. Réal Tremblay, Via Merulana 31, C.P. 2458, I-00100 Rom; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Tiergarten 16/II, 4300 Essen-Werden; DDr. habil. Hans Waldenfels SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31; Dr. Siegfried Wiedenhofer, Spitzwegstr. 56, 8400 Regensburg.

Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage Matthias Grünewald, Mainz, und Herder, Freiburg, bei.

Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 6% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1978 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 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.

Die Toten in Christus

Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie.

Von Paul Hoffmann
Prof. an der Gesamthochschule Bamberg.

3., durchgesehene und ergänzte Auflage.

Was heißt „Glaube an ein ewiges Leben"?

Die Religionsgeschichte bietet vielerlei Antwort auf die Frage, wie das Rätsel des Todes zu lösen sei. Die Antwort der christlichen Theologie steht in der Spannung von Jenseits- und Zukunftserwartung. Auch sie hat zeitbedingte Vorstellungen vom Kosmos, vom Menschen und seiner Geschichte zur Voraussetzung. Diese Voraussetzungen müssen heute überprüft werden.
Zur Diskussion dieser Frage leistet Paul Hoffmann mit seinem Buch einen beachtlichen Beitrag. Er sammelt zunächst die Antworten des Hellenismus und des Judentums zum Thema und untersucht dann die Aussagen des Apostels Paulus, des ersten christlichen Theologen, um an ihnen zu lernen, wie das spezifisch Christliche von seinen zeitbedingten Voraussetzungen unterschieden werden kann und muß.
X und 376 Seiten, Leinen 48,– DM.

Neutestamentliche Abhandlungen.
Begründet von Augustinus Bludau, fortgeführt von Max Meinertz, herausgegeben von Joachim Gnilka.
Die Reihe erscheint im Verlag Aschendorff Postfach 1124 – 4400 Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Priester für Gott.
Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse. Von Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA. 1972, VIII und 450 Seiten, Leinen 84,– DM.

Studien zur Theologie der Logienquelle.
Zu den Anfängen christlicher Theologie. Von Paul HOFFMANN. 1975, 2., durchgesehene und verbesserte Auflage, VIII und 357 Seiten, Leinen 90,– DM.

Die Saulustradition in der Apostelgeschichte.
Zur Problematik einer Kirche ohne Juden. Von Karl LÖNING. 1973, VI und 225 Seiten, Leinen 46,– DM.

Jahwebund und Kirche Christi.
Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums" nach Matthäus. Von Hubert FRANKEMÖLLE. 1974, X und 429 Seiten, Leinen 84,– DM.

Die Passion Jesu als Verhaltensmodell.
Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion. Von Detlev DORMEYER. 1974, VIII und 338 Seiten, Leinen 84,– DM.

Die Gemeinde in Korinth.
Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes. Von Alfred SCHREIBER. 1977, VI und 190 Seiten, Leinen 54,– DM.

Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten.
Von Hans-Josef KLAUCK. 1978, VIII und 410 Seiten, Leinen 110,– DM.

Neutestamentliche Abhandlungen

Aschendorff Münster

Konzilien-geschichte

Herausgegeben von Walter Brandmüller

Diese neue Konziliengeschichte wurde auf 25 Bände konzipiert und gliedert sich in

Reihe A: Darstellungen, Reihe B: Untersuchungen.

Die einzelnen Themen sind nach chronologischen und geographischen Gesichtspunkten geordnet und erfassen alle Konzilien und Provinzialsynoden (unter Ausschluß der Diözesansynoden) von der frühesten Zeit bis ins 20. Jahrhundert.

Zur Bearbeitung konnten 40 Historiker und Theologen aus dem In- und Ausland gewonnen werden.

Reihe B: Untersuchungen

neu

Die Konzilsidee der Alten Kirche

Von Hermann Josef Sieben

ca. 560 Seiten, geb. DM 136,—. ISBN 3-506-74711-8

Subskriptionspreis (bei Bestellung des angezeigten Bandes bis zum 31. 12. 1978): **DM 122,—.**

Subskriptionspreis (bei Bestellung auf die gesamte 25bändige Konziliengeschichte): **DM 108,—.**

In der Unfehlbarkeitsdiskussion der letzten Jahre wurde u. a. die Frage nach dem ursprünglichen Verständnis der Konzilsautorität gestellt. Welche Verbindlichkeit hat z. B. Nicaea in den Augen des Athanasius? Was bedeuten Konzilien in der Theologie des Augustinus? Wie konzipiert Leo d. Gr. das Verhältnis Konzil/Papst? Läßt sich bei aller Vielfalt der Konzilsideen der einzelnen Theologen ein Konsens, eine altkirchliche Konzilstheorie ermitteln? und in welche entscheidenden Phasen gliedert sich deren Entfaltung? Wie steht es mit den ‚außerkirchlichen' Faktoren, die auf die altkirchliche Konzilsidee einwirken?

Die Untersuchung stellt den ersten umfassenden Versuch einer Antwort auf die angedeutete Problematik dar.

Zu beziehen durch Ihre Buchhandlung!

Schöningh

Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, D-4790 Paderborn

Schöningh

Karl-Ernst Apfelbacher
Frömmigkeit und Wissenschaft
Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm.
292 Seiten, kart.
ca. DM 44,—.
ISBN 3-506-70768-X
= Beiträge zur ökumenischen Theologie, Band 18

Ludger Winner
Sühne im interpersonalen Vollzug
Versuch einer Erhellung des Sühnebegriffs im Anschluß an die Transzendentalphilosophie J. G. Fichtes und seiner Verifizierung im Rahmen der biblischen Botschaft.
Ca. 192 Seiten, kart. ca. DM 24,—.
ISBN 3-506-76258-3
= Paderborner Theologische Studien, Band 8

Wolfgang Beinert u. a.
Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie
145 Seiten, kart.
DM 13,80.
ISBN 3-506-78179-0
= Schriften zur Pädagogik und Katechetik, Band 29

Eckhard Bieger
Die Redakteure der Bistumspresse
Ergebnisse einer Umfrage.
140 Seiten, kart.
DM 12,80.
ISBN 3-506-70121-5
= Beiheft 7 zu „Communicatio Socialis"

Josef Hasenfuß
Herman Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil
Sein Briefwechsel mit F. Brentano und Nachschriften seiner Vorlesungen über F. Nietzsche, über christliche Kunst und über Fundamentaltheologie.
Ca. 208 Seiten, kart. ca. DM 24,—.
ISBN 3-506-70188-6
= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Band 38

Heribert Raab
Joseph Görres
Ein Leben für Freiheit und Recht
Auswahl aus seinem Werk, Urteile von Zeitgenossen, Einführung und Bibliographie.
300 Seiten, kart.
DM 28,—.
ISBN 3-506-77001-2

Eugen Drewermann
Strukturen des Bösen
Teil 3
Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht
LVIII, 604 Seiten, kart. ca. DM 70,—.
ISBN 3-506-76256-7
= Paderborner Theologische Studien, Band 6

Neuerscheinungen

(Auswahl)

Herbst '78

Materialien zur Normendiskussion
Herausgegeben von Willi Oelmüller
Band 1
Transzendentalphilosophische Normenbegründungen
246 Seiten, kart.
DM 19,80.
ISBN 3-506-99252-X
= Uni-Taschenbücher, UTB 779
Band 2
Normenbegründung — Normendurchsetzung
Ca. 280 Seiten, kart.
ca. DM 19,80.
ISBN 3-506-99253-8
= Uni-Taschenbücher, UTB 836
Band 3
Normen und Geschichte
(Erscheint 1979)

Konziliengeschichte
Herausgegeben von Walter Brandmüller
Reihe B: Untersuchungen
Die Konzilsidee der Alten Kirche
Von Hermann Josef Sieben
Ca. 560 Seiten, geb. DM 136,—.
ISBN 3-506-74711-8
Subskriptionspreis, bei Abnahme der gesamten Konziliengeschichte, DM 108,—.

Lothar Schneider
Theologische Reflexionen zu Strukturuntersuchungen von Kirchgängergemeinden
191 Seiten, kart.
DM 19,80.
ISBN 3-506-70217-3
= Abhandlungen zur Sozialethik, Band 17

Albin Nees
Die erste Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971—1975)
Ihre innere Rechtsordnung und ihre Stellung in der Verfassung der katholischen Kirche.
282 Seiten, kart. DM 36,—. ISBN 3-506-73328-1
= Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görresgesellschaft, Band 28

Bayreuther Kolloquium zu Problemen religöser Sozialisation
Band 1
Entchristlichung und religiöse Desozialisation
Herausgegeben von Wilhelm F. Kasch
191 Seiten, kart. DM 19,80. ISBN 3-506-70571-7

Wilhelm F. Kasch
Entstehung und Zukunft des Weihnachtsfestes
Ca. 140 Seiten mit 16 Abb. von Christusdarstellungen aus dem 1. christl. Jahrhundert, kart. ca. DM 18,—.
ISBN 3-506-74300-6

Wilhelm Weber
Person in Gesellschaft
Aufsätze und Vorträge vor dem Hintergrund der christlichen Soziallehre 1967—1976.
468 Seiten, kart.
DM 38,—.
ISBN 3-506-79690-9

Ferdinand Schöningh
Postfach 25 40
D - 4790 Paderborn

Neuerscheinungen

Perikopenbuch zur Ordnung der Predigttexte

Herausgegeben von der Lutherischen Liturgischen Konferenz mit einer Einführung von Herwarth von Schade

420 Seiten, Broschur, ca. 29,80 DM
Best.-Nr. 32332-9

Gebete

reihe gottesdienst — heft 8/9 (Doppelheft)
Als Beitrag zur Revision von Agende I durch die Lutherische Liturgische Konferenz werden hier vorgelegt: Die Neufassung der Kollekten- und Fürbittengebete von Agende I, dazu eine stark vermehrte Auswahl weiterer Kollekten- und Fürbittengebete sowie neue Texte und Gebete zum Abendmahl.

ca. 200 Seiten, Broschur, ca. 19,80 DM

Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe

reihe gottesdienst — heft 10
Praktische Anregungen zur Gestaltung des Gottesdienstes aufgrund der Denkschrift „Versammelte Gemeinde" (Strukturpapier)

ca. 68 Seiten, Broschur, ca. 12,40 DM
Best.-Nr. 33210-0

Zwischen Kultur und Politik

Texte zur afrikanischen und zur Schwarzen Theologie
Schriftenreihe ZUR SACHE — Heft 15
Mit Texten von Charles Nyamiti, Gabriel Setiloane, Ephraim K. Mosothoane, Engelbert Mveng, Desmond Tutu, Zephanja Kameeta, Filipe J. Couto
Herausgegeben von Theo Sundermeier

176 Seiten, Broschur, 13,80 DM — Best.-Nr. 33415-7

Kurt Ihlenfeld

Unbewaffnet geht die Nachricht

Gedichte zum Advent und zu Weihnachten
Christen aller Konfessionen finden in Ihlenfelds Gedichten eine begründete, dichterische Bestätigung der Glaubensfähigkeit auch in unserer religionsfernen Zeit; insofern werden die Verse zum festen Bestand christlicher Dichtung gehören.

80 Seiten, Broschur, 9,80 DM — Best.-Nr. 31095-5

Die Stimme in der Weihnachtsnacht

Eine Sammlung neuer Geschichten
Herausgegeben von Arnim Juhre

Was schreiben Schriftsteller über Weihnachten heute? Was erzählen sie, wenn man sie fragt, was ihnen zu Weihnachten einfällt? Der Herausgeber hat mehr als fünfzig Erzählungen und Gedichte zeitgenössischer Autoren gesammelt. Von Dorothee Sölle bis Kurt Marti, von Eva Zeller bis Wilhelm Willms, von Margarete Hannsmann bis Josef Reding, von Petros Charis bis Bo Setterlind reicht die Skala der sehr verschiedenen Temperamente und persönlichen Erfahrungen.

186 Seiten, Broschur, 12,80 DM
Best.-Nr. 31094-3

Werner Krause

Für die Zeit im Krankenhaus

Aus der Praxis für die Praxis ist eine kleine Textsammlung entstanden, die schlichte, aufrichtige, der jeweiligen Situation entsprechende geistliche Hilfe zu geben versucht.

50 Seiten, Broschur, DM 3,80 — Best.-Nr. 31091-8

Ins Ghetto gedrängt

Homosexuelle berichten

Zehn Lebensläufe stehen im Mittelpunkt dieses erschütternden Berichtes, den der Direktor des Diakonischen Werkes Berlin nicht nur der kirchlichen Öffentlichkeit vorlegt. Ein Psychotherapeut berichtet über die Ursachen der Homosexualität und analysiert die vorliegenden Berichte. Der Leser wird sachkundig informiert und gleichzeitig Zeuge einer mutigen Aufklärungsarbeit.

Herausgegeben von Hans Georg Jaekel
180 Seiten, Broschur, 9,80 DM — Best.-Nr. 31093-1

LUTHERISCHES VERLAGSHAUS

Mittelweg 111, Hamburg 13

Handbuch der christlichen Ethik



Herausgegeben von Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff und Hermann Ringeling unter Mitarbeit zahlreicher Fachwissenschaftler.
Zwei Bände, geb. mit Schutzumschlag im Schuber. Subskriptionspreis bis 31. 3. 1979 zus. 160,– DM; ab 1. 4. 1979 zus. ca. 190,– DM.
Band 1: 520 Seiten.
Band 2: 560 Seiten.

Subskriptionspreis
bis 31. 3. 1979
160,– DM

Das von Christen der großen Kirchen gemeinsam erarbeitete „Handbuch der christlichen Ethik" über die wichtigsten Fragen des Lebens des einzelnen und der Gemeinschaft – eine neue Antwort auf die Herausforderung der Zeit und der modernen Wissenschaften – eine Orientierung aus christlicher Verantwortung.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Verlag Herder Freiburg

Fritz Buri
Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens

3. Teil:

Die Transzendenz der Verantwortung in der dreifachen Schöpfung des Dreieinigen Gottes

767 Seiten, DM 88,— (gemeinsam mit dem Verlag Paul Haupt, Bern)

Mit diesem Band kommt das groß angelegte Unternehmen einer „Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens" zu einem Abschluß. Nachdem im ersten Band (1956) die Prolegomena der Dogmatik und im zweiten (1962) die Anthropologie und die Soteriologie behandelt wurden, gelangen nun die übrigen Lehrstücke zur Darstellung, d. h. die Lehren von der Schöpfung am Anfang, der fortgesetzten Schöpfung und der neuen Schöpfung und im Rahmen der letzteren auch die Lehre von der Kirche. Daran schließt sich die Gotteslehre an, die aus einer eingehenden Erörterung der Trinitätslehre, der Analogia entis und der Lehre von den Eigenschaften Gottes besteht. Ein eigentliches christologisches Lehrstück enthält dieses System nicht, weil es als Ganzes christologisch strukturiert ist.

Buri gelangt zu einem ebensosehr der biblisch-christlichen Überlieferung verpflichteten wie sich ihrer kritisch bedienenden, heute vertretbaren Verständnis christlichen Glaubens, das weder durch konfessionelle noch religionsgeschichtliche oder weltanschauliche Grenzen eingeschränkt ist, sondern jeden Menschen unmittelbar auf seine Bestimmung zu verantwortlichem Personsein in der Gemeinschaft hin anspricht.

Aus Urteilen über Bd. 1 „Vernunft und Offenbarung":
„Seit langem sind so gründliche erkenntnistheoretische Prolegomena der Dogmatik nicht mehr erschienen. Es dürfte für jede theologische Richtung, auch wenn sie Buri nicht zustimmen sollte, heilsam sein, sich mit dieser scharfen Kritik innerlich auseinanderzusetzen und so ihren eigenen Standpunkt zu überprüfen." *Theologische Literaturzeitung*

Aus Urteilen über Bd. 2 „Der Mensch und die Gnade":
„Für Buri bedeutet seine Einführung des Begriffs Selbstverständnis in die Dogmatik eine grundlegende Wendung. Diese bringt es mit sich, daß die Anthropologie an den Anfang des dogmatischen Aufbaus gesetzt wird .. Es gibt z. Z. keinen Entwurf, der so umfassend in der Auseinandersetzung mit der Tradition von Kerygma, Dogma und alt- wie neuprotestantischer Theologie die Dogmatik der Existenz zum Austrag bringt." *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte*

Siegfried Scharrer
Theologische Kritik der Vernunft

Vorwort von Helmut Thielicke. Theologische Beiträge, 1. 156 Seiten, DM 28,—

„Auf der Suche nach dem Sinn- und Wahrheitskriterium wissenschaftlicher Sätze beteiligt der Autor den Leser unmittelbar am wissenschaftstheoretischen Prozeß. Sämtliche Problemansätze der analytischen und hermeneutischen Wissenschaftstheorie werden mit erstaunlicher Präzision dargestellt. Die Kritik dieser Ansätze führt über das Problem der unmittelbaren Einsicht und der Kommunikation zu einem verblüffenden und kaum relativierbaren Ergebnis: ‚Vertrauen als Grundlage' von Wissenschaft und ‚als Ermöglichungsgrund der Vernunft'.

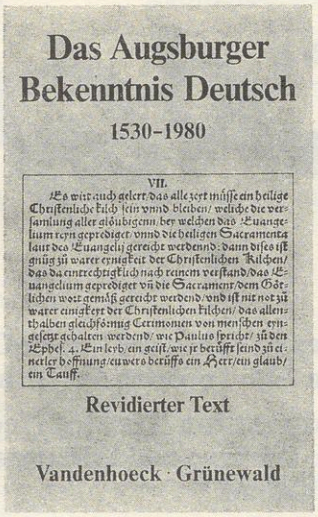
War bis hierhin philosophische Reflexion am Zuge, so beginnt Scharrer nun, Schritt für Schritt theologisches Erbe fruchtbar zu machen: Das Wahrheits- und Sinnkriterium zeigt in der Analyse personale Elemente. Dabei bleibt Scharrer nicht nur gegenüber anderen Ansätzen, sondern auch seinem eigenen Weg gegenüber kritisch. Deshalb kann er sogar in wissenschaftstheoretischer Weise dazu gelangen, Gott als den Grund des Denkens wissenschaftlich zu thematisieren. Dies läuft auf die Übereinstimmung ‚von Wahrheit als Person und existenzgebundener Vernunft' hinaus, worin die Legitimation begründet wird, Theologie als wissenschaftstheoretische Reflexion zu betreiben.
Wichtig ist dieses Buch für jeden, der wissenschaftlich auf der Höhe der Diskussion Theologie treiben will. Es informiert nicht nur, es treibt auch zur Theologie an." *Publik-Forum*

„Die ebenso verständliche wie spannende Sprache 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." *Theologische Revue*

katzmann

Katzmann Verlag, Postfach 18 27, D-7400 Tübingen 1

Wird die katholische Kirche das Augsburger Bekenntnis anerkennen?



1980 feiern die lutherischen Kirchen das 450jährige Jubiläum der Confessio Augustana. In den letzten Jahren ist eine lebhafte Diskussion darüber entbrannt, ob nicht von katholischer Seite das Augsburger Bekenntnis „als besonderer Ausdruck des gemeinsamen christlichen Glaubens" anerkannt werden kann.

Professor Heinrich Fries kommt, nachdem er das Für und Wider einer katholischen Anerkennung sorgfältig erörtert hat, zu dem Schluß: „Eine Anerkennung der CA als ökumenisches Bekenntnis wäre ein bedeutsames Zeichen."

Stimmen der Zeit 7/78

Die Herausgeber, eine Arbeitsgruppe aus dem Lutherischen Kirchenamt der VELK haben, wie sie ausdrücklich vermerken, mit der vorliegenden Textfassung einen sprachlichen „Kompromiß zwischen größtmöglicher Treue zur ursprünglichen Sprachgestalt und einer für das heutige Verstehen notwendigen Annäherung an das Gegenwartsdeutsch" angestrebt.

Mit einer Einführung in den historischen Hintergrund und die heutige ökumenische Bedeutung.

Das Augsburger Bekenntnis Deutsch. 1530—1980

Revidierter Text

Herausgegeben von Günther Gaßmann in Zusammenarbeit mit Niels Hasselmann, Jürgen Jeziorowski, Gottfried Klapper, Albert Mauder und Lutz Mohaupt. In Gemeinschaft mit Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 56 S. Kt. Ca. DM 4.80. Ab 20 Ex. DM 4.40, ab 50 DM 4.10, ab 100 DM 3.80, ab 250 DM 3.50.

Matthias-Grünewald-Verlag

Theologie/Religionswissenschaften

Neuerscheinungen 1978

– Eine Auswahl –

Klaus Schmidt
Religion, Versklavung und Befreiung
Von der englischen Reformation bis zur amerikanischen Revolution
158 Seiten. Kart. DM 25,–
ISBN 3-17-004712-4

Die Arbeit untersucht protestantische Strömungen, Gruppen und Individuen der angelsächsischen Geschichte des 16. bis 18. Jahrhunderts, die unter Aufnahme jüdisch-christlicher Grundauffassungen in exemplarischer Weise emanzipatorisch und befreiend gewirkt haben.

Martin Greschat (Hrsg.)
Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert I/II
Je DM 14,–
GW in Schuber DM 28,–
Urban-Taschenbücher, Bd. 284/285
ISBN 3-17-004899-6

Ursprüngliches Denken erschließt sich in Biographien. Schleiermacher, Hegel, de Wette, Baur, Ritschl, Overbeck, Harnack, Schlatter, Troeltsch, Tillich, Gogarten, Brunner, Bonhoeffer, Barth, Bultmann – in diesen und anderen Gestalten des deutschen Protestantismus ist neu zu entdecken, was sich in Theologiegeschichten üblicherweise verbirgt.

Urban-Taschenbücher T-Reihe

L. Schottroff/W. Stegemann
Jesus von Nazareth — Hoffnung der Armen
DM 12,–. Bd. 639
ISBN 3-17-004895-3

Nachfolge Jesu, noch ehe sie zum theologischen Hauptbegriff wurde, ist das Thema dieses Buches. Auf der Basis der ältesten Evangelienüberlieferungen (Logienquelle; Lukas) werden die Anfänge des Jesusglaubens in den Gruppen der ersten Nachfolger wieder entdeckt. Indem es gelingt, die ursprüngliche Hoffnung konkreter Menschen in Armut und Verfolgung sowie in beginnendem Reichtum und Saturiertheit neu zugänglich zu machen, wird diese Hoffnung selber unvertraut und konkret.

Wolfgang Lück
Praxis: Kirchengemeinde
DM 12,–. Bd. 642
ISBN 3-17-004830-9

Helga Lemke
Theologie und Praxis annehmender Seelsorge
DM 12,–. Bd. 635
ISBN 3-17-004665-9

Karl Rahner u. a. (Hrsg.)
Volksreligion — Religion des Volkes
Ca. DM 12,–. Bd. 643
ISBN 3-17-004745-0

Bitte Prospekt anfordern.
Verlag W. Kohlhammer, Postfach 800 430, 7000 Stuttgart 80

Verlag W. Kohlhammer

Annette v. Droste-Hülshoff

Der erste Gedichtband der Droste von 1838 als Faksimile-Ausgabe

Zum 50jährigen Bestehen der Droste-Gesellschaft und zum 130. Todestag der Dichterin.

Mit einem Nachwort von Winfried Woesler: Zu Geschichte, Wirkung und Wirkungslosigkeit einer Erstpublikation.

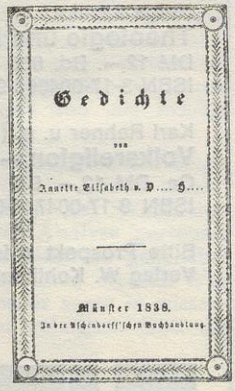
Die Originalausgabe erschien 1838 bei Aschendorff. Sie enthält die drei großen Versepen „Das Hospiz auf dem Großen St. Bernhard", „Des Arztes Vermächtnis" und „Die Schlacht im Loener Bruch", eine Auswahl aus der Lyrik und dem „Geistlichen Jahr".

Die Ausgabe brachte der Dichterin seinerzeit nicht die erhoffte Beachtung. Im Nachwort beschreibt Winfried Woesler eingehend den mühevollen Weg der Droste von ihren ersten Publikationsplänen bis zur Drucklegung ihrer Gedichte und diskutiert anschließend die Gründe, warum diese Erstveröffentlichung bei Kritikern sowie beim Publikum keine ungeteilt positive Aufnahme fand.

Gedichte von Annette von Droste-Hülshoff.

Normalausgabe
IV und 222 Seiten Faksimile-Ausgabe, 65 Seiten Nachwort, 5 Bilder auf Tafeln, Pappband mit Schutzumschlag 30,— DM.

Bibliophile Ausgabe
in einer Auflage von 250 numerierten Exemplaren. Umfang wie oben, jedoch auf Büttenpapier gedruckt, mit einem vierfarbigen Porträt der Droste, Halbledereinband 70,— DM.


Gedichte

von

Annette Elisabeth v. D..... S.....

Münster 1838.
In der Aschendorff'schen Buchhandlung.

Aschendorff Münster

Verlag Aschendorff Münster
Bezug durch jede Buchhandlung

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 66,–**

Nummer 6 **1978** **74. Jahrgang**

Egen Biser: Vermächtnis und Anstoß . . . . . Sp. 441

Erwin Iserloh: Zölibat im Dilemma zwischen Gesetz und Charisma? . . . . . Sp. 449

W. Leinweber: Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert (E. Iserloh)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 457

A. H. J. Gunneweg: Vom Verstehen des Alten Testaments (H. Groß)

Der Aufruf zum Gehorsam. Übersetzt und ausgelegt von H. Lamparter (G. Braulik)

Th. Seidl: Texte und Einheiten in Jeremia 27–29 (J. Schreiner)

Th. Seidl: Formen und Formeln in Jeremia 27–29 (J. Schreiner)

Paulus – Apostat oder Apostel? Beiträge von M. Barth, J. Blank, J. Bloch, F. Mußner, R. J. Z. Werblowsky (J. Ernst)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 463

B. Kötting: Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum (K. S. Frank)

R. A. Skeris: Musical Imagery in the Ecclesiastical Writers of the first three centuries (U. Bomm)

J. Pépin: Saint Augustin et la dialectique (C. Mayer)

Thomas von Sutton: Quaestiones ordinariae. Hrsg. von J. Schneider (L. Ott)

Otloh von St. Emmeram. Eingel. und übers. von W. Blum (A. Angenendt)

M. Brandl: Der Kanonist Joseph Valentin Eybel (1741–1805) (I. Frank)

J. Finsterhölzl: Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum (H. J. Pottmeyer)

H.-M. Körner: Staat und Kirche in Bayern 1886–1918 (A. Leidl)

M. Sales: Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac (K. H. Neufeld)

P. Selvatico: Glaubensgewißheit (H. Wagner)

E. Innocenti: La Santa Sede nella ecclesiologia del Concilio Ecumenico Vaticano II (W. Beinert)

W. u. M. Pauck: Paul Tillich (E. Rolinck)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 481

J. Ratzinger: Eschatologie – Tod und ewiges Leben (G. Greshake)

A. Jeffner: Kriterien christlicher Glaubenslehre (L. Scheffczyk)

Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt. A. Vorbichler, W. Kasper, K. Rahner, F. Hahn, J. Gladzik. Hrsg. von A. Bsteh (F. J. Couto)

Moraltheologie . . . . . Sp. 485

Euthanasie. Hrsg. von V. Eid (K. Demmer)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 486

W. Jetter: Symbol und Ritual (E. J. Lengeling)

J. Steiner: Liturgiereform in der Aufklärungszeit (H. Reifenberg)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 492

H. Marquart: Matthäus Fingerlos (1748–1817) (N. Mette)

Religionen heute. Hrsg. von U. Tworuschka (G. Lanczkowski)

Thema Weltreligionen. Hrsg. von U. Tworuschka (G. Lanczkowski)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 494

Transzendenz und Immanenz. Hrsg. von D. Papenfuss und J. Söring (A.-Th. Khoury)

R. Funk: Frömmigkeit zwischen Haben und Sein (A. Kolping)

Philosophie . . . . . Sp. 496

A. Edmaier: Dimensionen der Freiheit (H. Treziak)

A. Brunner: Erkenntnis und Überlieferung (H. Verweyen)

Christliche Gesellschaftslehre . . . Sp. 499

S. N. Bulgakov: Sozialismus im Christentum? (W. Goerdt)

P. Hebblethwaite: Mehr Christentum oder mehr Marxismus? (A. Senge)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 504

Das asiatische Gesicht Christi. Hrsg. von H. Bettscheider (H. Waldenfels)

E. Ott: Thomas Merton – Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus (H. Waldenfels)

H. Biezais: Lichtgott der alten Letten (G. Lanczkowski)

H. Berger: Mission und Kolonialpolitik (L. Harding)

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1977/78 . . . Sp. 509

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 515

Vermächtnis und Anstoß

Zu Romano Guardinis nachgelassenem Werk ‚Existenz des Christen'*

Von Eugen Biser, München

Es gehört zu den seltenen Ausnahmefällen der Geistesgeschichte, wenn es einem Denker vergönnt ist, sich von seiner Mitwelt durch ein Werk zu verabschieden, das er selbst als den Schlußstein im Aufbau seiner literarischen Produktion versteht. Dieser Glücksfall wurde, mit zwei Einschränkungen freilich, Romano Guardini zuteil. Zwar bedurfte es der Überredung durch seine Freunde, bis er sich dazu verstand, den in den Vorlesungen seiner letzten Schaffensjahre wiederholt behandelten Gegenstand in Buchform herauszubringen; doch überwog schließlich die Überzeugung, daß er gerade damit die Summe aus seinem Lebenswerk zu ziehen vermochte. Das brachte es freilich mit sich, daß die Diktion stärker als sonst vom Vorlesungsstil geprägt blieb, und daß die spekulative Ausarbeitung nicht selten jene Selbstbeschränkung erkennen läßt, die sich ihr durch die Rücksicht auf ein Auditorium auferlegte, das mehr durch Loyalität und Bewunderung als durch die von Guardini immer wieder geforderte Bereitschaft zu kreativem Mitdenken zusammengehalten wurde. Die zweite Einschränkung ergibt

* **Guardini,** Romano: **Die Existenz des Christen.** Hrsg. aus dem Nachlaß. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1976. VIII, 520 S. Ln. DM 34.–

UB TÜB

sich aus der tragischen Tatsache, daß es dem von einem quälenden Kopfleiden gepeinigten Autor nicht mehr gelang, die Endredaktion des Werkes selbst zu besorgen. Daß es nach Überwindung zahlreicher Schwierigkeiten schließlich doch gelang, die ‚Existenz des Christen', wenn auch erst mit einer fast zehnjährigen Verspätung, herauszubringen, ist das bleibende Verdienst des Münchener Historikers Johannes Spörl, der damit, kurz vor seinem eigenen plötzlichen Tod, dem großen Lehrer und Weggenossen den letzten Freundschaftsdienst erwies. Spörl konnte sich seiner Aufgabe nur mit pietätvoller Behutsamkeit entledigen. Fehlendes (wie die Behandlung der Frage nach der Zukunft und dem Eschaton) konnte nicht ergänzt, wiederholt Entwickeltes (wie etwa S. 113 und 460f) nicht immer eliminiert werden, zumal das Ganze, wie ein Vergleich mit nachgelassenen Manuskripten lehrt, offensichtlich schon in Guardinis eigener Redaktion (520) aus verschiedenen Fassungen zusammengestellt war. Eigens vermerkte Ausnahmen bilden lediglich das aus dem Nachlaß angefügte Schlußkapitel ‚Der christliche Einzelne (Theologie der Existenz)' sowie die im Anhang aufgeführten stichwortartigen Skizzen zur Fortführung der ausgearbeiteten Texte. Spörl hat mit der Herausgabe gerade dieses Werks mehr als nur einer Pietätspflicht genügt. Er hat in einer Zeit des rapide nachlassenden Interesses den entscheidenden Anstoß zu einer Wiederbeschäftigung mit der Denkwelt Guardinis gegeben und damit möglicherweise den Grund für eine Guardini-Renaissance gelegt.

I. Bemerkungen zur Methode

Nur scheinbar fehlt dem großangelegten Werk eine ausdrückliche Methodenreflexion. Sie wird wenigstens ansatzweise dort gegeben, wo Guardini auf die Nicht-Objektivierbarkeit der Offenbarungswahrheit zu sprechen kommt. Einen Vorgriff darauf bildet bereits der selbstanalytische Hinweis auf den Charakter des Werks, das aus dem „Einvernehmen zwischen dem Sprechenden und den Hörern" lebe und davon bis in Gedankenführung und Tonfall hinein bestimmt sei (1). So entspricht es der darin verhandelten Wahrheit, die als Offenbarungswahrheit „von vornherein und wesentlich anderer Natur (ist) als die einer einfachen gegenständlichen Erkenntnis" (4). Indem sich Gott in ihr dem Menschen von seiner Gesinnung her verständlich macht, zieht er ihn in jenes Verhältnis zu sich, das ihn in seiner Existenz erst voll konstituiert (5). Darin besteht das religiöse Apriori der Ableitung, hinter das, sofern sie sich als ein Denken aus dem Glauben versteht, nicht zurückgegangen werden kann. Bei aller Entschiedenheit in der Grundorientierung steht Guardini hier dem Bultmann des Jesusbuchs (von 1926) näher, als ihm bewußt geworden sein dürfte, und mit diesem zusammen jenem Grundzug des modernen Denkens, der durch den Vorstoß ins ‚Nicht-Objektivierbare' (Scheler, Heisenberg, Weizsäcker) gekennzeichnet ist. Doch liegt der Wert der methodologischen Positionsangabe nicht so sehr in dieser Querverbindung als vielmehr in ihrer Schlüsselfunktion gegenüber dem Werk selbst, das in seiner Anlage erst durch sie verständlich wird. Denn die Anlage überrascht, befremdet wohl sogar, durch die Ungleichgewichtigkeit der thematischen Anteile. In dem Werk, das dem Titel nach eine christliche Anthropologie verspricht, ist schon dem Themenkatalog zufolge weit mehr (und ausführlicher) von Gott, Trinität, Offenbarung, Heilsgeschichte, Erlösung, Christus und Kirche als vom Menschen in seiner Daseins- und Konstitutionsproblematik, im Geflecht seiner Lebensbeziehungen und im Vollzug seiner Selbstverwirklichung die Rede. Nur teilweise dürfte sich dieses Ungleichgewicht aus der Tatsache erklären, daß Guardini schon während der Entstehung des Manuskripts mit der Ausarbeitung einer ‚Ethik des Christen' befaßt war, in der er thematisch (und nun auch in breiter Ausführlichkeit) auf die operationalen Aktivitäten und die gesellschaftliche Verflochtenheit der menschlichen Existenz einging. Denn selbst wenn man diese ‚Parallelstrategie' in Rechnung stellt, bleibt der Eindruck einer theologischen ‚Kopflastigkeit', der insbesondere angesichts der Ausklammerung ganzer Bereiche wie etwa desjenigen der Arbeit (ein Defizit, das um so stärker auffällt, als Guardini gerade dieses bei Dostojewskij bemängelt hatte) überrascht und befremdet. Doch stellt sich die Sachlage wesentlich anders dar, wenn man sie mit Hilfe des in der Methodenreflexion dargereichten ‚Schlüssels' angeht. Dann bot die Existenzthematik Guardini nicht nur den willkommenen Anlaß, im Zug der notwendigen Horizontbestimmung nochmals auf einige seiner theologischen Vorzugsthemen zurückzukommen; vielmehr bediente er sich – in signifikantem Unterschied zur gewohnten Ausarbeitung der anthropologischen Thematik – jenes indirekten Verfahrens, das er mit seiner Positionsbestimmung gerechtfertigt hatte. Wenn in der Offenbarungswahrheit der Mensch ständig mitgemeint, mitbetroffen und, wie der entscheidende Grundsatz versicherte, ‚konstituiert' war, konnte das Thema Mensch dann umgekehrt aus der Perspektive dieses Mitgemeint- und Mitbetroffenseins entwickelt werden. Die Richtigkeit dieses Ansatzes vorausgesetzt, hat dann aber die ‚Existenz des Christen' als ein Novum im Zug der mit Pascal und Kierkegaard einsetzenden und von Denkern wie Peter Wust und Erich Przywara aufgegriffenen Analyse des christlichen Daseins zu gelten. Während die ‚Vorläufer' durchweg im Sinn des üblichen Direktverfahrens verfuhren, war Guardini der erste, dem es richtiger erschien, das Geheimnis Mensch im Blick auf das unendlich größere Gottesgeheimnis und der sich von ihm her ergebenden Relationen aufzuhellen.

Bis zu einem gewissen Grad wird diese Annahme durch die Argumentationsweise des Werks bestätigt, zumindest beleuchtet. Im wesentlichen bewegt sich Guardini bei der Darlegung seiner Gedanken auf zwei Bahnen. Die erste – kontrastive – geht von dem aus, was die in die Debatte geworfenen Stichworte an unwillkürlichen Assoziationen beim Auditorium auslösen. Es sind dies vorzugsweise die Vorstellungen einer durch Säkularismus und Autonomismus geprägten Denkwelt. Auf eine fast apologetisch anmutende Weise werden diese Vorstellungen als Voreingenommenheiten denunziert, bis schließlich jener hermeneutische Raum entsteht, in dem sich der Hörer die Antithese des Offenbarungsworts ‚gesagt sein lassen' kann. Im strengen Sinn des Ausdrucks wird hier gar nicht argumentiert, sondern eine Art ‚Idolenkritik' getrieben, dies jedoch im Unterschied zu Bacon in der Absicht, damit die Bedingungen gläubiger Rezeptivität zu schaffen. Nicht zuletzt liegt der Reiz der Ausführungen in der oszillierenden Schwebe, die in dem völlig unkalkulierbaren Übergang vom destruierten Vorwissen zu dem sich langsam anbahnenden Sinnverständnis besteht, wie es sich vom Offenbarungswort her nahelegt. Einmal wird sogar ausdrücklich von dem „Raum der Schwebe" gesprochen, der mit dem Hören des Offenbarungsworts entsteht (23). Demgegenüber könnte man den zweiten Weg als den ‚explikativen' bezeichnen. Hier läßt Guardini die mit dem jeweiligen Stichwort ausgelösten Assoziationen gar nicht erst aufkommen; stattdessen kommt er ihnen durch seine eigene Primärauslegung zuvor, die, ebenso behutsam wie suggestiv, den Hörer auf die jeweils intendierte Sinnbahn bringt. Das geschieht mit Hilfe ausdrücklich oder unausdrücklich eingebrachter Interpretamente, die zum geringsten Teil den Ergebnissen der neueren Exegese, um so häufiger jedoch der platonisch-augustinischen Denktradition, dem unerschöpflichen Motivschatz der Antike und nicht zuletzt den im Umgang mit der christlichen Literatur gewonnenen Einsichten entnommen sind. Auch dort, wo Guardini die Forderungen des Evangeliums geltend macht, haben diese niemals die Härte zwingender Normen und demütigender Imperative. Vielmehr liegt auf allen Aussagen ein mildes, verklärendes und dadurch das Einvernehmen begünstigendes Licht. Gleichzeitig gewinnt der Hörer den Eindruck, in diesen Aussagen mit Wahrheiten von unbedingt gegenwartsbezogener Relevanz konfrontiert zu sein, deren Annahme ihn keineswegs in ein kulturelles Abseits verweist, sondern ihm erst zur vollen Welt- und Gegenwartsnähe verhilft.

Für die Würdigung des Werks fällt es nicht unerheblich ins Gewicht, daß Guardini seine methodologische Positionsbestimmung in eine persönliche Reminiszenz eingebunden hat, die seinem Tübinger Dogmatiklehrer Wilhelm Koch, einem der nobelsten und zugleich bedauernswertesten Opfer der Antimodernismus-Kampagne – nach einem unsteten Leben fand der zunächst kirchlich, dann politisch Verfolgte seine letzte Ruhe in einem vernachlässigten Grab auf dem alten Friedhof des oberschwäbischen Städtchens Tettnang – gilt. Ihm habe er, so versichert Guardini in den einleitenden Ausführungen, die entscheidende Einsicht in den Existenzbezug des christlichen Dogmas zu danken (3f). Diese pietätvolle Geste verpflichtet. Am wenigsten kann es sich der ‚Existenz des Christen' gegenüber darum handeln, ein Exempel der neuerdings lautstark geforderten Guardini-Kritik zu statuieren. Vielmehr wird es darum zu tun sein, dem Werk bei aller Distanz im einzelnen jenen ‚kreativen

Respekt' entgegenzubringen, der sich gerade im Umgang mit einem Fragment als die einzig angemessene Einstellung erweist.

II. Würdigung der Aussage

Im Sinn des von ihm eingeschlagenen indirekten Weges schickt Guardini seiner Explikation der anthropologischen Grundfrage eine Erörterung des Fragehorizonts voraus, die als ihre beiden Schwerpunkte das Offenbarungsproblem (13–16) und das durch die Offenbarung vermittelte Gottesbild (27–76) umkreist. Den spezifischen Blickpunkt gewinnt er dadurch, daß er aus der Offenbarung einen Glaubensbegriff herleitet, der den Glauben als das menschliche Betroffensein durch Offenbarung und als Selbstwerdung aus der Beziehung auf sie (25f) deutet. Ebenso steht bei der Erörterung des Gottesgedankens die Konstituierung des Menschen durch das im Glauben gewonnene Gottesverhältnis im Vordergrund. Damit gewinnt Guardini gleichzeitig seine anthropologische Grundposition. Sie ist vom Autonomismus der Neuzeit mit aller Schärfe durch den Satz abgegrenzt, daß der Mensch sein Ich in dem Maß realisiert, wie er es „mit Bezug auf Gott vollzieht und erfüllt" (29). Dabei versteht Guardini die Offenbarungsaussage keineswegs im Sinn einer ‚Vertiefung' oder gar ‚Radikalisierung' der im Horizont einer philosophischen Anthropologie gewonnenen Ansätze. Sie steht für ihn vielmehr zu diesen ‚quer', ja, „der Glaubende erfährt in ihm selbst ein Element des ‚Quer-Hindurch'" (42). Das bringt es mit sich, daß der Versuch, die Glaubensaussage hörbar zu machen, mitunter gerade dort ansetzen muß, wo er sich, wie im Fall der von Nietzsche vorgetragene Gottes-Kritik am schwierigsten gestaltet (70f). Doch bieten gerade derartige ‚Reibungsstellen' die Gelegenheit, die in Nietzsche auslaufenden Vorbehalte und Widerstände des neuzeitlichen Menschen gegenüber dem Anruf der Offenbarung aufzuarbeiten. Das Ergebnis ist doppelgesichtig; es besteht einmal in der durchgängigen Destruktion des Begriffs vom Menschen als einem autonomen, von keiner Norm begrenzten und keiner Autorität niedergehaltenen Subjekt; zum andern in einer mit letztem Nachdruck vorgetragenen Explikation seiner Würde als dialogisch auf Gott bezogener Person. Im weiten Bereich der anthropologischen Entwürfe der Nachkriegszeit dürfte sich kaum einer finden, der das personale Antlitz des Menschen mit vergleichbarer Eindringlichkeit ausarbeitete. Wenn irgendwo, ist hier der Herzschlag von Guardinis Anthropologie zu fühlen. Von daher rechtfertigt sich dann auch die breiträumige Entfaltung des biblischen Gottesbilds, vorab auf der Basis der alttestamentlichen Schriften. Denn was es heißt, im Anruf Gottes zu leben und aus der Beantwortung dieses Anrufs existentiellen Halt und Stand zu gewinnen, kann nicht plastischer ausgewiesen werden als im Blick auf die heilsgeschichtlichen Leitgestalten wie Abraham (17ff), Mose (31ff) und Jesus (46ff). Obwohl sich Guardini wiederholt bemüht, Strukturen und Abläufe der Offenbarung herauszuarbeiten (20–25), wird von ihm insgesamt doch Offenbarung und biblisches Wort auf eine nicht unbedenkliche Weise gleichgesetzt. Damit gewinnt er zwar eine Fülle von Materialien und Motiven, dies jedoch um den zu hohen Preis eines eigentümlich abgeblendeten, in seinem Kern unbestimmt gelassenen Offenbarungsbegriffs.

Mit dem Verständnis des Menschen als gottbezogener Person ist zwar ein thematisches Optimum erreicht, dies jedoch in dem Sinn, daß damit die anthropologische Frage erst wirklich eröffnet wird. Es ist die Frage nach dem Woher und Wohin des Menschen, also die nach seiner Herkunft und seiner Zukunft, die allerdings – und darin ist die Bruchstückhaftigkeit des Werks zweifellos am fühlbarsten – nur in ihrem ersten, auf die Anfangsproblematik bezogenen Teil wirklich ausgearbeitet ist. Unerörtert bleibt, wie in diesem Zusammenhang zu vermerken ist, auch die durch Astrophysik und Weltraumtechnik neu aufgerissene Frage nach der ‚Stellung des Menschen im Kosmos', der Scheler ein so großes Gewicht beigemessen hatte. Während sich dies zumindest partiell aus der heilsgeschichtlichen Grundorientierung der Analyse erklärt, bleibt das Fehlen der Zukunftsperspektive auch angesichts der Tatsache beklagenswert, daß Guardini dazu neigt, die ‚Protologie' als eine nach rückwärts projizierte ‚Eschatologie' zu deuten (108, Anm. 1). Um so entschiedener wendet er sich der Anfangsproblematik zu, überzeugt davon, daß der Mensch erst im Rückbezug auf seine Herkunft sein volles Profil gewinnt. Des Rückgangs auf den Ursprung bedarf es vor allem deshalb, weil sich nur so die Kreatürlichkeit des Menschen – unter bewußter Abstoßung aller mythischen und philosophischen Anfangsmodelle (83) – verdeutlichen läßt. Mit aller Behutsamkeit arbeitet Guardini in diesem Kabinettstück einer theologischen ‚Archäologie' heraus, was es heißt, durch die ‚Macht- und Sinn-Tat' des lebendigen Gottes geschaffen zu sein (81–91). Als Werk dieses Gottes ist der Mensch gerade nicht „bloßes Mach-Werk ohne Würde in sich selbst" (85), sondern, in seiner totalen Abhängigkeit, Gegenstand der göttlichen Anerkenntnis und Achtung, ein Wesen der Freiheit, der Verantwortung und Würde. Diesem Menschenbild gegenüber wirkt der neuzeitliche Mensch schon als Begriff, erst recht aber als Persönlichkeit, eigentümlich verflacht und verunsichert (75), weil ihm mit der ‚Entzauberung' seiner Welt auch die Prämissen seiner genuinen Selbstwerdung verlorengingen. Dieser durchgängig skeptischen Beurteilung der neuzeitlichen Situation ist es zweifellos zuzuschreiben, daß Guardini anders, als es seine Abhandlungen ‚Das Ende der Neuzeit' (von 1950) und ‚Die Macht' (von 1951) erwarten ließen, fast nur beiläufig auf den ‚Kulturbefehl' des ersten Schöpfungsberichts und die damit ausgesprochene ‚Machtbefugnis' des Menschen eingeht (96; 119f). Die schöpferische Befähigung des Menschen steht so wenig im Visier dieser Anthropologie wie seine arbeitende Produktivität und die mit ihr gegebene Möglichkeit der Selbstgewinnung und Selbstverfehlung. Um so nachdrücklicher fragt sie nach den Folgen der nach dem zweiten Schöpfungsbericht begangenen Ursünde (wobei wiederum die eher harmonisierende Verhältnisbestimmung der beiden Berichte auffällt), unter denen die menschliche Todverfallenheit an erster Stelle steht. Mit größter Behutsamkeit kreist Guardini die biblische Todesaussage ein, überzeugt davon, daß ihr die größten hermeneutischen Barrieren entgegenstehen, die einerseits in der ‚naturalistischen' Einebnung des Todes und der heroischen „Vernebelung der Todesrealität" (147) und andererseits in dem bestehen, was er mit dem Begriff „Kapitulation vor dem Tode" zu bedenken gibt (151). Doch so eindrucksvoll das gegenwärtige Mißverhältnis zum Tod ausgearbeitet wird, bleibt Guardini eine ausdrückliche Explikation des gläubigen Todesverständnisses bis auf einige – dafür um so erhellendere – Hinweise schuldig, die den zerstörerischen Einbruch des Todes in das menschliche Sinnkonzept (148), die mit seiner Allgewalt und Unausweichlichkeit gegebene „Einmischung des Todeselements ins ganze Leben" (149), betreffen. Das ist viel, im Rahmen einer christlichen Anthropologie aber doch wohl nicht genug, sogar am Standard der philosophischen Todesreflexion gemessen ein Defizit, das sich vermutlich aus der Überbetonung der Anfangsproblematik zu Ungunsten der Endperspektive erklärt.

Um so sensibler – und eindringlicher – analysiert Guardini das, was man die ‚Affinität des Menschseins zum Nichts' nennen könnte. „Jede Aussage über den Menschen", lautet ein Schlüsselsatz, „die etwas Positives aussagt, sagt zugleich und eben damit, daß er anderes nicht sei. Das könnte als Banalität erscheinen; im Menschen ist aber etwas, das an diesem ‚Nein' leidet, nämlich der Wille des Menschen, ‚ganz' zu werden; volles Können, volle Gemeinschaft, volles Leben zu haben... Dadurch bekommen die Fragen nach dem Wesen der menschlichen Existenz: Was bin ich? Wer bin ich? Warum bin ich, statt nicht zu sein? – ihre eigentümliche Dringlichkeit" (179). Daß in dieser Analyse der menschlichen Negativität, die durch Hinweise auf die geschlechtliche Unordnung, die Urschuld und die Schuldverhaftung des Menschen akzentuiert wird, die Fäden des Ganzen zusammenlaufen, wird durch die Tatsache belegt, daß Guardini gerade in diesem Zusammenhang sein Wahrheitsverständnis expliziert und die wiederholt angekündigte Bestimmung der göttlichen Liebe gibt. Von der erkannten Wahrheit heißt es, sie sei „wie eine Kugel: je größer sie wird, desto größer wird ihre Angrenzung an das, was außerhalb ihrer liegt" (181). Und die Liebe Gottes, die schon zuvor als der „Name für das schlechthin Unbegreifliche, das Gott will, das Endliche solle sein und für Ihn etwas bedeuten", bezeichnet wurde (132), wird nun endgültig mit der ‚ungeheuerlichen Tatsache' gleichgesetzt, „daß der absolute Gott überhaupt Endliches schafft – Endliches, das Er nachher nicht wieder zunichte macht" (183). Die mit der Analyse letztlich verfolgte Absicht kommt aber erst dort zum Vorschein, wo sie sich in das Kapitel über die ‚Verlorenheit des Menschen' (179–212) fortsetzt und dort den Hintergrund für die Ausarbeitung seiner Erlösungsbedürftigkeit gibt. Sie wird im

Zug eines großräumig angewandten ‚Ausgrenzungsverfahrens', in welchem zunächst Fehleinschätzungen und Fehllösungen behandelt werden, ausgearbeitet. Bezeichnend für die indirekte Gesamtstrategie wird die eigene Antwort dann aber nicht etwa formell gegeben, sondern dem – mittelbar – entnommen, was sich als der ‚Grundcharakter der Erlösung' (239ff) angeben läßt, ganz so, als weise sich das Faktum am besten durch sich selbst über die Bedingungen seiner Rezeption durch den erlösungsbedürftigen Menschen aus. Und genauer besehen hat selbst diese Antwort den Charakter eines Verweises: des Hinweises auf Jesus Christus, in dem das Abstraktum ‚Erlösung' zur konkreten Heilswirklichkeit wurde und damit jene Tatsachen-Wahrheit erlangte, die mehr als jeder theoretische Vorentwurf über die Voraussetzungen ihrer Annahme besagt.

Demgemäß legt der umfangreiche christologische Teil des Werks (197–339) den Hauptakzent auf die Erlösungstat und die offenbarende Selbstmanifestation Jesu. Zuvor aber blickt Guardini in Form einer leisen Selbstkorrektur auf seinen eigenen Annäherungsweg an das Geheimnis Christi zurück (270f). Während er im Gedächtnis seiner Hörer vor allem mit der These haften blieb, daß es keine Psychologie Jesu gebe, gesteht er nunmehr seinem eigenen Verfahren den Charakter einer ‚Psychologie' zu, dies jedoch mit dem Vorbehalt, daß die dabei jeweils aufgegriffenen Strukturen immer nur bis zu jenem ‚Zentrum' verfolgt werden können, „das sich jeder Analyse widersetzt" (271). Daß damit tatsächlich ein echter Annäherungsweg beschritten wird, zeigt der von ungemeinem Einfühlungsvermögen zeugende Satz, daß in Christus „der ewige Sohn Gottes das gegen Gott empörte und vom Innersten her verstörte menschliche Dasein" durchlebt, und daß er es gerade dadurch „zum Vater" ‚zurücklebt' (298). Damit ist jenes Moment ‚dienender Selbstverfügung' in Jesus freigelegt, das seine bis zur vollen Selbstverschwendung gehende Liebe zu den Seinen, sein konstitutives ‚Pro nobis', und dieses als den Kern seiner Erlösungstat erst wirklich glaubhaft macht (299ff). Wenn Guardini damit auch nicht bis zu der von Kierkegaard geforderten Gleichsetzung von Helfer und Hilfe vorstößt, kommt er dieser Position doch hier, in der ‚Existenz des Christen', näher als in allen seinen früheren Auslegungen des Christusgeheimnisses, die Meditationsfolge ‚Der Herr' (von 1937) durchaus eingeschlossen. Und hier, bei der Aufarbeitung der Erlösungstat Jesu, erreicht die Untersuchung dann auch ihren thematischen Höhepunkt; denn erst in Jesus wird auf definitive Weise deutlich, „was und wer der Mensch ist" (327). Mit einem offenen Zugeständnis an die Befremdlichkeit der indirekten Strategie – und hier ist die Stelle, wo er dieser am deutlichsten bewußt wird – erbringt Guardini die Rechtfertigung seiner ‚seltsam klingenden' These, indem er sich die Annahme von der Selbst-Verständlichkeit des Menschen in kritischem Durchgang durch die Menschenbilder der Wissenschaft, des Pantheismus, des Immanentismus und des Existentialismus Zug um Zug destruiert (328–334). Dabei beweist ihm gerade der Pluralismus – und Antagonismus – der Interpretationen, daß der Mensch nur von Gott her im Gleichgewicht seiner selbst gehalten werden kann und demgemäß so zu bestimmen ist, daß das ‚Von-Gott-her' und ‚Auf-Gott-hin' als die grundlegende „Kategorie seiner Existenz" erscheint (337). Als Person von Gott gewollt, ist er das Wesen, das sein Dasein nicht einem „Akt der Formung", sondern einem kreatorischen ‚An-Ruf' verdankt (ebd). Wie an anderer Stelle des Werks vermißt man freilich auch hier die volle Stringenz der Argumentation, die eine Herleitung des christlichen Lösungsmodells aus dem erlösenden Sein und Wirken Jesu erfordert hätte. Stattdessen setzt sich die christologische Erörterung bewußt in eine ekklesiologische fort, die das kirchenbildende Fortwirken Christi in der Geschichte zum Gegenstand hat (341–424), ganz so, als werde erst damit der hermeneutische Boden für die volle Beantwortung der anthropologischen Frage gewonnen. Tatsächlich gewinnt Guardini, nach einem weit ausholenden Anlauf, durch die Diskussion der pfingstlichen Geistaussendung die Kategorie der ‚christlichen Innerlichkeit', die ihm den entscheidenden Einblick in die Konstitutionsproblematik der gläubigen Existenz erlaubt (365f). Die Frage, mit der er aus dem Bereich der vergleichbaren Existenzanalysen ausbricht, lautet: wie kann in einem Menschen ‚ein Anderer' sein? (366) Während diese Frage im Raum der durchschnittlichen Mitmenschlichkeit nur metaphorisch bejaht werden kann, trifft sie für das menschliche Verhältnis zu Christus in einem buchstäblichen und eigentlichen Sinn zu; denn: „Jede lebendige christliche Erfahrung mündet... auf irgendeinem Wege in das ‚Christus in mir' und ‚ich in Ihm' (ebd.). Geboren im Pfingstereignis, begründet diese „Wechsel-Inexistenz" das, „was christliche Personalität – ebenso wie das, was christliche Gemeinschaft, ‚Kirche' heißt" (ebd.). Dabei besteht zwischen Personalität und Kirche ein Begründungszusammenhang. Denn das ungeschmälerte ‚Sein in Christus' gelingt nach Guardinis sorgfältig unterbauter Überzeugung nur im Raum der Kirche; sie ist die Möglicheitsbedingung der mystischen Ko-Existenz, oder, wie er im weiteren Fortgang unter Berufung auf Kierkegaard sagt, der Ort der „Gleichzeitigkeit mit Christus" (376–380). Gleichzeitig bietet ihm das Thema Kirche Gelegenheit, den menschlichen Sozialbezug – in fortwährend kritischer Abgrenzung von den modernen Kollektivismen (386f) – zu explizieren. Kirche – das ist für ihn vornehmlich der ‚Raum', in welchem die ‚Christus-Wirklichkeit' von der Existenz des Christen Besitz ergreift und ihm, zusammen mit dem Bewußtsein, von Christus in seiner personalen Einzigkeit ‚gemeint' zu sein, die Freiheit zur liebenden Begegnung und schaffenden Kooperation mit Andern vermittelt (387). Läßt man das Nachtragskapitel über den ‚christlichen Einzelnen', das das Vorlesungsmanuskript eher kommentiert als fortführt, auf sich beruhen, so gehören Guardinis letzte Gedanken somit dem Ganzheitscharakter der Kirche und dem mit ihr aufgeworfenen Autoritätsproblem. In diesem Zusammenhang geschieht etwas Denkwürdiges: Guardini, der in seiner Frühzeit das Wort vom „Erwachen der Kirche in den Seelen" (so schon der Hochland-Artikel von 1921/22) geprägt und damit einer ganzen Generation das Stichwort ihres gläubigen Selbstverständnisses zugerufen hatte, spricht jetzt vom ‚Erwachen' des Begriffs ‚Volk Gottes', mit dessen Einführung das Zweite Vatikanum seinen wahrhaft „charismatischen Charakter" unter Beweis gestellt habe (401f). Vom Menschen ist in diesen abschließenden Erörterungen auf zweifache und durchaus unterschiedliche Weise die Rede. Einmal insofern, als er vom Autoritätsanspruch der Kirche getroffen und, ungeachtet der dadurch erlittenen Irritation, zum Bewußtsein seiner Mitverantwortung (413ff) gebracht wird. Zum andern so, wie es Guardini in seiner Deutung der ‚Göttlichen Komödie' von Beatrice sagte, die, nachdem sie ihren Auftrag erfüllte, an ihren Platz in den Rängen der Himmelsrose zurückkehrt. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß in Guardinis Deutung des Menschen abschließend etwas durchaus Vergleichbares geschieht: Nachdem die Untersuchung den Menschen in der Tiefe seiner Schuld- und Todverfallenheit ausgeleuchtet und bis zur Höhe seiner Ko-Existenz mit Christus begleitet hatte, weist sie ihm schließlich seinen Platz in jener lebendigen Ganzheit zu, die für ihn gleichzeitig Ordnung und Geborgenheit bedeutet. Denn der Kirche angehören, heißt für Guardini, sich den Gedanken nahekommen lassen, „daß der einzelne Glaubende nicht nur aus sich selbst lebt" (409). Und er fügt dem die weit ausgreifende Bemerkung hinzu: „Niemand weiß, aus welchen – vielleicht räumlich entfernten oder zeitlich vergangenen – gläubigen Existenzen heraus sein eigener Glaube gespeist wird, sein Tun Kraft bekommt – ebensowenig wie er weiß, welche Menschen er selbst mitträgt" (409). Zwar ist das ganz unprätentiös gesagt; doch hat dieses Wort den Rang der frühen Formel. Wie jene spricht auch es von einem ‚Erwachen', dem Bewußtwerden jener geistigen und personalen Wechselbeziehungen, die menschliches und christliches Dasein erst wirklich sinnvoll und ‚lebenswert' machen.

III. Erwägungen zur Rezeption

Sofern sich mit der Herausgabe der ‚Existenz des Christen' die Hoffnung auf Einleitung einer Guardini-Renaissance verbindet, kann die Würdigung des Werks nicht ohne den riskanten Versuch einer Prognose abgeschlossen werden. In einer auf Gedenktage kaprizierten Zeit muß zweifellos zunächst die Wiederbelebung des Interesses abgewartet werden, die von der erinnernden Wirkung des zehnten Todestages (am 1. Oktober 1978) ausgehen dürfte. Erst dann wird sich auch die Frage entscheiden lassen, zu welch tatsächlicher Resonanz die ‚Existenz des Christen' gelangte. Zunächst wird eine analytische Betrach-

tung des Werks freilich eher skeptisch stimmen. Denn so bestechend sich die indirekte Strategie ausnimmt; um voll überzeugen zu können, müßte sie dem Autor reflexer bewußt geworden und von ihm demgemäß gezielter eingesetzt worden sein, als dies tatsächlich der Fall ist. Wie sich das Werk tatsächlich darstellt, läßt sich der Eindruck nicht abweisen, als sei es Guardini unter der Hand zu einer Rekapitulation seiner theologischen Vorzugsthemen – Gott, Offenbarung, Urstand, Erlösung, Christus, Kirche – geraten und damit zumindest partiell seiner thematischen Regie entglitten. Noch schwerer fällt indessen die Frage seiner Gleichzeitigkeit mit dem heutigen Problembewußtsein ins Gewicht. Verschärft wird diese Frage noch durch den Umstand, daß im Vergleich zu den zeitkritischen Untersuchungen über das ‚Ende der Neuzeit' und die ‚Macht' eine deutliche Zurücknahme der Positionen zu verzeichnen ist. Während Guardini dort noch mit der – geradezu verwegen anmutenden – Möglichkeit einer personalen Selbstwerdung im Kollektiv der Massengesellschaft rechnete, werden die durch den gegenwärtigen Stand der gesellschaftlichen Verhältnisse gegebenen Existenzbedingungen einschließlich ihrer theoretischen Deutungskonzepte nunmehr einer durchgängigen und auf ein radikales Verdikt hinauslaufenden Kritik unterzogen. Gleichzeitig bleiben die von der Selbstreflexion der modernen Industriegesellschaft ans Licht gehobenen Krisenphänomene auf befremdliche Weise außer Betracht. Guardini, der in einer knappen, aber hochbedeutsamen Abhandlung der Frage nach der ‚Annahme seiner selbst' nachgegangen war, geht hier, in der Existenz des Christen, mit keinem Wort auf die eben diese Frage provozierende Entfremdungsproblematik ein. Demgemäß fehlen auch fast alle Hinweise auf das, was die existentialistische Daseinsanalyse, die Soziologie, die Tiefenpsychologie und die Verhaltensforschung zur Erhellung des anthropologischen Problems einbrachten. Befremdlich wirkt in diesem Zusammenhang auch der Katalog der zitierten Namen, der von Sokrates bis Heidegger reicht, aber keinen von Guardinis unmittelbaren Zeitgenossen aufführt. Bei einem Werk, das sich bewußt die Heilsgeschichte als Leitfaden seiner Explikation wählte, macht das keinen entscheidenden Einwand aus; doch stellt sich die Sachlage kritischer dar, wenn man sich die Einbuße an differenzierenden Gesichtspunkten vor Augen hält, die dieser Kommunikationsabbruch nach sich zog. Nimmt man hinzu, daß Guardini wie die systemtheologischen Entwürfe der Gegenwart auch die Ergebnisse der neueren Exegese (vor allem zur Interpretation der Schöpfungsberichte und zur Klärung der Verfasserfrage der johanneischen Schriften) auf eine fast provokatorische Weise ignoriert und, wie bereits angedeutet, das Schriftwort vielfach nahezu fundamentalistisch mit ‚Offenbarung' gleichsetzt, so möchte man, wenigstens zunächst, in der Frage der Prognose eher negativ votieren.

Ein wesentlich positiveres Bild ergibt sich freilich, wenn man nach den möglichen Motiven des eigentümlichen ‚Zurückbleibens', auch hinter eigenen Positionen, sucht. Wie die wiederholten Aufforderungen an das Auditorium zu intensivem Mitvollzug der vorgetragenen Gedanken, gepaart mit der Berücksichtigung der zu vermutenden Schwierigkeiten und Einwände, erkennen läßt, besteht der zentrale Beweggrund in dem Bestreben nach optimalem Einvernehmen mit dem angesprochenen Hörerkreis. Um ihn bei keinem Schritt zu überfordern, holt der Gedankengang nicht nur in einer allenfalls im aktuellen Vortrag vertretbaren Weise aus; er kehrt auch immer wieder zu schon bekannten Belegstellen und Argumentationen zurück, ja er tritt streckenweise bewußt ‚auf der Stelle', um dem Auditorium dadurch das Mitgehen zu erleichtern. Das bedingt zwar eine ‚innere' Unfertigkeit des Werks, das seine ‚äußere' Fragmentarität nur um so stärker hervorhebt; doch hängt damit auch das zusammen, was man seine ‚Atmosphäre' nennen könnte. Sie ist von derjenigen vergleichbarer Guardini-Bücher nicht grundlegend verschieden, läßt aber doch einzelne Momente deutlicher als jemals zuvor in Erscheinung treten. Man könnte sie als die Atmosphäre des großen Atems, der inneren Monumentalität und einer geistigen ‚Statik' charakterisieren, die dem Leser im Zusammenwirken dieser Faktoren den Eindruck vermittelt, mehr noch als mit den vorgetragenen Gedanken mit dem Vortragenden selbst konfrontiert zu sein, der sich in seiner unablässig kreisenden Denkbewegung bemüht, ihm etwas von der eigenen im Glauben gewonnenen Existenzsicherheit zu vermitteln. In größeren Einheiten rezipiert, gewinnt diese Diktion eine hohe Suggestivität und Kraft. In einer auf kurzatmige Informationen bedachten Zeit entsteht hier, so zeitfern wie nur möglich, eine geistige Zitadelle, in der sich, bei aller Monotonie des Sprachflusses, eine Mitteilung von Existenzsicherheit und Lebensweisheit ereignet. Man ist versucht, die primäre Qualität dieses Redens noch nicht einmal so sehr in den vermittelten Einsichten als vielmehr in ihrem therapeutischen Effekt zu suchen. Wenn das aber zutrifft, ist das Werk, ungeachtet seines ‚retardierenden' Charakters, von hoher Aktualität, die sich vor allem dem von Angehörigen der jüngeren Generation gebildeten Leserkreis mitteilen dürfte. Im Grunde entspricht es aber gerade so den vom Autor zu Eingang des Werks entwickelten Prinzipien. Er wollte keine abstrakte Lehre bieten, wie sie einem vergegenständlichten Glauben entsprochen hätte, weil mit dieser Vergegenständlichung gerade das Wesentlichste, der anthropologische Rückbezug, verlorengegangen wäre. Vielmehr sollte von den Mysterien der Offenbarung so die Rede sein, daß sich der Mensch in seiner Existenzproblematik darin gespiegelt, in Frage gestellt und beantwortet sehen konnte. Sofern diese Absicht bis in die Diktion des Werks hinein fühlbar wird, erreichte Guardini das ihm vorschwebende Ziel, wenn sicher auch eher in atmosphärischer als in thematischer Hinsicht. Doch in der Frage des Fortwirkens, die hier zur Diskussion steht, entscheidet zuletzt nicht die Explikation des Gedankens, sondern die Präsenz der sich in ihm bekundenden Person. Wenn es zutrifft, daß, wie nicht zuletzt die neuere Rezeptionstheorie vermuten läßt, für diese Selbstvergegenwärtigung des Autors eine bisher nicht erreichte Sensibilität entstand, stehen die Zeichen für eine Guardini-Renaissance günstiger, als das jäh abflauende Interesse an seinem Werk vermuten ließ. Und dann hat gerade die ‚Existenz des Christen' der Wiederbegegnung mit ihm wirksam vorgearbeitet.

Zölibat im Dilemma zwischen Gesetz und Charisma?*

Von Erwin Iserloh, Münster

Wenn in einer bisher schon durch Jahrhunderte hindurch ausführlich und allseitig behandelten Frage wie der des Zölibats ein kleinformatiges Büchlein von 128 Textseiten sich laut Einbandaufdruck als „die wissenschaftlich gründlichste und scharfsinnigste Untersuchung" ausgibt, dann wird man skeptisch, erst recht, wenn man feststellt, daß der Vf. seine kirchengeschichtliche Information aus dem von der Wissenschaft sehr kritisch beurteilten Werk von G. Denzler, Das Papsttum und der Amtszölibat[1] bezieht. Selbst Priester, möchte der Rezensent an sich lieber schweigen, denn er sieht sich in eine schwierige Situation gebracht: In seiner Schwarz-Weiß-Färbung geht der Vf. nämlich von dem Apriori aus, daß der Zölibatär entweder das Charisma empfangen hat, das ihm die Ehelosigkeit leicht macht, oder nicht. Sucht er im letzten Fall trotzdem durchzuhalten, „wird er in der Regel ein Neurotiker" (9). Wer möchte das von sich gelten lassen? Läßt der Rezensent aber Bescheidenheit und Diskretion hinter sich und nimmt er für sich in Anspruch, das Charisma zu haben, dann ist sein Urteil von vornherein fragwürdig, denn laut Vf. ist es ihm „psychologisch fast unmöglich, sich in die Lage derer unter den Priesteramtsträgern zu versetzen, die das Charisma nicht empfangen haben" (9). „Der im Zölibat gnadenhaft gesund Gebliebene kann sich...

* **Vogels,** Heinz-Jürgen: **Pflichtzölibat.** Eine kritische Untersuchung. – München: Kösel-Verlag 1978, 141 S., kart. DM 14.80.

[1] 2 Bde, Stuttgart 1973/1976. Vgl. u. a. die Besprechungen in: Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters 31 (1975) 609–611; Annuarium Historiae Conciliorum 7 (1975) 501–504; Münchener Theol. Zeitschrift 24 (1973)

nur schwer in den am Zölibat Krankgewordenen hineinversetzen, und daher rührt das gegenseitige Nicht-Verstehen" (11).

Die dritte Möglichkeit, daß ein Mann um des Evangeliums willen, etwa um des ungeteilten Dienstes willen, auf die Ehe verzichtet und demütig hoffend um die Erfüllung und Reifung in der Christusgemeinschaft betet, kennt der Vf. nicht. Im Gegenteil, er lehnt den Weg, den das Konzil von Trient und das 2. Vaticanum im „Dilemma" von Gesetz und Charisma weisen, nämlich demütig und beharrlich „die Gabe der Beständigkeit und Treue zu erflehen, die denen niemals verweigert wird, die um sie bitten" (Presbyterorum Ordinis Nr. 16), a limine ab. Er sieht das Konzil nicht zu dem Vertrauen berechtigt, „daß der Vater die Berufung zum ehelosen Leben, das ja dem neutestamentlichen Priestertum so angemessen ist, großzügig geben wird, wenn nur diejenigen, die durch das Sakrament der Weihe am Priestertum Christi teilhaben, zusammen mit der ganzen Kirche demütig und inständig darum bitten" (ebd. Nr. 16).

Vf. glaubt – wie bereits gesagt – die Priester „in zwei Gruppen einteilen zu können", in die der charismatisch zum Außerordentlichen Befähigten und in die Gruppe derer, die „unter Umständen" – zwei Seiten vorher heißt es „in der Regel" – krank werden, „weil sich eine so zentrale Lebensfunktion, wie es die Kraft zur Weitergabe des Lebens ist, nicht ungestraft unterdrücken läßt" (11). Danach wäre das ehelose Leben in der Regel gegen die menschliche Natur, da es im Gegensatz zu legitimen physischen, psychologischen und affektiven Ansprüchen steht, deren Erfüllung notwendig ist, um die menschliche Persönlichkeit zur Vollendung und zur Reife zu bringen. Wie es um die menschliche Reife der vielen Männer und Frauen bestellt ist, die auf Grund der gegebenen Verhältnisse oder wegen dringender Berufsaufgaben, etwa wegen der Sorge um andere Menschen, nicht zur Ehe kommen oder wegen der Krankheit des Ehepartners auf die volle geschlechtliche Erfüllung verzichten müssen, darüber macht Vf. sich keine Gedanken.

Die Erbittbarkeit des Charismas, von der die Konzile sprechen, glaubt Vf. ablehnen zu dürfen, weil der betreffende Satz des Tridentinums (DS 1809) nicht in das Anathem einbezogen ist. Vf. scheint sich nicht klar darüber zu sein, daß das Konzil die Begründungen seiner Lehraussagen, das sind vor allem die Lehrkapitel, nicht in die Canones, also nicht in die im strikten Sinne dogmatisierten Sätze einbezieht. Deshalb sind sie aber doch mehr als „fehlbare Meinungen der Konzilsväter" (49), wie Vf. meint. Ja, er geht noch weiter, indem er seine These, daß das Charisma nach dem Neuen Testament nicht erbittbar ist, „durch das Konzil von Trient negativ bestätigt" sieht, weil es „die Erbittbarkeit ausdrücklich nicht mitdefiniert hat" (61). Damit würde das Konzil alle diskutierten Sätze, die in den Kanones nicht direkt aufgenommen sind, als falsch bestätigen, was doch absurd ist. Nach Vf. ist die Kirche „in Disziplinarfragen ... ebenso fehlbar wie jeder andere menschliche Gesetzgeber" (13); „die Berufung auf eine ecclesiastica regula hat eo ipso mit ius divinum nichts und mit Dogmatik und Moral ebensowenig zu tun" (94). Weil die Aussage des Trienter Konzils über die Erbittbarkeit des Charismas der Ehelosigkeit kein Dogma ist, „braucht man auch dergleichen Aussage des 2. Vatikanischen Konzils kein dogmatisches Gewicht zuzumessen" (50).

Seine These, daß die Gabe der Ehelosigkeit – besser sagten wir Ehefreiheit – um des Himmelreiches willen nicht erbittbar ist, sucht Vf. zu beweisen mittels einer geradezu verbissen auf seine These hin abgezweckten Exegese von Matth. 19,10–12. Dabei ist an dieser Stelle zunächst gar nicht die Rede von der Gnadengabe, die der benötigt, der sich um des Reiches Gottes willen „zum Eunuchen" macht, sondern allgemein von dem Verständnis für solches Verhalten. Die Apostel erschrecken darüber, daß ein Mann Zeit seines Lebens an eine Frau gebunden sein soll, und meinen, dann sei es besser, überhaupt nicht zu heiraten. „Jesu Antwort weist darauf hin, daß es in der Frage der Ehe und Geschlechter um Geheimnisse gehe, die nicht jedem erschlossen sind. Sie zu begreifen, ist Gabe der Gnade."[2] Von der einem Menschen nicht zumutbaren unauflöslichen Einehe verweist Jesus auf etwas noch Schwierigeres, noch Unbegreiflicheres, nämlich die Ehelosigkeit um des Evangeliums willen. „Das Begreifen des Geheimnisses der Ehe wie der Ehelosigkeit ist in jedem Fall Gabe Gottes an den Menschen".[3] Selbst wenn Matth. 19,11f direkt von der Gnadengabe und nicht zunächst von dem Verständnis für die Ehelosigkeit um des Evangeliums willen die Rede wäre, lieferte diese Stelle keinen Beweis für die Nichterbittbarkeit – Erbitten einer Gnade bedeutet nicht, über sie verfügen – der Gabe der Ehelosigkeit. Vf. überzieht die perfektivische Aussage von Vers 11: δέδοται – und folgert: „Man hat diese Gnade entweder in die Wiege gelegt bekommen, oder man hat sie nicht" (28). So wird die Gabe der Ehelosigkeit zu einer „Begabung wie ein musikalisches Talent" (29). Es hängt von „einer geradezu physischen (von Vf. gesperrt) Fähigkeit ab, die einer entweder hat oder nicht" (27). 1 Kor 12,31: „Bemüht euch um die höheren Gnadengaben", ist für Vf. kein Beleg für die Erbittbarkeit von Charismen allgemein, im Gegenteil, er schließt e silentio, wenn das Charisma der Ehelosigkeit erbittbar wäre, „hätte Paulus dazu aufgefordert" (34), wie er es 1 Kor 12,31 tut.

Nach der zweiten Hauptthese des Vf. sind nach Ausweis der Gesetzestexte „leib- und ehefeindliche Motive" „für das Zölibatsgesetz bis 1918 verantwortlich zu machen" (19). Das Prinzip der moralisch mißdeuteten kultischen Reinheit des AT und das mehr oder weniger bewußte Motiv der hellenistisch-heidnischen Leibfeindlichkeit seien für das Zölibatsgesetz maßgeblich gewesen, und „bis heute wirksam und durch keine neuen ersetzt" (14). Damit stellt sich für ihn „die Frage, ob das Gesetz zu Recht besteht" (ebd.), ob das Gesetz, das „noch immer von den leib- und ehefeindlichen Motiven inspiriert ist", „jemals Geltung erlangt hat und heute noch verpflichtende Kraft besitzt" (15). Daß das Konzil von Trient die Auffassung, das Eheverbot für Kleriker oder Ordensleute sei eine Verurteilung der Ehe, mit dem Bann belegt hat (DS 1809), macht auf Vf. keinen Eindruck.

Ist es schon, gelinde ausgedrückt, fraglich, ob das Motiv der kultischen Reinheit und hellenistischen Leibfeindlichkeit eine entscheidende Rolle bei der Einführung des Zölibats gespielt hat, dann ist erst recht die Monokausalität dieser Erklärung beim Vf. unzutreffend. Nach B. Kötting ist kein Schriftwort zur Begründung des Zölibats und zu seiner Rechtfertigung so oft herangezogen worden wie des Paulus' Wort vom Wert des Unverheiratetseins um des Eifers für die Sache des Herrn willen[4]. Schon bald war man in weiten Kreisen der Kirche der Überzeugung, daß die Sorge um die Sache des Herrn in erster Linie Aufgabe des Klerus sei. „Damit er sich diesem Auftrag ganz stellen kann, wird die Ungeteiltheit des Herzens, d. h. hier die Ehelosigkeit, vom höheren Klerus gefordert"[5]. Später, als im Anschluß an den Hebräerbrief die priesterliche Mittlerstellung Christi und in der Folge auch seines Stellvertreters bei der Eucharistiefeier, des Bischofs und Priesters, hervorgehoben wurde, wurden zwei Vorstellungen bezüglich der priesterlichen Lebensführung maßgebend: Er soll heilig (ἅγιος) und geistbegabt (πνευματικός) sein.

„Heilig" ist das, was ausgesondert ist aus dem gewöhnlichen, profanen Bereich, das, worauf Gott seine Hand gelegt hat, was ihm gehört, Sachen wie Personen. Wenn aus dieser Gottzugehörigkeit die zeitweilige oder gänzliche Enthaltung vom geschlechtlichen Verkehr, der intensivsten Hingabe an ein menschliches Du, gefolgert wurde, dann mußten dafür nicht Reinheitsvorstellungen maßgebend sein, sicher keine Leibfeindlichkeit; wie beim Fasten verzichtet man ja auf Wertvolles, ja Lebensnotwendiges. Auch für Paulus ist ja der Gottesdienst hinreichend Grund, sich für eine bestimmte Zeit des Geschlechtsverkehrs zu enthalten (1 Kor 7,5). Die sehr zahlreichen Kommentare der Kirchenväter „laufen darauf hinaus, daß der Priester, der ununterbrochen Gebete für die Gemeinde darbringen müsse, sich aus diesem Grunde, dem Rate des Apostels Paulus willig folgend, auch des ehelichen Verkehrs zu enthalten habe. Denn der Priester muß täglich beten, Taufen, das Opfer darbringen, also muß er auch dauernde Enthaltsamkeit üben"[6]. Da nun in der Kirche des Westens die häufige, ja tägliche Eucharistiefeier Brauch wurde, ist es verständlich, daß man hier im Gegensatz zum Osten den Zölibat und nicht nur zeitweise Enthaltung forderte.

Daß tatsächlich auch andere Motive als das der kultischen Reinheit, etwa das der charismatischen Hingabe an den Herrn oder der Freiheit für den Dienst, eine Rolle gespielt haben, läßt Vf. nur für den einzelnen, nicht für den Gesetzgeber gelten. Die Gesetzestexte, die für die lateinische Gesamtkirche Geltung erlangt haben, ließen solche Motive nicht erkennen. Vf. verkennt das genus litterarium von Gesetzestexten, die als solche keine Motive und Begründungen mitenthalten müssen und im Normalfall auch nicht enthalten. Sie setzen Begründungen voraus, wobei diese sich ändern und im Laufe der Zeit eine Vertiefung erfahren können, ohne daß das Gesetz deshalb seine Geltung verliert. Für Vf. sind im Anschluß an Denzler die Canones des Lateranense II von 1139 das entscheidende Gesetz. Sie kennen wie die allgemein

[2] W. Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus, Berlin [3]1972, S. 429

[3] Ebd.

[4] Der Zölibat in der Alten Kirche, Münster 1970, S. 22

[5] Ebd. S. 21

[6] B. Kötting, Die Diskussion um den Zölibat: ThRv 67 (1971) 429

gültigen Gesetze überhaupt nach Vf. „weder eine Rücksichtnahme auf ein vorgängiges Versprechen des Einzelnen, noch lassen sie andere als die erwähnten Reinheits-Motive als Gründe für das gesetzliche Eheverbot durchscheinen" (19).

Das 2. Laterankonzil von 1139 hat nicht, wie auch sonst vielfach behauptet wird, den Pflichtzölibat erst eingeführt. Es setzt ihn als seit Jahrhunderten bestehend voraus, will lediglich seine Durchführung sichern, indem es die höheren Weihen zum trennenden Ehehindernis erklärt, womit die Ehe dieser Kleriker nicht nur unerlaubt, sondern ungültig wird. Kanon 7 und 8 lauten: „Nach dem Beispiel unserer Vorgänger, der römischen Bischöfe Gregor VII., Urban und Paschalis, bestimmen wir diesbezüglich, daß niemand die Messe derer anhören darf, die bekanntermaßen Ehefrauen oder Konkubinen haben. Damit sich aber das Gesetz der Enthaltsamkeit und die Reinheit, an der Gott ein Wohlgefallen hat, bei den kirchlichen Personen und den Ordinierten mehr ausbreiten, bestimmen wir, daß die Bischöfe, Priester, Diakone, Subdiakone, Regular-Kanoniker, Mönche und Laienkonversen, die ihr heiliges Versprechen übertreten haben und sich mit Ehefrauen zu verbinden wagten, von diesen getrennt werden sollen. Denn eine Verbindung dieser Art, die offensichtlich gegen das Gesetz der Kirche eingegangen wurde, betrachten wir nicht als Ehe. Außerdem sollen die voneinander Getrennten eine der Schwere dieser Vergehen angemessene Buße auf sich nehmen. (8). Wir ordnen an, daß diese Vorschrift auch hinsichlich der Nonnen befolgt werden soll, wenn sie, was Gott verhüten möge, zu heiraten versuchen sollten"[7].

Hier ist von der Übertretung eines heiligen Versprechens die Rede. Weiter will das Konzil in gleicher Weise Weltkleriker mit höheren Weihen, Regular-Kanoniker, Mönche, Laienbrüder mit Profeß und Ordensfrauen binden. Für die Ordensleute war aber in der Sicht des Konzils sicher die Enthaltsamkeit anders als mit kultischer Reinheit zum priesterlichen Dienst motiviert, mit Motiven, die der Gesetzestext nicht nennt, die aber im frömmigkeitsgeschichtlichen, theologischen und kanonistischen Kontext sicher maßgebend waren. Gerade im 12. Jahrhundert wurde ja das Leben des Wanderpredigers in Armut und Ehefreiheit als d a s apostolische Leben entdeckt und gegen im Konkubinat lebende Bischöfe und Priester ausgespielt. „Der Zölibat wurde in dieser evangelisch-apostolischen Bewegung nur als eine Dimension des gesamt-evangelischen Einsatzes gesehen"[8]. Die Angemessenheit des Zölibats bzw. die innere Affinität des ehefreien Lebens zum Priestertum war dem Mittelalter selbstverständlich, grundsätzlich auch, daß, wer sich weihen ließ, die Verpflichtung der Ehelosigkeit auf sich nahm. Für die Kanonisten des 12. Jahrhunderts trägt der „ordo", d. h. das Weihesakrament, selbst ein „votum continentiae" in sich[9]. Der CIC von 1918 setzt die Freiwilligkeit der Übernahme des Zölibats stillschweigend voraus. Seit 1930 ließ die Kirche sich vom Weihekandidaten schriftlich eidlich versichern, daß er die Weihe in voller Freiheit erstrebe und die damit verbundenen Pflichten, besonders des Zölibats, kenne und freiwillig auf sich nehme und zu erfüllen verspreche.

In Kanon 132 § 1 ist nicht mehr gesagt, als daß der Kleriker, der die höheren Weihen empfangen hat, gehindert ist zu heiraten und daß die Keuschheit, zu der er verpflichtet ist, eine besondere Qualität hat, d. h. ein Vergehen gegen die Keuschheit bei ihm ein Sakrileg bedeutet, vorausgesetzt, daß er die Weihe frei empfangen hat (c. 214 § 1). Auch hier sind keine Gründe oder Motive für die Ehelosigkeit angegeben. Eine Argumentation e silentio verbietet sich aber schon deshalb, weil der Gesetzgeber bei den Pflichten der Religiosen bezüglich Inhalt und Motiv sich noch kürzer ausdrückt, indem er von der Ehelosigkeit gar nicht eigens spricht, sondern in Kanon 592 festsetzt, daß die Religiosen an die in Kanon 124–142 aufgeführten Standespflichten der Kleriker gebunden sind.

Auch bei den Bestimmungen über die Profeß ist über deren Gegenstand kaum etwas gesagt, jedenfalls nichts über das Gelübde der Jungfräulichkeit.

Will Vf. auch daraus, daß die Gesetzes-Texte bezüglich der Ehelosigkeit der Religiosen keine Motive erkennen lassen, schließen, daß solche nicht vorhanden und maßgebend sind?

Bezüglich der „Castitas", die von Klerikern und Religiosen gefordert ist, hat man sich im Laufe der Jahrhunderte bis heute sicherlich oft nicht sachgerecht ausgedrückt. Man dürfte z. B. nicht vom Gelübde der Keuschheit sprechen. Zur Keuschheit ist jeder Christ verpflichtet, und die Ehe ist ja auch einer der Wege zu ihr. Man sollte von der Jungfräulichkeit oder Ehefreiheit sprechen. Wenn es außer Frage eheliche Keuschheit gibt, dann kann es auch eine dem Priester und Religiosen angemessene Keuschheit geben, die für sie Verpflichtungscharakter hat. Das bedeutet aber auch, daß nicht immer dann, wenn von Reinheit oder castitas die Rede ist, kultische Reinheitsvorstellungen maßgebend sind.

Als Beleg dafür, daß „auch heute noch" eine leibfeindliche Eheauffassung für den Widerstand der Amtsträger gegen eine Verbindung von Weihe- und Ehesakrament maßgebend sei, führt Vf. eine von Denzler nach der deutschen Ausgabe des „Osservatore Romano" zitierte Rede Pauls VI. an, wonach die Priester- und Ordensleute „die Reinheit des Leibes" pflegen. Nach dem Zitat muß es aber nicht „die", sondern „j e n e Reinheit des Leibes" heißen, wonach andere Verwirklichungen der Reinheit nicht ausgeschlossen sind. So ist in der Papstansprache wie vom „Licht des heiligen Zölibats" auch vom „Licht eines christlichen Lebens" die Rede.

Vf. hätte besser daran getan, statt die Auffassung Pauls VI. vom Zölibat einer Zeitungsnotiz zu entnehmen, die Zölibatsenzyklika von 1967 zu studieren, um die heute geltende Begründung des Zölibatsgesetzes zu ermitteln. In dieser Enzyklika ist von kultischer Reinheit nur in einem Einwand gegen den Zölibat die Rede. Mit dem Konzil betont der Papst, daß die Jungfräulichkeit nicht von der Natur des Priestertums gefordert ist, wie die Praxis der Ostkirche zeigt, wohl eine vielfache Angemessenheit für den Zölibat spricht. Paul VI. spricht von der besonderen Würde der Ehe im NT. „Im Erweis der gegenseitigen Liebe, in Erfüllung der ihnen eigenen Aufgaben und im Streben nach der ihnen eigenen Heiligkeit wandern so die christlichen Eheleute auf das himmlische Vaterland zu" (Nr. 20). Er entwickelt die Gründe für den Zölibat, indem er dessen christologische, ekklesiologische und eschatologische Bedeutung darlegt. Darum kümmert Vf. sich nicht, geht aber so weit, die Geltung des Zölibatsgesetzes und seine „heute noch verpflichtende Kraft" (15) in Frage zu stellen, weil es „noch immer von den leib- und ehefeindlichen Motiven inspiriert ist" und vom Gesetzgeber keine andere überzeugende Begründung und Zwecksetzung dafür gegeben worden sei. Das Gesetz kann zweitens nach Vf. nicht „als vernünftig, sittlich gut und gerecht" gelten und ist damit nichtig, weil es das Naturrecht auf Ehe – „ein unveräußerliches Menschenrecht" – und das „apostolische Recht", eine Ehefrau mitzuführen (1 Kor 9,5), nimmt. „Also ist das Eheverbot der Kirche für die Nachfolger der Apostel und ihrer Mitarbeiter, das ist: für Bischöfe und Priester im lateinischen Westen, was die Bischöfe angeht, auch im Osten, nichtig" (86).

Das Argument, die Kirche könne doch den Verzicht auf die Ehe als Voraussetzung für die Weihe fordern, läßt Vf. nicht gelten. Er kommt zu dem mir unverständlichen Satz: „Der Verzicht hebt jedoch die Freiheit nicht auf, er wird niemals Pflicht" (86). Sicherlich hebt der Verzicht die Freiheit der Entschiedenheit nicht auf, wenn ich zu meiner Entscheidung stehe, wohl aber die Entscheidungsfreiheit, weil ich mit dem Verzicht eine Verpflichtung auf mich genommen oder anderen Rechte übertragen habe, die ich achten muß. Aus der falschen Prämisse „ein geforderter Verzicht ist seiner Natur nach kein freier" folgert Vf., daß „ihn die lateinische Kirche nicht von jedem Priester ... verlangen kann" (101).

Die im 5. Kapitel gestellte Frage, ob die Kirche das Charisma der Ehelosigkeit als Auswahlprinzip für den Priesterberuf aufstellen könne, glaubt Vf. aus folgenden vier Gründen verneinen zu müssen:

1. Gott beruft auch Verheiratete, wie die Praxis der Alten Kirche und der Ostkirche beweisen. Also kann die Kirche sie nicht als kanonisch ungeeignet abweisen.
2. Die Apostel haben auch Verheiratete geweiht. Also verstößt „eine solche Zulassungsbedingung gegen das ius apostolicum" (110)
3. Das Charisma der Ehelosigkeit ist nur wenigen gegeben.
4. Jeder Amtsträger darf iure divino eine Frau mitführen.

Dazu ist mit Paul VI. zu sagen: „Die Berufung zum Priestertum, obwohl von Gott eingegeben, wird endgültig und wirksam erst durch die Anerkennung und Annahme von seiten derer, die in der Kirche die Gewalt und die Verantwortung haben für den Dienst an der kirchlichen Gemeinschaft; und deshalb obliegt es der

[7] Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Freiburg 1962, S. 174, übers. R. Foreville, Lateran I. IV. Mainz 1970, S. 226

[8] E. S c h i l l e b e e c k x, Der Amtszölibat, Düsseldorf 1967, S. 48

[9] Ebd. S. 48f

kirchlichen Autorität, je nach den zeitlichen und örtlichen Verhältnissen zu bestimmen, wie beschaffen tatsächlich die Männer sein müssen und welche Eigenschaften bei ihnen gefordert sind, damit sie für den religiösen und seelsorglichen Dienst der Kirche als geeignet angesehen werden können" (15).

Die Einstellung der Ostkirche unterscheidet sich grundsätzlich nicht von der der Kirche des Westens, insofern die Ostkirche von den Bischöfen Zölibat fordert und den Klerikern nach der Diakonatsweihe die Eheschließung nicht mehr gestattet. Aus der Praxis der Apostel und der Alten Kirche, die auf Presbyter im wörtlichen Sinn, d. h. auf ältere Männer für den Gemeindedienst angewiesen war, ein ius apostolicum oder gar ius divinum zu machen, das zwingend unmittelbare normative Bedeutung für das heutige ius ecclesiasticum besäße, ist methodisch nicht zu halten. Einzelheiten richtig zu stellen, erübrigt sich. Die Beobachtung von B. Kötting von 1971 angesichts der umfangreichen, ca. 100 Titel zählenden Literatur zum Thema Zölibat nach dem Vaticanum II, „in den meisten Arbeiten" würden „längst bekannte Argumente für und gegen den Zölibat in ermüdender Wiederholung vorgetragen"[10], gilt auch für dieses Buch. Es kann uns aber Anlaß sein zu einer weiterführenden Überlegung, die zur Klärung noch offener Fragen beitragen könnte.

Was ist Charisma? Wenn in diesem Zusammenhang von Charisma die Rede ist, darf dieser Begriff nicht zu eng gefaßt werden. Charisma in einem engen Sinn kann, auch nach Meinung des Rezensenten, nicht als Auswahlprinzip für den Priesterberuf aufgestellt werden, wohl aber das Versprechen der Ehelosigkeit um des Evangeliums willen. Die Forderung des Charismas ist zu rigoros und würde viele geeignete Kandidaten ausschließen oder unsicher machen. Wie können der Bischof und der Weihekandidat selber überhaupt wissen, daß das Charisma gegeben ist? Diese Frage stellt sich besonders dann, wenn man das Charisma so eng definiert, wie es heute üblich ist. Vf. spricht von „Eheunfähigkeit", und E. Schillebeeckx versteht es als „existentielles Nicht-mehr-Können"[11]. Charisma als Geistesgabe ist nicht in jedem Fall etwas, was dem Menschen so gegeben ist, daß es ihn überwältigt bis dahin, daß er gar nicht anders kann. Charisma ist auch, und wohl in den meisten Fällen, ein Geschenk als Angebot, das es ständig anzunehmen, zu pflegen, zu fördern und zu bewahren gilt. Nach den offiziellen Texten erwartet die Kirche das Versprechen, ehelos zu leben um des Himmelreiches willen, aber nicht die Zusicherung, daß der Weihekandidat das Charisma der Ehelosigkeit hat. Seit 1930 ließ sie sich die Freiwilligkeit des Versprechens eidlich versichern. Der neue Ritus des Zölibatsversprechens im Pontificale Romanum von 1972 spricht auch nur von dem Willen, den Zölibat durchzuhalten. Es heißt: „Wollt ihr vor dem Herrn und der Kirche zum Zeichen eurer Hingabe an Christus, den Herrn, um des Himmelreichs willen den Zölibat im Dienste Gottes und der Menschen für immer beobachten?"

Auf das „Ich will", antwortet der Bischof: „Der Herr gebe es euch, im heiligen Vorsatz auszuharren. Amen".[12]

Dieser Text wäre überinterpretiert, wenn man aus ihm folgern würde, er fordere oder setze das Vorliegen eines Charismas in dem Sinn voraus, daß der Weihekandidat wegen der Beschlagnahme vom Eifer für das Reich Gottes existentiell gar nicht mehr anders kann als ehelos zu leben. Das im Pontificale vorgesehene Versprechen kann jemand ehrlichen Gewissens ablegen, der um des ungeteilten Dienstes willen auf Ehe und Familie verzichtet. Dieser Verzicht ist auch dann freiwillig, wenn er geleistet wird, weil er in der Kirche des Westens als Voraussetzung für die Weihe gefordert ist. Das muß nicht bedeuten, daß der Betreffende die Ehelosigkeit nur „in Kauf nimmt". Er bejaht ihren Sinn und Wert für seinen Einsatz, er hat die Tugend der Enthaltsamkeit an sich erprobt und glaubt sie mit Gottes Gnade durchhalten zu können. Darüberhinaus sieht er in der Jungfräulichkeit die Erfüllung des priesterlichen Lebens, und er bittet, wie das Vaticanum II es erwartet, ausdauernd um dieses Charisma. Das heißt aber nicht, wenn man Charisma im umfassenden Sinn versteht, daß er nicht den „Pfahl im Fleische" zeitlebens spürt und er die Ehelosigkeit in Treue als Opfer zu leben hat. Dabei kann er der gnadenhaften Hilfe sicher sein, er braucht sich aber auch der natürlichen Hilfen nicht zu schämen: Freude an seiner Arbeit, die Erfahrung in der Seelsorge, disponibel zu sein für einen weiten Personenkreis ohne die Einschränkung, die Ehe und Familie bedeuten, die Gemeinschaft mit den priesterlichen Mitbrüdern u. a. mehr. Sublimierung bedeutet ja nicht „Ersatz".

Die Erfahrung zeigt, daß es viele gesunde, frohe und in ihrer Seelsorgsarbeit oder in sonstigen Diensten erfolgreiche Priester gibt, die kaum von sich sagen würden, daß sie das Charisma der virginitas hätten, die aber durchaus zu ihrer freiwillig auf sich genommenen Ehelosigkeit stehen und sie redlich ohne Krampf durchhalten. Es ist deshalb zu fragen, ob es nicht angemessener ist, um Mißverständnisse zu vermeiden, im Zusammenhang mit der Ehelosigkeit der Priester den Akzent nicht auf das Charisma zu legen. Von da aus ist die auch vom Vf. angeführte 6. der zehn Thesen „Über den Zölibat der Priester"[13] des Erzbischofs von Köln, Kardinal Joseph Höffner, zu überdenken. Wenn es dort heißt „Die Kirche fragt die jungen Männer eines Bistums, wer von ihnen davon überzeugt sei, daß ein doppelter Gnadenruf Gottes an ihn ergangen ist: der Ruf zum Priestertum und der Ruf zur Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen"[14], so entspricht das, wie oben gezeigt, nicht dem Wortlaut des Weiheritus. Das wäre eine Überforderung des Weihekandidaten, der wohl Ehelosigkeit um des ungeteilten Dienstes willen verspricht und die Zuversicht hat, sie in der Gnade Christi durchzuhalten, aber nicht der Überzeugung zu sein braucht, daß ihm das Charisma der Jungfräulichkeit geschenkt ist. Versteht Höffner Gnadengabe im letztgenannten Sinn, dann ist die Aussage „Der Bischof ist nur dann berechtigt, einem Diakon bei der Priesterweihe die Hände aufzulegen, wenn der Diakon nach ernster und nüchterner Prüfung zu der redlichen Überzeugung gelangt ist, daß der Herr ihm die doppelte Gnadengabe geschenkt hat"[15], in Widerspruch mit Tradition und Praxis der Kirche.

Sie birgt die Gefahr in sich, manchen zum Priestertum Berufenen von der Weihe abzuschrecken, und solche, die in den priesterlichen Dienst eingetreten sind, mutlos zu machen.

Auswahlprinzip für den Priesterberuf ist nicht das Charisma der Jungfräulichkeit, sondern die freiwillig versprochene Ehelosigkeit um des Gottesreiches willen.

Leinweber, Winfried: **Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert.** – Münster: Aschendorff (1978). VIII, 591 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie Heft 44), kart. DM 48.–

Ausgehend von der auffallenden Tatsache, daß die umfangreiche Zölibatsliteratur sich kaum mit der Zölibatsdiskussion im 19. Jahrhundert beschäftigt, obwohl diese sehr ausgedehnt und mit großer, politisch motivierter Intensität geführt worden ist, möchte die vorgelegte Arbeit „den Problemüberhang untersuchen, der vom 19. Jahrhundert her unsere gegenwärtige Zölibatsdiskussion bestimmt, ... und einige Erfahrungen, die über den historischen Anlaß hinaus von Bedeutung sind, auf unsere Zeit hin flüssig machen" (3f). Sie will „in der Gegenüberstellung der Argumente eine Bestandsaufnahme ... machen von dem, was Theologen des 19. Jahrhunderts über den Zölibat gedacht haben, was sie in Auseinandersetzung mit den kirchlichen, politischen und philosophischen Impulsen ihrer Zeit angestoßen und aufgegriffen, was sie liegen gelassen oder auch wieder fallen gelassen haben" (4). Vf. meint, daß sich auf diesem Hintergrund „die affektgeladene Zölibatsdiskussion von heute" relativiere, zumindest könne diese „abmessen, ob sie in ihrer Argumentation einen Erkenntnisfortschritt aufzuweisen hat" (4).

In einem „Historischen Teil" (26–218) und einem „Systematischen Teil" (219–536) meistert Vf. eine Fülle von Stoff, der in zahlreichen Kleinschriften und Artikeln aufzuspüren und nach Inhalt und Gewicht für die Diskussion zu verarbeiten war. Während er in der historischen Darstellung der in drei Perioden verlaufenen Diskussion die Tagesliteratur (z. B. Zeitschriftenaufsätze und Flugschriften) einbezieht, weil diese aktueller auf die einzelnen Phasen des Streits reagiere, so wertet er in den einzelnen Kapiteln des systematischen Teils jeweils zehn „Stammbücher" aus, die sich über das ganze 19. Jahrhundert verteilen, einigermaßen breit angelegt sind und in der Diskussion Gewicht be-

[10] Die Diskussion um den Zölibat, Sp. 426

[11] Der Amtszölibat S. 18 u. ö.

[12] „Vultis, coram Domino et Ecclesia, in signum animi vestri Christo Domino dediti, caelibatum propter regnum caelorum in Dei hominumque servitio perpetuo custodire? – Volo. – Det vobis Dominus in sancto proposito perseverare." Pontificale Romanum, IV De Sacro Caelibatu Amplectendo, Città del Vaticano 1972, S. 30

[13] Um des Himmelreiches willen. Über den Zölibat der Priester. Zehn Thesen des Erzbischofs von Köln, Kardinal Joseph Höffner, (Themen und Thesen. Eine Schriftenreihe, hrsg. v. Presseamt des Erzbistums Köln, Heft 1), Köln ^{7}1978, S. 15

[14] Ebd. [15] Ebd.

kommen haben. Das hindert ihn nicht, in die jeweiligen Kapitel andere Schriften einzubeziehen, weil sich so u. a. vulgarisierende Kleinschriften, markante Formulierungen, abschwächende oder verschärfende Nuancen und kräftigere Farben mit einbringen lassen. Auf diese Weise entgeht er auch am ehesten der Gefahr, die in der Beschränkung auf 10 bedeutendere Schriften liegt, nämlich neben dem Gehaltvollen die Masse des Belanglosen nicht zu berücksichtigen – unter den fünf Autoren prozölibatärer Schriften sind Johann Adam Möhler und Matthias Joseph Scheeben – und so nicht deutlich werden zu lassen, „welche von den subtileren Argumenten ‚unten' ankamen und für zugkräftig und massenwirksam gehalten wurden" (8).

Was die Anlage der Arbeit und die Eingrenzung nach Zeit, Ort und Themen angeht, ist dem Vf. zuzustimmen. Volles Lob – ja Bewunderung – verdient die Arbeit hinsichtlich der Verarbeitung, Darstellung und wertenden Einordnung des sehr weit verstreuten und unterschiedlichen Materials.

Die Gedankenführung ist klar, der sprachliche Ausdruck gewandt und das Urteil recht ausgewogen. Bei scheinbar sehr enger Themenstellung gibt die Arbeit einen vorzüglichen Einblick in die kirchengeschichtliche Situation des 19. Jahrhunderts, jenes Jahrhunderts, in dem das Kirchenvolk zum Träger der Geschichte wird und schon deshalb die im Grunde volksfernen Spätaufklärer keine Zukunft haben sollten, die meinten, die „Modernen", die Menschen von morgen zu sein.

Die Arbeit macht deutlich, wie sich die Zölibatsgegner mit einem Liberalismus verbanden, der in Staatshörigkeit seine eigenen Prinzipien verriet, und wie umgekehrt in einer Kirche, in der die Befreiung von staatlicher Umklammerung die Lösung war, das Rütteln am Zölibat höchst suspekt erscheinen mußte, je mehr es von staatsergebenen Priestern und Laien inszeniert wurde. Auch von daher wird verständlich, was Vf. u. a. als Ergebnis herausstellt: „Das Gesetz hat standgehalten, und am Ende des untersuchten Zeitraums steht der Zölibat in Theorie und Praxis ... weniger angefochten da als zu Beginn; es gibt deutliche Anzeichen dafür, daß das katholische Volk den zölibatären Priester ‚trug' (nicht nur ‚ertrug') und, aufs Ganze gesehen, bejahte" (543f). Zu einer wirklichen Aufarbeitung der gestellten Fragen ist es aber nach Vf. nicht gekommen. Wenn die prozölibatäre Argumentation aufs Ganze gesehen auch stärker theologisch orientiert war als die der Zölibatsgegner (540), so kam es doch nicht zu einer kritisch ausgewogenen Zölibatsmonographie. Auffallend ist, daß beide Parteien „nicht Wesen und Funktion des Priesters in den Mittelpunkt der Argumentation rücken" (541). Reagieren die Befürworter meist auf die Gegner des Zölibats, dann war deren „theologisch relativ schwache Herausforderung" nicht geeignet, eine theologisch einwandfreie Zölibatsbegründung zu provozieren. Es fehlte sowohl an der notwendigen Ehespiritualität wie an einer weltlichen Spiritualität überhaupt. Die Zölibatsfrage sei, wie sich in unseren Tagen herausgestellt habe, nur vertagt worden (546).

Die Arbeit stellt einen wertvollen Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts dar. Sie will aber die damalige Diskussion „unter pastoraltheologischem Aspekt als Beitrag zum Verständnis der gegenwärtigen und zur Erarbeitung eines zukünftigen Priesterbildes" vorlegen (4f). Der pastoraltheologische Aspekt bedeutet für Vf. – er zitiert dabei L. M. Weber: LThK X, 1400 –, daß man „den Sinn des Zölibats im Ganzen der Kirche und ihres Heilsdienstes zu würdigen und die religiös tragenden (künftigen) Verwirklichungsformen zu finden" sucht. Ansätze dazu sind in der Arbeit sicher gegeben, aber – wie mir scheint – eigentlich nur Ansätze. Dafür nur ein Beispiel: In dem sehr kurzen „Ausblick" meint Vf., die Kirche müsse „für den Zölibat ‚am' Priesterberuf eine vorgängige Berufung voraussetzen" (557), nämlich das Charisma der Jungfräulichkeit, d. h., sie sollte nur aus dem Kreis der charismatisch zur Ehelosigkeit Berufenen ihre Priester auswählen. Diese These, die auf ein Verständnis des Zölibats als Charisma der Jungfräulichkeit und nicht als freiwilligen Verzicht auf die Ehe um des Himmelreichs bzw. des ungeteilten Dienstes willen hinausläuft, wird zwar 557ff (vorher historisch unter „Das Problem des Junktims" 432–455) einigermaßen erörtert. In einer pastoraltheologischen Arbeit wünschte man sie sich aber weiter ausgeführt, begründet und auf ihre Konsequenzen für das Priesterbild und für die Priestererziehung hin erörtert.

Münster Erwin Iserloh

Gunneweg, A. H. J.: **Vom Verstehen des Alten Testaments.** Eine Hermeneutik. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1977. 220 S. (Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe Bd 5) kart. DM 22.–

Es verdient der lobenden Anerkennung, daß sich ein Ergänzungsband des erfolgreichen, weit verbreiteten ATD der Frage der Hermeneutik annimmt. G. tut das in einer Art und in einem Umfang, wie es der Reihe gemäß ist.

Nach der Darlegung des angesprochenen Problems geht er die verschiedenen Epochen der Auslegung des AT von seiner Rezeption im NT angefangen an durch. Einen Wendepunkt im typologischen und allegorischen Verständnis des AT markiert die Reformation, die mit ihrer neuen Zuwendung zur Bibel ausführlich behandelt wird (S. 42–84). In ihrem Gefolge wird dann der Weg der kritischen Bibelwissenschaft vorgestellt, der verbunden mit den Namen Marcion – Morgan – Semler – Hegel – Schleiermacher – Harnack – Hirsch und zum Teil auch Baumgärtel – Hesse zu einer radikalen Kritik und Ablehnung des AT als kanonischer Urkunde des Christentums geführt hat.

Demgegenüber wird in den beiden letzten Abschnitten: Das AT als Geschichtsbuch und als Teil des christlichen Kanons (S. 146–198) das Ringen unseres Jahrhunderts um ein sachgerechtes Verständnis des AT vor Augen geführt, das sich vor allem in den Worten Heilsökonomie, Heilsgeschichte, Typologie, Monotheismus, die Sprache der Christusverkündigung artikuliert.

Verschiedene Register, vor allem ein ausführliches Literaturverzeichnis erhöhen die Brauchbarkeit des Buches, das in einer verständlichen und sachbezogenen Weise instruktiv in das rechte Verstehen des AT einführt.

Regensburg Heinrich Groß

Der Aufruf zum Gehorsam. Das fünfte Buch Mose. Übersetzt und ausgelegt von Helmut Lamparter. – Stuttgart: Calwer (1977). 178 S. (Die Botschaft des Alten Testaments. Erläuterungen alttestamentlicher Schriften Bd 9) geb. DM 18.–

Dem Bibelinteressierten stehen heute im deutschsprachigen Raum nur ganz wenige Auslegungen des Deuteronomium zur Verfügung. Eine Kommentierung dieses Buches erscheint daher als äußerst wünschenswert. Die Erläuterungen des Vf. gehören freilich in den Bereich einer niveauvollen, geistlichen Schriftlesung für einen breiten Leserkreis.

Die Einführung behandelt kurz den Namen des Buches, die mosaische Fiktion, Gliederung, Abfassungszeit und theologische Grundzüge. In der perikopenweisen Auslegung folgt einer ansprechenden Übersetzung jeweils eine umfangmäßig nur wenig ausgedehntere, flüssig geschriebene und leicht verständliche Erklärung der einzelnen Textabschnitte. Sie „möchte den Leser über wichtige Einsichten der alttestamentlichen Wissenschaft informieren, was die Entstehung, die literarische und theologische Eigenart dieser der Lehrautorität Moses unterstellte Einweisung in den Gehorsam betrifft" (7). Gerade dieser Intention wird Vf. freilich nur mangelhaft gerecht. Die Deuteronomiumsdiskussion der letzten zwei Jahrzehnte – G. v. Rads Kommentierung ausgenommen – dürfte nämlich kaum berücksichtigt worden sein. Einige literarkritische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen vermögen dieses Bild nicht wesentlich zu ändern. Die Deutungen bleiben zu oberflächlich und sind zum Teil unrichtig. Eine intensivere Auswertung moderner wissenschaftlicher Exegese, z. B. des Ansatzes am Vasallenvertragsformular, hätte gerade eine spirituelle, schriftgemäße Aktualisierung des Alten Testamentes um vieles bereichern können.

Wien Georg Braulik

Seidl, Theodor: **Texte und Einheiten in Jeremia 27–29.** Literaturwissenschaftliche Studie 1. Teil. – St. Ottilien; EOS 1977. X, 160 S. (Münchener Universitätsschriften, Fachbereich Kath. Theologie. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, Bd 2), kart. DM 28.–

Seidl, Theodor: **Formen und Formeln in Jeremia 27–29.** Literaturwissenschaftliche Studie 2. Teil. – St. Ottilien; EOS 1978. XIII, 391 S. (Münchener Universitätsschriften, Fachbereich Kath. Theologie. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, Bd 5), kart. DM 38.–

In diesen beiden Bänden legt S. seine Dissertation „Texte, Einheiten und Formen in Jeremia 27–29" im Druck vor. Der 1. Band enthält die Literarkritik, der 2. die Formkritik zu Jer 27–29 nach

der Methode von W. Richter. S. „strebt in erster Linie eine differenzierte und ausführliche Einzelanalyse des sprachlichen Erscheinungsbildes der drei Kapitel an und sucht dadurch zu Aussagen über die textliche Beschaffenheit, die literarische Einheitlichkeit und die formale Verfaßtheit von Jer 27–29 zu gelangen" (2). Er enthält sich mit Recht eines Urteils über die Komposition oder Entstehung des Jeremiabuchs, weil „eine anspruchsvolle Kompositionstheorie zu Jer erst nach Durchlaufen von ähnlich detaillierten Analysen sämtlicher Einzeltexte des Buches möglich sein wird (2).

Zunächst wird der hebr. Text in Transkription vorgestellt. Es ist nicht der MT (so S. 3); denn die Vokalisation, von deren Notwendigkeit der Leser nicht überzeugt ist – es hätte für den Zweck der Arbeit auch die Umschrift des Konsonantentextes genügt –, ist nicht die des MT. Auch die Unterteilung der Verse, deren Teilstücke mit Buchstaben des Alphabets bezeichnet sind, folgt nicht dem MT. Sodann wird die Literarkritik der drei Jeremiakapitel nach demselben Schema vorgenommen: Äußere Literarkritik; innere Literarkritik; Dopplungen; Spannungen; Bewertung der literarkiritschen Beobachtungen: Dopplungen, Spannungen; Ergebnis. Die Untersuchung zu Jer 29 weicht insofern ab, als „der oftmalige Gebrauch der Botenformel und die literarischen Konsequenzen" bedacht und „weitere Beobachtungen" nachgetragen werden. S. registriert sorgfältig alle Anstöße, die der jeweilige Text hinsichtlich seiner Einheitlichkeit bietet, bespricht sie eingehend in Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur, vermerkt, wo die Argumente für eine literarkritische Operation s. E. nicht ausreichen, und zieht die Folgerungen.

Es zeigt sich, daß die Literarkritik als Auffindung und Bewertung von Dopplungen und Spannungen allein nicht zu einer endgültigen Abgrenzung der Einheiten und Fragmente kommt. Dieser Eindruck wird durch die angesichts des Umfangs der Diss. wohl notwendige Trennung in zwei Einzelbände verstärkt. Bei Jer 29 werden die Unsicherheiten auch durch die Formkritik, die allgemein von den Ergebnissen der Literarkritik ausgeht, nicht beseitigt. So stellt sich die Frage, ob nicht auch vom formkritischen Bemühen her und bei der Redaktionskritik, die im 2. Bd, was die Einzeltexte betrifft, zum großen Teil geleistet wird, die literarkritischen Ergebnisse überprüft werden müssen. Schon in der literarischen Analyse genügen rein literarisch-formale Kriterien nicht; Vf. muß immer wieder inhaltliche Gegebenheiten und auch formkritische Aspekte (siehe z. B. S. 100) in seine Entscheidungen mit einbeziehen. Auch bei der Transkription kommt er ohne formkritische Urteile nicht aus: „Obwohl die Transkription auf gewissen Entscheidungen der Formkritik bezüglich der Satzabgrenzung basiert... wird sie gleich eingangs geboten" (3).

Wenn schon die Satzabgrenzung nicht ohne formkritische Entscheidungen auskommt, dann doch wohl noch weniger die Abgrenzung der einzelnen Texteinheiten. Auch redaktionskritische Überlegungen können bei der Frage nach der Einheitlichkeit eines vorliegenden Textes nicht völlig ausgeklammert werden. Ausdrücke, geprägte Wendungen und stilistische Besonderheiten, die einer bestimmten Schicht alt Literatur zugehören, können Hinweise auf spätere Einfügungen geben. Diese können auch fugenlos einem Text eingepaßt sein, so daß ein älteres Stadium ohne ihre Erfassung und mit einer bloßen Stilbeschreibung nicht oder nur schwer erkannt werden kann.

Oft rekurriert S. bei literarkritischen Entscheidungen und Bewertungen auf die LXX. In der Tat weicht die LXX, gerade im Buch Jer vielfach in Textumfang und Textbestand vom MT ab. Ob sie im einzelnen Fall von „dem ihr eigenen Streben nach Kürzung" (70) geleitet wird und „willkürliche Kürzungen" (340) vornimmt oder einen anderen hebr. Text als Vorlage hatte, ist schwer zu sagen. Eher ist vielfach das Letztere anzunehmen, so daß das Argument der Kürzung nur mit aller Vorsicht ins Spiel gebracht werden darf. Meist läßt sich beim Stand der Forschung nur sagen, daß die LXX bzw. bestimmte Textzeugen oder Textgruppen einen Satz oder Ausdruck nicht lesen.

Die Ergebnisse, die S. bezüglich des Werdens von Jer 27–29 bucht, sind begründet. Doch sollten literarkritische Operationen nicht zu der Auskunft greifen, daß wohl ein Textausfall angenommen werden müsse (125, 130f). Sie hat, insoweit sie nicht nachzuweisen ist, nur den Wert einer Vermutung, die auch bei der Pentateuchkritik nicht weitergeholfen hat. Ferner sollte man versuchen, ohne „konjekturale Eingriffe" (127) auszukommen. Schließlich kann man wohl die drei Jeremiakapitel, wie auch S. 134–138 gesehen wird, nicht jeweils nur für sich allein betrachten. Eine Bearbeitung, die von Jer 28 ihren sachlichen Ausgangspunkt nimmt, hat sich über die beiden anderen Kapitel gelegt. Als selbständige kleine Einheiten sind die einzelnen eingeflochtenen Textteile nicht immer zu bezeichnen. Das Problem wird z. B. an 29,10–14a (siehe Bd 2 S. 332, 353) deutlich. Im übrigen wird dem Leser nicht recht klar, ob ein Unterschied zwischen „Einheit" und „kleine Einheit" besteht (vgl. Bd 2, S. 17f).

Besonders schwierig ist die Literarkritik in Jer 29. M. E. gehört V. 15 mit V. 21–23 zusammen. Und aus V. 24ff löst sich, wenn die Überarbeitung abgehoben wird, ein prophetisches Schelt- und Drohwort heraus, das sich ursprünglich wohl an V. 7 angeschlossen hat: „24 Zu Schemajahu aber, dem Nechelamiter, sagte er ('mr mit Syr; t'mr ist wohl durch den Anschluß an den heute vorliegenden Text entstanden): 25b Weil du in deinem Namen einen Brief **(spr)** an den Priester Zefanja, den Sohn Maasejas, gesandt hast, sagend: 27 Warum bist du nicht gegen Jeremia, den Anatotiter, eingeschritten, 28 deswegen, weil... Frucht! 32 darum – so hat Jahwe gesprochen: Siehe, ich suche Schemaja, den Nechelamiter, heim: Er soll keinen haben, der unter diesem Volk wohnen bleibt." V. 26.31 sind aufgrund der Polemik gegen die falschen Propheten eingebracht worden; V. 29.30 sind kommentierende Auffüllung, ebenso die nicht im Grundtext stehenden Versteile.

Im 2. Bd erfolgt in aller Ausführlichkeit eine detaillierte und sorgfältige Beschreibung der syntaktischen und stilistischen Phänomene, sowie eine eingehende Untersuchung der geprägten Elemente in Jer 27–29 samt Beurteilung und Bewertung. So wird jeweils die äußere und innere Form beschrieben; dann werden die geprägten Elemente einzeln bezüglich ihres Vorkommens über die atl Literatur hin verfolgt. Über l' j h j h l w 'j š j š b (318) hätte man gern mehr erfahren. Doch die Untersuchung der geprägten Elemente, die den größten Raum in der Arbeit beansprucht, bringt eine Fülle von Material, Beobachtungen und Anregungen. Dabei übersieht S. nicht, daß in der zeitlichen Ansetzung einer Textstelle Unschärfen und Unsicherheiten oft nicht zu vermeiden sind (vgl. S. 176, Anm. 503). Meist aber genügt die Feststellung „vor- bzw. nachjeremianisch", um einen fundierten Zeitansatz – darauf läuft dieser Schritt der Untersuchung am Ende hinaus – für die Texte zu gewinnen. Hier gelangt S. zu klaren Ergebnissen: „Keine der Einheiten in Jer 27–29 geht in ihrer Gesamtheit auf Jeremia selber zurück; vielmehr entstammen diese Texte späterer, nachjeremianischer Literatur. Genuinjeremianische Elemente mögen in manchen Einzelpassagen latent enthalten sein" (358). Diese herauszulösen oder kenntlich zu machen, gelingt demnach nicht.

Die Registrierung der syntaktischen, stilistischen und sprachlichen Phänomene ist die eine Seite des Bemühens, die Wertung die andere. Die minutiöse Untersuchung der Wörter und Wortgruppen bestätigt oft nur, was bereits zuvor erkannt wurde (vgl. S. 31f) oder bei einem inhaltlichen Überblick schon zu sehen ist, wie z. B. die probabylonische Tendenz von Jer 27;29 (vgl. S. 302). Sie präzisiert aber auch und eröffnet weitergehende Erkenntnisse. Bei der Wertung aber spielen immer auch inhaltliche Gegebenheiten (vgl. S. 188 samt Anm.) herein; das jeweilige Verstehen und die Interpretation kommen zu Wort. Das zeigt sich z. B. bei der Frage nach dem Höhepunkt und dem Ziel in Jer 28 (226, 236). Auch in der Klassifizierung der geprägten Elemente (Formel, geprägte Wendung, Floskel u. ä.) und ihrer Bedeutung wird die persönliche Auffassung S.'s sichtbar. Bedeutet das Urteil „formelhaft", daß ein Text nicht von Jeremia stammt oder daß er „auf thematische Bedeutung festgelegt" ist (347)? Genügte nicht, um Beziehungen und Abhängigkeiten gegenüber anderen atl Schriften und Schichten zu erkennen, auch die einfache Unterscheidung: Wörtliche Übereinstimmung – Anklänge – gleicher Sprachgebrauch? Was könnte eine präzisere Terminologie, als S. sie verwendet an Ergebnissen bringen? Fragen dieser Art stellen sich dem Leser, wenn er über die angewendete Methode reflektiert.

Die Untersuchung, die S. genau nach der Methode von W. Richter durchgeführt hat, bringt zahlreiche Aspekte, Aussagen und Ergebnisse, die nicht im einzelnen diskutiert werden können in einer Rezension; sie werden sicher die weitere Forschung anregen. Vf. bleibt, wie es sein Ziel war, in der literarischen Ebene. Darum kann wohl aus der Auskunft, Jer 27 und 28 seien „zwei literarisch diametral verschiedene Darstellungen eines geistesgeschichtlichen Problems" (270, 356f), nichts hinsichtlich der Historizität der Joch-Szene gefolgert werden. Und es darf z. B. gefragt werden, was „theologische Floskeln" (s. 80, vgl. 89) sind und ob es sachgerecht ist, von einer „rhetorisch weitschweifigen, abgeblaßten Ankündigungs- und Eröffnungsformel von theologisierenden Redeeinheiten" (81) zu reden. Angemerkt sei noch, daß es S. 61, 159 „judäisch" statt „jüdisch" heißen sollte.

Zur äußeren Gestalt der Studie ist zu sagen, daß der Text gut lesbar ist. Leider ist so wenig Rand gelassen, daß man bei der Durcharbeitung kaum die Möglichkeit von Randnotizen hat; viel-

leicht liegt dies am gewählten Format. Die wissenschaftliche Literatur zum Gegenstand der Untersuchung, die eingehend diskutiert wird, wird mit Verfassernamen und Jahreszahl zitiert. Wichtiger wäre wohl ein Hinweis auf den Titel des Werkes, in dem die betreffende Äußerung gemacht wird.

Die anregende Studie, die den Vf. als einen methodisch geschulten, mit Akribie arbeitenden Forscher ausweist und die man mit Gewinn durcharbeitet, gibt neue Lösungsvorschläge und Impulse in dem schwiergien Unternehmen, dem Werden und Wachsen des Jeremiabuches auf die Spur zu kommen.

Würzburg Josef Schreiner

Paulus – Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten. Beiträge von Markus Barth, Josef Blank, Jochanan Bloch, Franz Mußner, R. J. Zwi Werblowsky. – Regensburg: Pustet (1977). 172 S. kart. DM 15.80

Das jüdisch-christliche Gespräch hat sich neuerdings der in mehrfacher Hinsicht umstrittenen Gestalt des Apostels Paulus zugewendet. Die wesentlichen Diskussionspunkte wurden bei einer Tagung der Katholischen Akademie Bayern von jüdischen und christlichen Theologen beleuchtet. Das Buch gibt die Referate dieser Veranstaltung unverkürzt wieder.

Besonderes Interesse verdient der Versuch des jüdischen Autors Jochanan Bloch, die Beziehungen zwischen dem historischen Jesus und Paulus zu untersuchen. Daß die Rolle der Gemeindetheologie bei der Entstehung der Jesustradition nur sehr zurückhaltend beurteilt wird, sollte festgehalten werden. Der Versuch, mit Hilfe der Gleichnisse von den anvertrauten Talenten, von der selbstwachsenden Saat und vom ungerechten Hausverwalter an den „wirklichen Jesus" heranzukommen, ist hochinteressant, wenngleich gegenüber der angewandten Methode nicht geringe Bedenken anzumelden sind. Ausgehend von den Paradoxa in den einzelnen Erzählungen werden als zentrale Inhalte die „Gott-Verlassenheit" der Menschen bis zum Kommen des Reiches Gottes und die dem Menschen während dieser Wartezeit aufgegebene Pflicht, zu arbeiten und für die Vermehrung des anvertrauten Gutes zu sorgen, erhoben. „Das Geheimnis ist, daß in der Verlassenheit sich das Kommen bereitet. Und die Verlassenen sind es merkwürdigerweise, denen die Aufgabe zufällt, am Kommen zu wirken" (17f). Über die Beschaffenheit solchen Mitwirkens gibt das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden Auskunft, dessen Sinnspitze in der Forderung des Vergebens zu sehen sei. Paulus habe diese Kerngehalte der Jesusverkündigung sehr wohl verstanden und in seinen Briefen verarbeitet. Eine bedeutsame Übereinstimmung sei in dem prädestinativen Element – bei Jesus die Favorisierung der Armut und der Armen, die alles von Gott erwarten müssen, bei Paulus die Betonung des göttlichen Gnadenwirkens – gegeben. Genauso wie in den besprochenen Gleichnissen menschliches Arbeiten im Hinblick auf das Kommen des Reiches verlangt wird, gebe es auch bei Paulus unverkennbare Bindungen an das Gesetz mit seinen auf praktisches Tun ausgerichteten Forderungen. Die eigentümlich dialektische Beurteilung des Gesetzes als Multiplikator der menschlichen Sünde und Wegbereiter der göttlichen Gnade in der Theologie des Paulus habe eine deutliche Entsprechung in dem Sich-Verbergen Gottes, von dem in dem Gleichnis Jesu die Rede sei. „Worauf es bei der Schau Jesu ankommt, ist doch dies: daß die Verborgenheit, die Ohnmacht und auch die von der Verlorenheit nicht abzulösende Sündhaftigkeit, selbst das letzte Opfer der Selbstverleugnung, der Tod, ein Bereiten des Reiches ist" (29). Ein interessanter, unkonventioneller Versuch; für die auf die historisch-kritische Methode festgelegte Exegese indes nur schwer nachvollziehbar.

Der Beitrag von Franz Mußner über Röm 10,4: „Christus (ist) des Gesetzes Ende zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt" hebt sich methodisch von den spekulativen Darlegungen des vorausgehenden Referates durch analytische Präzision und Beschränkung auf ein Einzelproblem, das allerdings erhebliche theologische Auswirkungen hat, ab. Im Streit um die Frage, ob τέλος durch „Ende", „Ziel" oder „Rest" zu übersetzen sei, entscheidet sich Mußner mit Recht unter Berufung auf den im Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus gegebenen heilsgeschichtlichen Neueinsatz für „Ende". Die damit zusammenhängende Frage nach dem Heilsweg Israels wird unter Berufung auf die traditionell-katholische Unterscheidung zwischen dem ordentlichen und außerordentlichen Weg im Sinne der bleibenden Verpflichtung der Juden auf das Gesetz gemäß Gal 5,3 beantwortet.

Das engagierte, weit ausholende Referat von Markus Barth über „Das Volk Gottes" in der Verkündigung des Paulus kann hier nur andeutungsweise in seinen Leitlinien vorgestellt werden. In einem ersten Teil wird über die spezifische Art, in der Paulus über das Volk Gottes aus Juden und Heiden redet, gehandelt. Barth übersieht natürlich nicht die gegenläufigen Aussagen, die in der scharfen Antithese vom Alten und Neuen Bund (2 Kor 3; Gal 4,21–31; Hebr) ihren Niederschlag gefunden haben. Die verschiedenen Lösungsvorschläge, besonders die von christlichen Theologen geschaffenen Denkmodelle – Ablösung Israels durch die Kirche; die bekehrten Juden als der Rest Israels; die Spaltung des einen Gottesvolkes; die komplementäre Existenz von Israel und Kirche – werden insgesamt als unzulänglich eingestuft. Das Volk Gottes, das aus einem einzigartigen Geheimnis lebt, könne nicht mit Hilfe von soziologischen Begriffen erklärt werden.

Von zentraler Bedeutung sind die Ausführungen des 2. Teils, in dem „nach dem Grund und den Gründen, welche Paulus für seine scheinbar so widersprüchlichen Aussagen über das eine Gottesvolk zur Geltung bringt" (73), gefragt wird. Den theologischen Leitfaden für die eigenwilligen Überlegungen geben Röm 9–11, Eph 2,11–22 und Gal 4,21–31 ab. Natürlich wird man hier nach dem Grad der Vergleichbarkeit der herangezogenen Schriften fragen müssen. Barth löst das Problem auf seine Weise durch die Einordnung des Epheserbriefes in die originär paulinische Theologie. Auf diese Weise läßt sich eine fortschreitende Entwicklung von den die heilsgeschichtliche Trennung zwischen Juden und Christen berücksichtigenden Ausführungen des Römerbriefes hin zu den statuarischen Sätzen des Epheserbriefes über das eine Volk Gottes aus Juden und Heiden mit den unterschwelligen Sympathiebezeugungen gegenüber den Juden, die jetzt die „Nahen" und die „Heiligen" sind, postulieren. Das Problem würde sich natürlich erheblich anders darstellen, wenn, wie es die neueren Kommentare tun, der Epheserbrief einer nachpaulinischen Reflexionsstufe zuzuordnen wäre. Man wäre in diesem Falle allein auf Röm 9–11 und Gal 4,21–31 angewiesen. Es ist die Frage, ob man die späteren Briefe als Schlüssel für die Interpretation der früheren heranziehen darf. Die Entwicklung des theologischen Denkens wird hier doch etwas zu einfach gesehen. Zur Interpretation von Röm 9–11 darf hier in Anmerkung auf E. Käsemann hingewiesen werden, der in dem „Problem Israel" lediglich eine Exemplifikation der grundsätzlichen, alle Menschen betreffenden Aussagen des Briefes über die Rechtfertigung aus Gnade sieht. Der 3. Teil des Referates beschäftigt sich mit praktischen Konsequenzen, die sich aus den theologischen Ausführungen ergeben. In Stichworten seien die wichtigsten Themen angegeben: 1. Wahrheit; 2. Einheit; 3. Mission; 4. Gottesdienst; 5. Politik.

Bei aller Zurückhaltung oder auch Kritik, die in theologischen Einzelaussagen geboten sind, – etwa die Nivellierung der kritischen Aussage über die Juden von 1 Thess, die ungenügende Auseinandersetzung mit dem Anspruch der Kirche, das wahre Israel zu sein, die unwahrscheinliche Annahme, im Epheserbrief würde nicht über Judenchristen und Heidenchristen, sondern grundsätzlich über das Verhältnis Israels zur Kirche gehandelt – verdient das Referat gerade wegen seiner provozierenden Thesen stärkste Beachtung.

Ernüchternd wirken demgegenüber die Ausführungen des jüdischen Religionshistorikers Zwi Werblowsky zum Thema „Paulus in jüdischer Sicht". „Der Jude wird, bei aller Bewunderung, die antisemitische Entgleisung im ersten Thessalonicherbrief nicht übersehen können. Darüber helfen selbst alle – mehr oder weniger gewundenen – exegetischen Purzelbäume zu Röm 9–11 nicht hinweg" (139). Die jüdische Paulusinterpretation läßt sich auf die denkbar einfachste Formel bringen: Paulus ist kein jüdisches Problem, er redet ganz einfach am Judentum vorbei. Dies zeige sich in der völlig falschen Einschätzung des jüdischen Gottes-, Menschen- und Weltverständnisses des Paulus. Am zentralen Punkt der Thora, die trotz „tiefsinnige(r) theologische(r) Wortklauberei" (142) von Paulus als erledigt angesehen worden sei (vgl. Gal), werde das Grundanliegen des Paulus offenbar: „... mit dem Gesetz ist auch die positive Rolle und Existenzberechtigung des ‚Israel nach dem Fleische' vollendet und erfüllt, das heißt ausgespielt" (144).

Das verständnisvolle Engagement des Vorredners für eine auf Paulus begründete politische Anerkennung des modernen Israel findet in abschließenden Bemerkungen des jüdischen Gesprächspartners über den bei Paulus erörterten Aspekt des Mysteriums Israel, der zur jüdischen, nicht aber zur christlichen Eschatologie gehört, kaum begeisterte Zustimmung.

Fundierte Sachkenntnis und Ausgewogenheit sind für den Beitrag von Josef Blank zum Thema „Paulus – Jude und Völkerapostel" kennzeichnend. Es werden in einem ersten Arbeitsgang die jüdischen Ursprünge des Paulus aufgezeigt, wobei die Zuordnung zum „linken Flügel" der Pharisäer unter Hinweis auf die deutliche Affinität zum Zelotismus besonderes Interesse verdient. Für die bleibende und fortdauernde Bedeutung des jüdischen Erbes ist das Verständnis des „Damaskuserlebnisses" als prophetische Berufung, nicht als Bekehrung, welche Abkehr beinhaltet, von Wichtigkeit. Jüdische Elemente sind denn auch trotz der Neuorientierung auf die in Jesu Tod und Auferstehung gegebene eschatologische Äonenwende für das theologische Denken des christlichen Missionars bestimmend, etwa in der Eschatologie, in den Ausführungen über den Messianismus, in den Aussagen über Hoffnung und über die kosmischen Perspektiven der Eschatologie, aber auch in den Ansätzen des Missionsgedankens. Derartige Konvergenzen im theologischen Denken können freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß Paulus die im jüdischen Selbstverständnis gesetzte Grenze überschritten hat.

Für die Frage nach der Bedeutung des Paulus für das Judentum heute werden drei Überlegungen angestellt: 1. die These vom Ende des Gesetzes scheint im Hinblick auf innerjüdische Diskussionen über Thorarevision in der messianischen Zeit bleibende Gültigkeit zu haben. 2. „Die Annahme der modernen Welt und ihrer vielseitigen Problematik stellt für viele Juden auch die traditionelle Thorafrömmigkeit in Frage" (171). 3. Der Missionsgedanke des Paulus, ein genuin jüdisch-biblisches

Grundanliegen, kann für die Besinnung des Judentums auf die allgemein-menschlichen Werte hilfreich sein.

Den einzelnen Referaten muß uneingeschränkt ein hohes Niveau bescheinigt werden. Man vermißt indes auf weite Strecken die gemeinsame Linie. Nirgendwo ist auch nur ansatzweise der Versuch zu erkennen, auf die Thesen des Gesprächspartners einzugehen. Statt des Dialogs, der von einem Symposion zu erwarten ist, wurden offenbar fünf Monologe gehalten.

Von der „Regie" hätte man erwarten dürfen, daß in einer abschließenden Zusammenfassung Übereinstimmungen, Divergenzen und Möglichkeiten der Annäherung deutlich gemacht worden wären. Dem Leser fehlt ohne eine solche Hilfe auf weite Strecken die Orientierung.

Wie sehr man offenbar aneinander vorbei geredet hat, zeigt sich an einer so wichtigen Frage wie Röm 10,4: Alle Autoren sind auf dieses Problem eingegangen ohne sich freilich mit den Positionen der Gesprächspartner ernsthaft auseinanderzusetzen. Eine Beschränkung auf einige wenige, freilich zentrale Diskussionspunkte wie beispielsweise „Ende" oder „Erfüllung" des Gesetzes hätte vielleicht weitergeführt.

Diese kritischen Anmerkungen wollen freilich in keiner Weise den Wert des Buches und der Referate mindern. Hier wird ein wichtiger Beitrag „zu dem sich gegenwärtig belebenden theologischen Gespräch zwischen Juden und Christen" geleistet.

Paderborn Josef Ernst

Kötting, Bernhard: **Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum**. 27. Jahresfeier am 18. Mai 1977. – (Opladen): Westdeutscher Verlag (1977). 54 S. (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften Vorträge Reihe G, Bd 223) kart. DM 12.50

Der Akademie-Vortrag greift ein brisantes Thema auf. Die Brisanz kommt allerdings mehr aus dem modernen Verständnis von Religionsfreiheit und Toleranz als aus dem sachlichen Befund. Die Ausführungen wollen eben diesen Befund vorstellen. Vorbereitet wird die Darlegung mit der notwendigen Begriffserklärung (Teil 1–2); dann geht es mit raschem Schritt durch das Altertum (Teil 3: Religio im römischen Reich; 4: Bevorzugung des Christentums nach Konstantin; 5: Alleingeltung des Christentums seit Theodosius; 6: Die Stellungnahme Augustins). Auf den wenigen Seiten wird das Wesentliche und Entscheidende gesagt, das in seinem Ergebnis nicht korrigiert zu werden braucht und in breiterer Ausführung auch nicht anders formuliert werden könnte.

Die der neuzeitlichen Position ganz entgegengesetzte und deshalb heute so schwer verständliche Haltung der Antike in Sachen Religionsfreiheit und Toleranz muß von der eigenwilligen Verknüpfung von religio und salus publica her gesehen werden, dazu kommt die Aufspaltung in einen äußerlichen Vollzug von religio (in staatlich geordnetem ritus und cultus) und eine private, davon nicht berührte Frömmigkeit. Dafür kann der Begriff einer „politischen Theologie" aufgegriffen werden; vielleicht stände besser „politische Religiosität". Die heidnische Position hätte geschickt mit ein paar Texten aus Kelsos verlebendigt werden können (wozu dann die Reaktion des Origenes zu fügen wäre). Diese Vorstellung beherrscht die vorchristliche Antike und auch die christliche Antike (vgl. das Toleranzedikt von 311: „ut denuo sint Christiani... debebunt Deum suum orare pro salute nostra et rei publicae..."). Sie führt zu den Christen als möglichen „Staatsfeinden" vor Diokletian und ebenso zu den Heiden als möglichen „Staatsfeinden" nach Konstantin.

Zum Glück wurde von beiden Seiten die Theorie nicht immer in grausame Praxis umgesetzt, was gerade auch hier unterstrichen wird und endlich in der heutigen Diskussion mehr berücksichtigt werden sollte. – Ein Sonderfall des Themas, das Problem der „Binnentoleranz" zwischen den einzelnen christlichen Gruppierungen, ist ebenfalls angesprochen. Das Modell der „politischen Religiosität" wird hier nach der Spielregel „cultus dignus – cultus indignus" wirksam und führte dann doch zu schärferen Auseinandersetzungen (auch schon vor Konstantin) als sie zwischen rivalisierenden Philosophenschulen üblich waren.

Freiburg i. Br. K. Suso Frank

Skeris, Robert A.: **Musical Imagery in the Ecclesiastical Writers of the first three centuries.** – (Altötting: Coppenrath 1976). 252 S. kart.

Die hier vorgelegte Bonner Dissertation verdient es, mit hohem Lob angezeigt zu werden. Erstens hält sie sich an ihr Thema „Imagery", und zweitens weitet sie zugleich dessen Bedeutungshorizont, beides mit einer Belesenheit und Sachkenntnis, die aller Anerkennung wert sind. Das Thema ist nicht die Musik- und Gesangspraxis (also werden die Väterschriften hier nicht als musikhistorische Quelle herangezogen), sondern die literarische Verwendung musikalischer Anschauungen und Vorstellung (aus dem kultischen wie dem profanen Bereich) als Hilfsmittel zur Darstellung theologischer Inhalte, also die Musik der Zeit als Quelle für die Bildsprache (Topoi, Gleichnisreden usw.), deren sich die theologische Spekulation oder Schriftauslegung oder Paränetik oder einfach die Glaubensaussage im patristischen Schrifttum bedient. Die Weitung erfolgt v. a. durch den Einbezug der Monumente der frühen Katakombenmalerei und Sarkophagplastik, speziell der Orpheusdarstellung, und deren Deutung auf dem Hintergrund der literarischen Zeugnisse. Aber auch schon die Interpretation der Bildsprache selbst erfordert immer neu den Bezug auf die musikalischen Fakten bzw. die gegenseitige Prüfung im Rahmen der bisherigen Forschungsergebnisse. Der Weg zum Wortverständnis führt über das Sachverständnis. Dies geschieht, nicht ohne kritische Auseinandersetzung, in dem 170 Seiten umfassenden Anmerkungsteil, der ein Zeugnis nicht nur allseitiger Literaturkenntnis, sondern reifer Gedankenarbeit ist. Dabei geht es z. B. um die Bedeutung des Una-voce- oder des Harmonia-Topos oder des von Ignatius gebrauchten Terminus Chroma Theou für die Um- und Einstimmung des Gemeindegliedes in die Gesamtheit der von Gott gewollten und modulierten Preisung.

Vf. sammelt zunächst (Kap. 1) alle einschlägigen Texte, beginnend mit Qumran und den syrischen Oden Salomons, dann den Apostolischen Vätern, und endend mit Eusebius v. Cäsarea. Er bietet sie in englischer Übersetzung und (in extenso) im Urtext, jeweils mit kurzen Einleitungen und Stichworten sowie dem bereits erwähnten, das ganze Buch begleitenden Anmerkungsapparat. In Kap. 2 unternimmt er dann in einem Kommentar Schritte „auf eine Interpretation hin" – „Towards an Interpretation". Hiermit gewinnt er die Grundlagen, um in Kap. 3 die Rezeption der Orpheusfigur in der christlichen Grabkunst aus der patristischen Theologie zu deuten. Hier freilich weitet Vf. seine Darstellung auf ein Gebiet aus, das sich bis heute (und wohl für immer) in Dunkel hüllt und einer restlosen theologischen Deutung entzieht. Die patristische Rezeption des Orpheus-Topos erfolgte mit klaren Vorbehalten, unter Abstreifung der magisch-mysterienhaften Elemente (z. B. Verlagerung der Magie des Melos auf die spirituelle Wirkungsmacht des Logos). Dem kam entgegen, daß auch außerchristlich das Orpheusbild entmythisiert, durch seine Vieldeutigkeit neutralisiert und sogar zum bukolischen Hirtentopos idyllisiert wurde.

Bedenken bleiben aber nun anzumelden, wenn Vf. den gleichen Vorgang für die vom 3. Jh. an belegbare Übernahme der bis dahin paganen Orpheusfigur in den christlichen, speziell den römischen Bildbereich voraussetzt. Vielmehr gewinnt dieser Bildtopos gerade hier einen Realitätsgehalt, der über die bloße Bukolik hinausgeht. Er wird Heilsbild, sogar an zentraler Stelle inmitten anderer, biblischer Heilsbilder, und das kann er nicht sein, wenn Orpheus nicht als Typos Christi (vielleicht als Geheimzeichen für Christus) begriffen wird. In der Gestalt sammeln sich alle Motive, die sie dazu befähigen: Orpheus als Künder des Ein-Gott-Glaubens, der Unsterblichkeit der Seele sowie des orphischen reinen Lebens als Weg zu deren ewigem Erlösungsheil, als Bändiger der wilden Natur, als Hades-Besucher, als primus cantor novae legis und schließlich noch in seinem blutigen Tode. Es ist daher zu wenig, mit dem Vf. die Deutung der Orpheusgestalt auf die bloße Bukolik zu stützen, die hier freilich „paradiesischen" Charakter annimmt, und ihre Aussage mit der der Inschrift „in pace" gleichzusetzen. Der Christus-Orpheus ist im Bereich der römischen Katakombenbilder ein Heilsbringer-Topos, sei es als bildgewordener Gebetswunsch (commendatio), sei es als Real-Memoria, der (die Möglichkeit ist nicht auszuschließen) eine „rettende" Wirkung für den Toten zugeschrieben wird, die freilich (hierin wieder „korrekt") von dem erwartet wird, den der Verstorbene gläubig „geliebt, gesucht und immer ersehnt hat" (quem amavi, quem quaesivi, quem semper optavi). Hier konfrontieren (oder vermischen?) sich also theologisch-geläutertes und populär-amalgamierendes Denken.

Das zusammenfassende Schluß-Kap. 4 mündet in eine Erwägung, was heute bei der Übernahme paganer Kulturelemente in den christlichen Kult zu bedenken sei: Eine Rezeption ist nur möglich, wenn sie aus kritisch-theologischer Prüfung, nicht aus bloßem Opportunismus erfolgt. – Lobende Erwähnung sei schließlich dem klaren und nahezu fehlerfreien Satz und Druck des schwierigen (englischen und weitgehend griechischen) Textes und der vorzüg-

lichen Ausstattung des Buches (Druckerei Gebr. Geiselberger, Altötting) gewidmet.

Die Arbeit wurde gleichzeitig im Auftrag und unter dem Patronat der Church Music Association of America als Eröffnungband einer neuen Reihe ediert, jedoch unter anderem Titel: XPΩMA ΘEOY. On the origins and theological interpretation of the musical imagery used by the ecclesiastical writers of the first three centuries, with special reference to the image of Orpheus. – Altötting: Coppenrath 1976. (Musicae sacrae melethmata, [sic! Das H in Melethmata soll aber als griechisches Eta gelesen werden; also: Meletemata], Bd 1 = Publications of the Catholic Church Music Associates, Bd 1) kart. 259 S., DM 65.–. In der Buchform wurde die Arbeit um ein Nachwort von sieben Seiten erweitert, in dem sich Vf. mit zwei neueren Artikeln auseinandersetzt, die sich mit dem Orpheusthema befassen: J. Huskinson in den Papers of the British School at Rome 42 (1974) 68–97; C. Heyman und A. Provoost in dem von A. Provoost hg. Sammelwerk Orpheus (Leuven 1974) 29–48.

Maria Laach Urbanus Bomm

Pépin, Jean: Saint Augustin et la dialectique. – (Villanova: University Press 1976.) XXI, 272 S. (The Saint Augustine Lecture 1972) Ln.

Um es gleich vorwegzunehmen, Jean Pépin, Vf. des hier zu rezensierenden Werkes, hatte sich bereits durch seine 1958 in Paris erschienene Untersuchung, „Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes" als hervorragender Kenner der antiken Geistesgeschichte ausgewiesen. Die übersichtlich gegliederte und in klarer Diktion geschriebene Studie über den hl. Augustinus und die Dialektik ist ein Meisterstück wissenschaftlicher Darstellung. Ihr geht ein ausführliches Inhaltsverzeichnis voraus; abgeschlossen wird sie durch ein Literaturverzeichnis (257–266) und einen Index der meistzitierten Texte (267–272).

Das Werk zerfällt in zwei Teile. Teil I (5–132) behandelt Probleme des augustinischen Traktates De dialectica bzw. Principia dialecticae, dessen Authentizität umstritten ist. Kapitel I (7–20) gibt einen ausführlichen Überblick dieser bei Migne PL 32 nur 11 Kolumnen zählenden aber inhaltlich äußerst kompakten Schrift. Im Kap. II (21–60) beweist P. ihre augustinische Urheberschaft, indem er an ca. 20 Stellen aus späteren Schriften des Kirchenvaters, speziell aus De magistro und De doctrina Christiana auf sachliche Übereinstimmungen zu De dialectica aufmerksam macht. Kap. III (61–98) bringt eine gedrängte Darstellung über die Rolle der Dialektik im antiken Unterrichtswesen. Sie gehörte zur geistigen Ausrüstung des Grammatikers; ihr kam ein zentraler Stellenwert im Organon, in den logischen Schriften des Aristoteles zu. Besonders wurde sie von den Stoikern gepflegt. Bezüglich der literarischen Abhängigkeit – damit beschäftigt sich das Kap. IV (99–132) – kommt nach P. vor allem Varro und unter den Varronischen Schriften „De dialectica" in Frage.

Teil II (135–255) handelt von der Theorie und der Praxis der Dialektik im Werk Augustins. Wieder werden zunächst im Kap. I (135–160) die relevantesten Texte aus dem Gesamtwerk des Kirchenvaters vorgestellt: Augustin beschäftigte sich mit der Dialektik besonders in seinen Frühschriften, also in jener Zeit, als er die Veröffentlichung einer ganzen Enzyklopädie der Wissenschaften plante und teilweise auch in Angriff nahm. Außer in diesen mehr wissenschaftlich ausgerichteten Frühschriften und der ebenfalls wissenschaftstheoretischen Schrift De doctrina Christiana nimmt die Dialektik noch in drei weiteren Werken einen verhältnismäßig breiten Raum ein, nämlich in „Contra Cresconium", einem gegen einen donatistischen Grammatiker gerichteten Traktat, ferner in den Büchern gegen den Pelagianer Julian von Eclanum, „Contra Julianum" und „Opus imperfectum contra Julianum". Kap. II (161–219) gibt eine umfassende Darstellung über die Theorie der Dialektik bei Augustin: Die von Augustin am häufigsten gebrauchte Begriffsbezeichnung lautet: „Disciplina (peritia, scientia) disputandi". Gegenstände der Dialektik sind: die Definition, die Einteilung, die Analogie und die Kontrolle über die Schlüsse in der Logik. Über ihre Bedeutung als Grundwissenschaft, als „disciplina disciplinarum", gibt es (wenigstens in den Frühschriften) keinen Zweifel. Deshalb nimmt sie, die von der Sophistik deutlich abzuheben ist, im Chor der Disziplinen eine zentrale Stellung ein: Die Dialektik ist das Fundament und die Krönung der Wissenschaften. Zu ihrem Bereich gehört die Überprüfung aller Sachen und Sachverhalte sowie deren Beurteilung. Im Erkenntnisprozeß kommt ihr sozusagen oberste richterliche Funktion zu.

Und trotzdem: Gehört das letzte Wort tatsächlich stets der Dialektik? Ist die Dialektik wirklich die höchste Instanz im Prozeß der Wahrheitsfindung? Diese und ähnliche Fragen beantwortet das „Dialektik und Theologie" überschriebene letzte Kap. III (221–255). Darin allerdings ist vorrangig nicht mehr von der Theorie, sondern von der Praxis die Rede. Dieses höchst aufschlußreiche Kapitel beantwortet die Frage: Wie handhabte Augustin in seinem weithin von apologetischem Interesse geleiteten theologischen Denken die Dialektik? Auf der einen Seite, so zeigt P., war der Kirchenvater bemüht, die Dialektik zu radikalisieren. Zu diesem Zweck suchte er sie auch von der Schrift her mit einer zum Teil freilich anfechtbaren Allegorese zu Ex 3,21f; 11,2; 12,35f zu begründen: Danach waren Paulus und selbst Jesus Dialektiker. Speziell in der Auseinandersetzung mit dem Donatisten und Grammatiker Cresconius argumentierte der Kirchenvater mit Vorliebe dialektisch. Auf der anderen Seite aber lag ihm viel daran, den universalen Anspruch der Dialektik in Sachen Wahrheitsfindung und Wahrheitsbestimmung zu beschränken. Die Gegner des Christentums hielten nämlich den Christen vor, viele Glaubenswahrheiten stünden zur Dialektik in einem eklatanten Widerspruch. So hielten sie z. B. der Glaubenslehre von der jungfräulichen Geburt den allerdings aus der Erfahrung abgeleiteten dialektischen Satz Ciceros (De inventione I,29,44) entgegen: „Si peperit, cum viro concubuit." Aber auch Christen hatten mit Glaubenswahrheiten auf die Dialektik hin ihre Schwierigkeiten. So attackierte Julian von Eclanum Augustins Erbsündenlehre von der Dialektik her. Um den Wahrheitsanspruch dieser christlichen Offenbarungslehre vor den Invektiven der Dialektik zu schützen, nahm Augustin seine Zuflucht zur Schrift und Tradition. Es war ihm ein Leichtes, sowohl in der Schrift (u. a. 1 Kor 1,17–2,16, Kol 2,8) wie auch in der Tradition (Tertullian, Origenes, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa etc.) Argumente zu finden, die sich über die Dialektik expressis verbis hinwegsetzten. Er vergaß auch nicht, auf den Tatbestand hinzuweisen, daß in der apostolischen Zeit die Verkündiger des Christentums keine in der Dialektik gebildeten Gelehrte, sondern einfache Fischer waren (De civitate Dei 22,5). Daher wollte er auch in der Erbsündenlehre nicht dem dialektisch argumentierenden Julian, sondern der seiner Auffassung nach klaren Aussage des Römerbriefes (5,12) und der kirchlichen Tradition folgen. Er berief sich auf den Psalm 93,11, wo es heißt, der Herr wisse, daß die Gedanken der Weisen eitel sind, ferner auf Mt 11,25, wonach die Mysterien des Christentums den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen dagegen geoffenbart sind (Opus imperfectum contra Julianum 6,12). So heißt das entscheidende Wort gegen den Dialektiker Julian, den wohl größten theologischen Gegenspieler Augustins: „Erubescat ergo dialectica tua et ... de Catholicorum disputatione discedat (ebd. III,32).

Über das letzte Kapitel der Studie P.s wurde hier deshalb so ausführlich referiert, weil es einen ausgezeichneten Einblick in die Denkform und Denkstruktur jenes Kirchenvaters vermittelt, der durch seine überragende Autorität das theologische Denken der auf ihn folgenden Jahrhunderte wie kaum ein anderer kirchlicher Schriftsteller aus der Zeit der Väter geprägt hatte. Auf Augustin beriefen sich scharfsinnige Dialektiker vom Format eines Abälard, aber auch dem dialektisch diskursiven Denken abgeneigte Mystiker vom Range eines Bernhard von Clairvaux. Pépin weist überzeugend nach, daß Augustin, so widersprüchlich dies auch klingt, Dialektiker und Antidialektiker zugleich war. Dieses Ergebnis seiner Untersuchung stimmt auch mit der Einsicht überein, die uns andere Studien über ihn wie z. B. das augustinische Verhältnis von ratio und auctoritas vermitteln. Danach fand der Kirchenvater zwischen einem dem Intellekt und einem dem Glauben verpflichteten Wissen deshalb keinen Gegensatz, weil er das von der Offenbarung her gewonnene Wissen letztlich aus einer dialektisch nicht mehr begründbaren religiösen Haltung annahm. Augustins Verhältnis zur Dialektik ist somit ambivalent, und diese Einsicht ist es, die auch ein helles Licht auf seine vor Aporien nicht zurückschreckende Denkform wirft. Bezüglich dieses Aporetischen im Denken Augustins bemerkte Franz Schupp einmal treffend: „Denker ersten Ranges können Aporien, die aufzulösen sie nicht imstande sind, als solche stehen lassen und anerkennen, sie können sie fruchtbar werden lassen für immer neue Wendungen des Denkens; die Nachfolger jedoch suchen den Ausgleich, und dieser ist in den meisten Fällen nur dadurch möglich, daß das Aporetische unausgesprochen bleibt und das Denken erst auf der Ebene klarer Alternativen ansetzt" (aus: Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis, Düsseldorf 1964, S. 108f). Daß Augustin zu den Denkern ersten Ranges im dargelegten Sinn gehört, dies geht auch aus der lesenswerten Studie P.s hervor.

Würzburg Cornelius Mayer

Thomas von Sutton: Quaestiones ordinariae. Hg. von Johannes Schneider. – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München 1977. 279*, 1009 S. (Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd 3) kart. DM 240.–

In der Einleitung der Ausgabe der vie Quodlibeta des Thomas von Sutton durch Michael Schmaus unter Mitarbeit von Maria González-Haba (1969) wurde bereits die Edition der Quaestiones ordinariae desselben Autors angekündigt. Diese Edition liegt nun als Band 3 der Veröffentlichungen der im Titel genannten Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vor, besorgt von Johannes Schneider. Der Textedition geht eine umfangreiche Einleitung voraus (19*–279*), die über die Textüberlieferung, über die Chronologie der Quästionen, über verschiedene Sutton zugeschriebene, in ihrer Echtheit aber umstrittene Werke und über verschiedene Lehrpunkte Suttons handelt.

Für die Erstellung des Textes standen dem Hg. hauptsächlich sechs Handschriften (Hss) zur Verfügung, alle aus der ersten Hälfte oder aus der Mitte des 14. Jh.s stammend: Cod. 138 des Merton College in Oxford = M; Cod. Vaticanus Ottobonianus lat. 1126 = O; Cod. Amplonianus 2° 369 der Stadtbibliothek Erfurt = A; Cod. B IV 4 der Universitätsbibliothek Basel = B; Cod. 717 der Bibliothèque de la Ville von Troyes = T; Cod 739 der Bibliothèque de la Ville von Toulouse = Tl. M enthält neben den vier Quodlibeta Suttons als einzige Hs die vollständige Sammlung der hier veröffentlichten Quästionen. Ihre Reihenfolge wurde in die Edition übernommen. O enthält die ersten zwei Quodlibeta und sechs Quästionen (in der Reihenfolge 1,3,2,7,4,6). A enthält 29 Quästionen und q. 20 des 4. Quodlibet. B enthält die vier Quodlibeta und 32 Quästionen, darunter alle, welche A bietet, aber in anderer Reihenfolge. T enthält 49 Quästionen, die durch eine später geschriebene Rubrik Sutton zugeteilt werden; zehn davon (qq. 25–31, 47–49) stehen in unserer Sammlung. Die übrigen weisen in Stil und Methode zahlreiche Übereinstimmungen mit den Schriften des Herveus Natalis auf, scheinen darum ihm zuzugehören. Tl enthält außer den ersten beiden Quodlibeta die erste Quaestio ordinaria und ein Fragment der vierten Quaestio. Die Hss und O sind verwandt. Beide bieten einen zuverlässigen, wenn auch nicht fehlerfreien Text. M hat den Vorteil, daß sie den vollständigen Text der ganzen Sammlung bietet, zwei Quästionen sogar ganz allein (q. 20 und q. 32A), hat aber den Nachteil, daß sie an manchen Stellen Glossen in den Text aufgenommen hat. O bietet eine sehr sorgfältige Korrektur (= O_2). Verwandt sind auch die Hss A und B, bieten aber einen weniger guten Text als M und O. Die Hs T gehört keiner der beiden Textgruppen an. Ihr Text ist beachtenswert. Tl hat sehr viele Abweichungen vom Normaltext. Zu q. 1 wurden die zahlreichen Varianten in den Apparat aufgenommen, zu q. 4 blieben sie unberücksichtigt.

Neben den genannten Hss sind zwei aus England stammende Hss der Biblioteca Comunale von Assisi und eine Hs der Kathedralbibliothek von Worcester zu erwähnen. Cod. 158 Assisi enthält Nachschriften von Disputationen, die zwischen 1282 und 1290 in Oxford gehalten wurden. Am Schluß steht als Nachtrag ein Fragment, das einem „Suttune predicator Oxonie" zugeschrieben ist. Inhaltlich ist es mit q. ord. 7 Suttons und mit einer nur in A und B überlieferten Quaestio, die von O. Lottin Thomas von Sutton zugeteilt wurde, verwandt. Wahrscheinlich handelt es sich um ein Stück einer Reportatio. Cod. 196 Assisi (= As) ist eine ähnliche Sammelhandschrift aus dem Ende des 13. Jh.s (vor 1295). Sie enthält in q. 185 und q. 186 zwei Quästionen unserer Sammlung (q. 12 und q. 15). Die erste weicht nur wenig von unserem Text ab; die zweite geht in der Responsio und in der Antwort auf die Einwände ebenfalls mit dem Normaltext zusammen, die Argumente sind jedoch im Zustand der Reportatio gelassen. Im Variantenapparat wurden nur einige Lesarten verzeichnet. Von q. 15 werden einige von dem Normaltext abweichende Textproben mitgeteilt. Ähnlich wie die beiden Hss von Assisi enthält auch Cod. Q 99 Worcester Nachschriften von Oxforder Disputationen aus den Jahren 1299–1302. Zwei werden Sutton zugeteilt. Die erste ist eine Reportatio jener Disputation, die in stark überarbeiteter Form in der q. 9 unserer Sammlung vorliegt. Die zweite (Sutton in vesperiis Makelisfilde) berührt sich inhaltlich mit Quodl. 4 q. 3. Da die Hs. beschädigt und stellenweise kaum lesbar ist, wurde auf eine vollständige Edition verzichtet. Textproben werden im Anhang zur Einleitung gegeben.

Die Echtheit der Quaestiones ordinariae wird allgemein zugegeben. Sie kann sich auf handschriftliche Zeugnisse des 14. Jh.s berufen. In dem unvollständigen zweiten Register (14. Jh.) der Hs B wird die erste Reihe der Quästionen (f. 65ra–100vb) Sutton zugeschrieben: Questiones disputate Thome de Suton (f. 202r); ebenso die unmittelbar folgenden Quodlibeta: Incipiunt quolibet Thome de Suton (f. 202r). Die Hs M schreibt das erste der vier Quodlibeta, die den Quästionen unmittelbar vorausgehen, Thomas Sutton zu (f. 154v). Die dritte Quaestio wird in den Hss M, O und B ausdrücklich Sutton zugewiesen: Explicit questio disputata a fratre Thoma de Suttona. Die Hs T teilt in einer später geschriebenen Rubrik die dort überlieferten 49 Quästionen Sutton zu: Questiones Thome de Suttone (f. 13r). Die in den Hss Q 99 Worcester und 158 Assisi unter dem Namen Suttons überlieferten Reportationen, die Parallelen in unseren Quästionen haben, bezeugen deren Echtheit. Stilistische, methodische und sachliche Übereinstimmungen erweisen die ganze Sammlung als ein zusammengehöriges Ganzes, das von einem und demselben Autor abstammt.

Ausführlich beschäftigt sich der Hg. mit der Chronologie der eng zusammengehörigen Quodlibeta und Quästionen. Die Quodlibeta 1 und 2 gehören verschiedenen Andeutungen zufolge der Zeit kurz nach dem Tode oder wenigstens nach Beendigung der Lehrtätigkeit Heinrichs von Gent († 1293) an, mit dessen Lehren sich Sutton häufig auseinandersetzt. Die Quodlibeta 3 und 4 fallen später, kurz vor 1300 oder in die ersten Jahre des 14. Jh.s. Sie setzen eine wenn auch sporadische Kenntnis der Lehre des Johannes Duns Scotus voraus. Die Quaestiones ordinariae erstrecken sich über einen größeren Zeitraum. Die ersten fallen in die Zeit kurz nach dem Tode Heinrichs von Gent, z. B. die in Cod. 196 von Assisi bezeugten qq. 12 und 15 und andere, die sich mit Heinrich von Gent auseinandersetzen. Später, um 1300, liegen die Quästionen, die eine Kenntnis der Lehre des Scotus verraten, z. B. die qq. 14,21,27. Noch später, etwa in die Jahre 1305–1310, sind die qq. 32–34 anzusetzen, die sich mit der Lehre von der analogia entis befassen und bereits eine Diskussion der skotistischen Lehre voraussetzen. In unmittelbarem Zusammenhang mit dieser Datierung steht die Annahme, daß Sutton zwischen 1290 und 1295, wahrscheinlich 1291–1293, die Magisterwürde in der Theologie erlangte.

In einem weiteren Kapitel sucht der Hg., gestützt auf das reiche Textmaterial der Quodlibeta und der Quästionen, die Frage der Echtheit mehrerer Traktate, die Thomas von Sutton zugesprochen wurden, in ihrer Echtheit aber noch nicht gesichert sind, durch Textvergleich zu klären. Die Autorschaft Suttons an dem Opusculum Contra pluralitatem formarum, die heute allgemein angenommen wird, darf aufgrund zahlreicher Übereinstimmungen in der Lehre als wahrscheinlich gelten. Gegen die Echtheit der Quästionen zum siebten Buch der Metaphysik, die in Cod. 196 Assisi (vor 1295) unter dem Namen Suttons überliefert sind, meldet Sch. Bedenken an. Auf jeden Fall ist es nach ihm sehr zweifelhaft, ob die q. 12, nach der fortlaufenden Zählung von H. Pouillon q. 81, die den realen Unterschied zwischen essentia und esse direkt ablehnt, von Sutton stammt, der den realen Unterschied lehrte. Andererseits läßt die frühe Zuteilung an Sutton und die wenigstens teilweise Übereinstimmung mit seinen Schriften die Authentizität sämtlicher in Frage kommenden Quästionen nicht völlig bestreiten. Der Liber propugnatorius super I Sent. Duns Scoti, der einem Thomas Anglicus zugeschrieben wird, zeigt inhaltlich manche Übereinstimmungen mit den Schriften Suttons, weist aber auch Lehrunterschiede auf, die gegen die Verfasserschaft Suttons sprechen. Die Impugnationes contra Aegidium Romanum, die von Fr. Pelster Sutton zugeschrieben wurden, weisen neben den gemeinsamen Lehrauffassungen auch gegensätzliche auf, welche die Autorschaft Suttons ausschließen. Die Untersuchung über sieben philosophische Opuscula, die unter den Werken des Thomas von Aquin überliefert sind, in ihrer Echtheit aber seit langem aus inhaltlichen Gründen umstritten sind, kommt zu einem negativen Ergebnis. Die Abfassung durch Sutton kann nicht erwiesen werden oder ist direkt zu verneinen, wie bezüglich De natura materiae et dimensionibus interminatis. Das Werkchen De beatitudine kann wegen eines Lehrgegensatzes in der Frage nach dem Wesen der Glückseligkeit kaum von Sutton stammen. Der von W. Seńko vor wenigen Jahren entdeckte und herausgegebene Traktat De esse et essentia ist ein echtes Werk Suttons. Sch. konnte aus q. 25 Suttons ein neues Argument zugunsten der Echtheit beisteuern. Der Vergleich des Correctoriums „Quare", das von Fr. Pelster Sutton zugeschrieben wurde, mit Contra pluralitatem formarum und anderen Schriften Suttons zeigt, daß sie nicht denselben Verfasser haben.

Auf die Untersuchungen zum Text und damit zusammenhängenden Fragen der Chronologie und der Echtheit umstrittener Schriften folgt eine breite Abhandlung über verschiedene Lehrpunkte, die an sich nicht zur Einleitung einer Edition gehört, die aber dennoch ein wertvoller Beitrag zur genaueren Kenntnis der Lehre Suttons ist (90*–267*). Anhand der Schriften Suttons, vor allem der Quodlibeta und der Quästionen, werden folgende Lehren dargestellt: Die Einheit der Form, Einzelfragen zur akzidentellen Form, das Individuationsprinzip, der Wille und seine Freiheit, die Erkenntnis der Substanz, Wesen und Sein, die Analogia entis. Vf. bescheinigt Thomas von Sutton, daß er sich „als ein kenntnisreicher und energischer Verteidiger der Lehre des Doctor communis" erweist. Die fortgesetzte Auseinandersetzung mit Lehrern verschiedener Richtungen (Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Aegidius von Rom, Duns Scotus) führte bisweilen zu einer Weiterbildung der Lehre (267*).

Den Abschluß der Einleitung bildet ein Textanhang (268*–279*). Dieser bietet die vollständige Ausgabe einer in den Hss A und B überlieferten, in der Sammlung M aber fehlenden Quaestio, die von O. Lottin als Eigentum Suttons anerkannt wurde. Darauf folgen Auszüge aus den zwei in Cod. Q 99 Worcester Sutton zugeschriebenen Quästionen.

Eine gewaltige Arbeitsleistung erforderte die Edition der 35 Quästioenn, die 953 Seiten füllt. Dem Text sind zwei Apparate beigegeben, von denen der eine die Varianten, der andere die Quellennachweise enthält. Die am meisten zitierten Autoren sind Aristoteles und sein Commentator Averroes, unter den Kirchenvätern Augustinus, unter den mittelalterlichen Autoren Anselm von Canterbury. Weniger häufig kommen unter den Philosophen Avicenna und

Boethius, unter den Kirchenvätern Dionysius Areopagita und Johannes Damascenus zu Wort. Aristoteles wird auch oft als Quelle angeführt, wo kein ausdrückliches Zitat vorliegt. Zahlreich sind die Hinweise auf Parallelen bei mittelalterlichen Autoren, wie Thomas von Aquin, Heinrich von Gent, Aegidius von Rom, Johannes Duns Scotus. Die zeitgenössischen und unmittelbar vorausgehenden Autoren werden nicht mit Namen, sondern unter der Bezeichnung aliqui oder alii angeführt. Die Feststellung der Autoren und der angezielten Textstellen erforderte naturgemäß viel Zeit und Arbeit.

Auf die Herstellung des Textes wurde große Sorgfalt verwendet. Die Folge davon ist, daß der Text im allgemeinen leicht verständlich ist. Die Sprache ist korrekt im Sinne der mittelalterlichen Schulsprache.

Auf den ersten 100 Textseiten, die ich näher geprüft habe, sind mir nur wenige Corrigenda aufgefallen. Zu S. 16,295 ist zu fragen, ob quocumque, zu dem keine Variante angegegen ist, nicht eine Korruption aus quodcumque ist. S. 17, 315–316 ist der Text anders abzuteilen: Sed quia ..., ideo. S. 32, 629: Statt postquam, zu dem keine Variante vorliegt, ist wahrscheinlich zu lesen: posteaquam (= hernach). S. 42, 177 consequitus: lies consequitur. S. 63, 734: Die Worte apud ... transmutatio sind Schriftzitat aus Jak 1,17. S 66, 47: Das Wort solum steht offensichtlich an falscher Stelle, sei es bereits in den Hss oder erst in der Edition. In der Teilausgabe von Przedziecki (s. Quellenverzeichnis S. 13*) steht es nach non (non solum de cognitione habituali), wohin es dem Sinne nach gehört. Der Variantenapparat gibt in keiner der beiden Ausgaben über die Stellung des Wortes in den Hss Auskunft. S. 77, 344 quod: lies sinngemäß qui, wie A und B lesen, allerdings ohne das folgende quia. Innerhalb der Einleitung ist S. 158*, vorletzte Zeile, statt reflexu zu lesen reflexo; S. 270*, 16 statt commentatur: commentator. S. 44* Anm. 2 ist zu ergänzen durch den Hinweis auf H. Pouillon, Le Ms. d'Assisi (s. Literaturverzeichnis S. 17*) S. 354 q. 267. S. 66* Anm. 43 ist zu ergänzen durch die Anfangsworte der Veröffentlichung „Incerti auctoris", da sie sonst im Quellenverzeichnis nicht auffindbar ist.

Auf die Textausgabe folgt ein Verzeichnis der zitierten und der Quellenapparat angeführten Autoren (955–982) und ein ausführliches lateinisches Sachverzeichnis, das den reichen Inhalt der Edition erschließt.

Sowohl die Einleitung als auch die Textausgabe stellen einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der Geschichte des frühen Thomismus in England dar.

Eichstätt Ludwig Ott

Otloh von St. Emmeram. Das Buch von seinen Versuchungen. Eine geistliche Autobiographie aus dem 11. Jahrhundert. Eingeleitet und übersetzt von Wilhelm Blum. – Münster: Aschendorff (1977). 67 S. (Aevum Christianum Bd 13) Ppb. DM 18.–

Der Mönch Otloh, 1032 in das Regensburger Emmerams-Kloster eingetreten und dort bald nach 1070 gestorben, hat sich in mehrfacher Hinsicht einen Namen gemacht: Als theologischer und hagiographischer Schriftsteller, als Kalligraph, als „Urkundenfälscher" und nicht zuletzt als monastischer Lehrer (vielleicht war Wilhelm von Hirsau sein Schüler). Dann aber hat sich Otloh auch dadurch Bedeutung verschafft, daß er sich mehrmals „autobiographisch" geäußert hat; am ausführlichsten in der kurz vor seinem Tod verfaßten Schrift „Von den Versuchungen". Wie der Titel anzeigt, handelt Otloh davon, welchen Versuchungen er seitens des Teufels in seinem Leben ausgesetzt gewesen ist. Es ist der „Versuch einer Seelengeschichte", wie G. Misch es formuliert hat; wir finden hier zum ersten Mal seit Jahrhunderten wieder „Ansätze einer innerlichen Verbindung der Erlebnisse zu einem zielstrebigen Prozeß, dem Prozeß der Vervollkommnung".

Diese besondere Bedeutung rechtfertigt es, das Buch von den Versuchungen, dessen vollständigen Text man immer noch bei Migne nachschlagen muß, auch in deutscher Sprache zugänglich zu machen. Die Übersetzung ist – wenigstens den Stichproben zufolge – zuverlässig, darüber hinaus auch stilistisch ansprechend und flüssig lesbar. Da Übersetzungen mittelalterlicher Quellentexte sich in der überwiegenden Mehrzahl auf die politische Geschichte beziehen, bei dem heutigen Rückgang der Lateinkenntnisse aber solche Übersetzungen eine immer größere Bedeutung bekommen, sei dem Übersetzer wie auch dem Verlag für ihre Initiative ein eigenes Dankeswortgesagt .

Bochum Arnold Angenendt

Brandl, Manfred: **Der Kanonist Joseph Valentin Eybel (1741–1805).** Sein Beitrag zur Aufklärung in Österreich. Eine Studie in Ideologie. (Forschungen zur Geschichte der katholischen Aufklärung, Bd II) Steyr: Ennsthaler 1976. 228 S. geb.

Der Autor dieser Studie arbeitet seit Jahren an der Sammlung und Sichtung des theologischen Schrifttums der 2. Hälfte des 18. Jh.s, das in die Neuausgabe des Bandes I/2 von Hurters Nomenclator litterarius theologiae Catholicae eingebracht werden soll. Auch liegt von ihm ein umfangreiches Verzeichnis des theologischen Schrifttums zur Französischen Revolution aua der Zeit zwischen 1790–1830 vor. Die Arbeit über den österreichischen Kanonisten Eybel stellt seiner Schrifttumskenntnis ein gutes Zeugnis aus. Er begnügt sich nicht damit, Eybels umfangreiche literarische Produktion im einzelnen vorzuführen – der Aufbau des Buches folgt den Erscheinungsjahren der von Eybel in Druck gegebenen Schriften –, sondern berücksichtigt in dieser Dokumentation auch das literarische Echo: Rezensionen und Entgegnungen werden erwähnt und mit Titel angeführt. Da der spätere Eybel publilumswirksame Schriften verfaßte, die meist eine literarische Fehde entfachten, war mit der Sammlung der Entgegnungen eine große Mühe verbunden. B. geht auch auf die Abhängigkeit Eybels von früheren bzw. zeitgenössischen gleichgesinnten Autoren ein und läßt in Kontrastierung dazu die Vertreter des gegensätzlichen Lagers mit ihrem Schrifttum zu Wort kommen. Alles in allem ist also zu sagen, daß Vf. uns eine umfassende literarische Dokumentation zu einem gewiß nicht unwichtigen Abschnitt der neueren Kirchengeschichte im allgemeinen und der Österreichs im besonderen vorlegt.

B. will aber mit der Arbeit mehr als einen Nomenclator litterarius liefern. Der Beitrag Eybels zur Aufklärung in Österreich soll in die Forschung zur katholischen Aufklärung eingebracht werden; „eine Studie in Ideologie" soll das sein, wie der Untertitel ankündigt. Doch in dieser Hinsicht sieht man sich leider gezwungen, das Werk als mißlungen zu bezeichnen.

Dabei hätten an der Gestalt Eybels die inneren Widersprüche des österreichischen Reformkatholizismus illustriert werden können. Eybel war Schüler des Kanonisten P. M. Riegger, der in Innsbruck und Wien gelehrt hatte. Man wird ihn als den theoretischen Begründer des theresianischen Staatskirchentums bezeichnen müssen, der dieses naturrechtlich abgesicherte und damit den Anschluß an die zeitgenössische rationalistische Staatslehre vollzog. Eybel wurde 1777 sein Nachfolger in Wien. Doch über die im gleichen Jahr von ihm herausgegebene Introductio in Jus ecclesiasticum Catholicorum kam es zu einem „Lehrbuchstreit". Das Buch wurde zurückgewiesen; der Autor verlor seine Professur und wurde auf einen untergeordneten Dienstposten nach Linz in die Provinz abgeschoben. Für die zu dieser Zeit noch maßgeblichen Anhänger der gemäßigten theresianischen Kirchenreform war der Riegger-Schüler also schon zu radikal geworden. Denn diesem verblaßten vor den neuen aufklärerischen Leitbildern die konservativen und noch religiös-kirchlich begründeten Reformideale jansenistischer Herkunft. In Linz gebärdete er sich dann als entschiedener Verfechter der radikalen Kirchenreform Josephs II. Unter dem Eindruck der Französischen Revolution wurde er wieder gemäßigter und machte seinen Frieden mit dem Spätjosephinismus franziszeischer Prägung. In Eybels Lebensweg spiegelt sich also die „österreichische Lösung" des Verhältnisses von Kirche und Staat in der zweiten Hälfte des 18. und zu Beginn des 19. Jhs. Wieso es zu dieser Lösung kam (bzw. kommen mußte), dem nachzuspüren und das darzustellen, wäre eine lohnende Aufgabe gewesen. Was B. dazu bietet, stößt jedoch nur ab.

Das fängt schon an bei Stil und Diktion. Der Ton der zeitgenössischen Pamphletisten scheint dem Autor bei der Niederschrift noch in den Ohren gelegen zu haben. Eybel wird in ein abstoßendes negatives Psychogramm eingezwängt: Der seichte Kopf, der aggressionsgeladene Landrat, hundertprozentig systemhörig; er gehört zu den käuflichen „Gschaftlern", den unterwürfigen Schmeichlern und Staatsdienern, die das System stützen. Mit derartigen Verdikten geht Vf. sehr freigiebig um und bedenkt damit auch die Skribenten aus dem anderen Lager. So wird aus dem biederen schwäbischen Benediktiner M. Widmann (aus Oberelchingen) einer der giftigsten, seichtesten und reaktionärsten antiaufklärerischen Schriftsteller der Zeit (S. 108). Zuweilen gelten die Seitenhiebe auch noch der Gegenwart (vgl. S. 91; deplaziert, ganz und gar unnötig die Invektive gegen F. Leist S. 184 und Anm. 61).

Vor allem aber zeigt sich der Autor auf Schritt und Tritt einfach überfordert, ekklesiologische und theologische Fragen, die in der theoretischen Begründung und praktischen Anwendung sowohl der österreichischen Kirchenreform als auch des damit verbundenen Staatskirchentums eine Rolle spielten, in problemgeschichtlicher Entwicklung zu begreifen und jeweiligem Stellenwert zu erfassen. Man lese dazu etwa des Vf. Kommentare zu der von Eybel u. a. vorgetragenen Auffassung über die Stellung des Papstes in der Kirche, die Beziehung von Papst und Konzil, die bischöfliche Autorität iure divino (z. B. 87ff, 177ff, 199).

Was er gar 81–84 über die im josephinischen System gezogenen Grenzen zwischen weltlicher und geistlicher Zuständigkeit sagt, kann derart hausbacken nur formulieren, wer von der hohen Warte eines vermeintlich dogmatischen und zeitenthobenen Standortes aus sich jeder Mühe enthoben wähnt, über die Bedingungen nachzudenken, die zur Ausbildung des neuzeitlichen und sich souverän verstehenden Staates unumgänglich waren. Was vom „heutigen Standpunkt her nicht im geringsten gerechtfertigt werden kann" – ein von Brandl erstaunlicherweise immer wieder bemühtes Wahrheitskriterium! – interessiert den Historiker überhaupt nicht. Vielmehr müßte das Problembewußtsein geschärft werden für die Frage, wie damals eine Kirche, deren Strukturen durch und durch in vorneuzeitlicher „Staatlichkeit" verwurzelt waren, den neuen Bedürfnissen eingebunden werden konnte. So zielen des Vf. Verdikte über die Klosteraufhebungen an der Sache vorbei. Daß er sich S. 132 Anm. 84 auch noch bemüßigt fühlt zu betonen „Verfasser ist Gegner der Aufhebungen. Die Tatsache, daß sie auf der Linie des säkular werdenden Geistes der Neuzeit liegen, legitimiert nicht die Aufhebung. Recht darf nicht durch eine innere Tendenz der Geschichte begründbar werden", ist eine unnütze Bemerkung, die nur zeigt, daß er von der Sache nichts versteht. Im Klostergut ging es nicht um Privateigentum, sondern um das einer öffentlichen Korporation, deren bisherige öffentliche Funktion vom neuen Staat entweder nicht mehr als notwendig (wenn nicht gar als schädlich) angesehen wurde bzw. von anderen Trägern besser ausgeübt werden sollte. S. 156 ordnet er Eybels Schrift Sieben Kapitel von Klosterleuten, der Flut „jenes antirömischen Schrifttums, das die Zeit so entehrt und ihren mangelnden Sinn für Freiheit von Korporationen innerhalb eines Staates so beschämend aufzeigt" zu. Der Sinnmangel liegt hier zunächst bei B. Nur darum kann er vom „Silberdiebstahl" reden (144), von der grausamen Beeinträchtigung der Eigentumsrechte (138); und nur darum wundert er sich, wie es „wieder einmal kaum zu fassen ist, daß aus den Reihen des Klerus und der Orden nicht mehr Proteste bekannt sind (144).

S. 133 kommt er auf die literarische Diskussion zu sprechen, die um 1790 bzgl. der Gründung der Linzer Diözese, mit der eine Verstümmelung des alten Passauer Bistums verbunden war, entstand. Vom Reichsrecht her argumentierende Juristen sahen darin eine Widerrechtlichkeit; B. funktioniert sie um zu Gegenern „jener aufgeklärten Kanonisten im Staatsinteresse, für die es eine ausgemachte Sache war, daß ein Landesfürst kraft seiner gottgewollten Vollmacht nach Gutdünken, wie es das Staatswohl erfordere, Diözesen regulieren könne". Die Errichtung der päpstlichen Nuntiatur in Bayern, deren Kompetenzen in unerhörter Weise die Diözesanrechte (und damit Reichsrecht) beschnitten, war wohl, weil nicht vom Kaiser verfügt, sondern vom Papst abgesegnet, eine ganz andere Sache! Ein Blick in die Studie von K. O. von Aretin „Heiliges Römisches Reich 1776–1806 (Wiesbaden 1967) hätte dem Vf. helfen können Zusammenhang und Hintergrund ins rechte Licht zu rücken.

Doch den in Profan- wie Kirchengeschichte inzwischen erreichten Forschungsstand zu berücksichtigen, hält B. in auffallender Weise für unnötig. Er gebraucht zwar, wie die Historiographie des 19. Jh.s die abgestandenen Klischees: Febronianismus, Gallikanismus, Jansenismus, echte Aufklärung usw. Die Wirkung und Verbindung dieser verschiedenen Ideen im Anliegen des Österreichischen Reformkatholizismus – der dann selber unter dem Einfluß der Aufklärung mehr und mehr sich von den religiös motivierten Reformansätzen entfernte und unter wachsendem Einfluß der naturrechtlich begründeten Staatsauffassung die Religion zum Instrument eigener Interessen umbog – aufzudecken, ist aber gerade das Thema neuerer Arbeiten, die Vf. souverän übergeht. Die ausgezeichnete Monographie von M. Nuttinck, La vie et l'oeuvre de Zeger-Bernard van Espen (Löwen 1969) wird nicht einmal erwähnt; auf die verschiedenen neueren Arbeiten über den belgischen und französischen Jansenismus wird nirgends hingewiesen. Keine Notiz wird weiter genommen von der intensiv betriebenen italienischen Jansenismusforschung, worüber leicht eine Information einzuholen gewesen wäre (vgl. E. Garms-Cornides, Rivalutazzione de Settocento, Versuch einer Literaturübersicht, in: Römische hist. Mitteilungen 12,1970,197–278). Bescheid zu wissen über die Anliegen der italienischen Reformkreise wäre umso nötiger gewesen, als der italienische Einfluß auf den österreichischen Reformkatholizismus in jüngster Zeit von der österreichischen Forschung unterstrichen wurde. Doch bei B. sucht man sogar den Namen A. Wandruszka vergeblich. Die verschiedenen Aufsätze von P. Hersche zur Sache werden entweder überhaupt nicht erwähnt oder nur zitiert; zu einer Auseinandersetzung bzw. Berücksichtigung seiner Ergebnisse kommt es nirgends. (Inzwischen ist von P. Hersche eine umfassende Darstellung im Druck erschienen: Der Spätjansenismus in Österreich, Wien 1977).

Es scheint, B. hält die Berücksichtigung einer Forschung, die zu anderen Ergebnissen kommt, auch nicht für nötig. Was der Josephinismus ist, das steht ja fest. Das hat sein Lehrmeister F. Maaß unumstößlich herausgearbeitet. Den Schülern bleibt nur noch übrig, das Ergebnis in Einzelheiten zu bestätigen. So wie das etwa H. Rieser (Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit, Wien 1973) in einer Art und Weise vorexerzierte, durch die man sich ins 19. Jh. zurückversetzt wähnt. B. kann ihm in dieser Beziehung zur Seite gestellt werden, und hat damit F. Maaß sicherlich keinen Dienst erwiesen. Der Streit zwischen der Deutung des Josephinismus als Staatskirchentum (Maaß) und sals Reformkatholizismus (E. Winter) steht hier nicht zur Debatte; wohl aber die durch beide Forscher in Gang gebrachte Diskussion, die alles in allem auf eine von der Sache her begründete Vermittlung zwischen den Standpunkten hinzielt.

Ich räume ein, in gewisser Weise kann es in dieser Kontroverse keine Vermittlung geben. Der Josephinismus als Kirchenreform war Ausdruck einer bürgerlichen Weltanschauung, die die bisherige Integrationsfunktion der Kirche ablehnte bzw. deren religiöse Kraft als Herrschaftsinstrument in Dienst nahm und umbog. Damit verließ diese Spätphase der Reform den ursprünglichen religiösen Ansatz, der zugleich konform ging mit den Zielen der theresianischen Staatsreform und machte aus dem „wahren Christentum" der Aufklärung eine Ideologie im Dienste anderer Interessen. Insofern ist B., der seine Arbeit als „eine Studie in Ideologie" verstanden wissen will, recht zu geben. Denn die zur Ideologie umfunktionierte und instrumentalisierte Kirche kann man nur noch dann als „Reformkatholizismus" bezeichnen, wenn man dem Begriff ein bestimmtes Vorverständnis unterlegt: Aufklärung als fortschreitende Säkularisierung bzw. Humanisierung von Kirche und Religion. Die josephinische Kirchenreform also als wichtige Stufe in dieser Entwicklung. Die vorsichtige Rücknahme verschiedener Reformen in der franziszeischen Ära ist dann leicht als reaktionärer Rückfall abzustempeln.

Doch was B. zu der Sache weiß, hilft noch weniger weiter. Was er unter Ideologie und echter Aufklärung versteht, wird nirgends auf den Begriff gebracht. Die gegenwärtige Ideologiediskussion kommt bei ihm nicht ins Spiel. Was er zur Ideologisierung der Kirche durch die Josephiner sagt, mutet darum mehr als hausbacken an. Denn wo war in der Kirchengeschichte jemals eine mächtige religiöse Bewegung, die nicht zu einem Politikum geworden wäre und darin immer auch als Instrument benutzt wurde, zur Erhaltung des status quo bzw. zur Durchsetzung neuer Ziele? In naiver und darin auch erschreckend unhistorischer Denkweise arbeitet B. mit einem Begriff von Kirche und Kirchenfreiheit, der erst im Verlauf des 19. Jh.s mühsam an Umriß und Gestaltungskraft gewann. In erster Linie von den Kräften des „liberalen Katholizismus" erkämpft, den man in vielerlei Hinsicht als Erben reformkatholischer Anliegen des 18. Jh.s anzusehen hat – nicht die „Ultramontanen" des 18. Jh.s denen B.s fürsorgliche Apologetik gilt. Das nachneuzeitliche Verständnis von Kirche sowie ihr Verhältnis zu Staat und Gesellschaft muß als Frucht der „Dialektik des Geschichtsprozesses" verstanden werden. Bedingung zur Ermöglichung dieses neuen Verständnisses war die Zerschlagung bzw. Veränderung der überlieferten religiös-weltlichen Strukturen von Kirche, Staat und Gesellschaft am Ende des 18. Jh.s.

Gegenüber diesen hier vorgebrachten Ausstellungen verlieren die formalen Mängel und Flüchtigkeiten an Gewicht. Das Literaturverzeichnis ist flüchtig und lückenhaft bearbeitet. Zudem scheint dieses nach ganz und gar ungewöhnlichen Gesichtspunkten erstellt worden zu sein. Die nur in Anmerkungen angeführte Literatur wird derart gekürzt und verstümmelt zitiert, daß man meist gar nicht weiß, was eigentlich gemeint ist. In mehreren Anmerkungen wurde vergessen die Seitenzahl zu einer Buchstelle nachzutragen, auf die Vf. hinweisen möchte. Im Literaturverzeichnis wird die Arbeit von E. Seifert über Riegger noch in der maschinenschriftlichen Fassung angeführt; S. 64 Anm. 154 aber die 1973 im Druck erschienene Ausgabe angegeben. Die verschiedenen Verweise auf Seifert sind aber nicht nach dieser Publikation umgeschrieben worden. S. 21 Anm. 18 wird zu Abt Rautenstrauch auf Menzel „siehe Literaturverzeichnis" verwiesen. Dort sucht man das Werk jedoch vergebens, dafür wird es S. 50 Anm. 80 mit Kurztitel (und sogar mit Erscheinungsort und Jahr) zitiert; statt Rautenstrauch, wie es bei Menzl heißt, schreibt B. Rauttenstrauch. Zu der S. 25 Anm. 28 erwähnten Berufung des Dominikaners Gazzaniga wäre angebracht gewesen der Verweis auf G. Klingenstein, Staatsverwaltung und kirchliche Autorität im 18. Jh. (Wien 1970) 203ff. Einige Literaturverweise haben mit der behandelten Sache nichts zu tun. So wird S. 219 Anm. 48 (zur Diskussion um die Ohrenbeichte) verwiesen auf H. Karpp, Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens (Zürich 1969)! Eigenartig mutet S. 87 Anm. 239 der Beleg für die bischöfliche Kollegialität der frühen Kirche an: H. von Campenhausen, Lateinische Kirchenväter (Stuttgart 1972).

Wien Isnard W. Frank

Finsterhölzl, Johann: **Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum.** Aus dem Nachlaß hrsg. von Johannes Brosseder. Mit einem Geleitwort von Heinrich Fries. – Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 1975. 573 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, Bd 9) Lw. DM 89.–

Im Gegensatz zu manchen marktschreierischen Überzeichnungen der theologischen und kirchlichen Entwicklungen des 19. Jh.s ist die Arbeit von F. ein Musterbeispiel dafür, wie eine ins Detail gehende und sorgfältig abwägende Untersuchung Ergebnisse von überraschender Aktualität zutage fördern kann.

Dabei bieten Leben und Werk des bekanntesten und umstrittensten deutschen katholischen Theologen seiner Zeit genug Ansätze zu einseitigen Akzentsetzungen, und lange genug ist I. v. Döllinger entweder verketzert oder als Märtyrer für den altwahren katholischen Glauben dargestellt worden. Auf den Forschungen von V. Conzemius, H. Fries, W. Küpper, St. Lösch, L. Scheffczyk, G. Schwaiger und J. Speigl fußend macht F. das zentrale Thema Döllingers, Theologie und Geschichte der Kirche, zum Gegenstand seiner Untersuchung, nachdem er sich bereits 1969 mit seiner Döllinger-Studie in der Reihe „Wegbereiter heutiger Theologie" als Kenner ausgewiesen hatte. Allerdings weist auch F.s Arbeit eine Akzentsetzung auf: Betont stellt sie – die Entdeckerfreude ist begreiflich – die vielseitige und differenzierte Ekklesiologie der mittleren Schaffensperiode heraus, die sich aus zeitverhafteten Anfängen entfaltet, und nimmt den Döllinger auf der Höhe seines Wirkens vor dem späteren Döllinger, der sich in antineoultramontaner Polemik einseitig verhärtet und zur zeitgebundenen Enge der Anfänge zurücklenkt, in Schutz. Es ist aber neben der theologiegeschichtlichen Erhellung gerade das Verdienst der Arbeit, diesen Teil seines Werkes aus dem Schattendasein zu heben und für die heutige ekklesiologische Reflexion fruchtbar zu machen. Das ist auch die ausdrückliche Absicht der sich „historisch-systematisch" verstehenden Untersuchung (14f).

Wie bei vielen Theologen seiner Zeit spiegelt sich auch in der Ekklesiologie Döllingers die politische, kirchliche und geistesgeschichtliche Entwicklung des Jh.s wider. Im 1. Teil (19–58) unterscheidet F. drei Perioden: 1. Einsatz für die Kirche (1826–1850), 2. Auseinandersetzungen in der Kirche (1850–1870), 3. Kritik an der Kirche (1870–1890). Dabei wird knapp der zeitgeschichtliche Hintergrund der Akzentwandlungen gezeichnet, die bei aller Kontinuität der ekklesiologischen Leitlinien festzustellen sind. Hier zeigt sich, daß der Kampf gegen das Staatskirchentum und der Einfluß der Romantik Döllinger sich in enger Verbindung mit den kirchlichen Erneuerungskreisen an der „ultramontanen" Bewegung beteiligen ließ, die auf eine größere kirchliche Einheit und eine Stärkung des päpstlichen Primats drängte, bis ihre papalistischen Übersteigerungen ihn zu wachsender Kritik an der herrschend gewordenen Richtung zwangen.

Ferner geht F. auf die Methode Döllingers ein, die dieser selbst als „systematisch-historisch" bezeichnet. Dieser Methode entsprechend schlüsselt F. die Ekklesiologie Döllingers systematisch auf, folgt aber bei der Darstellung der Einzelthemen der geschichtlichen Entwicklung, was sich als sehr glücklich und übersichtlich erweist.

Im 2. und Hauptteil des Werkes stellt F. unter sieben Aspekten „Döllingers Kirchenverständnis bis zum Vatikanum I" dar (59–511): 1. die „Vorhalle" der Kirche, 2. die Bilder und Sakramente der Kirche, 3. die Gliederung der Kirche, 4. die Eigenschaften der Kirche, 5. die Kirche und die Kirchen, 6. die Geschichtlichkeit der Kirche, 7. die Unfehlbarkeit der Kirche.

Positiv hervorzuheben ist an dieser Darstellung, daß die Einzelzüge der Ekklesiologie Döllingers immer wieder auf seine ekklesiologische Grundkonzeption zurückbezogen werden, die sich dem Einfluß der Kirchenväter und vor allem Möhlers verdankt. Sie wird von F. in die Formel gefaßt: „Die Kirche ist der Leib Christi in der Geschichte" (536). Dieser Rückbezug stellt sich im besonderen für die kirchlichen Verfassungsfragen als erhellend heraus, die dem Zug der Zeit entsprechend das besondere Interesse Döllingers beanspruchen. Aufmerksamkeit verdienen die Ausführungen Döllingers zu Recht und Verfassung in der Kirche, zum Verhältnis des Primats als centrum unitatis zu den Bischöfen, zur Bedeutung der nationalen Repräsentationsorgane, zum Verhältnis von Amt und freien Charismen, von Hierarchie und Theologen und zum allgemeinen Priestertum der Laien. Hier wird eine kirchliche Tradition angemeldet, die erst im 2. Vatikanum wieder zu zögernder Anerkennung gelangt.

Dabei kamen Döllinger seine ausgedehnten historischen Studien zugute, die über den Kreis der katholischen Theologen hinaus Anerkennung fanden. Er war im Gegensatz zu dem verbreiteten Mißtrauen gegenüber der historischen Methode unter Katholiken der Auffassung, daß die Verteidigung der Kirche in seiner Zeit vor allem durch historische Forschung zu geschehen habe. Im sorgfältigen Vergleich der aufeinanderfolgenden Äußerungen Döllingers, etwa zum Episkopat oder Primat, kann F. zeigen, daß Döllinger die Vergangenheit stets „historisch-politisch" betrachtet, daß er eine – mit einem Wort Auberts – „histoire à these" treibt (31). Er bleibt – ob es nun um den Kampf für die Erneuerung und Freiheit der Kirche oder später um die Kritik an ihrer angenommenen reformistischen Verfälschung geht – der Apologet der Kirche, der seine Theologie in lebendiger Auseinandersetzung entwickelt (533f). So vermag er z. B. in der Auseinandersetzung mit dem staatskirchlichen Bürokratismus die Freiheit der Kirche durch eine enge Anlehnung des Episkopats an Rom gefördert zu sehen, während er angesichts der wachsenden papalistischen Ansprüche Roms zur Wahrung derselben kirchlichen Freiheit die staatliche Ernennung der Bischöfe für notwendig hält (222ff).

Ein Wandel der Frontstellungen zeichnet sich auch in Döllingers Darstellung der via notarum (279–346) und in seinen Äußerungen zum Protestantismus (347–402) ab. Von Positionen der gegenreformatorischen Theologie und scharf antiprotestantischer Polemik gelangt er schließlich zur Ausbildung eines „katholischen Ökumenismus".

In seinen Ausführungen zur „Geschichtlichkeit der Kirche" (403–454) hat F. die diesbezüglichen Ansätze bei Döllinger herausgearbeitet. Hier scheinen mir indes die Grenzen seiner Theologie schwerer ins Gewicht zu fallen, als es in der Wertung durch den Vf. geschieht. Mehr als nur an den „Rändern" (454) bleibt Döllingers Geschichtsverständnis trotz allen Einflusses der Tübinger dem 18. Jh. verhaftet, sein organischer Entwicklungsbegriff bleibt andererseits zu sehr in biologischen Analogien stecken. Der Rückzug „auf die Argumentation der katholischen Aufklärungstheologie" (453) in seiner späteren Polemik kommt nicht von ungefähr.

Besondere Aufmerksamkeit schenkt F. schließlich der Frage der Unfehlbarkeit (455–511), von der gilt, daß sich in ihr „Döllingers gesamte Ekklesiologie zuspitzt" (455). Mit Recht warnt F. vor einer isolierten Beachtung der Stellung Döllingers zur Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes; diese ist vielmehr nur im Zusammenhang des Verständnisses gerecht zu beurteilen, das er von der Kirche im ganzen und ihrer Unfehlbarkeit hat. Nachdem Döllinger die kontroverstheologisch orientierten Ansätze überwunden hat, konzipiert er die Unfehlbarkeit der Kirche im Rahmen seiner Leib-Christi-Ekklesiologie: Der Hl. Geist wird nicht nur in der normgebenden Lehre des Amtes, sondern auch im Gesamtbewußtsein der Gläubigen wirksam; die Momente des Irrtums werden in einem Entwicklungsprozeß ausgeschieden, an dem alle Glieder beteiligt sind. Diese Sicht weist zurück auf Möhler, hinüber zu Newman und voraus auf Scheeben (468f, 472). F. kritisiert, daß Döllinger dabei die normierende Funktion des Ursprungs, näherhin der Schrift, gegenüber der unfehlbaren Interpretation der Kirche zu wenig reflektiert (473).

Bemerkenswert sind die Wandlungen in seiner Lehre vom Konzil. Durchgehend wertet er das Konzil als die höchste Repräsentation der Gesamtkirche; es ist deshalb auch Träger der Unfehlbarkeit der Kirche. Während es in den frühen Vorlesungen die Gesamtkirche ist, die durch ihre Rezeption zwar nicht über die Konzilsbeschlüsse urteilt, aber die Ökumenizität des Konzils bestätigt, verlagert sich in der mittleren Periode die Bestätigung von der Gesamtkirche auf den Papst, der damit zur höchsten Autorität wird. Aber schon 1862 gewinnt die Rezeption durch die Gesamtkirche wieder größeres Gewicht. Entscheidend wird aber im Verlauf der Konzilsagitation der Wandel des Repräsentationsbegriffs: Repräsentation wird nicht mehr im altkirchlich-sakramentalen Sinn als Personifikation aus der inneren Einheit von Amt und Kirche, sondern als Delegation von unten im parlamentarischen Sinn verstanden: erst das Volk ratifiziert die Konzilsbeschlüsse. Konzil und Gesamtkirche auf der einen Seite und der Papst auf der anderen Seite werden voneinander getrennt betrachtet. Dennoch wird der ursprüngliche Repräsentationsbegriff nicht ganz aufgegeben (489).

Was die päpstliche Unfehlbarkeit betrifft, nimmt Döllinger in der mittleren Periode eine Stellung ein, die sich als Mitte zwischen einem extremen Gallikanismus und einem maximalistischen Infallibilitätsstandpunkt beschreiben läßt. Als Haupt der Kirche und in Einheit mit ihr sind dogmatische Entscheidungen des Papstes bindend (500). F. kann zeigen, daß die Unfehlbarkeitsvorstellung, die Döllinger vor wie nach dem Konzil bekämpft, die der extremen Infallibilisten ist, die den Papst von der Kirche trennen und dessen Lehramt zu einem „summum oraculum" machen, „welches" – so Döllinger – „für jeden Zweifel, für jedes wissenschaftliche oder praktische Bedenken eine unfehlbare Lösung zur Hand hat" (505).

Hochbedeutsam für die gegenwärtige Diskussion um das vatikanische Dogma ist der 3. Teil, in dem F. die Auffassung Döllingers mit den Texten des 1. Vatikanum vergleicht (513–538). „Aus Döllingers ekklesiologischem Lebenswerk bis zum Vorabend des Konzils und auf Grund der heutigen wissenschaftlichen Auslegung der Konzilsaussagen" kommt F. zu dem Schluß, „daß Döllinger gegen ein Zerrbild der päpstlichen Unfehlbarkeit, aber nicht klar gegen diese selbst gekämpft hat... Das nährt zumindest den Zweifel, ob Döllinger je den wahren Inhalt von ‚Pastor Aeternus' eindeutig abgelehnt hat" (525). Man wird indes hinzufügen müssen, daß das Konzil aufgrund seiner einseitigen zeitbedingten Sicht eine Reihe von Fragen ausgeblendet hat, so daß der Konzilstext lange und auch heute noch eine maximalistische Interpretation im

Sinne einer A-priori-Unfehlbarkeit zu stützen scheint. Diese Fragen hat Döllinger im Wissen um die ältere Tradition angemeldet, und sie harren weiter einer Beantwortung. Sie betreffen vor allem die lebendige Einbindung des Papstes in die communio der Kirche und die aktive Rolle der Gesamtkirche und ihres Episkopats bei der Wahrheitsfeststellung in der Kirche. Die wissenschaftliche Erforschung des Konzils kommt zunehmend zu dem Ergebnis, daß das definierte Dogma diese Fragen nicht ausschließt. So wird es möglich, dieses Dogma in den Zusammenhang der älteren Tradition und der ekklesiologischen Entwicklung seit dem 2. Vatikanum als umfassenderen Interpretationsrahmen einzuordnen. Die Untersuchung von F. hat dazu einen wichtigen Beitrag geleistet.

Dem Hg. J. Brosseder ist es zu danken, daß die bei H. Fries gefertigte theologische Dissertation des früh verstorbenen Vf.s erscheinen konnte.

Bochum Hermann J. Pottmeyer

Körner, Hans-Michael: **Staat und Kirche in Bayern 1886–1918.** – Mainz: Grünewald (1977). XXVIII, 212 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd 20) kart. DM 58.–

Der Autor der vorliegenden Studie, die vom Fachbereich Geschichte – Gesellschaft – Politik der Universität Regensburg als Dissertation angenommen wurde, läßt es den Leser an allen Ecken und Enden spüren, daß er es sich nicht leicht gemacht hat mit dieser Studie. Man muß noch einmal alle Mühen mitvollziehen, der sich K. bei der Abfassung seiner Doktorarbeit zu unterziehen hatte. Alle Raffinessen eines historischen Proseminars kommen zur Anwendung. Die Abkürzungstechnik im Anmerkungsapparat steigert sich zu einer Akrobatik, die nur ein Leser mit wissenschaftlicher Askese bewältigt. Sicher, es ist ein Erstlingswerk, wer indes das Kapitel über die bisherigen Forschungsergebnisse aus der bayerischen Kirchenpolitik (2–5) studiert, begegnet einem Selbstbewußtsein, das einem altgedienten Historiker durchaus ebenbürtig ist. Diese kritischen Vorbemerkungen möchten aber keineswegs den Wert dieses Buches mindern. Gewissenhafte Quellenanalyse und die solide Beherrschung des einschlägigen Schrifttums zeichnen diese Arbeit aus. K. ist es überdies gelungen, interessante Aussagen über Staat und Kirche in Bayern zwischen 1886 bis 1918 vorzutragen.

Es wird ein Zeitraum vorgestellt, der keine „herausragende Zuspitzung kirchenpolitischer Konflikte" kennt. Darin ist der wesentliche Grund zu sehen, daß eine Literatur fehlt, „der es um die Aufhellung genuiner politischer Entscheidungsvorgänge geht" (4). Das Verhältnis von Staat und Kirche zwischen 1886 bis 1890 ist in Bayern dadurch gekennzeichnet, daß die Regierung nur von einigen Bischöfen und einem Teil der katholischen Bewegung unterstützt wurde, aber ohne Zweifel sind diese Jahre bereits von Verständigung und Kooperation geprägt und lösen damit die Phase der Konfrontation zwischen Staat und Kirche ab, so daß man um 1890 eine Wende erblicken kann. Die Plazetfrage, die bei dem Fall Schnitzer nochmals ihre ganze Problematik offenbarte, wurde durch die Haltung der bayerischen Bischöfe entschärft, die trotz eindeutiger Mahnung aus Rom nicht bereit waren, ihr Verhältnis zur Regierung einer neuen Belastung zu unterziehen. Die Wende der Beziehungen bestand in der Erkenntnis, daß eine kirchenfreundliche Handhabung des Staatskirchentums die Grundlage für ein passables Verhältnis zwischen Regierung und Episkopat bilden könne. Sicher wollten die Bischöfe das bestehende Religionsedikt nicht unbeanstandet lassen, sie begegneten aber der Regierung mit einer „rein rhetorischen Betonung des kanonischen Prinzips und des Konkordatsrechts" (178). Der Staat revanchierte sich mit einer praktischen Konzilianz, da er in den Bischöfen Bündnispartner gegen eventuelle Umsturzversuche und nicht zuletzt gegen die demokratischen Tendenzen innerhalb des Zentrums sah. Das Verhältnis der einzelnen bayerischen Regierungen zur Zentrumspartei war in dieser Zeit Schwankungen unterworfen. Spannungen des Zentrums zu den Regierungen waren nicht zuletzt dadurch vorprogrammiert, daß sich die bayerische Regierung unabhängig von der Landtagsmehrheit und gegen sie zusammensetzte. Während der ganzen hier zur Diskussion stehenden Epoche war das Zentrum die stärkste Fraktion, die mit einer Ausnahme sogar die absolute Mehrheit der Abgeordneten stellte. Erst als die Gefahr aufkam, daß das Zentrum mit den Sozialdemokraten ein politisches Zweckbündnis eingehen könnte und andererseits ab 1910 der Linkstrend der Liberalen eine Blockbildung mit den Sozialdemokraten in den Bereich des Möglichen rückte, sah sich die Regierung veranlaßt, das Zentrum als Stütze einer konservativen Politik zu gewinnen. Dieser Schritt fiel dem bayerischen Ministerium nicht leicht. Weit stärker als der Episkopat des Landes und die römische Kurie widersetzte sich das Zentrum dem Staatskirchentum im Königreich Bayern. Nur eine kirchenfreundlichere Politik, die allerdings weniger grundsätzlicher als pragmatischer Art war, erlaubte „eine Anbindung des Zentrums in eine konservative Sammlungspolitik". Das Zentrum darf für sich das Verdienst in Anspruch nehmen, zur Lockerung des allzu engen Korsetts des bayerischen Staatskirchentums wesentlich beigetragen zu haben. Die Tendenz einer Annäherung von Staat und Kirche wurde immer sichtbarer, bis sie unter dem Ministerpräsidenten Graf von Hertling einen Höhepunkt erreichte. K. verweist mit Recht darauf, daß Hertlings Berufung weniger mit seiner hervorragenden Stellung im Zentrum zu tun hatte, als mit seiner streng konservativen Staatsauffassung, die alle Parlamentierungs- und Demokratisierungstendenzen ablehnte. Hertling hatte überdies zum bayerischen Zentrum, das sich aus niederer Geistlichkeit, Bauern und Kleinbürgern zusammensetzte, ein überaus distanziertes Verhältnis. Er verstand sich auch nie als Parteiminister. Seine Berufung bewertet Vf. jedoch als „eine Zäsur in der bayerischen Entwicklung". Diese bestand sicher nicht in einer Parlamentarisierung. Soll sie, wie zeitgenössische Gegner von Hertling meinten, in einer Katholisierung Bayerns gesehen werden? Hier kommt der Autor in seiner Untersuchung zu dem Schluß, daß Hertling zunächst nur die Normalisierung des Verhältnisses des bayerischen Staates zur katholischen Kirche mit weit größerer Unbefangenheit betrieb als seine Vorgänger Crailsheim und Podewils, die bei ihren Konzessionen an die katholische Kirche die Verankerung der bayerischen Politik im weltanschaulichen Liberalismus nicht aufgeben wollten. Dies änderte sich bei Hertling. Seine Kirchenpolitik war letztlich geprägt von seiner persönlichen Haltung als praktizierender Katholik. Für die Bewahrung der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung sah er in der katholischen Kirche einen Garanten. Als Nichtbayer war er gegenüber dem bayerischen Katholizismus mit seinem durchaus liberalen Akzent immun. Zielstrebig arbeitete Hertling an einer Koalition zwischen bayerischem Episkopat und politischem Katholizismus, um so die staatserhaltende Bedeutung der katholischen Kirche zu demonstrieren. Damit gab er auch den liberalen Kritikern eine Absage, die von ihm verlangten, er müsse sich zwischen „seinen Ansichten als Zentrumsführer und seinen Pflichten als Ministerpräsident" entscheiden. Hertling ließ keinen Zweifel, daß er nach seiner Auffassung die Aufgabe als bayerischer Regierungschef nur dann erfüllen konnte, wenn er seinen Pflichten als Vertreter des politischen Katholizismus gewissenhaft nachkomme. Der Vorwurf der Katholisierung Bayerns unter Hertling ist insgesamt nicht aufrechtzuerhalten, sofern man, wie K. treffend feststellte, „darunter die Preisgabe der paritätischen Grundordnung und nicht den katholischen Akzent der Hertling'schen Sammlungspolitik versteht".

Wenn auch die Literatur über Kirche und Staat selbst für den Fachmann kaum mehr überschaubar ist, so darf diese Untersuchung Anspruch auf Beachtung erheben.

Passau August Leidl

Sales, Michel: **Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac.** – Einsiedeln: Johannes (1978). 98 S. (Kriterien 46) kart. DM 14.–

Das äußerlich bescheiden wirkende Bändchen sucht das Verlangen des Menschen nach dem lebendigen Gott zu erhellen; eine angesichts der modernen Gottesfrage, der Krise der Gott-Rede und des schwindenden Vertrauens in die Möglichkeiten eigener Vernunft und Reflexion aktuelle Aufgabe, die dennoch ein dem Christen und Theologen ständig gestelltes Problem lösen will. Es geschieht in dichtem philosophisch-theologischen Nach-Denken von Anregungen, die H. de Lubac in seinen Büchern „Über die Wege Gottes" (dt. 1958) und „Die Freiheit der Gnade II: Das Paradox des Menschen" (dt. 1972) gegeben hatte. Das soll eine Hilfe sein gegen die Erscheinung „von Traurigkeit, Willensschwäche und begrifflichem Unvermögen, sobald es darum geht, positive Aussagen über Gott und seine Offenbarung zu machen" (7). Zugleich aber wird aufgezeigt, wie sehr das vielfältige Oeuvre H. de Lubacs „vom hier beschriebenen Schwergewichtszentrum her seine innere Einheit gewinnt" (9).

Die „Einführung" (15–19) entwickelt kurz die Frage nach dem Sprechen und Denken von Gott, die in allem menschlichen Tun aufgeworfen ist. Das Erbe M. Blondels läßt sich von Anfang an spüren. Setzung des Menschen in der Tat ruht auf einer ursprünglichen Setzung Gottes (21–36), die konstitutiv ist für den Geist (21): „Der Geist setzt Gott n a t u r h a f t aufgrund der bloßen T a t s a c h e seiner Existenz, seines Selbstvollzugs und Sinnzusammenhangs" (23). Darum scheint in ihm eine natürliche Theophanie auf, „Antwort auf die Initiative des Absoluten, die des Geistes Vertrauen auf sich selber begründet" (32). In dieser Erfahrung verdeutlicht sich „Die ursprüngliche Gottesidee" (37–56), insofern sie die „unendliche qualitative Differenz zwischen der Sehnsucht des Menschen und seinem Endziel" (42) spüren läßt und zur christlichen Verwandlung der Idee der Natur und der Finalität „aufgrund des Verständnisses des menschlichen Paradoxes" (49) hinführt. Schließlich weist S. in „Gottesidee und Gottesbegriff" (57–68) auf die unumgängliche Mühsal des Denkens hin und erinnert an die negative Theologie. Zu letzterer bietet er nach dem Schluß (69–72) noch

einen eigenen Zusatz (73–89). In zwei kleinen Anhängen finden sich Gedanken zur Schöpfung (91–94) und zum Ausdruck „Übernatürlich" (95–97).

Wie angedeutet entfaltet sich der Gedankengang sehr dicht und verlangt vom Leser intensive Aufmerksamkeit. Da sich zudem Referat und eigene Synthese ineinander schieben, da Zusätze und Anhänge auch Erweiterungen bringen, die der durch ein Augenleiden stark behinderte Autor wohl nicht mehr so in seinen Entwurf einarbeiten konnte wie es ihm lieb gewesen wäre, mag manchem die Kost auf den ersten Blick zu schwer erscheinen. Wer den Mut dennoch aufbringt, wird durch Anregungen in der Sachfrage: Mensch und Gottesidee, sowie durch Information und Einsicht in das Kernanliegen der sogenannten „Nouvelle Théologie" belohnt. Diese ist unter dem bekannten Schlagwort „retour aux sources" nur sehr mangelhaft und unzureichend erfaßt; sie mühte sich im Anschluß namentlich an M. Blondel, die Situation des Menschen vor Gott neu zu durchdenken und zu bestimmen. Der dabei gewonnene Ansatz wurde bisher weder in seiner tiefgehenden Analyse noch in seiner synthetischen Kraft überholt. Von dieser skizzenhaften Darstellung und Synthese aus dürfte sich der Ansatz unschwer aufgreifen und weiterentwickeln lassen. Darin liegt Bedeutung und Verdienst dieses Bändchens.

München Karl H. Neufeld

Selvatico, Pietro: **Glaubensgewißheit.** Eine Untersuchung zur Theologie von Gerhard Ebeling. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag (1977). 183 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie Bd 11) kart. sfr 32.–

Die Arbeit, eine Dissertation der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz, beschäftigt sich mit dem Thema „Glaubensgewißheit" – näherhin dem Verhältnis von Glaubensgewißheit und historischer Vergewisserung – bei Gerhard Ebeling.

Das erste Kapitel widmet sich skizzenhaft der Problemgeschichte von „Glaubensgewißheit" und ist daher nicht nur als Hinführung zur Auseinandersetzung mit Ebeling von Interesse. Mit Recht betont Vf. für die frühchristliche Zeit die Bedeutung des Kampfes gegen die Gnosis. Ein vorheriger Blick auf das Neue Testament mit seinen durchaus verschiedenartigen Ansätzen in dieser Frage, je nach Schicht bzw. Autor, wäre vielleicht nicht abwegig gewesen. So zentral Thomas für das Mittelalter ist, so sinnvoll wären doch gerade für diese Frage Hinweise auf andere Theologen – wie z. B. Bonaventura – und (für die neuere Zeit) auf Suarez gewesen. Für die evangelische Seite sind acht Theologen bzw. theologische Richtungen vorgestellt, von Luther bis hin zur Dialektischen Theologie. Die Kurzdarstellungen sind von unterschiedlicher Qualität, was aber bei einem raschen Gang durch die gesamte neuere Theologiegeschichte nicht verwunderlich ist. Die Darstellungen der Positionen von Schleiermacher und W. Herrmann scheinen mir besonders treffend und gelungen zu sein. Insgesamt lohnt die Lektüre dieses Kapitels auch für den, der sich nicht intensiv mit Ebeling beschäftigen möchte.

In zwei weiteren Kapiteln wird dann ausführlich das Denken Ebelings verhandelt. Genauer gesagt: Vf. möchte (wie er wohl allzu bescheiden formuliert) eine „Paraphrase" von Ebelings Gedanken bieten. Das zweite Kapitel des Buches widmet sich, ausgehend von der „neuen Frage" nach dem historischen Jesus, dem Problem der historischen Gewißheit bei Ebeling. Längere Zeit vor Beginn der öffentlichen Diskussion um diese „neue" Frage (ausgelöst durch Ernst Käsemann im Jahr 1953) hatte sich Ebeling mit der Bedeutung des Historischen für die Glaubensgewißheit befaßt, so in seiner Habilitationsvorlesung von 1947 (wo Vf. Nähe und Distanz zur Dialektischen Theologie in einem glaubt feststellen zu können). Seit der Bonhoefferstudie aus dem Jahr 1955 stehe für Ebeling fest, daß das Sprachlich-Historische (im Sinne einer „eschatologisch-medialen" Funktion) Ermöglichungsgrund des Glaubens sei. Die Notwendigkeit des Rückbezugs auf den historischen Jesus wird postuliert, weil das Kerygma erst von Jesus her eindeutig ist, und weil das Kerygma erst von Jesus her als sinnvoll erscheint.

Im zweiten Ebeling-Kapitel, dem dritten des Buches, geht Vf. auf die Frage der Glaubensgewißheit bei Ebeling ein. Diese wird umschrieben als Identifikation des Menschen in seinem Sein vor Gott und vor der Welt zur Wahrheit. Das Kapitel schließt mit einem Rückblick bzw. mit Anfragen, wo versucht wird (allerdings nur auf wenigen Seiten und in Form von Andeutungen und Fragen), das Verhältnis von Glaubensgewißheit und historischer Vergewisserung, deren Zusammenspiel bei Ebeling trotz subtilster Erwägungen nicht im letzten klar und geklärt sei, systematisch zu orten.

Die Arbeit gibt einen guten Einblick in das Denken eines der bedeutendsten evangelischen Theologen der Gegenwart. Sie hat für sich, daß sie im unmittelbaren Kontakt mit Ebeling (in Lehrveranstaltungen und Gesprächen) entstanden ist. Zusammen mit den bekannten Monographien von P. Knauer und J. Werbick (letztere wird von Selvatico wohl zu wenig gewürdigt; vgl. die einzige, eher negative Fußnote auf S. 170) ist sie geeignet, das katholische Gespräch mit diesem Theologen zu vertiefen und weiterzuführen. – Ein Literaturverzeichnis fehlt in dieser Arbeit leider.

Marburg Harald Wagner

Innocenti, Ennio: **La Santa Sede nella ecclesiologia del Concilio Ecumenico Vaticano II** con presentazione di Brunero Gherardini e giudizi di alcuni prelati. – Rovigo: Istituto Padano di Arti Grafiche (²1977). 317 S. kart.

Das Buch wird eingeleitet durch ein freundliches Vorwort des Lateran-Ekklesiologen und beschlossen durch die Dankesschreiben dreier Kurienkardinäle. Es folgen 16 Seiten mit Rezensionen über früher erschienene Werke des Autors. Dem ist zu entnehmen, daß er Rundfunkprediger an der RAI und Vf. von Arbeiten über Freud, die weltliche Macht der Päpste, die Politik des Vaticanum II und über andere Themen ist. Mit den hier vorgelegten Seiten spricht er ein großes Interesse an, wie nicht zuletzt die Tatsache zeigt, daß sie innerhalb von drei Monaten zwei Auflagen erlebt haben. Die Auswirkungen der Ekklesiologie des letzten Konzils auf den Hl. Stuhl, d. h. auf die römische Kurie sollen dargestellt werden. Ein wichtiger, nicht immer genügend beachteter Themenkomplex ist damit angesprochen. Bekanntlich unterlagen Zusammensetzung, Arbeitsweise und Stil des vatikanischen Behördenapparates zu Konzilsbeginn und auch in den Konzilsdebatten heftiger Kritik. Aus der Geltendmachung des Subsidiaritäts- und Kollegialitätsprinzips schienen sich Konsequenzen mit dem Ziel größerer Transparenz und Instrumentalität zu ergeben. Tatsächlich unternahm Paul VI. in den nachkonziliaren Jahren, eingeleitet durch die Apostol. Konstitution „Regimini Ecclesiae" (1967) Schritte zu einer tiefgehenden Reform. Sie konnte nicht alle Probleme lösen; zu den noch verbleibenden gehört nach den Worten des Papstes vor den Leitern der römischen Dikasterien fünf Jahre später „die Ekklesiologie, die die Grundlage der gemeinsamen Arbeit in den erneuerten Beziehungen zu den Ortskirchen bildet, und die Subsidiarität, um den Bischöfen zu geben, was möglich ist, und den Bischofskonferenzen die selbständige Arbeit zu gestatten" (OssRom v. 15. 6. 1972, S. 2; Innocenti erwähnt die Ansprache nicht).

Unter fast völligem Verzicht auf Sekundärliteratur behandelt Vf. sein Thema, gestützt auf das monumentale Werk von G. Caprile (Hrsg.), Il Concilio Vaticano II und auf die Acta Synodalia, in fünf Kapiteln, die dem historischen Verlauf entsprechen. Das erste Kapitel beleuchtet die Vorbereitungsphase der Kirchenversammlung, das zweite behandelt die erste Sitzungsperiode, das dritte die folgenden Sessionen. Im vierten Kapitel unternimmt er eine Analyse der definitiven Dokumente; ein Überblick über die nachkonziliare Kurienreform bis 1976 beschließt den Textteil des Bandes, der durch ein Namensregister vervollständigt wird. Der Natur der Sache nach liegt der Schwerpunkt der ersten drei und des letzten Kapitels auf der historischen, der des vierten Kapitels auf der theologischen Darstellung.

I. stützt sich auf allgemein zugängliche Quellen. Der Wert des historischen Teils liegt darum vornehmlich in der übersichtlichen Zusammenstellung der thematisch relevanten Voten. Man erfährt aber auch einige interessante Einzelheiten, z. B. über den Streit um die geistige Vaterschaft an der Konzilsidee (22f), über früh sichtbar werdende episkopalistische Tendenzen M. Lefebvres (54, 95, 98, 156), über die konziliaren Verdienste des italienischen Episkopates (131f). Dafür vermißt man gewichtige Stimmen in der Debatte über die Kurie vom 6.–8. 11. 1963, wie die Vorschläge der Kardinäe Bea (über die Internationalisierung der Kurie), Alfrink (Errichtung eines Zentralorgans) und Frings (Trennung von Verwaltung und Gesetzgebung). Daß die ersten acht Konzilien zur Anerkennung des Primats gefeiert worden seien (15), wird nicht die Anerkennung jedes Kirchenhistorikers finden. Wertvoll sind die anhangweise abgedruckten Dokumente (Votum der Gregoriana über die Subsidiarität 65–70; Synthese der Kurienreform-Vorschläge 71–81; Begriffssynopse zu „Sedes Apostolica" und „Sancta Sedes" in den Konzilsdokumenten 238–240). Bedauerlich sind die vielen Druckfehler, vor allem bei der Wiedergabe fremdsprachlicher Ausdrücke.

Besonders zu beachten ist natürlich die theologische Interpretation des Vf., der ja ein ekklesiologisches Thema behandeln möchte. Es ist schon lange erkannt, daß im Konzil zwei Strömungen aufeinandertrafen, die in seinen Dokumenten ihren Niederschlag, nicht ihre Synthese gefunden haben. Dem juridischen und zentralistischen Kirchenverständnis

auf der Linie des Vaticanum I stand ein an der altkirchlichen Lehre und Praxis orientiertes kommunionales Verständnis gegenüber (Vgl. A. Acerbi, Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium", Bologna 1975). Auch I. erkennt dies, doch erscheint in seinem Buch die zweite Strömung eher wie ein dürftiges Rinnsal, die erste dagegen wie ein gewaltiger Strom, der sich nach einigen Anfangsschwierigkeiten (schlechte Behandlung der Minorität 89f; Übergang zur Volk-Gottes-Ekklesiologie 114; bedenklicher Optimismus Johannes XXIII. 159) endlich machtvoll durchsetzte.

Hiernach erfordert die kirchliche Sendung vor allem eine schlagkräftige Einheit, die durch die hierarchische Struktur aktuiert wird, d. h. „unter Führung der Apostelnachfolger, koordiniert durch den Nachfolger Petri, den Vikar Christi, dessen Verantwortung die höchste, dessen Vollmacht (potestà) souverän ist, dessen Dienstwilligkeit die aller anderen Kirchenglieder sich unterordnet in der Bestimmung des Ziels wie auch in der Wahl der Mittel" (119). Der Kollegialitätsgedanke erscheint als Ausdruck der Exekution päpstlicher Weisungen; schließlich „determiniert oder verbürgt" der Bischof von Rom „die missio canonica eines jeden Mitglieds des Kollegiums" (211, vgl. 218). Auch das Prinzip der Subsidiarität – in klassischer Formulierung das Verbot, „das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen (Pius XI., Quadragesimo anno nr. 79) – wird unter diesem Aspekt die Forderung nach einem ständigen Obereinfluß Roms, der bezeichnenderweise mehrfach durch den Vergleich mit dem Nervensystem im Körper illustriert wird. Zur Ausübung seines Amtes bedient sich der Papst seit alters der Curia Romana, des Hl. Stuhles. Weil er innerhalb einer sakramentalen Ekklesiologie als Repräsentant der Kirche noch einmal in besonderer Weise als sacramentum Christi gelten kann (235), kommt diese Qualität auch seinen notwendigen Dienstorganen, also der Kurie, zu. Daraus ergibt sich für I.: „Somit ist in Bezug zur Kirche der Hl. Stuhl eine Mikrokirche (microchiesa), nicht weil er Kirche im Kleinformat wäre, sondern weil er deren Synthese ist" (236). Dann ist der Schluß nur kohärent: „Die juridischen und verpflichtenden Formen des Dienstes des Hl. Stuhles sind so ‚sacramentum' jenes Gehorsams, das sein vollendetes Vorbild in Christus findet und durch das Christus seine Liebe zeigt, die seine Herrschaft ist" (237). Da sich das Konzil – in Konformität zur These – „gleichsam dem Papst in die Hände gegeben hat, so daß der Apostolische Stuhl allen als Antriebszentrum der Konzilsverwirklichung erschien" (243), ist natürlich die Kurie als der alleinige Interpret und Exekutor seiner Beschlüsse anzusehen, als Katalysator der kirchlichen Gemeinschaft (285). Dabei kommt auch dem einzelnen Organismus innerhalb des Apparates die gleiche vikarielle Repräsentanz zu wie dem Papst selber (255).

Im Vorwort drückt B. Gherardini die Überzeugung aus, dieses Buch werde von sich in Italien und im Ausland reden machen. Was die Darstellung der ekklesiologischen Thematik angeht, wird man wohl doch lieber auf die Werke von Congar, Ratzinger, Saier oder Aymans verweisen; für die Kenntlichmachung einer Tendenz ist das nicht gut zu bestreiten.

Bochum Wolfgang Beinert

Pauck, Wilhelm und Marion: Paul Tillich. Sein Leben und Denken, Bd. I: Leben. – Stuttgart / Frankfurt/Main: Evangelisches Verlagswerk/Lembeck (1978). 350 S. geb. DM 45.–

Ist die Biographie eines Theologen von mehr als nur historischem Interesse? Kann man (mit J. B. Metz) von „Theologie als Biographie" reden, von „lebensgeschichtlicher Theologie", die die Trennung zwischen der Dogmatik und den religiösen Erfahrungen des alltäglichen Lebens überwinden soll? Paul Tillich, der die Erfahrungs- und Situationsbezogenheit programmatisch zu einem Prinzip theologischer Arbeit machte und dessen Theologie wie kaum eine andere lebensgeschichtlich geprägt ist, hätte diese Fragen zweifellos bejaht. Nicht umsonst hat er selbst verschiedene autobiographische Skizzen verfaßt und sie mehrmals veröffentlicht (vgl. Gesammelte Werke Bd. VII, 11–28; Bd. XII, 13–77). Dem Tillich-Leser war deshalb dieses Theologen-Leben in großen Zügen bekannt – so schien es jedenfalls, bis acht Jahre nach Tillichs Tod die Autobiographie von Tillichs Frau Hannah (From Time to Time, New York 1973) und das Buch seines Freundes Rollo May (Paulus. Reminiscences of a Friendship, New York 1973) erschienen und zeigten, daß Tillichs Leben mehr als nur ein typisches Theologen-Leben gewesen ist. Um so größer war die Spannung, mit der die lange angekündigte große Tillich-Biographie von Wilhelm und Marion Pauck (beide wie Tillich Deutschamerikaner und seit den 30er Jahren mit ihm befreundet) erwartet wurde.

Der 1976 erschienene erste Band dieses Werkes liegt jetzt in deutscher Übersetzung vor. Er ist vorwiegend von Marion Pauck verfaßt, die seit 1963 gründlich recherchiert und eine Fülle von Details gesammelt hat. In Zusammenarbeit mit Wilhelm Pauck gelang ihr eine eindrucksvolle Darstellung des unruhigen Lebens und der vielschichtigen Persönlichkeit Tillichs. Die etwas problematische Aufteilung des Werkes in Band I (Leben) und Band II (Denken – erscheint 1979) erschwert allerdings eine Beurteilung vor Erscheinen des zweiten Bandes. Im ersten Band stehen die biographischen Fakten so sehr im Vordergrund, daß die für den zweiten Band gelassene Lücke dauernd spürbar ist. Vielleicht wird sich eine synoptische Lektüre beider Bände empfehlen. Trotzdem wird der Zusammenhang zwischen Tillichs Erfahrung konkreter Lebenssituationen und der Entwicklung seines Denkens an einigen Stellen schon sehr deutlich.

Nur wenige Beispiele können hier herausgegriffen werden. Tillichs Erlebnis des Ersten Weltkriegs als Feldprediger und die tiefgreifende Wirkung dieser Erfahrung auf ihn werden einleuchtend geschildert: „Diese Jahre bilden d e n Wendepunkt in Paul Tillichs Leben – den ersten, letzten und einzigen" (54). Die Welt, in der er aufgewachsen und Theologe geworden war – preußische Monarchie und traditionelles Luthertum –, wurde ihm restlos fragwürdig. Er wurde zum religiösen Sozialisten und fand zu einem unbürgerlichen Lebensstil, beides fortan Komponenten seines Lebens, denen seine Theologie ihre Originalität, Dynamik und Erfahrungsnähe verdankt. Tillich selbst nennt den Religiösen Sozialismus den „Kristallisationspunkt meines gesamten Denkens". Der für seine Geschichtsphilosophie und -theologie zentrale Begriff „Kairos", der die einmalige und unwiederholbare Möglichkeit der Realisierung des geschichtlich Neuen in entscheidenden Augenblicken der Geschichte bezeichnet, wird von Tillich im Zusammenhang der Deutung der geschichtlichen Situation nach dem Ersten Weltkrieg durch die Religiösen Sozialisten geprägt und war so eng mit diesem Kreis um Tillich verbunden, daß man oft vom „Kairos-Kreis" sprach. Zwar blieb die politische Wirkung dieser Gruppe äußerst gering, aber für Tillichs theologische Entwicklung war sie von größter Bedeutung. „Der Kairosgedanke wurde zum Eckstein seiner Theologie" (85).

Ein weiteres eindrucksvolles Beispiel für den Einfluß von Erfahrungen und Begegnungen auf Tillichs Theologie sind seine Kontakte mit Künstlern, vor allem mit expressionistischen Malern. Dabei ging ihm die formzersprengende Kraft des Gehalts auf, die ekstatische Ausdrucksformen notwendig macht. Tillich gewinnt daraus die für seine Offenbarungs- und Gnadenlehre wichtige Kategorie des „Durchbruchs", mit der er zu erklären versucht, warum Offenbarungserfahrungen anschaulich und doch nicht objektivierbar sind: sie ereignen sich als Durchbruch des Unbedingten durch das Bedingte, ohne daß dieses zerbrochen wird, sind also nicht objektivierbare Mirakel, sondern nur in dynamischer Form gegenwärtig.

An diesen und vielen anderen lebensgeschichtlichen Details wird deutlich, wie sehr Tillichs Weg zu seiner theologischen Konzeption identisch ist mit seinem Weg zu sich selbst und zu seiner in Auseinandersetzung mit seiner Herkunft errungenen personalen Identität. Hier liegt wohl auch der Grund dafür, daß Tillichs Theologie einerseits wegen ihrer eigenwilligen, von den Formeln der theologischen Tradition manchmal weit entfernten Sprache und Terminologie immer wieder in den Verdacht geriet, nicht orthodox zu sein – andererseits aber wegen ihrer Lebens- und Erfahrungsnähe von vielen Menschen als befreiend und sinngebend erfahren wurde.

Ausführlicher noch als die ersten Jahrzehnte behandelt die Biographie Tillichs Emigration in die USA und seinen weiteren, anfangs schwierigen und erst spät zum großen Erfolg führenden Weg, der ihn zum bedeutendsten amerikanischen Theologen der 50er und 60er Jahre werden ließ. Die vorwiegend amerikanische Perspektive der Vf. macht sich hier deutlich bemerkbar. Sie hat auch durchaus ihre Berechtigung, denn Tillich hat den großen Erfolg seiner Theologie in den USA selbst als Verpflichtung verstanden. Nur so ist es zu verstehen, daß er alle verlockenden Angebote, an eine deutsche Universität zurückzukehren, abgelehnt hat und meinte: „Ich muß dem Schicksal der Emigration treu bleiben" (255). Er war sich bewußt, daß er kein Schreibtischtheologe war, sondern auch als Theologe von den und für die Menschen lebte, bei denen er ein Echo fand. Seine äußerst zahlreichen Kontakte, Begegnungen und Freundschaften hatten für ihn große Bedeutung und füllen viele Seiten der Biographie. Diese ist deshalb manchmal in Gefahr, im Nacheinander der Ereignisse die erstaunliche Kontinuität im Leben Tillichs zu übersehen, zeichnet aber im ganzen doch ein klares und faszinierendes Bild dieses großen Theologen, in das auch dessen schwache Seiten kritisch einbezogen werden. Damit wird ein Zugang zu Tillichs Theologie erschlossen, der durchaus kein Umweg ist, sondern ganz nah an

den Pulsschlag dieser Theologie heranführt und dadurch ihre bleibende, vielleicht sogar noch wachsenden Aktualität spürbar werden läßt.

Münster Eberhard Rolinck

Ratzinger, Josef: **Eschatologie – Tod und ewiges Leben.** – Regensburg: Pustet (1977). 206 S. (Kleine katholische Dogmatik Bd IX) kart. DM 16.80

In der katholischen Eschatologie schien sich im letzten Jahrzehnt immer mehr eine Übereinstimmung in der Auffassung zu ergeben, daß die traditionelle Lehre über Tod und Auferstehung von den Restbeständen eines dualistischen Leib-Seele-Verständnisses, das sich eher an der Philosophie Platons als an Aussagen der Schrift orientiert, zu befreien ist. Damit wurde es möglich, die Vollendung des Menschen und seiner Welt ohne die anthropologische Diastase von Unsterblichkeit der Seele (nach dem Tod) und Auferstehung des Leibes (am Jüngsten Tag) zu denken. Infolgedessen vertritt eine zunehmend wachsende Zahl von Systematikern und Exegeten heute die These von einer „Auferstehung der Toten", – eine Auffassung, die auch in den Holländischen Katechismus und in das Neue Ökumenische Glaubensbuch eingegangen ist und die selbst ihren Niederschlag in der deutschen Übersetzung von liturgischen Texten gefunden hat (Vermeidung des Wortes „Seele" in der Totenliturgie).

Will man auf diesem Hintergrund das neue Werk von Ratzinger in einem Wort beschreiben, so läßt es sich in seinem zentralen Anliegen (demgegenüber eine Vielzahl anderer Themen und Fragestellungen extensiv und intensiv zurücktreten) als Paukenschlag gegen die oben skizzierte neue Tendenz der Eschatologie bestimmen. Darum soll dieser zentrale Punkt auch primär Gegenstand der folgenden Rezension sein, zumal das Werk von Ratzinger in den anderen Themenbereichen aufs ganze gesehen die traditionellen Fragestellungen, Antworten und Thesen der üblichen Eschatologie vertritt.

Schon im Vorwort erläutert Ratzinger die Tendenz seiner Ausführungen: „Es [ist] mir mit dem Stoff merkwürdig ergangen: Ich hatte kühn mit jenen Thesen begonnen, die – damals noch ungewohnt – sich heute auch im katholischen Raum fast allgemein durchgesetzt haben, d. h. ich hatte versucht, eine ‚entplatonisierte' Eschatologie zu konstruieren. Je länger ich aber mit den Fragen umging, je mehr ich mich in die Quellen vertiefte, desto mehr zerfielen mir die aufgebauten Antithesen unter der Hand und desto mehr enthüllte sich die innere Logik der kirchlichen Überlieferung. So steht das hier vorliegende Ergebnis zweier Jahrzehnte nun in umgekehrter Weise quer zur herrschenden Meinung als meine ersten Versuche es damals taten – nicht aus Lust am Widerspruch, sondern vom Zwang der Sache her..." (14f). Dieser „Zwang der Sache" veranlaßt den Autor, die platonische Anthropologie vom Dualismus freizusprechen bzw. nur noch von dualistischen Überlieferungsstücken zu reden, die bei Platon ihre dualistische Pointe verlören (122), und zu behaupten, „daß die durch alle neueren theologischen Traktate geisternde Lehre von dem griechisch-platonischen Dualismus zwischen Leib und Seele samt der dazugehörigen Lehre von der Unsterblichkeit der letzteren eine Phantasie von Theologen ohne Entsprechung in der Wirklichkeit ist" (123). (Letzteres Zitat mag nur ein kleines Beispiel für den Stil des Werkes und für die Art und Weise sein, wie Ratzinger mit theologischen Gegenpositionen umgeht).

Es ist hier nicht der Platz, sich mit Ratzingers Platon-Interpretation auseinanderzusetzen. (Das ist ausführlicher geschehen in der gerade erschienenen 3. Auflage von Greshake/Lohfink, Naturwerdung – Auferstehung – Unsterblichkeit). Nur zwei Hinweisen seien gegeben:

1. An keiner Stelle und mit keinem Argument vermag Ratzinger weder die ursprüngliche Geschiedenheit der Vollendungsbilder: Auferstehung des Leibes und Unsterblichkeit der Seele, noch den ursprünglich dualistischen Kontext, in dem die platonische Konzeption einer unsterblichen Seele steht, zu bestreiten; 2. Ratzinger übersieht, daß die „dualistische Interpretation" Platons nicht erst in den neueren theologischen Traktaten „herumgeistert", sondern daß sie bei aller Verschiedenheit im Detail bereits eine durchgehende Interpretation der Antike ist. (Vgl. dazu z. B. S. Petrément, Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéenes, Paris 1947, bes. 11ff).

Wie immer es sei: Für Ratzinger ist die traditionelle christliche Lehre von der Seligkeit der (leibfreien) Seele nach dem Tod nicht auf die platonische Anthropologie zurückzuführen, vielmehr ist der christliche Begriff von Seele „etwas völlig Neues gegenüber allen antiken Auffassungen der Psyche; er ist ein Produkt des christlichen Glaubens und seiner Ansprüche an das Denken – nur blanke historische Unkenntnis kann das leugnen" (126). Diese Überzeugung begründet Ratzinger mit einem zweifachen Argument: 1. Die Auffassung von einer unsterblichen Seele beruht „auf den durch das Neue Testament in christologischer Zentrierung übermittelten jüdischen Überlieferungen von der Scheol-Existenz des Menschen. Jede andere Behauptung muß an den geschichtlichen Tatsachen scheitern" (124). – Viel mehr als eine Beteuerung ist aber dieses Argument nicht, bedenkt man, wie sehr die beschworenen „geschichtlichen Tatsachen" unter Exegeten umstritten sind.

2. Die Überzeugung von der „anima – forma corporis", welche die Einheit des pluralschichtigen Menschen akzentuiert, ist strikt in der christlichen Tradition entstanden. – Dieser Hinweis ist unbestritten richtig. Aber gerade an der Applikation dieser Formel auf die Eschatologie zeigt sich, wie sehr selbst Thomas von Aquin noch in einer vom Platonismus beeinflußten Tradition stand, die verhinderte, aus diesem Kernsatz seiner Anthropologie die letzten Konsequenzen zu ziehen. Das Konzept einer leiblosen und doch seligen Seele führt bei Thomas zu unlösbaren Aporien, auf die Ratzinger – und das ist nicht von ungefähr – in seinem Werk erst gar nicht eingeht. Aber die Frage bleibt: Wie ist widerspruchsfrei zu vereinbaren, daß auf der einen Seite die Seele (nach Thomas) in einem naturwidrigen Zustand, daß sie auf der anderen Seite aber zuhöchst selig ist, daß die Seele auf der einen Seite wesentlich auf den Leib – diesen aktuierend – bezogen ist, so daß dieser Akt nur aufhören kann mit dem Aufhören der Seele selbst, daß auf der anderen Seite aber nicht die Seele, wohl aber der Leib zu existieren aufhört. An diesen und anderen Widersprüchen, die sich aus der Konzeption eines leibfreien Zwischenzustandes der Seele ergeben, kann man m. E. nicht einfach wie Ratzinger vorbeigehen. Gerade sie zeigen, wie sehr der – zugegeben – christliche Begriff der Seele auch noch vom Platonismus her geprägt ist.

Von seiner Repristinierung der Lehre vom Zwischenzustand einer unsterblichen Seele (bis zur Auferstehung am Jüngsten Tag) aus, geht Ratzinger sehr kritisch an die Musterung jener theologischen Positionen heran, die eine Auferstehung im Tod vertreten. Sein Hauptgegenargument ist die Überzeugung, daß im Rahmen dieser These die Frage nach der Vollendung des Leibes und der materiellen Welt keine hinreichende Antwort findet. Darüber ist gewiß ernsthaft zu streiten. Nur: Gerade weil die Konzeption einer Auferstehung im Tod noch eingehender theologischer Prüfung bedarf, ist es um so bedauerlicher, daß die von Ratzinger kritisierten Meinungen unexakt und unvollständig dargestellt werden, so daß seine Gegenargumentation sich nicht selten auf Zerrbilder richtet. Belege und Beispiele für dieses – wie mir bewußt ist – harte Urteil, wird der Rezensent als selbst Betroffener in einer ausführlichen Publikation demnächst im einzelnen anführen.

Sieht man von den Fehlverständnissen Ratzingers ab und läßt man vor allem seine polemischen Äußerungen und „Anprangerungen" (vgl. 98) gegenüber anders gelagerten theologischen Positionen außer Betracht, Äußerungen, die in folgende, einer seriösen Auseinandersetzung m. E. nicht förderliche Sätze gipfeln: „Mit einem so vertrackten hermeneutischen Flickwerk, das voller logischer Risse und Sprünge ist, können Theologie und Verkündigung auf Dauer nicht arbeiten. Man sollte danach trachten, möglichst schnell ein Denken zu verabschieden, das die Verkündigung sprachlos macht und sich damit als Weise des Verstehens selbst aufhebt" (98f) –, so müssen bei näherer Betrachtung die Differenzpunkte zwischen Ratzinger und den Vertretern einer „Auferstehung im Tod" in zwei Komplexe auseinandergehalten werden: 1. Für Ratzinger gibt es den Zwischenzustand einer (leibfreien) Seele – für die Gegenposition ist dies ein Un-Begriff, insofern im Menschen, der im Tod Gottes Treue erfahren durfte, auch die materielle Dimension (seines Leibes und der Welt) „verinnerlicht" („verklärt") zur Vollendung gekommen ist. Mit diesem Differenzpunkt ist eine wirkliche Sachdifferenz gegeben. 2. Das Vollendungsgeschehen im Tod kann von Ratzinger (und anderen Theologen) nicht Auferstehung genannt werden – für die theologische Gegenposition ist es sinnvoll, von „Auferstehung im Tod" zu sprechen. Denn das NT kennt nur eine Überwindung des Todes, nämlich die Teilnahme an der Auferstehung Jesu: das Mitsterben mit Christus in der Taufe und das neue Leben in ihm heißt ntl Auferstehung, ebenso wie die Verwirklichung von Glaube, Hoff-

nung und Liebe bei Johannes Auferstehung genannt wird; und schließlich scheint auch das individuelle Mit-Christus-Sein nach dem Tod zumindest in 2 Kor 5 als Auferstehung verstanden zu sein. Daß die Überwindung des Todes verschiedene „Stadien" (Taufe, Leben des Glaubens...) hat, tut dabei zunächst einmal offensichtlich nichts zur Sache. Wenn darüber hinaus nicht eine „nackte Seele", sondern die konkrete Person von Gott her neue Zukunft und neues Leben erhält, so ist es außerordentlich sinnvoll, von „Auferstehung im Tod" zu sprechen.

Freilich trägt solches Sprechen immer auch den Charakter der theologischen Sprachregelung bei sich. Würde man die Definition dekretieren: Unter Auferstehung soll allein das universale Vollendungsereignis am Ende der Geschichte verstanden werden, so ist per definitionem das individuelle (freilich nicht nur individuelle!) Geschehen im Tod nicht Auferstehung. Freilich könnte dann – streng genommen – auch nicht von der Auferstehung Jesu gesprochen werden. Ist diese aber gerade Auferstehung als Antizipazion der universalen Auferstehung am Ende, warum dann nicht auch unsere? (Ratzingers Bemerkung, daß die Botschaft von der Auferstehung Jesu am dritten Tag sehr deutlich zwischen Tod und Auferstehung eine Zäsur setzt und daß somit auch bei Christus Tod und Auferstehung nicht zusammenfallen [98], wird zumindest manchen Exegeten nur ein Kopfschütteln abgewinnen). Insofern ist die Rede von einer Auferstehung im Tod m. E. außerordentlich sinnvoll, sie hat aber nicht den Charakter einer eigentlich unüberbrückbaren Differenz zur traditionellen, jetzt von Ratzinger repristinierten Position.

Ich halte Ratzingers Eschatologie, trotz aller Bedenken gegen seine Argumente, und – vor allem – gegen seine der Sache überhaupt nicht förderliche Polemik, gleichwohl für ein äußerst wichtiges und notwendiges Buch. Indem es eine heute verbreitete theologische Position (die auch die des Rezensenten ist) in Frage stellt, fordert es zur kritischen Überprüfung heraus und ist ein implizites Bekenntnis zu einem theologischen Pluralismus, der weiß, daß das Mysterium des Glaubens und der Hoffnung nicht in einer einzigen theologischen Position dingfest gemacht werden kann. Wien Gisbert Greshake

Jeffner, Anders: **Kriterien christlicher Glaubenslehre.** Eine prinzipielle Untersuchung heutiger protestantischer Dogmatik im deutschen Sprachbereich. – Uppsala, Stockholm: Almqvist & Wiksell (1976). 149 S. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christinae Upsaliensia 15) kart. DM 34.–

Die Arbeit ist dem Bereich der theologischen Wissenschaftstheorie zuzuordnen, die in Schweden unter den Nachwirkungen des immer noch aktuellen H. Scholz („Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?", 1931) u. a. von Axel Gyllenkrok weiterentwickelt wurde. Auch J. fühlt sich dieser Richtung verpflichtet, versucht jedoch im ganzen eine andere Auffassung von der Aufgabe der systematischen Theologie zu begründen, die mehr dem Anliegen „der Formulierung einer Lebensdeutung" (138) dienen soll.

Das weite Feld wissenschaftstheoretischer Problematik ist hier auf einen Kernbereich begrenzt, nämlich auf eine Art Kriteriologie der in den deutschen dogmatischen Lehr- und Handbüchern angewandten Argumentationsmethoden, wobei das Material verständlicherweise nur in einer (gut getroffenen) Auswahl dargeboten werden kann. Konkret geht es dem Vf. um die kritische Beleuchtung der dogmatischen Argumentationsmethoden, mit deren Hilfe Sätze und Lehren als glaubenszugehörig behauptet werden. Das leitende Interesse dieser Fragestellung ist nicht ganz unabhängig von einer zeitgeschichtlichen Konstellation mit besonderer lokaler Aktualität, nämlich von der Theologieauffassung der Lunder Schule, die unter Voraussetzung der Grundkategorie des Religiösen das zentrale Thema des christlichen Glaubens feststellt und nach diesem Maßstab die christlichen Glaubenslehren zur Darstellung bringt. Die Bewahrheitung der Glaubenssätze erfolgt hier nach sog. „indirekten Kriterien", nämlich nach der Entsprechung oder dem Gegensatz zu diesem Grundmotiv. Deshalb beginnt die hier erarbeitete vierteilige Kriteriologie auch mit der Erörterung der „indirekten Kriterien", die nach J. nicht nur in den herangezogenen Lehrbüchern (genannt „das Material") wenig reflektiert sind, sondern auch in sich selbst wenig beweiskräftig erscheinen, insofern sie glaubensabhängig sind und die eigentlich intellektuellen Erkenntnisansprüche an den Glauben nicht befriedigen. Deshalb wendet sich im folgenden die Aufmerksamkeit den (direkten) Erfahrungskriterien zu, die in manchen Fällen zu einem „Evidenzerlebnis" (73) führen können, denen aber im ganzen doch ein erheblicher Mangel an Objektivität und Intersubjektivität anhaftet, weshalb auch sie die Authentizität der Glaubensaussagen nicht zu erweisen vermögen. Aber auch die „Wissenschaftskriterien" und die „Logischen Kriterien", denen eine positive Bedeutung zuerkannt wird, vermögen letztlich den Ansprüchen einer exakten Kriteriologie nicht zu entsprechen, weil die ersteren metaphysisch bestimmt sind (aufgezeigt am Beispiel der Geschichtsauffassung Pannenbergs) und damit höchstens hypothetischen Charakter beanspruchen können, die letzten dagegen in ihrer Reichweite eingeschränkt erscheinen, insofern sie mehr zur Abgrenzung (gegenüber Mythen, Metaphern und direkten Widersprüchen) dienen als zum positiven Erweis der Authentizität. Bemerkenswerterweise nähert sich hier Vf. einer Wiederaufnahme der Bedeutung der Analogielehre in der Theologie, die allerdings nach ihm präziser ausgearbeitet werden müßte im Sinne der Erkenntnis, „worin die Gleichheiten und worin die Unterschiede eigentlich bestehen" (120).

Die sich hier zum Schluß eröffnende positivere Sicht für eine wissenschaftliche argumentative Glaubenslehre wird jedoch nicht eigentlich genützt; denn weder die an dem „Material" gewonnenen Erkenntnisse über die unzureichende Handhabung der Kriterien innerhalb der evangelischen Theologie noch die vom Vf. vorgeschlagenen Präzisierungen sind zur Ermöglichung einer wissenschaftlichen Theologie bestimmt. Diese wissenschaftstheoretischen Erwägungen (von erheblichem Niveau) erbringen geradezu den gegenteiligen Nachweis; denn die eigene Überzeugung des Verfassers zielt darauf, Theologie als „Formulierung einer Lebensdeutung" (128) zu verstehen und Glaubensaussagen „als persönliche Vorschläge zum Ausdruck einer Erfahrung oder einer Ganzheitsdeutung" (139) anzusehen. Man wird manches an diesem Versuch, der zuletzt in das vom Vf. original konzipierte „Integrationsprinzip" einmündet, bemerkenswert und beachtlich finden zur Erhellung des spezifischen Charakters der Theologie als Glaubenswissenschaft. Aber Vf. verfolgt damit doch die gegenteilige Intention, tion, nämlich den Wissenschaftsanspruch der Theologie nicht mehr zu vertreten. Damit rückt aber die (aus den lokalen und zeitgeschichtlichen Zusammenhängen verstehbare) Gefahr erst recht nahe, daß die eigentliche Wahrheitsfrage in der Theologie suspendiert und das dieser Frage zugeordnete wissenschaftliche Bemühen in die Religionswissenschaft verlagert wird.

München Leo Scheffczyk

Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt. Anton Vorbichler, Walter Kasper, Karl Rahner, Ferdinand Hahn, Josef Gladzik. Hrsg. von Andreas Besteh. – Mödling: St. Gabriel (1976). 126 S. (Beiträge zur zur Religionstheologie 1) kart. öS 96.–

Im Vorwort fragt A. Besteh (7ff) in Hinführung zum Thema: Wie ist der traditionelle Anspruch des Christentums als Träger einer universalen Botschaft in einer von verschiedenen Anschauungen getragenen Welt auszulegen?

Josef Glazik, Missionswissenschaftler, macht in seinem Beitrag (107–126) auf folgendes aufmerksam: Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil verstand sich die Kirche als die Sendende: Die Missionare mußten Menschen bekehren und in ihrer Mitte die Kirche als Gemeinde aufbauen. Seit dem Konzil versteht sich die Kirche als die von Gott Gesandte. Mission ist deswegen ein bleibender Auftrag an die Kirche für die übrige Welt (110). Stellt man heute die Mission in Frage, so sind damit gleichzeitig die Kirche, das Christentum und letztlich Gott selbst in Frage gestellt. Die Kirche wird gerade in ihrer neuzeitlichen Sendungstätigkeit verurteilt, weil sie mit dem modernen Kolonialismus zu eng verbunden war. Diese Tatsache darf nie ausgeklammert werden, wenn man heute die Mission der Kirche hinterfragt (111f). – Der Dogmatiker Walter Kasper berücksichtigt in seinem Beitrag diese Tatsache (34). Nicht nur das Christentum steht hier in Frage, sondern die Religion überhaupt. Daher ist ein Gespräch der Religionen notwendig, um der Kritik an ihr gewachsen zu sein und in bestimmten Bereichen zusammenarbeiten zu können (37f). Dennoch erschöpft das Gespräch der Religionen untereinander und mit dem gegenwärtigen Menschen überhaupt keineswegs die Hauptaufgabe der christlichen Mission: Jesus Christus zu bekennen, von dem her nach Gottes Willen das Heil der ganzen Welt kommt (42f). Die Anwesenheit der Kirche in der Welt ist und bleibt eine Bedingung, um Menschen zu Jesus Christus zu bekehren (46f). Dieses Hauptziel der Mission erlaubt der Kirche aber nicht, den Dienst am Wohl des Menschen zu versäumen (53f). – Nochmals ein

Dogmatiker, Karl Rahner, geht auf die Frage ein, wie das Heil für alle Menschen in Beziehung zu dem einen Jesus Christus zu denken ist (57–85). Setzt man den christlichen Grundsatz voraus, daß Gott alle Menschen retten will (58–61), so ist das Leben, der Tod am Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi die Folge dieses Heilswillens Gottes gegenüber allen Menschen. Damit bezieht sich jede wirkliche Heilstat Gottes bei den verschiedenen Menschen auf Jesus Christus als das Zeichen und das Ziel, zu dem Gott alle hinführen will (71–74 u. 78). Beziehen sich daher die Christen ausdrücklich auf Jesus Christus durch das Bekenntnis zu seiner Kirche, die auf seiner Überlieferung beruht, so gibt es dennoch auch eine Jesus Christus konkret suchende Hoffnung bei allen Menschen, d. h. auch bei den Nichtchristen: durch eine selbstlose Nächstenliebe (Mt 25), durch die Bereitschaft zum Tode und durch die Hoffnung auf die endgültige Zukunft (82). Im Grunde hoffen alle suchend und vertrauend auf die Wiederkunft Jesu Christi, wenn sie auf das Letzte warten. – Der Exeget Ferdinand Hahn spricht über die Sendung des Geistes in den von Jesus in die Welt geschickten Jüngern (87–106). Der Geist läßt sich in der Erwartung des noch kommenden Heiles erwarten, drängt zur Einheit der ganzen Welt (Ökumene) und zeigt gleichzeitig auch in unserer konkreten Existenz auf der Erde seine Wirkung (106). Wie sich das heute genauer zeigt, sagt Hahn aber nicht, offensichtlich, weil die Geisteswirkung in der Gegenwart auf das noch Kommende offen bleibt (98f). – Anton Vorbichler (11–32) skizziert das Verständnis des Heiles in Afrika am Beispiel der Bantu, einer über 60 Millionen umfassenden Menschengruppe mit ihren Messiasvorstellungen (17), ihrem traditionellen Gemeinschaftsdenken (15f) und den gegenwärtigen Bestrebungen, die Menschheit als eine solidarische Familie zu sehen (17). Er geht dann auf die indischen Heilserwartungen ein (18–24) und auf die Beziehung zwischen Glaube und Ethik in der religiösen Welt Chinas (25f). Auch der Marxismus, besonders die Religionskritik von Karl Marx und die vergleichbaren Gesichtspunkte von Marxismus und Christentum (29–32) werden deutlich hervorgehoben.

Hier bemühen sich christliche Theologen und Religionswissenschaftler gerade aus christlicher Pflicht, die nichtchristliche Welt mit Respekt als vor Gott und vor den Menschen gleichberechtigt zu sehen. Der Religionswissenschaftler stellt fest, „daß sich gerade in der heutigen Zeit die Grenzen zwischen christlicher und nichtchristlicher Welt noch schwerer ziehen lassen als zwischen Unkraut und Weizen auf einem Feld. Denn Weizen und Unkraut lassen sich auf alle Fälle in ihrer Eigenart einwandfrei auseinanderhalten; in bezug auf das, was christlich und was nicht christlich ist, dürfte das nicht so einfach sein ..." (Vorbichler, 12).

Der besprochene Band ist als Vorbereitung auf eine Theologie zu empfehlen, die sich über wirklich christliche Mission Gedanken macht und deswegen im wahrsten Sinne des Wortes katholisch, d. h. ökumenisch sein will.

Paderborn Filipe J. Couto

Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten? Hrsg. v. Volker Eid. – Mainz: Grünewald (1975). 191 S. kart. DM 21.50

Der vorliegende Band bietet ein Beispiel fruchtbarer Zusammenarbeit zwischen Theologie und Profanwissenschaften zum Thema Sterben und Sterbehilfe.

Der einleitende Beitrag stammt von V. Eid, Geschichtliche Aspekte des Euthanasieproblems (12–24). Dem schließen sich an R. Kautzky, Die Freiheit des Sterbenden und die Pflicht des Arztes (25–44); sowie A. Eser, Sterbehilfe und Euthanasie in rechtlicher Sicht (45–70). Im Mittelpunkt steht die moraltheologische Abhandlung von V. Eid, Freie Verfügung über das eigene Leben? (71–94), welcher sich pastoraltheologische Überlegungen von J. Mayer-Scheu, Der mitmenschliche Auftrag der Sterbenshilfe (95–107) anschließen. – Ein zweiter Teil enthält Beiträge von N. Erlemeier, Beiträge der psychologischen Thanatologie zum Euthanasieproblem (108–131); F. W. Menne, Das Ende sozialer Lebensgeschichten (132–148); W. Thomas, Kann man sterben lernen? Erwägungen über einen Beitrag der Pädagogik zum Thema Tod (149–169). G. Greshake, Bemühungen um eine Theologie des Sterbens (170–184) beschließt den Band.

Die von V. Eid beigebrachten geschichtlichen Rückblenden stellen für den fachlich nicht orientierten Leser insofern eine Hilfe dar, als ihm durch sie das Bewußtsein von einem immer schon gekannten Menschheitsproblem vermittelt wird. Es sind nicht ausschließlich die gewachsenen technischen Möglichkeiten der Lebensverlängerung, die es hervorgerufen haben. Diese haben die Fragestellung nur unter einem ganz bestimmten Aspekt verschärft. – Im systematischen Beitrag liefert E. Präzisierungen, welche die freie Verfügung über das eigene Leben zum Gegenstand haben. Seine Folgerung: Aktive Euthanasie ist nicht zu rechtfertigen (87); auch das äußerst belastete Leben stellt ein Gut dar, welches der Verwirklichung des Menschseins dienen kann (88). Im Hintergrund steht die Überlegung, daß es keinen Wert gibt, der sich gegen das Leben eintauschen ließe, der Tod kann nicht das Objekt einer Wahl sein. Zudem biete die herkömmliche Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Tötung sowie der Verzicht auf außergewöhnliche technische Maßnahmen genügend Möglichkeiten, auch schweren Belastungssituationen hinreichend zu begegnen (89). Selbstverständlich ist Vf. realistisch genug zuzugeben, daß ein unaustilgbarer Rest an Unsicherheit bleibt. Dafür kann er sich, unter Berufung auf K. Rahner, der moraltheologischen Tradition versichern, welche in der Lehre vom Indirekten eine praktische Faust- und Klugheitsregel gesehen hat, die moralische Handlungsgewißheit erzeugen wollte; nicht mehr, aber auch nicht weniger. Gewiß bedarf es noch einer eingehenderen Anthropologie des „actus humanus", um des anstehenden Problems vollendet Herr zu werden. Dabei geht es nicht nur um das Einbringen des Unterschiedes zwischen Wirk- und Ausdruckshandlung, und dies ungeachtet der jeweils unterschiedlichen Vermittlung zwischen beiden in einer konkreten Situation. Es bleibt überdies zu fragen, inwieweit das Handlungsphänomen gegenüber seiner Sinngebung durch den Handelnden offen und plastisch ist. – Vf. geht auch auf die Notwendigkeit der lebenslangen Einübung in das Sterben ein (93); ein Gedanke, der dann von W. Thomas (149ff) eingehend entfaltet wird. Der Leitgedanke lautet: Gefordert ist eine Erziehung zum Leben angesichts des Todes (161), welche mit der stoischen ars moriendi nichts zu tun hat.

In der theologischen Grundlagenreflexion von G. Greshake scheint auf, wie sehr die Wirklichkeit des Todes die Ebene einer biologischen Kategorie übersteigt; sie durchzieht alle Schichten und Ausdrucksweisen des Menschen und verlangt darum danach, in eine theologische Anthropologie eingeschmolzen zu werden (170ff). In kritischer Absetzung von der Endentscheidungshypothese, die zu einer Entwertung des konkreten Lebens führt, wird in Übereinstimmung mit E. Jüngel der Aspekt des Erleidens herausgestellt (173). Wenn auch für den Christen der leibliche Tod bleibt, so kann er doch liebend in Leben umgewandelt werden. Je intensiver das eigene Leben als Mitsterben mit Christus, als Befreiung von einem Leben, das nur sich selber sucht, verstanden und gelebt wird, um so mehr verliert der Tod seinen Schrecken als unabwendbare Katastrophe. Daß hier eine Aufgabe der moraltheologischen Reflexion liegt, den dogmatischen Grundansatz auf Handeln hin zu verflüssigen, sollte nicht übersehen werden. Das Bemühen um die Normenfrage darf nicht dazu führen, die Tiefendimension christlichen Selbstverständnisses zu vernachlässigen.

Von gesteigertem Interesse für den Moraltheologen sind vor allem der medizinische und der juristische Beitrag. Man ist dankbar für die detaillierte Beschreibung der möglichen Fallsituationen; sie gibt der abstrakten Sprache der Moraltheologie das nötige Kolorit. Offenkundig ist bei R. Kautzky das Bemühen, ein Maximum an Lebensschutz zu garantieren. Den Tod forcieren heißt ihn verfremden (42). Dabei wird herausgestellt, daß der Unterschied zwischen Lebensverlängerung und aktiver Lebensverkürzung in der Regel eindeutig ist, in Grenzfällen kann er verschwimmen (33). In diesem Zusammenhang müßte immer genau unterschieden werden zwischen Verzicht auf weitere Therapie im strengen Sinne und Verzicht auf Lebensverlängerung. Von besonderer Brisanz – zumal im Licht der Grundwertediskussion – ist fraglos der rechtliche Aspekt: Wieweit lassen sich konsensfähige Kriterien für eine mögliche Rechtsreform gewinnen? A. Eser unterstreicht, daß es sogar im Blick auf passive Euthanasie an solchen ermangelt (70). Es wird in diesem Zusammenhang an den Dammbrucheffekt erinnert (69). Wenn in einer Situation die Unantastbarkeit des Lebens aufgegeben wird, warum dann nicht auch in ähnlich gelagerten Fällen? Wer entscheidet dann letztlich darüber, welches diese Fälle sind und wann sie gegeben sind? Hinter allem steht selbstverständlich die Frage, wieviel an Opfern dem einzelnen zugemutet werden muß, um die allgemeine Sicherheit des Zusammenlebens, die in der Gewährung des Lebensschutzes aufs äußerste zugespitzt wird, zu garantieren. Das aber ist nicht nur eine Herausforderung an den Juristen, sondern vorgängig bereits an den Ethiker und Moraltheologen. Welche Theologie der Gesellschaft und des Rechts steht an der Wurzel all dieser Überlegungen? Eben das fehlt im vorliegenden Band.

Alles in allem ein Werk, das dem Moraltheologen wie auch dem ethisch interessierten Laien wertvolle Materialdarstellung wie denkerische Anregungen gibt. Man mag es bedauern, daß hier und da Überschneidungen vorkommen; dem Leser bleibt bisweilen die Aufgabe der Integration überlassen. Doch soll diese kritische Anmerkung den Wert des Bandes nicht schmälern.

Rom Klaus Demmer

Jetter, Werner: **Symbol und Ritual.** Anthropologische Elemente im Gottesdienst. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1978). 334 S. kart. DM 38.–

Das Buch des Praktischen Theologen des Evangelisch-Theologischen Fachbereichs Tübingen ist aus einem an der Fülle der Probleme und der Materialien gescheiterten Versuch entstanden, für einen in Kürze erscheinenden Kommentarband (G. Schmidtchen – M. Seitz [Hg.], Gottesdienst und öffentliche Meinung, Stuttgart) zur Gottesdienstumfrage der VELKD (G. Schmidtchen,

Gottesdienst in einer rationalen Welt. Religions-soziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD, Stuttgart – Freiburg 1973) einen Beitrag über „Symbol und Ritual" zu schreiben. In sieben, gut gegliederten Kapiteln bietet J. eine Fülle von Fakten, Erwägungen, Anregungen, Kritik an modischen Experimenten usf.:

1. Ritualismus im Christentum – empirische Anfragen und Beobachtungen zur volkskirchlichen Religionsausübung (13–23).
2. „Symbolisierung" – anthropologische Informationen (24–64).
3. „Symbolisierung" – Theologische Erwägungen zum anthropologischen Befund (65–86).
4. Der Gottesdienst als Ritual (87–121).
5. Die Bedeutung des Gottesdienstes – historische Zwischenbemerkungen (122–139).
6. Der Gottesdienst als symbolische Kommunikation (140–199).
7. Zum Gottesdienst heute – Situationen und Chancen (200–312).

Der Inhalt des Buches kann in den hier gesetzten Grenzen nicht einmal annähernd – zustimmend, fragend und auch widersprechend – wiedergegeben werden. Es ist brillant und pointiert geschrieben. Aphorismen und Wortspiele begegnen nicht selten, z. B. „Wenn die Not", wie die des überfallenen Samariters vor dem Priester und Leviten, „zu verunstalten droht, was die Religion veranstalten will, muß deren Zuflucht oft als erwünschte Ausflucht herhalten" (148). Andererseits gibt es unnötige Breiten, Wiederholungen und komplizierte Satzgebilde. Vf. bemüht sich, die theologisch (Kultkritik der Schrift; „religionsloser Glaube") wie praktisch – nicht nur im schwärmerischen oder im aufgeklärten Bildungs- und Kulturchristentum (103), sondern auch in der amtlichen Gestalt des evangelischen Gottesdienstes – oft geringgeschätzten oder abgelehnten Werte von Symbol und Ritus für den christlichen Gottesdienst zu erläutern und zu begründen.

Vf. stützt sich dabei in erster Linie auf philosophische, hermeneutische und kommunikationswissenschaftliche Arbeiten. Am häufigsten zitiert werden P. Ricoeur, Die Interpretation – Ein Versuch über Freud, 1974; S. K. Langer, Philosophie auf neuem Wege – Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst, 1965; B. Bernstein, Sprache, symbolisches Verhalten, soziale Schichtung, in: D. W. Haseloff (Hg.), Kommunikation, 1969, 108ff; H. Loof, Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie, 1955; E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, in P. Ricoeur – E. Jüngel, Metapher, 1974; H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, 1975[4]; J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, 1968[3]; ders., Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 1975[3] und P. Bourdieu, Zur Soziologie der symbolischen Formen, 1970.

Obwohl der erste Anstoß zur Beschäftigung mit dem Thema von G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 1956[2], stammte (5), werden religionsgeschichtliche Fakten selten herangezogen (30ff). Einschlägige Werke (M. Eliade, F. Heiler, G. Mensching, E. Benz, P. Meinhold u. a.) kommen nicht oder nur am Rande zu Wort (E. Durkheim nur aus zweiter Hand). Die Werke J. Piepers (bes. Muße und Kult; Zustimmung zur Welt), das Buch B. Weltes, Vom Wesen und Unwesen der Religion, 1952, und der wichtige Beitrag von R. Schaeffler, Kultus als Weltauslegung (in dem vom Vf. benutzten Sammelband Kult in der säkularisierten Welt, 1974; ders., Kultisches Handeln, in: Anthropologie des Kults, 1966, 9–50) werden nicht herangezogen. Die ausgezeichnete theologische „Lehre vom Gottesdienst" des Heidelberger Systematikers P. Brunner, in: Leiturgia I, 1954, 84–361, wird nur einmal zitiert (144; vgl. unten). Die wichtigsten Arbeiten katholischer Autoren zur Theologie und Phänomenologie der Liturgie sind übergangen. Die einigemal zitierten Arbeiten von F. Schupp, Glaube – Kultur – Symbol, 1974; Ch. Davis und R. Panikkar in: K. F. Müller (Hg.), Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter, 1972; F. Steffensky, Glossolalie-Zeichen-Symbol: JLH 17 (1972) 88ff sind in ihren die Liturgie auflösenden oder umfunktionierenden Ausführungen für die katholische Theologie nicht repräsentativ.

Gegenüber der Intellektualisierung und Ethisierung des Gottesdienstes wird die „Unumgänglichkeit" und die „Umgänglichkeit" religiöser Symbolsprache als „Verdichtung und Vermittlung", als „Selbstdarstellung und Selbstentfaltung" humanwissenschaftlich und theologisch beschrieben. Das Ritual als religiöses Ausdrucksverhalten ermöglicht oder erleichtert gemeinsamen Ausdruck, schützt die Intimsphäre, vermittelt Tradition, bürgt für Ordnung und Sinn. Diese und andere Werte werden gut ins Licht gerückt. Zu wenig betont wird, was für die gerechte Beurteilung der „Ritualisten" wichtig ist: Zeichen sind nicht nur Ausdruck innerer Haltung, sie können diese auch verstärken, ja wecken. Das gilt nicht nur für verbale, sondern auch für nicht-verbale Zeichen. Dies wußte bereits Augustinus. Vgl. auch Liturgiekonstitution, Art. 26; 33; 59; Allgemeine Einführung in das Meßbuch, Art. 5. Sehr eindringlich – manchmal wohl zu pessimistisch – weist Vf. auf die unleugbaren Gefahren hin, die im Gebrauch von Symbolen und Ritualen bestehen. Vf. weist mit Recht mehrfach darauf hin, daß auch der reine (agendarische oder freie) Wortgottesdienst pervertiert werden kann. Die „metakommunikativen Qualitäten machen gerade die religiöse Sprache" (die politische Sprache nicht viel mehr?) „zu einem äußerst versuchlichen Manipulationsinstrument" (284).

Der Gottesdienst bleibt für den Vf. bei allem Verständnis für Symbole letztlich doch im Wesen reines Wortgeschehen in Verkündigung und Gebet. „Ganz offenkundig ist es der Gottesdienst als Gesamtritual, der die Gottesgeschichte des Kreuzes erzählt" (295); er ist „narrative Theologie". Die sakramentale Dimension erscheint auf mentales Gedenken, auf Einnerung und Erfahrung reduziert. Die nicht nur in der katholischen Theologie und im Zweiten Vaticanum, sondern auch in ökumenischen Konsensdokumenten über die Eucharistie (vgl. z. B. G. Gaßmann u. a. [Hg.], Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch, Frankfurt [1974] 59ff; 105; 113; 137) bedeutsame Kategorie der Realrepräsentation des Heilswerkes durch die Sakramente fehlt. Wo das Wortfeld „repräsentieren – Repräsentation" vorkommt, hat es nicht den oben angedeuteten spezifischen Sinn.

Natürlich fehlt der pauschale Topos „Kultkritik" im AT und im NT nicht (5; 84; 111; 144 Anm.: einziges Zitat aus Brunners „Lehre vom Gottesdienst"; 156; 187; 244ff; 302), ohne daß hinzugefügt wird, daß an den etwa gemeinten Stellen (zitiert werden nur Röm 12,1f; Jak 1,27) der Mißbrauch des Kultes, nicht dieser selbst gemeint ist, daß Jesus am Kult seines Volkes teilgenommen hat, daß das NT wohl die generellen Kulttermini für den Gottesdienst der Christen vermeidet (mit wenigstens einer Ausnahme; Apg 13,2 verwendet das Verb leitourgeo), aber über Taufe, Eucharistiefeier und Gebet hinaus von konkreten inneren und leiblichen Akten (z. B. Händeauflegen, Hände erheben, Kniebeugen) berichtet und den sichtbaren Gottesdienst fordert (so Hebr 10,25). Zur Eucharistie: Ist es noch wirkliche „Erinnerung an das Mahl Jesu", wenn in Gruppengemeinschaften nicht das Letzte Mahl, sondern „das Zöllner- und Sündermahl" „dahintersteht" (301)? Nirgends findet sich übrigens eine Forderung (die nicht neu ist: Vgl. A. Niebergall, Abendmahlsfeier IV in: TRE I [1977] 307–310; 313–318) wie die in der Stellungnahme „Eucharistische Gastbereitschaft" des Straßburger (lutherischen) Instituts für ökumenische Forschung: „Die Einheit von Predigt und Abendmahl sollte gewährleisten, daß die Abendmahlsfeier nicht als bloßes Anhängsel zur Predigt betrachtet wird und nur gelegentlich stattfindet" (bei Gaßmann, a.a.O. 139).

Kann man schon vom NT und erst recht von der ältesten Tradition her drei anscheinend gleichberechtigt angesehene Antworten auf die Frage geben „wie man es im Christentum anfänglich mit dem veranstalteten Gottesdienst gehalten habe"?: „Das Kultische – eine abzulehnende Welt"; „Kultische Indifferenz" und als dritte Antwort, die „ebensogut das Nein zum Kult wie die Indifferenz gegen ihn wie die Einrichtung eines christlichen Kultes begründen" konnte: „Wahrer Gottesdienst, das galt von Haus aus klar dem Vorrang des gelebten Glaubens vor dem gefeierten und gepredigten Glauben." „Freilich: die Priorität des Glaubensgehorsams konnte je länger desto weniger eine Alternative zur kultischen Praxis sein ... Die geschichtlichen Notwendigkeiten setzten sich durch." Verhinderte die Erinnerung an die Bibel wirklich, „daß man im striktesten Sinn eine heilsverbindliche Kultpraxis lehrte" (vgl. z. B. zur Taufe Joh 3,5; Mk 16,16; zur Eucharistie Joh 6,53), wenn sie auch nicht verhindern wollte und konnte, „daß man in ziemlich striktem Sinn ein kirchenverbindliches" (nur?) „christliches Kultwesen praktizierte" (244ff)? Sind ferner vom Verständnis des Glaubens her drei verschiedene Denkweisen „über die Möglichkeit und die Eigenart des Gottesdienstes" legitim möglich, wie es am Schluß des Buches (301–312) den Anschein hat? Jedenfalls vermißt man eine klare Distanzierung von den beiden ersten Sichtweisen, und die dritte Sicht erscheint zu wenig sakramental. (1.) „Wenn der Glaube in Erkennen zum Ziel kommt und vor allem aus christlichen Glaubensanschauungen besteht, wächst er bald über die gottesdienstliche Praxis hinaus. Philosophisches, spekulatives, mystisches und enthusiastisches Christentum lassen die kirchliche Praxis und ihren Gottesdienst gern und rasch hinter sich, sieht man von kasuellen Bedarfsfällen ab." An anderer Stelle wird dagegen festgestellt: „Auch der Enthusiasmus gebraucht und entwickelt Rituale" (153). (2.) „Ähnlich verhält es sich, wenn der Glaube in seiner eigenen Praxis sein Ziel hat und in seiner tätigen Selbstverwirklichung aufgehen will. Das sogenannte praktische Christentum bürgerlich-moralischer oder politischer oder sozialkritischer Provenienz stellt die christliche Ethik heraus und zählt den Kult zum frommen Brauchtum oder zur religiösen Ästhetik ... Der wahre Gottes-

dienst ist" nach der These Schupps „die Übernahme der Praxis Jesu", wobei übersehen wird, daß zu dieser auch der öffentliche Gottesdienst gehört (vgl. Lk 4,16).

(3.) „Aber wo man das Kreuz seine Geschichte erzählen läßt, da werden die Möglichkeiten und die Ziele noch einmal anders bestimmt." Der Glaube geht nicht in einer neuen Schau der Welt (1) und in einer Teilnahme an der Praxis Jesu (2) auf, sondern ist „Dasein im Übergang. Kein ‚neues Sein', sofern dies zu statistisch, als geistlicher Besitzstand, als unverlierbarer seelischer oder praktischer Habitus und nicht als ‚Sein im Werden' aufgefaßt würde". Er will „beteiligt werden am Sakrament und Exempel Christi" durch „symbolische Kommunikation – z. B. des Gottesdienstes". Dieser ist „nichts andres als Einübung des Glaubens ins Hören, Beten und Handeln". „Man hört auf die Traditionen und Interpretationen des ‚God-Talks'", auf die „narratio crucifixi", die zur „meditatio crucifixi" und zum Gebet führt. „Gerade mit ihren Gebeten und jenen Feiern, die man nur betend begehen kann, mit den beiden Sakramenten, bleibt die Kirche in der Geschichte", sieht „der Welt im Spiegel des Crucifixus voll ins Gesicht", geführt von der Universalität, der Offenheit und der diakonischen Solidarität der Zuwendung Gottes, die „sich im Kreuz symbolisiert und im christlichen Gottesdienst ausdrücken will", der „den Christen die Stigmata und die Vestigia des Barmherzigen Samariters" aufprägt.

Wenn Vf. die ostkirchliche und die „klassische" römisch-katholische Liturgie erwähnt, geschieht das in der Regel in durchaus hochachtender Weise. Dabei wird freilich teilweise fast bewundert (179: „von der Stillmesse bis zum Pontifikalamt"; 188: Messe als Aktion der Amtskirche coram publico, „gleichviel . . . wie wenige auch mit dem Mund kommunizieren"; 194: schweigendes (?) oder gemurmeltes Hochgebet, an dem man „mit den Augen teilnehmen kann"; 276: „hier kann schon das Zuschauen selig machen"; „das dramatisch erinnernd vollzogene Opfer wird von den Geweihten hinter den Schranken bewacht und bewahrt"; 236 Anm. 17: „der Kelchvorbehalt für den Priester", der doch nicht mehr ausnahmslos gilt), was es seit der konziliaren Liturgiereform nicht mehr gibt: „Die Meßfeier ist in sich rituell streng geschlossen und scheint zugleich nach außen hin schier unbegrenzt teilnahmeoffen und integrationsfähig zu sein; die Teilnahmezumutungen sind im Grunde minimal" (179).

Ein Rückfall in die Polemik des 16. Jh. ist es, wenn es heißt, die Reformatoren hätten sich im Kampf gegen die „Einrichtung immer neuer Kulte (Heiligenkulte u.a.m.) . . . zwar direkt gegen die Schaffung immer neuer Heilserwerbsquellen durch die Götzenfabrik einer einfallsreichen frommen Vernunft" gewandt, aber zugleich „für die Einfachheit und die Autorität des Ursprünglichen votieren wollen" (152 Anm. 17).

Einige Beispiele für kaum haltbare oder irrige Behauptungen seien vermerkt: „Man ist Gott in den Formen des Gottesdienstes nicht näher, als man ihm sonst im Leben nahesein kann" (144).

Die christlichen gottesdienstlichen Formen konnten „nirgends . . . neue Konstruktionen von Formen" sein, sondern nur „Veränderung und Neugewichtung von Vorlagen" (146). „Die Kirche kann nicht ohne Taufe, Gottesdienst und/oder Meßfeier sein, wird aber durch diese nicht definiert, weder im Wesen noch in der geschichtlichen Erscheinung" (188). Die „Kollektengebete" sind nicht alle „Leonianisch" (193; aus dem nach Leo I benannten Sacramentarium Veronense mit 1329 Orationen hatte das Missale Romanum vor der Reform nur 242 von 1182; die Zahlen haben sich allerdings 1970 erhöht). „Wenn Liturgien veraltet wirken, dann stehen stets abständig gewordene Lehrgehalte dahinter" (270). Das Kreuzsymbol „ist nicht dem kulturellen Vorrat menschheitsgeschichtlicher Phantasien entnommen worden" (286f), ein eigenartiger Fremdling „im Raum der Menschheitssymbole" (288; vgl. dagegen S. Langer, von Jetter selbst zitiert: 289 Anm. 73; G. Römer und E. Lucchesi-Palli, Art. Kreuz IV, VI, in: LThK 6 (1961²) 608; 610; zur dort angegebenen Literatur ist u. a. hinzuzufügen: F. J. Dölger: ACh 1 (1929) 39–43; 66–78; 83–87; 197–211; 2 (1930) 100–116; 268–300; JAC 1 (1958) 13–19; 2 (1959) 15–29; 10 (1967) 7–11; 23–28).

Das dankenswerte Sachregister (322–334) ist, wie Stichproben ergeben, nicht immer vollständig.

Trotz dieser und anderer Ausstellungen ist das Studium der Untersuchung angelegentlich zu empfehlen, weil sie wenigstens in den anthropologischen Teilen geeignet ist, theoretisch und praktisch in den letzten Jahren zum Schaden der Liturgiereform vernachlässigte oder bekämpfte fundamentale Aspekte des Gottesdienstes in ihrem Wert zu begründen.

Münster Emil J. Lengeling

Steiner, Josef: **Liturgiereform in der Aufklärungszeit.** Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton Winters. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 261 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 100) kart. DM 48.–

„Befreiung von den Fesseln des Mittelalters" – so ähnlich lautet das Urteil mancher über die Aufklärung, „Phase der Entchristlichung und Wurzel vieler Übel" die Zensur anderer. Da nun mehrere Untersuchungen jüngerer Zeit neue beachtenswerte Beziehungen besagter Epoche zu verschiedenen Sparten der Theologie aufgewiesen haben, ist man gespannt, was eine liturgiewissenschaftliche Monographie neues zu diesem Thema erarbeitet.

Als Obertitel seines Buches wählt Vf. die Formulierung „Liturgiereform der Aufklärungszeit", schränkt im Untertitel aber erfreulicherweise auf das ein, was man erwarten darf: dargestellt „am Beispiel V. A. Winters". Dabei bleibt unbestritten, daß Winter (1754–1814) einer der markantesten Vertreter der Aufklärungsliturgik war. Bei allem geht es Vf. nicht um eine bloße liturgiegeschichtliche Erhebung. Er will vielmehr außerdem (vgl. S. 5) von der historischen Komponente her „heutige" (gemeint: 20. Jh. und nach dem II. Vatikanischen Konzil) liturgische Reformarbeit kritisch beleuchten.

Dazu schlägt er folgenden Weg ein: Nach eröffnenden Bemerkungen, die seine Position und Intention etwas näher beleuchten (11–20), findet man im Kapitel I. Leben und Werk V. A. Winters, II. Der Funke: Dankadresse an Max Joseph IV. (bei letzterem handelt es sich um den bayerischen Kurfürsten Maximilian IV. Joseph bzw. den späteren [mit ihm identischen] bayerischen König Maximilian I. Joseph, der zusammengenommen von 1799–1825 regierte). Danach kommt III. Liturgiekritik: Versuche zur Verbesserung der katholischen Liturgie, IV. Liturgiereform: Theorie der öffentlichen Gottesverehrung, V. Experiment Messe: Erstes deutsches, kritisches Meßbuch und VI. Sakramentenpastoral: Erstes deutsches, kritisches, katholisches Ritual. In einem VII. Abschnitt bringt er einen Exkurs mit dem Titel „Liturgie und Katechetik: Religiössittliche Katechetik". Der abschließende VIII. Abschnitt ist überschrieben „Das Feuer: Kritische Schlußbemerkungen". Es folgt ein detailliertes Quellen- und Literaturverzeichnis; ein für die Erschließung nützliches Register (Personen, Sachen u. ä.) fehlt leider.

Nachdem sich A. Vierbach (Die liturgischen Anschauungen des V. A. Winter; München 1929) ausführlich mit besagtem Aufklärungsliturgiker auseinandergesetzt hat, fragt man natürlich, ob eine nochmalige Beschäftigung mit ihm nicht überflüssig sei. Dies ist im Hinblick auf das vorliegende Werk mit einem klaren „nein" zu beantworten. Denn erstens ereignete sich seit Vierbach in liturgischer Theorie und Praxis manches, und zweitens hat Vf. einen ganz eigenen Formalgesichtspunkt, der eine – man könnte gewissermaßen sagen – „fortführende Neubehandlung" durchaus als gerechtfertigt erscheinen läßt.

Hinsichtlich des liturgischen Reformansatzes in der Aufklärung und dem des 20. Jh. sieht Vf. deutliche Parallelen, daneben aber auch andere Akzente. Als Unterscheidendes wertet er für den Aufklärungsansatz die „für Staat und Lebensführung unmittelbare Fragestellung", im 20. Jh. mehr den „internen innerkirchlichen Aspekt". De facto kann das stimmen. Rez. möchte aber doch vor einer Überziehung in dieser Hinsicht warnen, weil man dabei leicht auf eine falsche Fährte kommen kann. Es geht ja im Letzten weniger darum, welche Instanzen mitbeteiligt waren usw., sondern was die Reformen effektiv wollten bzw. zuwege brachten. Sieht man nämlich die Reform der Aufklärung beispielsweise *nur* als äußere und staatlich verordnete, erfaßt man von ihr lediglich einen Zipfel. Zudem waren weite Bereiche des kirchlichen und speziell liturgischen Lebens damals so von staatlichen Instruktionen abhängig, daß eine Trennung bzw. rein „innerkirchliche Lösung" ohnedies weithin unmöglich gewesen wäre.

In diesem Zusammenhang rügt Vf. die Feiertagsreduktionen Winters und weist auf die andere Möglichkeit hin, nämlich: die „sinnlos gewordenen Feiertage" mit neuem Geist zu erfüllen, also die Polarität „Erneuern statt Abschaffen". Er sieht darin ansatzhaft die gesamte Polarität einer Auseinandersetzung mit Winter, die in ähnlicher Weise auch für seine übrigen Positionen gilt. In letzterem Faktum kann man ihm zustimmen. Betreffs der Folgerungen aber nicht in allen. Es ist nämlich beispielsweise Tatsache, daß in der Barockzeit ein Übermaß von Festen vorhanden war (das wird auch von streng kirchlichen Reformern nicht bestritten) und sich eine Reduktion als unumgänglich erwies! Anderseits bedeutet jede „Erneuerung" irgendwie „Absterben" von früherem!

Sicher ist man in manchen Aufklärungs-Praktiken in Details über das Ziel hinausgeschossen. Rez. möchte aber die Konsequenz (etwa S. 43) des Vf., daß die Bemühungen und Versuche Winters „150 Jahre lang wirkungslos blieben und vergessen wurden", zumindest nicht restlos auf dieselben Gründe wie Vf. zurückführen.

Rez. sieht nämlich das Mißlingen eines Teils der Aufklärungsliturgik in seiner Überzogenheit begründet, und damit grub er sich selbst sein Grab. Ein weiterer Teil der Reformen blieb wirkungslos, weil er psychologisch oft schlecht vorbereitet und verwirklicht, sowie unklug forciert wurde und die kontinuierliche Linie übersah. Ein anderer Teil fiel den natürlichen Abnutzungserscheinungen zum Opfer. Und schließlich kam ein letzter, und

zwar nicht unmaßgeblicher Teil, nämlich positive Ansätze der Aufklärungsreform, deshalb nicht zum Tragen, weil man in manchen Kreisen (speziell der Kirchenleitungen) gutes und schlechtes in einen Topf warf und alles zusammen verdammte. Man kann auch sagen: zentralistische und traditionalistische Kreise machten mit Gewalt vielen vortrefflichen Reformansätzen den Garaus! Verfolgt man als Beleg dafür etwa die Linie von der Aufklärung über den berühmten „Linzer Ritualestreit" unter Papst Gregor XVI. (1831–1846; vgl. dazu B. Fischer: Das Rituale Romanum; TrThZ 73 [1964] 257–271, bes. 265) über das I. Vatikanum bis zur Zeit nach der Jahrtausendwende (um 1900) wird das ganz deutlich.

Das was im Zusammenhang mit der Beurteilung der Festereduktion (39ff) vom Vf. gesagt wurde und was man dazu kritisch anmerken muß, gilt in vielem auch vom Grundtenor mancher anderer Folgerungen des Vf. (vgl. dazu S. 66ff; 134ff; 193ff; 231ff) hinsichtlich der Aufklärungsliturgie.

Doch auch betreffs der Beurteilung der gegenwärtigen Reformen seitens des Vf. ergeben sich manche Fragezeichen. Etwa wenn es (S. 141f) heißt: Daß die Schwäche der Liturgiekonstitution darin besteht, daß in ihr „die Verbindung zwischen heilsgeschichtlich-theologischen Erwägungen und konkreten Anweisungen für die Praxis nicht gelungen ist".

Im Detail bedeutet das: „Das Prinzip der *partiticipatio actuosa* wird dadurch in einseitiger Weise bestimmend und wegen der Vernachlässigung des aus dem Mysteriencharakter der Liturgie folgenden Aspektes einseitig formuliert." Rez. fragt sich ernsthaft: Wenn – laut Vf. – die Reformen der Aufklärung in vielem abwegig waren und auch die des Vatikanums II. in so maßgeblichen Punkten (vgl. obiges Zitat) überzogen sind: wie soll dann eine liturgische Reform eigentlich aussehen? Daß in Details unterschiedliche Meinungen bestehen können ist klar, doch möchte Rez. den Grundpositionen der Erneuerung nach dem Vatikaum II. kein so schlechtes Prädikat ausstellen. Der Unterzeichnete meinte: Bedrückend ist, daß nach frischen Impulsen – sowohl in der Aufklärung als auch nach 1970 – das „Bremsen" wieder so schnell Mode wurde.

Überschauen wir die Arbeit, kann man in vielem eine gute Materialdarbietung und Herausstellung prägender Aspekte feststellen. Daneben aber fällt auf, daß bei der Beurteilung beider Reformansätze (Aufklärung – Vatikanum II.) der jeweilige historische Kontext oft etwas kurz kommt. Das heißt: daß Aufklärung und Vatikanum II manche Akzente in spezifischer Weise setzten, hängt doch weithin mit der jeweils vorherigen Phase (Barock; 19. Jh.) zusammen, ist also als Gegenreaktion darauf zu werten. Beispielsweise ergibt sich die überstarke Experimentiersucht doch auch daraus, daß bis zum „Status quo" kein „Amen" entfallen durfte, oder das Auslassen einer Kniebeuge schon ein relativ großes Vergehen war (vgl. zeitgenössische Moralbücher). Ferner daß Neuansätze in der offiziellen Liturgie fast überhaupt keinen Platz fanden, sich anderseits aber in nichtoffizieller Gemeindeliturgie („Paraliturgie") vielfach in unverantwortlicher Weise austobten.

Von daher hätte Rez. im ganzen gesehen sowohl der Aufklärungsliturgik als auch der nachvatikanischen eine etwas bessere „Presse" seitens des Vf. gewünscht. Und zwar wohl gemerkt: Aufgrund der in den Quellen bzw. der Zeitgeschichte (keineswegs etwa lediglich aus persönlichem Geschmack) greifbaren Aspekte eines dynamischen Prozesses. Das heißt: Aufklärung und Vatikanum II. als zwei ernsthafte Versuche, das Wesen der Liturgie je akzentuiert zu sehen, daraus Konsequenzen zu ziehen und Elemente so zu gestalten, daß sie lebendige Liturgie bleiben bzw. Feld sind für mögliche, von Zeitumständen mitgeprägte Teilhabe und Teilnahme zwischen Gott und Mensch. Das Urteil darüber, daß man hinsichtlich Details in beiden Phasen über das Ziel hinausschoß, würde vor diesem Gesamthintergrund etwas „barmherziger" erscheinen.

Als Marschrichtung für die heutige Zeit ergibt sich für Vf.: Weiterführung und Vertiefung der gelungenen Kritik. Diesen Satz kann man ohne Bedenken unterschreiben. Auf dieser Basis wird man gerne mit dem vorliegenden Buch arbeiten und für die Materialdarbietung und die Fragestellungen dankbar sein, auch wenn man – wie Rez. – manche Positionen und ihre Auswirkungen etwas anders wertet.

Bamberg Hermann Reifenberg

Marquart, Heinz: **Matthäus Fingerlos (1748–1817).** Leben und Wirken eines Pastoraltheologen und Seminarregenten in der Aufklärungszeit. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 207 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts Bd 22) kart. DM 45.–

Lange Zeit hat das pauschale Verdikt der Anfänge der Pastoraltheologie als „Aufklärungspastoral" bewirkt, daß eine eingehendere Beschäftigung mit dieser Epoche erst gar nicht für wert befunden wurde. Dorfmanns 1910 vorgenommene Zusammenfassung der ersten Generation der Pastoraltheologen unter dem Oberbegriff „josephinische, beziehungsweise unwissenschaftliche Richtung" hat bis in die Gegenwart hinein vielfältige Variationen erfahren, jedoch keine nachhaltige Korrektur. Demgegenüber unterstreichen in jüngster Zeit erstellte Untersuchungen zur Pastoraltheologie in der Aufklärungszeit die Dringlichkeit einer Revision der gen. Bewertung. Schon allein die Aufdeckung der Tatsache, daß sehr unterschiedliche Einflüsse in die Ausbildung dieser jungen Universitätsdisziplin hineingewirkt haben, macht die Sammelbezeichnung „Aufklärungspastoral" fragwürdig.

Für einen jedoch, der allerdings in der bisherigen pastoraltheologischen Geschichtsschreibung so gut wie keine Beachtung gefunden hat, scheint diese Charakteristik voll und ganz zuzutreffen: Matthäus Fingerlos, 1787–1801 Regens der Salzburger Priesterseminars, 1806–1814 Professor für Pastoraltheologie in Landshut. Das Leben und Wirken dieses bereits zu seinen Lebzeiten sehr umstrittenen Theologen anhand der Quellen erstmals umfassend und fundiert rekonstruiert zu haben, ist das Verdienst der vorliegenden Dissertation. Eine Würdigung Fingerlos' erweist sich als überaus schwierig. Der Umgang mit ihm scheint nicht gerade leicht gewesen zu sein; möglicherweise hat das zusätzlich dazu beigetragen, daß er mit seinem eigentlichen Anliegen von Anfang an auf starke Voreingenommenheit gestoßen ist. Dieses bestand in dem Bestreben um eine Reform des Priesterbildes – vor allem in der Praxis, aber auch in der Theorie. Anknüpfungssowie weitgehend auch Bezugspunkt bildete für ihn dabei die kritische Philosophie Kants, vor allem dessen Religionsphilosophie.

Fingerlos tat dieses in einer Situation, in der die innertheologische Auseinandersetzung bereits eine neue Phase erreicht hatte; die stärkere Besinnung auf die Offenbarung als Grundlage der Theologie und des Glaubens löste eine oftmals einseitige anthropozentrische und rationalistische Akzentuierung ab. Exemplarisch schlug sich das in der erbitterten Auseinandersetzung zwischen Fingerlos und Sailer während der Zeit in Landshut nieder. Wie bekannt, hat die gesellschaftliche sowie innerkirchliche Entwicklung die endgültige Überwindung der Aufklärung durch die Romantik auch in der Theologie begünstigt. Fingerlos' Ansatz konnte darum leicht verdrängt werden; eine argumentative Auseinandersetzung erübrigte sich. Erst später sollte es sich erweisen, wie fatal es für die weitere Entwicklung in Theologie und Kirche war, daß damit auch die berechtigten Anliegen der Aufklärungstheologie einfach vergessen wurden.

Obwohl Vf. sich ausdrücklich um eine Korrektur bisheriger Darstellungen von Fingerlos bemüht, kommt dieser Aspekt bei ihm wenig zur Geltung. Kriterium für die Beurteilung des Anliegens dieses Pastoraltheologen bleibt auch für ihn die nachfolgende Theologie der Erweckung und Romantik, wie sie bei Sailer ihren ersten Höhepunkt gefunden hat. Daß Fingerlos' Theologie ihrerseits als Reaktion auf damalige Mißstände in der theologischen Theorie, insbesondere aber in der damaligen pastoralen Praxis gesehen werden muß, wird zwar angedeutet, aber nicht näher ausgeführt. Es soll damit Fingerlos' Theologie, die als Theologie einer aufgeklärten bürgerlichen Gesellschaft charakterisiert werden kann und als solche wohl auch bewußt intendiert war, nicht kritiklos verteidigt werden; aber daß er so etwas trotz aller Widerstände konsequent versucht hat, verdient stärkere Beachtung. Dazu wäre allerdings eine ausführliche kritische Untersuchung seiner Schriften erforderlich; zu wissen, wie er die zeitgenössische Philosophie – insbesondere Kant – rezipiert hat, wäre für eine Bewertung seiner Theologie nicht unwichtig. Leider wird dieser Aspekt in dieser Arbeit m. E. nur unzureichend behandelt.

Münster Norbert Mette

Religionen heute. Themen und Texte für Unterricht und Studium. Hrsg. von Udo Tworuschka. – Frankfurt/M./München: Diesterweg/Kösel (1977). 184 S. kart. DM 14.80

Thema Weltreligionen. Ein Diskussions- und Arbeitsbuch für Religionspädagogen und Religionswissenschaftler. Hrsg. von Udo Tworuschka u. Dietrich Zilleßen. – Frankfurt/M./München: Dieterweg/Kösel (1977). 224 S. kart. DM 26.80

Die Pläne zur Neugestaltung des Religionsunterrichts an höheren Schulen sehen eine stärkere Berücksichtigung der Fremdreligionen vor. Dies ist berechtigt im Hinblick auf die Tatsache, daß uns heute, im Vergleich zu den Menschen früherer Zeiten, der religiöse Pluralismus in einem weitaus stärkeren Maße bewußt geworden ist. Doch darf dies nicht zu Einseitigkeiten führen: fremdreligiöse Stoffe sollen und können den Religionsunterricht nicht majorisieren. Sie sollen es nicht, weil – ganz abgesehen von den nicht einfach beiseite zu schiebenden bekenntnismäßigen Bindungen – der Schüler zuvörderst im Religionsunterricht auf die geistigen Wurzeln unserer europäischen Existenz hinzuweisen ist, die christlich sind. Die Fremdreligionen können aber auch nicht in den Mittelpunkt des Religionsunterrichts gestellt werden und diesen, wenn er etwa als Leistungsfach gewählt wird, zu einer Art akademischem Proseminar umgestalten, weil uns – rein nüchtern und praktisch gesehen – in überwiegender Anzahl die hierfür ausgebildeten Lehrer fehlen.

Für die Konzeption religionskundlicher Lehrbücher ergibt sich daraus die unabweisbare Forderung nach der behutsamen Hand, nach der sinnvollen Eingliederung in den christlichen Religionsunterricht und nach dem erfahrenen Religionshistoriker, der die für Schüler und Lehrer bestimmte Auswahl weniger, aber entscheidender Schwerpunkte treffen kann.

Leider erfüllen die in beträchtlicher Anzahl erscheinenden Schulbücher diese Forderungen selten. Oft erwecken sie den Eindruck, daß sich Außenseiter und Anfänger durch die vorschnelle Zusammenstellung von Texten und „Problemstudien" nur selbst, in Ermangelung eigener Forschungen und ohne ständige Blickrichtung auf den Schüler, profilieren möchten.

U. Tworuschka, der Hrsg. des ersten (im folgenden als Bd 1 zitierten) und Mithrsg. des zweiten (Bd 2) hier zur Rezension vorliegenden Buches, ist mir wissenschaftlich völlig unbekannt. Doch es geht nicht um die Person des Hrsg., es geht um die Sorgepflicht dem Schüler gegenüber, die sich, stärker noch als in Einzelbeiträgen, in der Gesamtkonzeption äußern sollte.

Bereits im Untertitel von Bd 1 kommt zum Ausdruck, daß der Schüler der fatalen Verbindung von Gymnasialunterricht und Studium, also dem in die Schule verlegten Proseminar konfrontiert wird. Aber es geht gar nicht allein um den Schüler, die erhobenen Ansprüche greifen weiter.

Sehen wir im Interesse des Hrsg. ab von dessen großherzigem Angebot, auch den Religionswissenschaftler belehren zu wollen, so werden noch drei weitere Gruppen angesprochen. Zunächst der Religionspädagoge, dem nicht mit hochtrabenden Ausführungen, sondern mit schlichter Information gedient wäre, mit unprätentiösen Erläuterungen religionswissenschaftlicher Grundbegriffe und mit den dringend notwendigen Hilfen zur Aussprache fremdreligiöser Termini, was vollständig fehlt. Was soll es dann, wenn hier ausführlich gegen Pannenberg polemisiert wird (Bd 2, 20) oder die Religionstypologie des berühmten römischen Gelehrten Ugo Bianchi in einer Fußnote (Bd 2, 37) mit „verunglückt" abgespeist wird? Recht willkürlich erscheint es, daß für die ausländische Planung des Religionsunterrichts, wollte man sie berücksichtigen, einzig und allein ein „Situationsbericht" über Großbritannien gegeben wird (Bd 2, 112ff). Eine exemplarische Auswahl hätte natürlich die Lage in Schweden erfassen müssen, die viel signifikanter ist.

Den erhobenen Anspruch, Themen und Texte auch für das Studium zu bieten, erfüllt Bd 1 nicht. Sollte dieses Buch dem Studierenden genügen oder auch nur Maßstäbe für seine Arbeit setzen, so könnte die deutsche Religionswissenschaft jeden Anspruch auf internationale Geltung aufgeben.

Dem Schüler schließlich und vor allem sollen „moderne Stellungnahmen" (Bd 1, 8) geboten werden. Als „Karikatur" bezeichnet es der Hrsg., wenn das Wissen eines Nichtchristen über das Christentum nur Jesus und die Urgemeinde, rudimentäre Fakten der Kirchengeschichte und einen Ausblick auf die Moderne berücksichtige (Bd 1, 7). Hier wäre doch wohl zu bedenken gewesen, daß bis heute im Zentrum der Auseinandersetzung des Islam mit dem Christentum die Gestalt Christi steht (vgl. Olaf H. Schumann, Der Christus der Muslime, Gütersloh 1975).

Wenn ihm Aktualität verheißen wird, so erwartet der Schüler mit Sicherheit Informationen über die sog. „neuen Religionen". Denn sie sind es ja, die ihm als fremdreligiöse Erscheinung zuerst, nämlich in den fremdländisch gekleideten Gestalten ihrer auf unseren Straßen werbenden Anhänger, entgegentreten. Der Schüler wird vergebens Aufschluß suchen.

Ebenso fehlen Ausführungen über die höchst aktuelle Frage nach der Situation der Kirchen und der Fremdreligionen in kommunistischen Herrschaftsbereichen. Untersuchungen hierüber sind seit dem berühmten Werk von Emanuel Sarkisyanz (Rußland und der Messianismus des Orients, Tübingen 1955) in ausreichendem Maße erschienen.

Es wird besonders hervorgehoben (Bd 1, 8): „Es wurden vorwiegend Textbeispiele zusammengestellt, die in keiner traditionellen Quellensammlung enthalten sind." Für den Schüler wäre aus didaktischen Gründen das genaue Gegenteil am Platze gewesen. Er sollte zunächst an bekannteren, ihm vielleicht auch sonst begegnenden Texten, die von ihren Übersetzern und Bearbeitern ja nicht willkürlich, sondern im Hinblick auf typische Aussagen ausgewählt wurden, behutsam in das Lesen und Interpretieren solcher Quellen eingeführt werden, die ursprüngliche Traditionen enthalten. Denn moderne Wandlungsformen kann nur verstehen, wer die Ursprünge kennt. Die vom Hrsg. vorgeschlagene Möglichkeit, einen fremdreligiösen Text „losgelöst von seinem ursprünglichen Umfeld" zu benutzen (Bd 1, 11), ist wohl der Gipfel einer ahistorischen Sicht, und sehr peinlich wirkt es, wenn (Bd 1, 12) als Beispiel hierfür ein Vergleich zwischen der asiatischen Indisierung des Christus-Bildes und der Verbürgerlichung des amerikanischen Cowboy-Bildes vorgetragen wird.

Heidelberg Günter Lanczkowski

Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt. Internationale Zusammenarbeit im Grenzbereich von Philosophie und Theologie. Tagungsbeiträge eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung Bonn–Bad Godesberg, veranstaltet vom 12. bis 17. Okt. 1976 in Ludwigsburg. Hrsg. von Dietrich Papenfuss und Jürgen Söring. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1977). XVI, 519 S. (Internationale Fachgespräche) Ln DM 98.–

Es hat keinen Sinn, den so verschiedenartigen Inhalt dieser gesammelten Tagungsbeiträge zusammenfassen zu wollen. Man müßte jeden Beitrag gesondert berücksichtigen. Denn die 46 Wissenschaftler, die hier ihre Überlegungen vorlegen, kommen aus verschiedenen Denkhorizonten, beziehen sich auch auf verschiedene Teilaspekte des gemeinsamen Themas, das im Titel des Sammelbandes angedeutet wird. Christen verschiedener Konfessionszugehörigkeit, Juden, Anhänger des Hinduismus, des Buddhismus, des Shintoismus, sowie Agnostiker und Atheisten kommen hier zu Wort.

Die Hg. haben den Versuch unternommen, die vielen Beiträge wenigstens in verschiedene, jeweils mit einem Titel versehene, Teile zu gruppieren:

1. Teil: Das Verhältnis von Glauben und Wissen (1–142)
2. Teil: Gott und das Absolute
   A Wandlungen des Gottesbegriffs (145–237)
   B Konzeptionen des Absoluten (239–316)
3. Teil: Die politisch-soziale Welt im theologischen und philosophischen Denken
   A Grundfragen der politischen Theologie (319–369)
   B Aspekte der Öko-Theologie (371–413)
   C Moraltheologie und philosophische Ethik (415–478)
   D Ideologiekritische Perspektiven (479–506).

Diese Gruppierung und die Titel der Sektionen sind nur Leitgedanken, vielleicht auch nur eine pragmatische Lösung, die für Hg. und Leser ihre Vorzüge hat. Aber die Texte, die in einer bestimmten Gruppe erscheinen, leisten oft einen Beitrag auch zu Themen, die anderen Gruppen vorangestellt wurden. Der Leser möge dies berücksichtigen. Bei seiner Lektüre wird sich dann wohl jeder nach seinem Fachinteresse orientieren.

Ich möchte dennoch folgende Beiträge besonders erwähnen:

Klaus Hartmann, Die Konkurrenz spekulativ-philosophischer und theologischer Wahrheit (3–28). – Wolfgang Kluxen, Voraussetzungen einer philosophischen Theologik (29–46). – Hans Küng,

Thesen zum Atheismus (233–237). – Franz Böckle, Ethik mit oder ohne Transzendenz? Sollenanspruch und Normbegründung in der heutigen theologischen Ethik (415–440).

Vom Standpunkt des Religionswissenschaftlers erscheinen mir folgende Beiträge besonders beachtenswert:

Debabrata Sinha, Äquivalenz von Wissen und Glauben. Eine phänomenologische Möglichkeit? (93–99). – Jarava L. Mehta, Jenseits von Glauben und Wissen (119–130). – Shizuteru Ueda, Das „Nichts" bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus unter besonderer Berücksichtigung des Grenzbereiches von Theologie und Philosophie (257–266). – Koichi Tsujimura, Die Seinsfrage und das absolute Nichts-Erwachen (289–301). – Yoshinobu Kumazawa (Christ), Das Absolute und das Relative in der Gottesfrage. Versuch eines asiatischen Beitrages (267–275).

Die in diesem Sammelband vorgelegten Texte bildeten die Grundlage intensiver Gespräche auf dem Fachsymposium in Ludwigsburg, zu dem die Alexander von Humboldt-Stiftung ehemalige Stipendiaten und einige deutsche Kollegen eingeladen hatte. Der Humboldt-Stiftung gebührt Dank für diese Initiative. Es war ein erstes Gespräch auf internationaler Ebene. Vielleicht wird sich dieses Gespräch als erster Schritt zu einem allgemeinen Dialog der Religionen und der Weltanschauungen miteinander in unserer heutigen Welt, die nur vom Beitrag aller leben kann, erweisen.

Münster Adel-Theodor Khoury

Funk, Rainer: **Frömmigkeit zwischen Haben und Sein.** Religionspsychologische Anfragen an die „Bewegung Lefèbvre". – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1977). 51 S. (Kritische Texte 17) br. DM 7.80

Vf. sucht im Anschluß an Erich Fromm, Haben oder Sein, St 1976, religionspsychologisch mit der dort verwendeten Alternative „Haben – oder – Sein" der „Bewegung Lefèbvre" beizukommen (I). Er sieht in dem „Haben-Typ" Lefèbvre ein Musterbeispiel, wie Glaubende in der Versuchung stehen können, in ähnlicher Weise Sicherheit zu erlangen (13).

Das psychische Bedürfnis sucht nämlich seine Befriedigung in der Weise des Habens oder des Seins (II). Die religionspsychologische Beurteilung nimmt zu ihrem Wertmaßstab, ob „konkrete religiöse Verhaltensweisen, Glaubensinhalte und Glaubensvorstellungen... dem psychischen Bedürfnis entsprechen", um (für) die Fragen des Menschen seinen Möglichkeiten und Fähigkeiten gemäße Antworten (zu) finden" (15). Der Mensch sucht seine psychischen Bedürfnisse entweder dadurch, „daß er die in ihm liegenden Kräfte der Vernunft und der Liebe mobilisiert und er mehr und mehr er selbst zu sein versucht", oder er tut es dadurch, „daß er hat und also seine Existenz von dem her bestimmt, was er hat und haben kann" (16). Der am Sein orientierte Mensch baut auf dem auf, was er ist, „weil er er selbst ist und weil er seine ihm gegebenen Kräfte der Vernunft, der Liebe und der Kreativität zu aktivieren sucht" (17). „Er lebt frei von jeder Fremdbestimmung durch ein Objekt, das seine Gier anstacheln könnte" (18). Es geht also um „zwei prinzipiell verschiedene Arten des menschlichen Bezugs zur Wirklichkeit" (18).

Jesus soll „einen Verzicht auf eine Lebensweise" gefordert haben, „die sich am Haben und Habenkönnen festhält" (21). Schriftstellen, zumal aus der Redenquelle, sollen das begründen. „Mit den charakterologischen Begriffen von Haben und Sein wird das von Jesus geforderte und gelebte Ethos des Glaubens in seiner Ausrichtung verstehbar" (31).

Die „Bewegung L." hat „Angst um Verlust der Identität" (32), sie will „das religiöse Objekt" haben (33). „Ihre entschiedene Reaktion ist Ausdruck erlebter Existenzangst" (34). Das zwanghafte Sicherheitsbedürfnis mittels der Verdinglichung der religiösen Beziehung „zeigt sich am deutlichsten in einer ritualisierten Liturgie und in einem formalisierten Glauben" (38). „Der Takt des Eigenlebens solcher Menschen (wird) ganz von der Gleichförmigkeit und Zeitfixiertheit des Rituals diktiert" (40). Der Glaube wird zum Festhalten an der „Glaubensformel", die als das Eigentliche des Glaubens erscheint (43). So sieht dann Vf. die Bewegung L. als Anfrage an die Kirche. Glaube ist für ihn „Vollzug einer Beziehung zwischen Gott und Mensch... lebendige Wechselbeziehung von Mensch und Gott". Es geht nicht um Glaubenswahrheiten, sondern „die Wahrheit des Glaubens (zeigt sich) im Kommunikationsprozeß zwischen Mensch und Gott selbst" (47). Vf. erhofft sich von einer solchen Glaubensauffassung Weltveränderndes. Sie ist exodusartig „das Sich-Begeben in die unbehauste und unsichere Wüstenexistenz. Eben dort, wo es keinen Besitz und keine Orientierung am Haben gibt, da handelt Gott an seinem Volk, da geschieht Offenbarung, da wird Heil erfahren" (51). Den Ausführungen liegt eine Darstellung vor der Kath. Akademie Stuttgart (Diöz. Rottenburg) zugrunde.

Eine solche Gegenüberstellung von „Sein" und „Habenwollen" als seelische Grundstimmungen sprechen etwas Richtiges an, auch angesichts des Phänomens der Lefèbvre-Bewegung. Nur darf man nicht meinen, das Problem dieser Bewegung „erledigt" zu haben. Es geht zutiefst doch um die Wahrung der Glaubenswirklichkeiten, um die es auch Jesus ging (Gottesherrschaftspredigt) und damit um das „Haben" des „Seins" – dieses jetzt nicht verstanden als Zuständlichkeit der Seelenlage, sondern als die unaufgebbare Heilswirklichkeit!

Freiburg/Br. Adolf Kolping

Edmaier, Alois: **Dimensionen der Freiheit.** Zur Kritik des modernen Bewußtseins. – (Kevelaer): Butzon & Bercker (1976). X, 158 S. (Eichstätter Studien. N. F. Bd X) br. DM 28.–

Das anzuzeigende Buch gibt zur Aktualisierung seines Themas zunächst eine eindringliche Krisendiagnose. Die Freiheitskrise im Zeitalter der Industriekultur macht eine Bestandsaufnahme unter den Aspekten von Gefahr und Chance nötig. „... die Unterscheidung von tatsächlicher und scheinbarer Freiheit (ist) kaum mehr möglich. ... das gesellschaftliche Zusammenleben, das wesentlich vom gegenseitigen Vertrauen lebt, wird durch Manipulation (ge-)steuert" und „greift mit immer größerer Präzision in zwischenmenschlich geistige Bereiche... und gefährdet ... personale Existenz" (3). Der lebensweltliche Boden, in jedem Reflexionsschritt gegenwärtig, garantiert der Untersuchung einen durch die Sachverhalte selber gesicherten Gang. Die Ankündigung des Vorwortes, wonach „Darstellung und Begründung der menschlichen Freiheit als interpersonales Ereignis das Kernstück... (der) Arbeit" (IX) seien, wird in einer ersten Maxime formuliert, die im Vorgriff auf das Ergebnis der Arbeit zu lesen ist: „Zwischenmenschlichkeit... regelt sich wesentlich und zuerst nach der Sinngestalt der Liebe, und nur wo sie die selbstverständliche Norm des Verhaltens ist, realisiert sich gesellschaftliche und individuelle Freiheit" (7).

Der knapp gefaßte geschichtliche Überblick über die Wandlungen des Freiheitsbegriffs begründet gleichsam von unten her die „Freiheit als elementares Anliegen unserer Gegenwart". Im Blick auf die „Problematik des heutigen Freiheitsbewußtseins" erbringt die Analyse des antiken Freiheitsverständnisses ein erstaunlich modern klingendes Ergebnis: „... das letzte Wort der griechischen Philosophie (ist) die Erkenntnis einer nicht überwindbaren Dialektik: seine Freiheit kann der Mensch einerseits nur als autonomes Wesen verwirklichen, andererseits aber ist er als solches immer schon gebunden an eine ewig-gültige Gesetzlichkeit, die zugleich das für ihn Gute ist; und so gelingt ihm erst in der Negation dieser seiner Autonomie durch freie Selbstbindung an das Gesetz der Überschritt in den transzendent-göttlichen Bereich, der die volle Befreiung erwarten läßt" (13; vgl. auch 17). Der Stellenwert des Neuen Testamentes als Quelle „wesentliche(r) Intensivierung und Ausweitung" für die Freiheitsproblematik des Abendlandes aufgrund seiner „Konfrontation mit den Lehren der griechischen Philosophie" (16) wird deutlich angegeben.

Die geschichtlich sehr verschiedenen Antworten auf die Frage nach der Freiheit laufen auf die Forderung zu, „das menschliche Freiheitsbewußtsein bis in die letzten Ursprünge daraufhin... (zu untersuchen) ..., welche elementaren Erfahrungen den Begriff der Freiheit tragen" (30). So wird die Einsicht gewonnen, „daß Freiheit ein Faktum ist, daß im Einzelmenschen grundgelegt ist, und zwar in seinem Wollen" (32). Der Begriff der Freiheit ist dialektisch verfaßt, „weil in seinem Merkmalsgefüge die Negation (Freiheit als Verneinung von Determination) eine ebenso unentbehrliche Rolle spielt wie die Position der Selbstverfügung" (35). „... die begriffliche Erklärung von ‚Freiheit' (hat) bei der jeden Menschen immer schon prägenden und damit zuerst faßbaren Faktizität seines Daseins an(zu)setzen" (36). „Der Merkmalsgehalt des Begriffs Freiheit hat Zeichencharakter für vorfindbare Daseinsverhältnisse, und insofern ist er beschreibend. Der Begriff als solcher ist... nicht normativ, das heißt, er impliziert von sich aus kein Sollen und keine Aufforderung. Dies jedoch kann aus der Freiheitsidee vernommen werden. ... Freiheit als Idee wird... als immergültiges, den Menschen vorgängig bestimmendes und ihm zu bestmöglicher Verwirklichung aufgegebenes geistiges Sinnziel verstanden" (37).

Der Sachgehalt im Phänomen Freiheit bzw. die objektiv feststellbaren Daten im Freiheitsbewußtsein haben Maß und Diskrimen in der „Kernfrage nach der Möglichkeit und Tatsächlichkeit eines personalen Selbststandes des Einzelmenschen" (43). Selbstand qua „Freiheit erweist sich... als ein einzigartiges Ereignis, das dem Dasein des Menschen wesenhaft zukommt und ihm denkend, wollend, und handelnd eine je eigene Note und Einmaligkeit vermittelt. ... Freiheit (ist) nicht nur jedem Subjekt erlebbar, sondern auch unmittelbar verständlich" (44f).

Mit dieser Auskunft hebt Vf. ab auf die Faktizität des menschlichen Selbstbewußtseins, auf die es qualifizierenden „konstitutiven Elemente", die „Beziehungsverhältnisse..., deren Merkmale genau den Freiheitsbegriff charakterisieren" (47). Selbstidentität, Absetzung von allem gegenständlichen Nicht-ich, Selbstbestimmung sind solche Merkmale. War Freiheit zunächst als Erfahrung gedeutet worden (vgl. 31ff),

so wird jetzt im dialektischen Gegenschlag „in der Grundstruktur jeglicher Erfahrung ein aktives Befreiungsereignis (reklamiert), in welchem nicht nur das negative Freisein von Bestimmung, sondern ebenso auch die positive Freiheit als Selbstverfügung deutlich wird" (50). Dieser zunächst auch in seiner dialektischen Spannung formale Befund wird „erfüllt" und konkret in dem Maße, wie die Arbeit den Gedanken der Dialogizität thematisiert. „... alle Urerlebnisse und Grunderfahrungen eines Individuums (heben) in mitmenschlicher Begegnung (an), ... jeder konkrete Befreiungsakt (hat) sein erstes und ursprüngliches Darstellungsfeld im zwischenmenschlichen Bezug ... Freiheit ist primär ein soziales (dialogisches) Ereignis, und alle Ersterfahrungen sind als solche immer schon intersensual und intersubjektiv und begründen dank der Leiblichkeit ... Objektivität" (50; vgl. 78f).

Der Dialog wird als die Vermittlungsfigur allen Sprechens, Denkens und Wirkens erkannt, das an-sprechende Du des konkret Anderen bezeugt in seiner Sprachwirklichkeit Wir-Gemeinschaft, ja erzeugt und entbindet sie. Ihr apriorischer Horizont ist das Sein selbst. „Ich-bewußtheit (ist) im Sein begründet ... und darum Bewußt-sein im genauen Sinn" (53).

Die Gegenseitigkeit der Partner weist auf den Bezug als das schlechthinnige Ontologicum. „... menschliche Freiheit (kann) nur als Interaktion von Ich und Du Ereignis und Begriff werden" (57). Ist der Bezug auf der personalen Ebene als durchgreifendes Syntheton einsichtig gemacht, so sichert Vf. den Fortgang der Untersuchung in Richtung einer Phänomenologie des Wollens zunächst dadurch, daß er den Willensakt, die Lebensdynamik, die Strebetendenzen in analogische Erfahrung zum Erkenntnisakt stellt und jene mit diesem verklammert. Die Frage einer etwaigen Vorgängigkeit eines der Akte wird durch die platonische Lösung beantwortet: „Die ausdrückliche Erhebung einer intellektuellen Ein-sicht zur emotiellen Ab-sicht geschieht nicht ohne bewußten oder unbewußten Rückbezug auf die Urintention allen menschlichen Wollens schlechthin; und diese dem Wollen schon je vorgegebene und es bestimmende Naturausrichtung geht, wie als erster Platon gesehen hat, auf das Gute überhaupt" (60).

„Das Gute erweist sich ... als Qualität eines Seienden, das den Menschen in Freiheit sein läßt" (72) ... die „Strukturanalyse des Willens (hat jedenfalls) erkennbar (gemacht, daß) ... noch deutlicher als in der Bewußtseinsbildung ... im Wollen die interpersonale Verwiesenheit und Verschränkung als wesentliches Apriori des Einander-seinlassens-in-Freiheit auf (-scheint)". „... die in Liebe sich vollziehende Interpersonalität (ist) das eigentliche Prinzip jeglicher Freiheit, und dieses hat seinen ursprünglichen Ort im trinitarischen Gott" (80; vgl. auch den Hinweis auf eine transzendente personale Urwirklichkeit 82 und 90). Die transzendente Dimension weist zurück auf die interpersonale Grundordnung von Schuld, Gewissen, Verantwortung (vgl. 96 und 98), den (u. a.) existentiellen Bestimmungen konkreter Freiheit. Daher wird „alle menschliche Freiheit ... von einem Müssen, einem Können und einem Sollen eingefordert, jedoch in einer Weise, die es durchaus möglich macht, das eigene Freisein zu entfalten, und zwar in Absetzung vom Müssen als Freiheit von ..., im Hinblick auf das Können als Freiheit zu ... und im Anruf durch das Sollen als Freiheit mit ..." (106). Wenn „unendliche Freiheit als absolute Selbsteinbindung in die Liebe als Grenzbegriff faßbar wird, (etwa) in der Glaubensaussage eines trinitarischen Gottes, der als interpersonale Drei-Einheit seine göttliche Selbstidentität in Liebe vollzieht" (107; vgl. 102), dann kann die Abhängigkeit des Menschen von einer absoluten Unabhängigkeit als das Maß seiner Unabhängigkeit einsichtig werden „... nur als dialektisches Gefüge, das bei genauerem Zusehen sich als dialogisch-transzendentes Grundverhältnis offenbart, (kann der) Daseinssinn des Menschen (erhellt werden)" (108).

Das Schlußkapitel problematisiert den „Sinn der menschlichen Freiheit" im Blick auf Tod (115–126), Geschichte (127–136), Gott (137–150). Die Deutung des Todes hängt ab von der Bewertung menschlicher Freiheit, und diese wiederum ist rückgekoppelt an die Sinnfrage des Daseins (vgl. 116f). Todes- und Lebensverständnis des Menschen sind ... untrennbar ineinander verfügt. ... Begrenzung und Befreiung zugleich gehen ... vom Todeswissen aus" (117). „Menschliche Existenz vollzieht ... sich als dauernder Dialog mit dem Tod ... das Sein des Menschen (ist) ganz wesentlich vom Anspruch des Todes geprägt. ... unser Leben deshalb eine einzige Ant-wort darauf" (ibid). Auch dieser gedanklich dichte Abschnitt favorisiert wieder deutlich die dialogische Einsicht gegenüber einer dialektischen Freiheitsauffassung. „Leben ist Antwort auf den Tod, auch in der Weise, daß er mit seinem Schlußwort den entschiedenen Willen des Menschen gegen diesen weckt. ... Das je eigene geistige Selbst lebt offensichtlich nur hingebend, d. h. durch den Tod" (118). „Es kennzeichnet ... die Kraft unseres Geistes, das im Kreislauf von Geburt und Tod sich darstellende Kontinuum des Weltgeschehens so auf die sich selbst identisch bleibenden Gestalten hin anzuschauen, daß sie uns schließlich als Begriffe und Wörter verfügbar bleiben und Wissen ermöglichen. Auf diese Weise wird durch die jeden Augenblick vom Tod gekennzeichnete Wirklichkeit dem geistigen Subjekt Eigenmacht und Freiheit zugesprochen" (119). Vf. bestimmt Geschichte als Darstellung der Freiheit (vgl. 127) vor allem im Blick auf den sozialen Aspekt. „... alle menschliche Aktivität (ist) vom Existential des Mitseins geformt" (129). Selbstentfaltung und jede Kulturbildung haben interpersonale Zuwendung und Annahme zur Voraussetzung. „Die leibvermittelte Geistigkeit des Menschen, die sich verobjektiviert ... in Sprache, Kunst und Technik, in Normen ... gesellschaftlichen Ordnungen" (131), verweist auf das „Dilemma menschlicher Sozialgeschichte: Freiere Menschen setzen eine sich selbst nicht entfremdete Gesellschaft voraus; diese aber beruht je schon auf innerlich freigewordenen Persönlichkeiten" (130).

Die geschehende Geschichte ist in die Diastase Endlichkeit-Unendlichkeit auseinandergespannt; sie ist „endliche Bemühung um die Verwirklichung des Unendlichen" (Rombach). Freiheitsgeschichte ist zugleich der reflexiv aufklärungsbedürftige Rückstieg in Ursprung und Aufgang menschlichen Bewußtseins und Vorlaufen in die Ziel- bzw. Vollgestalt menschlichen Selbstbewußtseins. Dessen Herausbildung in epochalen Umbrüchen und langwelligen Zeitläuften geht parallel der Erfahrung eines persönlichen Gottes. Nur wo der Übergang vom unpersönlichen Geist zum persönlichen Gott mitgemacht wird, prägt sich Geschichte aus. „Philosophie und Theologie (haben) vor allem drei Grundzüge im Gottesbild herausgearbeitet, deren Zusammenhänge mit dem Freiheitsverständnis offenkundig sind: Gott ist Allmacht, Gott ist Geist, Gott ist Liebe" (142). Vf.s Analysen hierzu verhelfen in die Einsicht, daß das „Wesen Gottes ... reine Negatio, Aussage des Nicht-so-seins wie das uns bekannte Seiende und seiner Qualitäten" (146) ist, wodurch „alle ausschließende Wesensdefinition ... in dialogischem Seinsverständnis ... immer schon aufgebrochen (ist) zugunsten innertrinitarischer Beziehungen, die von sich aus deutlich machen, daß es volle Freiheit im Raum der absoluten Liebe nicht im Sinn menschlicher Willkür und Beliebigkeit geben könne, sondern daß sich auch im innergöttlichen Leben Offenheit und Selbstbeschränkung wechselseitig die Waage halten müssen" (147). Die innertrinitarische Beziehung qua Freiheit als sich verschenkende Liebe kann Auskunft darüber geben, „wie Gottes und des Menschen Freiheit miteinander sich entfalten können" (ibid).

Das Buch verdient den mitphilosophierenden Leser, der die Denk- und Deuteangebote des Autors in wägendem Dialog aufnimmt und weiterführt. Wie für den christlichen Philosophen Philosophie als lebendiges Geschehen eine ausgezeichnete Gestalt von Freiheit, die sucht und selber gesucht wird, ist, jenseits dogmatischer Verhärtungen, bezeugt das referierte Werk auf exemplarische Weise.

Regensburg Heinz Treziak

Brunner, August: **Erkenntnis und Überlieferung.** – München: Berchmans (1976). 118 S. (Epimeleia Beiträge zur Philosophie Bd 29) br. DM 18.–

B. hat bereits seine grundlegenden Werke über die Bedingungen menschlichens Erkennens allgemein und der Glaubenserkenntnis insbesondere[1] ein wenig abseits von den Trends der Zeit und vor allem von der Rezeption der Kantschen Kritik in die „christliche Philosophie" verfaßt. Auch dieses Büchlein, in dem man so etwas wie ein allgemeinverständliches Compendium seiner wichtigsten Gedanken sehen darf, atmet den Geist des Außenseiters, der sich durch Methodenvielfalt und -strenge nicht den Blick für das Wesentliche verstellen lassen möchte.

Ausgangspunkt und Zentrum aller Erörterungen bleibt für Vf. das unableitbare und durch keine methodische Anstrengung einholbare Verstehen der anderen Person, das letztlich, trotz aller materiellen Vermittelheit, in der freien Offenbarung des Du gründet wie zugleich meiner freien Entscheidung, diese zu vernehmen. Von dieser Seinsweise des Sinns ist die der Dinge wesentlich verschieden. Nur von ihr her lassen sich die Phänomene von Sprache, Kultur, Symbol begreifen. Alle anderen Erkenntnisweisen müssen in diese grundlegende „Schau" eingeborgen bleiben, sollen sie nicht zur Auflösung wahren Verstehens führen.

Insbesondere sind Geschichtlichkeit und Überlieferung nach dem prinzipiellen Modus des zwischenmenschlichen Gesprächs zu verstehen. So wichtig daher auch die kritische Methodik des Historikers zur Aufschlüsselung geschichtlicher Wahrheit ist, führt sie doch nur in dem Maße zu gültigen Resultaten, wie der Wissenschaftler Glied der aus ihr hervorgegangenen Überlieferung bleibt. Diese zunächst phänomenologisch allgemein entfalteten Zusammenhänge führt Vf. dann

[1] Erkenntnistheorie, Köln 1948; Glaube und Erkenntnis, München 1951; Der Stufenbau der Welt, München 1952; Der Schritt über die Grenzen München 1972.

insbesondere in ihrer Bedeutung für das Verstehen von christlicher Offenbarung aus.

Wo kritisch Stellung genommen wird – etwa zu Kant (49ff, 76ff), der transzendentalen Reflexion (15, 56, 109), der „Dialektik" (21f), den neuzeitlichen Methoden von Historie und Exegese, dem „Protestantismus" (107f) – zeigen sich sehr bald die Grenzen des Buches. Das sollte den Leser nicht davon abhalten, die wichtigen Erörterungen B.s über die Grundbedingungen menschlichen und insbesondere geschichtlichen Erkennens ernstzunehmen, die im Pluralismus der zeitgenössischen wissenschaftstheoretischen Diskussion leicht aus dem Blick geraten.

Essen Hansjürgen Verweyen

Bulgakov, Sergej N.: **Sozialismus im Christentum?** Eingeleitet, übersetzt und hrsg. von Hans-Jürgen Ruppert. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 171 S. (Sammlung Vandenhoeck) kart. DM 19.80

Das vorliegende Bändchen ist eine Dokumentation von drei Artikeln „zum Problem des Sozialismus aus verschiedenen Schaffensperioden des russischen Nationalökonomen und Theologen Sergej N. Bulgakov (1871–1944)" (7). Die drei Studien umgreifen eine Zeit von gut 20 Jahren, von 1910 bis 1933, eine ist noch im sog. Silbernen Zeitalter Rußlands geschrieben, eine in den Stürmen der Revolution, die dritte in der Emigration. Sie stammen also nicht nur aus verschiedenen Schaffensperioden des Autors, sondern aus höchst unterschiedlichen politischen, kulturellen und sozialen Ausgangslagen, wodurch sich die Frage nach der Identität und Differenz der Antworten auf das von B. jeweils gestellte Thema des Verhältnisses von Christentum und Sozialismus als höchst interessant erweist. Aber nicht nur dies! Der Hg. und verdienstvolle Übersetzer dieser nicht in jedem Fall leicht zu beschaffenden Texte ist wohl nicht zu Unrecht der Meinung, daß B.s Ansichten zu diesem Thema und seine Beiträge zu einer „Philosophie der Wirtschaft" und Soziologie aus dem Geiste des Christentums „noch immer als ‚totes theologisches Kapital' der Auswertung harren" (15). Warum das so ist, ist schwer zu sagen. Da gibt es die immer noch sehr hohe Sprachbarriere, die Rarität der Literatur (im Original wie in Übersetzungen), die Kontroversen der Theologie und Kirchen, die Gräben der Geschichte, die Unkenntnis der russischen Geistesgeschichte u. v. a. mehr, was ein Herangehen an einen so diffizilen und nicht unumstrittenen Theologen und Denker wie B. erschwert. Die hier vorgelegten Aufsätze zeigen, wie sehr der Autor dem russischen religiös-philosophischen und sozialen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts verpflichtet ist, aber sie zeigen auch eine stupende Kenntnis der westlichen Theologie dieser Zeit und des Marxismus sowie B.s Fähigkeit, diese Ströme zusammenzufassen, West und Ost miteinander zu vermitteln und das Problem als eines für alle, als universal darzulegen.

Die Gliederung der Studien macht die Aktualität ihrer Fragestellungen offenkundig:

Christentum und Sozialismus (1917) (17–51) mit den Abschnitten: „Die erste Versuchung Christi in der Wüste", „Freiheit von der Wirtschaft und Freiheit in der Wirtschaft", „Die Beschränktheit der sozialistischen Phantasien", „Sozialismus und Humanismus", „Das bourgoise Wesen des Sozialismus", „Die Wahrheit des Sozialismus", „Der ‚christliche Sozialismus'", „Die wirkliche Bedeutung des Sozialismus", „‚Den Geist dämpfet nicht, die Weissagung verachtet nicht'".

Apokalyptik und Sozialismus (1910) (53–134) untergliedert in: „Der allgemeine Charakter der jüdischen Apokalyptik", „Apokalyptik und ‚Soziologie'", „Apokalyptik und Geschichtsphilosophie", „Das messianische Reich", „Apokalyptik im neuen Testament", „Chiliasmus und Sozialismus", „Die grundlegende Antinomie der christlichen Geschichtsphilosophie".

Die Seele des Sozialismus (1931–1933) (135–170), eine zusammenfassende Studie, welche „die entscheidenden Motive seiner bisherigen Auseinandersetzung mit dem Sozialismus" resümiert, aber darüberhinaus „das Problem des Sozialismus bewußt als dogmatisches Problem orthodoxer Theologie reflektiert... Hier kommt voll seine Überzeugung zum Ausdruck, daß nur die Kirche die wahren Prinzipien der Gesellschaftsordnung enthält" (14)... „In den drei Teilen des Artikels stellt er dem ‚materialistischen Ökonomismus' einen von der christlichen Dogmatik im einzelnen erst noch zu entwickelnden ‚religiösen Ökonomismus' (Dogma über die Wirtschaft) entgegen (I), dem sozialen Utopismus der Revolution die soziale Utopie der ‚christlichen Historiosophie', ihres ‚christlichen Reformismus' (II) und dem bis in die christliche Theologie eingedrungenen ‚Soziologismus' der modernen Sozialwissenschaften die kirchliche Idee der ‚Sobornost', der ‚Konziliarität der Kirche' (III) (S. 15 – so der Hg. in seiner Einführung, 7–15).

Die konzentrierte Fülle von Gedanken, Anregungen und Einsichten, die B.s Studien bieten, kann in einer Rezensions-Abbreviatur nicht gut gefaßt werden. Stattdessen nur einige Hinweise auf die prognostische Kraft seines Denkens:

„Gegenüber dem Laster und dem Bösen, das in der menschlichen Natur verwurzelt ist, durch diese aber der ganzen Welt mitgeteilt wird, ist der Sozialismus nur ein Palliativ... Der Sieg des Sozialismus würde dem Leben nichts Wesentliches hinzufügen. Die Menschen würden weiterhin leiden und sterben, lieben und hassen, neiden und prahlen, sich denselben Leidenschaften und Lastern hingeben wie heute..., und auch geistige Größe würde nur durch persönlichen Lebenseinsatz... erreicht werden... Selbst wenn man zugibt, daß die Leiden infolge des Hungers aufhören werden und die Not völlig besiegt wird..., so werden die sittlichen Leiden um so spürbarer werden, die Stiche der Selbstliebe, die Wunden der Liebe, die Zweifel und schließlich der Schrecken der Langeweile und der Sehnsucht infolge des Müßigganges, der Freizeit, mit der die Menschen so schlecht auf würdige Art zurechtkommen" (47f). Das wurde 1917 geschrieben, aber der Marxismus hat 40 Jahre teils schrecklicher Erfahrungen gebraucht, um sich diesen Einsichten in seiner Anthropologie zu nähern. Das gilt ebenso für die bürgerlichen Fortschrittstheoretiker, deren Grundüberzeugungen wie die der Sozialisten aus derselben anthropotheistischen, radikal-humanistischen Wurzel stammen. – Nach W. Kasper/Tübingen besteht das „Grundproblem einer solchen Übersetzung der ursprünglichen Botschaft (des Christentums) ins Heute... gegenwärtig in der Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Geschichte, von eschatologischer Zukunft und innergeschichtlicher Zukunft..." (FAZ vom 23. 8. 1978, S. 6).

Dazu B./Moskau (1910): „Im christlichen Bewußtsein kämpfen unausweichlich zwei Konzeptionen, zwei Auffassungen von der Geschichte miteinander: eine optimistisch-chiliastische und eine pessimistisch-eschatologische. Beide haben tiefe Wurzeln im Christentum... Ihr Verhältnis zueinander kann man als antinomische Verknüpfung bestimmen" (125)... „Das eschatologische Weltgefühl kämpft mit dem chiliastischen, aber zugleich vereint es sich faktisch mit ihm, wenn auch in unterschiedlichen Proportionen... Doch auch wenn man versucht, den Eschatologismus zum einzigen leitenden Prinzip der Geschichtsphilosophie zu machen und ihn konsequent zu Ende zu führen, so können wir davon überzeugt sein, daß wir es auch hier mit der Antinomie zu tun haben. Die Eschatologie negiert die Geschichte um der Ewigkeit, das Empirische um des Transzendenten willen... in eine dogmatische Idee verwandelt... nur ein historisches Programm, das außerdem das lebendige Leben gewaltsam und grausam verstümmelt, ...Unmittelbar, immanent ist uns nur dieses Leben gegeben, und nur in ihm und durch es können wir zu einem neuen geboren werden, erst in ihm werden wir es übersteigen" (130).

W. Kasper (1978): „Der die Kirche gegenwärtig lähmende Streit zwischen den Konservativen und den Progressiven ist also sinnlos. Eindeutigkeit und Offenheit lassen sich nicht auf zwei Parteien verteilen, sondern bilden die zwei Balken des einen Kreuzes, an dem die Hoffnung der Kirche und die Zukunft der Welt hängt" (a. a. O.)

B./Paris (1931–1933): „Suchen die Vertreter der Kirche ihre soziale Gerechtigkeit oder die ihrer Epoche aufgegebene soziale Utopie mit ihrer Dynamik oder geben sie sich bloß mit der Statik des Konservatismus zufrieden?" (152). „Man kann überhaupt sagen, daß sich im Christentum ständig die Suche nach der leitenden Idee der historischen Entwicklung der Epoche vollzieht, und einen in der traditionellen Lebensart bestehenden Konservatismus kann man hier nicht als den normalen oder einzigen Typus des christlichen gesellschaftlichen Bewußtseins ansehen. Zwischen atheistischer Revolution und christlicher Gesellschaftsordnung liegt natürlich ein Abgrund. Aber bedeutet dies, daß das Christentum kraft seiner Übergeschichtlichkeit nur eine konservative Statik kennt, oder kann und muß es nicht auch eine praktische Dynamik kennen? Ist ein christlicher Reformismus möglich, der von der Idee des Reiches Gottes inspiriert ist und der seine historische Utopie oder – genauer – seine Utopien hat, natürlich nicht die Utopien des ‚irdischen Paradieses', sondern des Sieges oder – genauer – der Siege des Guten auf dem Wege der universalgeschichtlichen Tragödie, die zur abschließenden Scheidung von Licht und Finsternis führt?" (157f).

W. Kasper (1978): „Doch wie immer, strukturelle Reformen können weder Ausgangspunkt noch eigentlich das letzte Ziel der Kirchenreform sein. Sie sind nur sinnvoll, wenn sie aus einer geistlichen Erneuerung kommen und zu ihr führen" (a. a. O.)

B./Paris (1931–1933): „Der Pseudo-Eschatologismus sagt sich aus Panik, geistiger Faulheit oder Müdigkeit von der Verantwortlichkeit in der Geschichte los, obwohl er faktisch (d. h. auf heidnische Weise) an ihr Anteil nimmt. Aber wenn schon die Gesellschaft unumgänglich ist, dann soll sie auch das Suchen nach der christlichen Gerechtigkeit des Reiches Gottes in sich aufnehmen, denn: ‚Suchet, so werdet ihr finden'. Die Gaben der Kirche können nicht beseitigt werden, selbst wenn wir selbst uns von ihnen lossagen und sie in der Erde vergraben... Es siegt die Stärke und die Wahrheit, aber nicht eine aus-

weichende und anpasserische Apologetik. Die tragische Erfahrung unserer Heimat ebenso wie die Drohung neuer Wolken, die sich über der Welt ansammeln, rufen uns auf neue Wege des Denkens und Lebens. Daß deine Jugend sich erneuert gleich dem Adler. Die unaufhörliche Erneuerung ist das Gesetz und die Bedingung des geistigen Lebens, ebenso wie die Treue zur lebendigen Überlieferung" (160).

Sollte man angesichts solcher Konvergenzen des großen B. Texte nicht höchst aufmerksam als Lehrstück studieren?

Münster Wilhelm Goerdt

Hebblethwaite, Peter: **Mehr Christentum oder mehr Marxismus?** – Frankfurt: Knecht (1977). 186 S. kart. DM 24.–

In lockerer Gedankenabfolge bietet der englische christliche Journalist H. einen entstehungsgeschichtlichen Überblick über verschiedene Formen der Begegnung und des Miteinanders von Christen und Marxisten. Gegenüber dem Marxismus sind „alle möglichen christlichen Verhaltensweisen, also von völliger Ablehnung bis zu begeisterter Annahme ... noch lebendig" (22), und der Autor möchte angesichts dieser Situation dem Leser dazu verhelfen, einen eigenen Standort zu finden. In sieben längeren Kapiteln geht er dieser Aufgabe nach, zwar auf eine wenig systematische Art, wohl aber so, daß ein „roter Faden" durchweg erkennbar ist. Der journalistisch aufgelockerte Stil – wenn auch manchmal nahe daran, oberflächlich und sprunghaft zu wirken – trägt dazu bei, daß das Buch leicht lesbar ist und als solches wohl einen breiteren Leserkreis ansprechen kann.

Das wegen der Vielfalt der angesprochenen und angedeuteten Probleme etwas unübersichtlich anmutende erste Kapitel beschäftigt sich mit der Ausgangslage des christlich-marxistischen Dialogs, vor allem mit dem Wandel in den Äußerungen der Päpste zum Kommunis sowie mit dem Wandel in Kirche und Theologie überhaupt, der von christlicher Seite dem Dialog den Weg bahnte. In den Jahren 1965–1967 veranstaltete die Paulusgesellschaft in Salzburg, Chiemsee und Marienbad Tagungen, die „den ersten öffentlichen und internationalen Versuch von Christen und Marxisten darstellten, aus ihren Schützengräben aufzutauchen, um vernünftig miteinander zu reden, statt einander Slogans entgegenzuschleudern" (33). Der Vorbereitung und Durchführung dieser Gespräche geht der Autor – teils in leichtem Plauderton – im zweiten Kapitel nach. Gleichsam im Vorbereigehen werden einige zentrale Gesprächsthemen dargestellt – Entfremdung, Zukunft des Menschen, Religion als Opium und Protest, Humanismus etc. – wobei dem Leser neben einem knappen Überblick über wichtige Gesprächsbeiträge der eine oder andere interessante Gesichtspunkt geboten wird, der zu einer ausführlicheren Auseinandersetzung anregen mag. Es fallen die wichtigsten Namen der Gesprächspartner: Rahner, Girardi, Metz auf christlicher, Garaudy, Machovec, Gardavsky, Prucha auf kommunistischer Seite. Deutlich wird das Dilemma des Dialogs vor allem auf der kommunistischen Seite: die kommunistischen Gesprächspartner sind nicht orthodoxe Marxisten, sondern „Ketzer, die keine Macht hatten, die Lage zu ändern. Sie sprachen nur für sich selber" (54). Bezeichnend für diese Situation ist es, daß die beiden polnischen Denker Adam Schaff und Leszek Kolakowski, die beide durch ihre Arbeiten den Dialog vorzubereiten geholfen hatten, von der polnischen Regierung keine Ausreisegenehmigung für die Teilnahme am Dialog erhielten. In die gleiche Richtung weist die ironische Tatsache, daß der französische Kommunist Roger Garaudy, einer der wichtigsten kommunistischen Gesprächspartner, 1970 aus der kommunistischen Partei Frankreichs ausgeschlossen wurde. Derselben Frage auf christlicher Seite geht H. nicht nach: welchen Status hatten die christlichen Gesprächsteilnehmer, welche Einflußmöglichkeiten hatten sie? Indirekt mag man diese Frage durch das erste Kapitel beantwortet sehen: die offizielle Öffnung der Kirche für den Dialog verbietet es, die christlichen Gesprächsteilnehmer einfach als Außenseiter abzutun.

Abgebrochen wurde diese Phase des Dialogs durch den Einmarsch der Sowjets in die Tschechoslowakei: „Der Marxismus der Institutionen setzte sich durch. Geschlagen und gedemütigt wurde der ‚Marxismus der Menschen'" (60) faßt H. im Anschluß an eine Unterscheidung Girardis zusammen. Als Hauptergebnis dieser Dialoge stellt der Autor ein klareres Bewußtsein des Gemeinsamen und Trennenden zwischen Christen und Marxisten fest.

Den lateinamerikanischen „Theologen der Befreiung" (ThdB) gilt das nächste Kapitel. Von Lateinamerika aus gesehen wirkt der von der Paulusgesellschaft geführte Dialog „wie eine abstrakte und akademische Debatte" (67), denn hier stellt sich der Theologie unter dem Druck der konkreten Probleme nicht mehr die Frage „Was soll man glauben?" sondern „Was soll man tun?" (76). Die Praxis und ihre Probleme also sind der Ausgangspunkt, und so lehnt z. B. der Befreiungstheologe Hugo Assmann die westliche progressive Theologie ab, die „bloß endlose Prologe zu einer nie stattfindenden Aktion" schreibe (70). Die ThdB gibt es nicht – betont der Autor – aber die Gemeinsamkeiten sind wichtiger als die Unterschiede, und diesen vor allem wendet er sich zu. Als ein Ausgangspunkt für die ThdB gilt ihm die Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin im Jahre 1968, auf die sich die meisten Befreiungstheologien berufen, die jedoch in der Folgezeit eine „eigene Stoßkraft" entwickelten (75). So traten Sünde und Egoismus als letzter Grund für die lateinamerikanische Misere immer mehr in den Hintergrund bzw. verschwanden völlig. Das Soziale und Politische rückte an die erste Stelle und wurde „mit einer mysteriösen Eigenschaft, Wahrheit zu erzeugen, ausgestattet" (77). Diese in einem neuen Theorie-Praxis-Verhältnis gründende „erkenntnistheoretische Revolution" (ebd.) geht weit über die traditionelle christliche Verknüpfung von Orthodoxie und Orthopraxis hinaus. Die damit aufgebrochenen Fragen werden nach Meinung des Autors kaum kritisch genug diskutiert, etwa die Frage, ob nicht der Theologie, die gegenüber dem Handeln ein zweiter Akt ist, nur noch die Funktion zukommt, „nachträgliche Begründungen" zu liefern (78), ob also der „Primat der Aktion" nicht in Wirklichkeit den „Primat der Ideologie" anzeigt (80).

Zusammen mit dem Primat der Aktion verficht die ThdB die Einheit der Geschichte: es gibt keine Trennung von sakral und profan, keinen Dualismus, in dem Weltgeschichte und Heilsgeschichte auseinandergerissen werden. Den Dualismus hatten auch die Bischöfe in Medellin abgelehnt, doch hielten sie implizit wenn auch nicht an einer Trennung, so doch an einer Unterscheidung von sakral und profan fest; das fand z. B. darin seinen Ausdruck, daß sie zwischen der Tätigkeit der Kirche als Kirche und der Tätigkeit der christlichen Laien unterschieden.

Mit dem Wegfall nicht nur der Trennung sondern auch der Unterscheidung zwischen sakral und profan – der Autor hätte in diesem Punkt auf die Differenzen zwischen einem Großteil der Befreiungstheologen und den Bischöfen in Medellin aufmerksam machen können – besteht die Gefahr, daß einerseits eine kritische Distanz gegenüber den Ideologien unmöglich wird, und daß andererseits alles weltliche Tun allzu leicht eine Art sakrales Prestige erhält. Hier sind noch viele Fragen ungeklärt, besteht doch das eigentliche Problem weniger darin, daß Gott in der menschlichen Geschichte wirkt als vielmehr in der Frage, wie er darin wirkt.

Politisch optieren die Befreiungstheologen vorwiegend sozialistisch; dabei werden sie vor allem von dem französischen Marxisten Louis Althusser inspiriert, für den der Marxismus wesentlich Wissenschaft und nicht Ideologie ist. Die Unterscheidung zwischen Marxismus als wissenschaftlicher Analyse und Ideologie läßt die Bedenken z. B. gegenüber dem marxistischen Atheismus in den Hintergrund treten und ermöglicht so einen christlichen Zugang zum Marxismus. Ohne sich auf eine theoretische Auseinandersetzung einzulassen tritt der Autor dieser Unterscheidung mit äußerster Skepsis entgegen: „Mag es theoretisch vielleicht möglich sein, den Marxismus als ‚Analyse' vom Marxismus als einer totalen Ideologie zu trennen, in der Praxis ist diese Unterscheidung nicht wirksam" (169).

In der Frage der politischen Option der ThdB wären einige deutlichere Differenzierungen angebracht gewesen. Der Autor erweckt stellenweise den Eindruck einer ausschließlich marxistischen ThdB und bezieht sich vor allem auf diese; die nichtmarxistischen – wenn auch meist in irgendeiner Form sozialistischen Befreiungstheologien – kommen dabei zu kurz.

Als eine ausgeprägt marxistische Richtung der ThdB stellt H. die Bewegung der 1972 in Santiago (Chile) gegründeten „Christen für den Sozialismus" (CfS) vor. Irreführend ist deren Charakterisierung als einer „praktisch-politische(n) Gestalt" (97) der ThdB, die den Eindruck erwecken kann, daß anderen Befreiungstheologien dieser Praxisbezug fehle – im Widerspruch zu H's eigenen Ausführungen. Verstärkt wird dieser Eindruck dadurch, daß den CfS ein eigenes Kapitel gewidmet wird. Eine Sonderbehandlung läßt sich allerdings insofern rechtfertigen, als es sich bei den CfS um eine besonders ausgeprägte und auf relativ hohem theoretischem Niveau stehende Richtung der ThdB handelt, einer Richtung überdies, die mittlerweile längst über Lateinamerika hinaus verbreitet ist. Die getrennte Behandlung der CfS bringt es micht sich, daß einerseits einiges bereits zur ThdB allgemein Gesagte wiederholt wird, und daß andererseits einige Punkte, die für die ThdB insgesamt charakteristisch sind, als ausschließlich für die CfS zutreffend erscheinen, etwa die Neuentdeckung der Bibel, die vom Standpunkt der Armen und Unterdrückten aus gelesen werden müsse.

Die CfS treffen eine Auswahl aus marxistischem Gedankengut: ein Vorteil solcher Selektion liegt nach Meinung des Autors darin, „daß die Bewegung nicht nur den konventionellen Formen des Angriffs entgeht, sondern allen Formen des Angriffs schlechthin, da eine beständige Neudefinition den Boden, der zu verteidigen ist, verschieben kann" (119). Diese Einschätzung des Autors mag fraglich erscheinen: immerhin gibt es mittlerweile eine Reihe programmatischer Äußerungen der CfS, aufgrund derer eine Festlegung in manchen Punkten sehr wohl möglich erscheint (vgl. etwa die Abschlußdokumente der Kongresse in Santiago, Quebec etc.).

Ein zentrales Problem der CfS wird sicherlich in der Äußerung Guilio Girardis, eines der führenden Theoretiker der CfS deutlich: „Wenn es wahr ist, daß ein Christ ein Revolutionär ein kann, bleibt immer noch zu klären, warum ein Revolutionär ein Christ sein soll. Die Frage ist nicht mehr, ob Christentum mit Marxismus vereinbar ist, sondern ob es überflüssig geworden ist, wenn der Marxismus einmal akzeptiert ist" (116).

Manchen Befreiungstheologen gilt China, mit dem sich der Autor im 5. Kapitel befaßt, als vorbildlich und nachahmenswert, da der chinesische Marxismus im Unterschied zum dogmatisch erstarrten russischen Marxismus in ständiger Bewegung ist. Spielt das Christentum auch in China keine Rolle mehr, geschweige denn ein christlich-marxistischer Dialog, so beschäftigt das chinesische Experiment doch Christen in aller Welt, von denen etliche in China christliche Werte in säkularisierter Form vorzufinden meinen.

Der Autor gesteht positive Entwicklungen in Maos China zu, von denen er einige aufzählt, distanziert sich jedoch von allzu unkritischer Begeisterung. Der Anspruch etwa des chinesischen Kommunismus, sich ständig aufs neue der Kritik zu stellen, erweist sich bei näherem Zusehen als eine durchaus zweischneidige Angelegenheit, läßt sich doch eine Zunahme von Repressionen jeweils nach einer Phase allgemeiner Kritik – etwa der Kampagne der „Hundert Blumen" 1956/57 – unübersehbar feststellen. Auch der Mao-Kult verstellt eher den Zugang zur Kritik, mündet er doch vielfach in den Glauben an die Unfehlbarkeit Mao'scher Gedanken. Der These, daß China christliche Werte in säkularisierter Form verwirkliche, hält der Autor vor allem den massiven Terror gegen Andersdenkende entgegen; auch die Tatsache, daß in China dem Christentum vorerst der Weg versperrt bleibt, darf eine christliche Einschätzung der chinesischen Entwicklung nicht aus dem Auge verlieren: „Gott mag wohl ‚in China am Werk' sein, aber China bringt sich selber zur Verarmung, weil es das Individuum so vollständig dem Kollektiv unterordnet und den Horizont der Transzendenz verschließt" (147).

„Die Aufrichtigkeit der Eurokommunisten" ist das 6. Kapitel überschrieben.

Verglichen mit den vorher beschriebenen Bewegungen sieht der Autor hier eine umgekehrte Richtung am Werk: „Im gleichen Augenblick, wo einige Christen das subversive Potential des Evangeliums entdecken und dringend nach Revolution verlangen, zeigen sich die offiziellen Kommunistischen Parteien durch das Reden von Revolution in Verlegenheit gebracht, haben wenig Interesse an Subversion und bekennen ihren Glauben an Demokratie und an ‚den friedlichen Übergang zum Sozialismus'" (149). Hat sich nun der Marxismus in den westlichen kommunistischen Parteien tatsächlich von Grund auf geändert? Immerhin ging und geht etwa die französische kommunistische Partei auf Distanz zu manchen klassischen Topoi – etwa „Diktatur des Proletariats" – und verweigert eine engere Bindung an den Sowjet-Kommunismus. Für die Christen besonders wichtig ist die Erklärung Marchais', man werde der Religion nie den Krieg erklären und stattdessen der Kirche ihre Rechte garantieren. Dennoch bleiben einige Grundpositionen bestehen, so etwa die grundlegende kommunistische Überzeugung, den Sinn der Geschichte zu verkörpern. Und das eurokommunistische Bekenntnis zu Pluralismus und Demokratie muß so lange fragwürdig bleiben wie man damit in den Reihen der eigenen Partei nicht wirklich ernst macht. Die „Lehre von der historischen Sendung der Arbeiterklasse, die von der kommunistischen Partei allein interpretiert wird" ist nach wie vor zentraler Bestandteil der Doktrin westlicher kommunistischer Parteien; das schließt nach Meinung des Autors eine wesentliche Änderung im Marxismus aus (161).

Das abschließende 7. Kapitel gilt der Behandlung jener Frage, die sich wie ein roter Faden durch das Buch zieht: kann man trennen zwischen Marxismus als Ideologie – zu der auch der Atheismus gehört – und Marxismus als analytischem Instrumentarium, das auch von den Christen akzeptiert werden kann? Im Hinblick auf diese Frage trifft der Autor die lapidare Feststellung: „Der Marxismus ist eine Ideologie", wobei er Ideologie als ein „System von Selbst-Rechtfertigung" definiert (165). Als Indiz dafür, daß der Marxismus eine totale Ideologie ist, wertet der Autor den Umgang mit der Religion in Theorie und Praxis: beide zielen nach wie vor auf Abschaffung bzw. Verschwinden der Religion.

Der Atheismus ist demnach wesentlich für den Marxismus, konstatiert H. unter Berufung auf den tschechischen Revisionisten Gardavsky, ohne sich mit anderen Positionen auseinanderzusetzen. Wohl macht er seinerseits den für den Marxismus optierenden christlichen Gruppen den Vorwurf, sie setzten sich mit diesen Fragen nur unzureichend auseinander. Weiterhin weist er auf ein praktisches Dilemma dieser Gruppen hin: theoretisch rezipieren sie den Marxismus durchweg selektiv, können sich jedoch in ihrer politischen Arbeit diese „Feinschmeckerei" nicht leisten, wenn sie nicht völlig an den Rand gedrängt werden wollen: „Entweder unterstützen sie die Kommunistische Partei und nehmen damit eine verdorbene Version des Marxismus in Kauf, oder sie lehnen sie ab und setzen ihre Hoffnungen auf einen ‚kritischen Marxismus', der bis jetzt nichts vorzuweisen hat als Bände von theoretischen Spekulationen" (177).

Mit eher pessimistischen Einschätzungen schließt das Buch. Noch gibt es „keine befriedigende Synthese" von Christentum und Marxismus (180) und dort, wo man diese Synthese zu haben glaubt, ist der Marxismus das „entscheidende Element" (182). Demnach besteht die Rolle christlicher Marxisten vor allem darin, „eine Bresche in den durch die traditionellen bourgeoisen Werte repräsentierten Überbau zu schlagen" (182) so der Befreiungstheologe Hugo Assmann. Dennoch will der Autor nicht dem bloßen Antikommunismus das Wort reden, den er für „eine unfruchtbare und ungeeignete Politik" hält (184). Seine eigene Position beschreibt er mit den Worten Teilhards de Chardin, der es bedauert, daß die Kirche den Kommunismus nur verurteilt und nicht auch „die kommunistischen Bestrebungen, sofern sie nicht bloß ein berechtigtes Bedürfnis nach Wohlsein, sondern einen unbezwingbaren Drang nach Mehr-sein anzeigen, ... versteht und akzeptiert" (185).

Leicht und gut lesbar kann das Buch wohl Gedankenanstöße geben, ohne jedoch für die wissenschaftliche Auseinandersetzung ausreichend zu sein. Darauf erhebt der Autor wohl auch keinen Anspruch. Es fehlen Literaturliste und Register, was angesichts des wenig systematischen Aufbaus des Buches doppelt empfunden wird. Kritisch anzumerken ist weiterhin, daß der Autor zwar zu Anfang von der Emotionsgeladenheit des Themas spricht, er selber aber stellenweise diesen Faktor eher noch verstärkt. Der Unernst an manchen Stellen – mag man auch dem Journalismus manches zugute halten – wirkt peinlich, so etwa, wenn der Autor den umgekommenen Guerillero Nestor Paz Zamora als „weitere(n) Kandidat(en) für das Martyrologium des 20. Jahrhunderts" einführt (72) oder wenn er von der „hastige(n) Synthese" der CfS spricht, „die den revolutionären Marxismus mit etwas transzententaler Sauce schmackhafter zu machen versucht" (88f). Vorbehaltlich solcher Mängel ist dieses Buch doch wohl als erster Einstieg in die Problematik brauchbar.

Münster Angelika Senge

Das asiatische Gesicht Christi. Hrsg. von Heribert Bettscheider. – (St. Augustin): Steyler Verlag 1976. 101 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 23) kart.

Der vorliegende Band gibt die Referate einer Tagung wieder, die zu dem mit dem Titel der Veröffentlichung gleichlautenden Thema im Mai 1975 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin veranstaltet wurde. Die Tagung diente einerseits der Information über bereits stattfindende Überlegungen zur Christusfrage in Asien, vor allem Indien und Japan, weist aber andererseits damit auf die Tatsache hin, daß andersartige kulturelle Umgebungen und ihre Weisen des Daseinsverständnisses und der Daseinsgestaltung nach anders akzentuierten, u. a. auch die gewohnten Blickrichtungen verändernden Gestalten der Theologie rufen. Die Hintergrundsfolie der Tagung bildete das in A. Schilson/W. Kasper, Christologie im Präsens. Freiburg 1974 weiterausgeführte Referat von A. Schilson, „Christologie heute – Grundlinien europäischer Christologie der Gegenwart". Sch. gibt einen guten Überblick über den augenblicklichen Stand der christologischen Problematik in unserer Gegenwart, die tatsächlich die dem westlichen Menschen bekannte Gegenwart ist, allerdings damit das „Europäische" noch nicht in seiner Relativität erschließt. Es ließe sich hier weiterfragen, wieweit das tatsächlich Europäische im Ursprung auch das Weltumspannende in der Verbreitung und der Normgebung des Verständnisses wird und zu Recht oder Unrecht wird. Hier müßte der Gegenentwurf ansetzen, den anzusprechen auf der Tagung leider nochmals Europäern vorbehalten blieb. Der Beitrag des holländischen Jesuiten L. F. M. van Bergen „Eine indische Christologie" zeigt, daß es inzwischen nicht nur eine indische Christologie, sondern eine Fülle von christologischen Ansätzen in Indien gibt, die sich, wie das aufs ganze zum Weiterstudium einladende Literaturverzeichnis am En-

de des Bandes zeigt, auch anhand einer hinreichend zugänglichen Literatur weiterverfolgen ließe. W. Kohler geht in seinem Beitrag „Japanische christologische Versuche" einmal der Frage nach, „ob Christologie außerhalb des Fachhorizontes westlicher und verwestlichter Theologen Bedeutung habe" (49), skizziert sodann drei japanische Modelle, den katholischen Schriftsteller Shusaku Endo, den evangelischen Theologen Kazo Kitamori und den gleichfalls evangelischen Barthschüler und Religionsphilosophen Katsumi Takizawa, um abschließend Fragepunkte zusammenzustellen, die von den japanischen Antworten her sich im Hinblick auf das westliche Christentum und seine Theologie ergeben. Dabei nennt er u. a. das Gottesverständnis (Gott nur Vater oder auch Mutter?), Gottes Menschenverhältnis (Widerspruch gegen ein individualistisches Verständnis des leidenden Jesus, das nur zum Mitleid, zur karitativen Tätigkeit, nicht aber zum eigenen Leiden führt (vgl. 63)), die Gottesherrschaft als ein von einem „nicht-individualistischen Ich" bestimmten, in der Passion Christi offenbar werdenden Herrschertum, die Erfahrung von Analogie und Widerspruch, Fremde und Heimat als Ort neuer Identitätsfindung aufgrund der Christusbotschaft. Die beiden anschließenden Beiträge von A. Camps („Eine einheimische Theologie aus der Sicht der Missionswissenschaft") und J. F. Thiel („Die Möglichkeit einer einheimischen Theologie aus der Sicht der Religionsethnologie") haben für das vordergründige Thema keine Bedeutung und beziehen sich höchstens auf die hintergründige Frage der Tagung nach der einheimischen Theologie. Hauptverdienst des Bandes ist es, eine Frage angesprochen zu haben, die in der Folgezeit auch die europäische Theologie als ganze stärker beschäftigen wird. Noch vermißt man in diesem Band die staunende Sprachlosigkeit demütig hörbereiter Europäer. Diese wird jedoch wachsen, wenn die Stimmen der außereuropäischen Welt sich selbstbewußter und verständlicher auch in unsere Welt hinein artikulieren und unsere Theologie beginnt, in das Hintergründige des vordergründig Ausgesprochenen einzudringen.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Ott, Elisabeth: **Thomas Merton – Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus.** Über das Verhältnis von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung. – Würzburg: Echter (1977). 208 S. (Geist und Leben. Studien zur Verwirklichung der christlichen Botschaft) kart. DM 19.80

Der im Dezember 1968 durch einen tragischen Unglücksfall in Bangkok aus dem Leben geschiedene Trappist Thomas Merton (1915–1968) ist ein eindrucksvolles und zugleich umstrittenes Beispiel für die Bereitschaft eines Christen, sich der existentiellen Bedrohung durch das geistige Angebot Asiens auszusetzen. Feststellung seiner Treue zu seiner Abtei Gethsemani/Kentucky und Konversion zum Buddhismus bilden die beiden extremen Pole möglichen Verständnisses, – für den einen steht die Aussage seines engen Mitarbeiters P. Hart (vgl. Wie der Mond stirbt. Das letzte Tagebuch des Thomas Merton. Wuppertal: Hammer 1976, 12), für den anderen der Hinweis von J. Sudbrack im Vorwort zum vorliegenden Buch (11).

Angesichts der delikaten Thematik hätte man sich zweierlei gewünscht:

(1) Eine genauere Kenntnis der Autorin: J. Sudbrack schreibt im Vorwort: „Das Buch liest Thomas Merton existentiell. Jeder Leser wird nach wenigen Seiten ahnen, wieviel Eigenerfahrung eingeflossen ist. Manchmal weiß man nicht zu unterscheiden, ob vom Suchen des amerikanischen Trappisten oder vom eigenen Suchen, ob von der Anfechtung des Mönches oder von eigener Erfahrung und eigener Anfechtung die Rede ist... – Das Buch liest Thomas Merton fragend..." (12f). Der Klappentext sagt von der Autorin u. a.: „geb. 1907 in Stuttgart. Studierte Deutsch, Englisch, Französisch. 1947 Ergänzungsprüfung für Volksschullehrer, 1949/50 Staatsprüfung für das Höhere Lehramt. Studium der Heilpädagogik. Analyse. Erfahrungen in Meditation bei verschiedenen ‚Meistern'..." Nicht attestiert wird Ausbildung in theologischer und religionswissenschaftlicher Disziplin, nicht erläutert das Interesse am Buddhismus, nicht die Frage, ob die Begegnung mit Merton rein literarischer Art ist oder nicht. Bei einem zugegebenermaßen diffizilen Thema wie dem Grenzgängertum Mertons muß sich aber ein Urteilender auf die Voraussetzungen seines Beurteilungsversuches hin befragen lassen, auf seine Informiertheit, auf seine Qualifikationen und, wenn schon „Erfahrungen" ins Spiel gebracht werden, auf die Ausgewiesenheit solcher Erfahrungen unter Nennung der Namen der „Meister", – was soll sonst der Hinweis auf „Meister", wenn man nicht nach ihnen fragen darf? Existentielle Betroffenheit verdient immer Achtung, nicht aber, wo sie zu einem Appell zur Zustimmung gemacht wird, ohne weiteres Zustimmung. Der Anmerkungsteil verrät die ordnende Hand J. Sudbracks.

(2) Eine weniger zugespitzte Beschreibung der angrenzenden Bereiche: Gewiß hat sich Merton mit dem Buddhismus befaßt, und doch deutet vieles darauf hin, daß er indische, chinesisch-traditionelle und fernöstlich-japanische Geistigkeit in großer Einheitlichkeit und dann mit Sympathie angesehen hat, so daß die Frage berechtigt bleibt, ob „Buddhismus" nicht am Ende nur eine Chiffre für Asien in seiner nicht dem Christentum zuzuordnenden Erfahrungsqualität darstellt. Sollte letzteres der Fall sein, so bleibt die Frage erlaubt, ob nicht die marginär genannte Zenliteratur (Kapleau, Schüttler, Suzuki, dazu Hungerleider; vgl. 207f) den Rahmen des tatächlich von O. rezipierten Buddhismus umschreibt; die Basis, um von „Buddhismus" zu sprechen, ist aber damit zu schmal.

Für O. stellt sich, ausgehend von einer Strukturbeschreibung der Mertonschen Biographie und der Bedeutung der Liebe in ihr (1. u. 2. Kap.) sein Leben als Ringen um Identität dar (3./4. Kap.). Weg zur wahren Identität ist für den Christen die Christusnachfolge, bei der sich Merton als „Forscher" erweist: „‚Die einmalige Weise zu lieben' des Thomas Merton war die des Jesus von Nazareth, des Nicht-Konformen, des Nicht-Angepaßten. Es tröstete ihn, im Neuen Testament zu lesen, daß auch Christus ‚schroff' reagierte." (74) Wo es ihm dann um Meditation und Kontemplation (5. Kap.) als Weg zur Erfahrung des wahren menschlichen Selbst geht, zeigen sich in allen Lebensabschnitten Mertons Zeugnisse seiner Christusverbundenheit außer dem letzten, in seinem Asientagebuch beschriebenen.

Der damit erhobene Vorwurf durchzieht das ganze weitere Buch. Die Beweisführung für diesen Vorwurf fußt zu einem guten Teil auf dem, was das „Asiatische Tagebuch", das man bei der Lektüre des Buches von O. zur Hand haben sollte, nicht sagt, zu einem Teil auf dem, was Merton auch sagt. Ein Beispiel ist das von ihm geschätzte Bild der Wiedergewinnung der paradiesischen „Unschuld" (vgl. 88ff), das aber nicht gegen das Bild der „neuen Schöpfung" ausgespielt werden kann, da man wissen sollte, daß es von der patristischen Theologie her auf seinen wahren Sinngehalt zu prüfen wäre. Zu dem genannten Tagebuch bemerkt O. selbst zu Recht: „Vielleicht sind alle die Aufzeichnungen, die wir in diesem Nachlaß-Buch haben, nur Skizze, die die Mitte aussparen, die aber Merton selbst zu einem wirklichen Gemälde zusammengefügt hätte. Vielleicht. Sicher aber ist es das Große an diesem Leben, daß in letzter Kühnheit alles aufs Spiel gesetzt wurde. Darf dies ein Christ tun? Ein Kontemplativer wie Thomas Merton? Die Fragen kommen immer wieder zurück!" (101).

So sehr O. Mertons Faszination durch Asien (7. Kap.) befragen möchte, so deutlich kommt aber am Ende in der Frageform immer stärker die Unterstellung zur Sprache: „Genügte ihm die Liebe Christi nicht mehr, die Liebe, in der er eine Heimat gefunden hatte? Wartete eine neue, andere, entsprechendere Heimat in Asien auf ihn? Die Heimat der Heimatlosigkeit? Heimatlosigkeit auch von Christus?" (102) Oder: „Wie tief drang... die Versuchung in ihn ein, auf dem Berge der Verklärung ‚Hütten bauen' zu wollen, das ‚transzendente Selbst' im Sinne östlichen Meisterseins zu besitzen, anstatt in und mit Christus die geistliche Armut zu lieben?" (106).

Was im 8.–14. Kap. folgt, dient im wesentlichen der Entfaltung der genannten Fragen: „Die Rückkehr zu den Anfängen", „Mensch auf der Grenze", hier: aller Religionen, „Absolutheitsanspruch des Christentums" und „Unterscheidung des Christlichen", „Einheit im Grunde", „Der universale Mensch", „Universalität der Liebe". Angesichts des letzten Kapitels „Die Frage nach Thomas Merton" stellt sich nochmals die Frage, ob Merton in einer Identitätskrise endete (vgl. 178) und ob von seinem Leben wirklich „die Abwesenheit des Jesus Christus..., des Gekreuzigten" (173) ausgesagt werden kann.

Interessanterweise kreuzen sich bei O. Sätze der Ausschließlichkeit – „Es geht dann nicht allein um Gelassenheit, sondern um das Sich-überlassen an den Willen des Vaters" (145), als ob nicht die Gelassenheit der erste Schritt zu einem Sich-überlassen wäre! – und der Aburteilung fremder Gegebenheiten – z. B. „spannungsloses ‚Atman'" (190) oder: „Der Zen-Erleuchtete steht vor dem Christen wie ein Marxist im Endstadium der klassenlosen Gesellschaft: als einer, dem geglückt ist, wovon er sprach; der das Vorläufige, das er für das Letzte hält und ausgibt, erreicht und verwirklicht hat" (144) – mit solchen, die in merkwürdiger Weise an entsprechende Sätze bei Asiaten erinnern und gerade darum zur Eröffnung eines Dialogs tauglich erscheinen: „Thomas Merton kann uns ein Bild und Vor-Bild offener christlicher Existenz heute sein..." (188) „Christi Jünger sein heißt, ein Niemand-aus-sich-selbst-sein, eine Person aus Christus allein, ‚die das individuelle Ich hinter sich gelassen hat durch ihr Mitleiden und die Rein-

heit ihrer Liebe und Demut; sie ist dadurch mit allen vereint . . .'" (189) „Ein solcher Mensch ist eine individuell gestaltete Hohlform." (190) „Auch Mertons Nichts-sein-in-Christus veränderte seine Umgebung. Hier lebte das, was ihn am Osten anzog: eine Weise des Menschseins und Wirkens durch Sein, ohne Aktion, ein tunloses Tun." (191)

Alles in allem ist das Buch ein Gesprächsversuch über einen Pionier. Was ihm seine Stärke gibt, ist die Einsicht in das Zentral-Christliche: die Bedeutsamkeit Jesu, des Gekreuzigten. Was ihm am Ende einen eher ambivalenten Charakter gibt, ist einmal die Tatsache, daß das Buch letztlich – christlich – doch nicht über Merton urteilt, sodann aber, daß der „Buddhismus" schemenhaft bleibt und die verschiedenen asiatischen Einflüsse auf Mertons Leben eingeebnet werden. Was ihm eine gewisse Schwäche gibt, ist die Tatsache, daß O. nicht ihrer eigenen Versuchung hinreichend gewehrt hat, unter der Hand doch immer wieder aus Fragen Insinuierungen und Verdächtigungen werden zu lassen. Im Prozeß der Einübung in den Dialog läßt sich an dem Buch vielerlei entfalten.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Biezais, Haralds: **Lichtgott der alten Letten.** – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1976). 210. S. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis Bd 8) br.

Die Dainas, die alten Volkslieder der Letten, Berichte christlicher Missionare, lexikographische Quellen und Zeugnisse in Orts- und Personennamen bilden die Grundlage der vorliegenden Untersuchung. Der Autor, der bereits durch frühere Arbeiten, vornehmlich seine Bücher über „Die Hauptgöttinnen der alten Letten" (1955), „Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion" (1961) und „Die himmlische Götterfamilie der alten Letten" (1972) sehr wesentliche Beiträge zur Bewahrung und zum Verständnis der folkloristischen Überlieferungen seines eigenen lettischen Volkes vorgelegt hat, verfolgt in dieser äußerst detaillierten, alle bisherigen zum Thema der Arbeit beitragenden wissenschaftlichen Äußerungen bis ins einzelne diskutierenden Untersuchung die Gestalt und religiöse Bedeutung des alten lettischen Gottes Usiņš. Er erweist ihn als einen Lichtgott, der zur „großen himmlischen Götterfamilie der alten Letten" gehört und die Eigenschaften der übrigen Glieder dieser Gemeinschaft insofern teilt, als auch er Reiter ist und Pferde besitzt. Er reitet über den Himmelsberg und erscheint im Frühjahr beim lettischen Bauern, der seine Pferde dem Schutz dieses Gottes unterstellt.

Nach der Christianisierung Lettlands wurde Usiņš im lettischen Volksglauben mit christlichen Heiligen, insbesondere dem hl. Georg synkretistisch verschmolzen. Vf. vertritt die Ansicht, daß das Ergebnis dieser Identifizierung nicht in einem Übergang der Verehrung des Usiņš auf den hl. Georg bestanden habe, daß vielmehr der christliche Heilige in bezug auf den heidnischen Gott eine bewahrende Rolle gespielt habe. „Er (der hl. Georg), der in der Zeit der Christianisierung der Letten als Reiter bekannt war, verhalf dazu, daß sich die Vorstellungen von einem anderen Reiter, der einer ganz anderen religiösen Welt angehörte, erhielten" (188). Es dürfte deutlich sein, daß hier eine Äußerung zu den Problemen des Synkretismus vorliegt, die geeignet ist, prinzipielle Untersuchungen historischer und phänomenologischer Art anzuregen.

Heidelberg Günter Lanczkowski

Berger, Heinrich: **Mission und Kolonialpolitik.** Die katholische Mission in Kamerun während der deutschen Kolonialzeit. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1978. XXVII, 358 S. (Supplementa Vol. XXVI) kart. sfr 46.–

Vf. untersucht „das Verhältnis zwischen Kolonialpolitik und Mission ... an einem konkreten Beispiel" (1), d. h. das Verhältnis zwischen deutscher Kolonialpolitik und deutscher katholischer Mission in Kamerun zwischen 1890 und 1914. Er will durch eine detaillierte Fallstudie über die sonst üblichen „umfassenden Überblicke" hinausgelangen, „in der Zuversicht, daß damit eine gründlichere Beleuchtung der Aspekte möglich ist" (1). Damit spielt er auf missionsgeschichtliche Darstellungen und auf deutschsprachige kolonialgeschichtliche Werke der letzten Jahre an, setzt sich aber gleichzeitig mit Entschiedenheit vom generalisierenden Urteil „östlicher Autoren" (4) ab.

Er untersucht zunächst die Grundlagen der deutschen Kolonialpolitik (13–81), Aspekte der katholischen Missionstheorie, insbesondere bei Josef Schmidlin (82–142), sodann die eigentlichen Fragestellungen: „Genese und Arbeitsweise der katholischen Mission in Kamerun" (143–267), „Das Spannungsfeld Mission – Kolonialverwaltung" (268–299) und „Das Spannungsfeld Mission – Einheimische Kulturen" (300–333). Die Ergebnisse werden dann thesenartig zusammengefaßt (334–343). Ein tabellarischer und kartographischer Anhang sowie ein Personen- und Sachregister bilden den Abschluß.

Er kommt u. a. zu dem Ergebnis, daß sich erst unter Staatssekretär Dernburg (ab 1907) eine missionsfreundliche staatliche Einstellung durchsetzte, in der Erkenntnis, daß die Missionen zur Befriedung der Kolonien und zur Verbreitung der deutschen Kultur unter den Eingeborenen dienlich sein könnten. Die Kolonialverwaltung zeigte zunehmend eine deutliche Präferenz für die katholische Mission, weil die protestantische Basler Mission eine grundsätzlich kritischere Distanz zur Kolonialpolitik pflegte. Die zeitgenössische katholische Missionstheologie (Schmidlin) war stark deutsch-national geprägt: „Das in seiner Begeisterung für ... die deutsche Kultur sich konkretisierende rassistische Denken bestand in der Überzeugung von der hohen Überlegenheit der abendländisch-christlich geprägten europäischen Völker über alle ‚primitiven' Völker" (33). Daraus ließ sich leicht das Recht und die Pflicht zur Kolonisation ableiten und in der Konsequenz die Zerstörung einheimischer Kultur rechtfertigen. Die deutschen Pallottiner waren auf ihre Missionstätigkeit nicht vorbereitet, vor allem wegen des Fehlens einer „umfassenden und begründeten Missionstheorie" (338), und leisteten sich daher in den ersten Jahren einen „geradezu unverantwortlich hohen Verschleiß an Gesundheit und Menschenleben" (338). Sie waren wie Schmidlin von einer ausgeprägten deutsch-nationalen Gesinnung beseelt. Das äußerte sich in einer allgemein kolonialfreundlichen Einstellung, in der konkreten Wirklichkeit der Faktoren Schule und Arbeitserziehung und dem größeren Verständnis für die Kolonialpolitik in größeren Konfliktsituationen.

Kritisch ist anzumerken, daß die gesamte Arbeit auf einer sehr dünnen Quellendecke steht. Aus pallottinischen Archiven werden nur gedruckte, d. h. zu Propagandazwecken ausgewählte und aufbereitete Berichte, zitiert. Es ist unverständlich, warum nicht auf die Chroniken der einzelnen Missionsstationen zurückgegriffen wird, auf die vollständige Korrespondenz zwischen dem Missionsoberen und dem Generaloberen, auf die regelmäßigen Berichte des Missionsbischofs an die römische „Propaganda", auf die Berichte der Stationsoberen an den Bischof ...

Dieselbe Lücke macht die Beschreibung des pallottinischen Selbstverständnisses für den Historiker unglaubwürdig. Zu diesem und zur Bemerkung des Vf., die Pallottiner seien auf ihre Tätigkeit nicht vorbereitet gewesen, muß gefragt werden: warum werden die päpstlichen Instruktionen zur Missionstätigkeit in diesem Zusammenhang nicht genannt? Hatte der Gründer der Pallottiner keine Vorstellungen zur Missionstätigkeit? Und der Generalobere, der Bischof? All das wäre für eine glaubwürdige Analyse des missionarischen Selbstverständnisses der Pallottiner unverzichtbares Quellenmaterial. Außerdem müßte gezeigt werden, wie denn die theologische und missionarische Ausbildung der jungen Pallottiner wirklich beschaffen war.

Zur Kritik mancher Einzelaussagen (z. B. zur sozio-ökonomischen Struktur der einheimischen Gesellschaften, zum „ökonomischen Wandel zu besserer Existenzmöglichkeit", S. 333, zum „Ersatz des Zerstörten" (326) fehlt hier der Platz.

Der Grundansatz des Buches muß aber noch hinterfragt werden. Vf. stellt die Anfänge der katholischen Missionslehre unter Schmidlin dem missionarischen Denken der Pallottiner gegenüber. Zu welchem Zweck eigentlich? Kann ein solcher Vergleich etwas aussagen, wo die Pallottiner doch Schmidlins Theologie gar nicht kannten (246!)? Wäre nicht eine gründliche quellenmäßige Analyse des theologischen, kirchlichen, kolonialpolitischen und allgemein kulturpolitischen Denkens der Pallottiner und der gesellschaftlichen und innerkirchlichen Begründung solcher Denkstrukturen fruchtbarer gewesen? Sie hätte das Selbstverständnis der Pallottiner besser erläutern können und das Verhältnis zwischen ihnen, der Kolonialverwaltung und den einheimischen Gesellschaften ebenfalls klarer werden lassen.

Wegen dieses an sich unverständlichen Mangels und wegen der generell zu dünnen Quellendecke erscheint das Grundanliegen des Vf., zu einer gründlicheren Beleuchtung der wichtigsten Aspekte zu gelangen, nicht voll erreicht, obwohl sehr viel Gründliches zu vielen Aspekten gesagt wird.

Düsseldorf Leonhard Harding

Habilitationen im akademischen Jahr 1977/78

Bochum

Dr. theol. Hans-Jürgen Brandt, Essen, am 2. 2. 1978 für das Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit: „Eine Katholische Universität für Deutschland? Das Ringen der Katholiken in Deutschland um eine Universitätsbildung im 19. Jahrhundert" (Angenendt, Stuiber).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Joseph Schumacher, Münster, am 3. 11. 1977 für das Fach Fundamentaltheologie: „Der apostolische Abschluß der Offenbarung Gottes" (Kolping, Marschall).

München:

Dr. theol. Peter Neuner, München und Freising, am 11. 7. 1978 für das Fach Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie: „Döllinger als Theologe der Ökumene" (Fries, Schwaiger).

Dr. theol. Franz Laub, Salvatorianer S.D.S., am 28. 7. 1978 für das Fach Neues Testament: „Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief" (Gnilka, Hainz).

Münster:

Dr. theol., Dr. phil. Anastasios Kallis, Griech. orth. Metropolit von Deutschland, am 20. 1. 1978 für das Fach Geschichte und Theologie der Ostkirche: „Imago et Similitudo Dei. Grundzüge patristisch-ostkirchlicher Anthropologie (Johannes von Damaskos)" (Kötting, Remmers).

Tübingen:

Dr. theol. Joachim Köhler, am 17. 2. 1977 für das Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte: „Die Universität zwischen Landesherr und Bischof. Entwicklung und Tendenzen an der vorderösterreichischen Landesuniversität Freiburg im Breisgau in der Zeit vor der theresianischen Studienreform 1550–1750" (Reinhardt, Neumann).

Graz:

Dr. theol. Karl Woschitz, Gurk, am 7. 6. 1978 für das Fach Neues Testament: „ΕΛΠΙΣ'. Hoffnung und Hoffen im Neuen Testament. (Analyse, Geschichte, thematischer Umkreis eines Begriffes)" (Zehrer, Marböck).

Dr. theol. Gregor Larentzakis, Kreta/Griechenland, am 3. 7. 1978 für das Fach Ökumenische Ostkirchenkunde: „Einheit der Menschheit – Einheit der Kirche. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius v. Alexandrien" (Bauer, Gruber).

Wien:

Dr. theol., Dr. phil. Johann Reikerstorfer, St. Pölten, am 23. 12. 1977 für das Fach Fundamentaltheologie: „Kritik der Offenbarung. Die Idee als systemtheoretisches Grundprinzip einer Offenbarungstheologie. Anton Günther in Begegnung mit Johann Sebastian v. Drey" (Pritz, Wucherer).

Dr. theol. Franz-Josef Hungs, Köln, am 16. 6. 1978 für das Fach Theologische Erwachsenenbildung: „Das Lernfeld heutiger theologischer Erwachsenenbildung – Didaktische Erwägungen" (Müller, Zdarzil).

Luzern

Dr. theol. Josef Imbach OFM Conv., am 20. 12. 1977 für das Fach Fundamentaltheologie: „Literatur im Vorfeld des Glaubens? Fundamentaltheologische Untersuchungen zur Gottesfrage in der deutschen Literatur seit 1945" (Christen, Wiederkehr).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1977/78

Augsburg

Ursula Speckamp, „Die Rezeption von Literatur durch die deutschen katholischen Zeitschriften im frühen neunzehnten Jahrhundert" (Casper, Halder).

Ludwig Wenzler, Freiburg: „Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Freiheit und Denken" (Casper, Halder).

Kenneth N. Enang, Ikot Ekpene, Nigeria: „Salvation in a Nigerian background. Its concept and articulation in the Annang Independent Churches" (Casper, Lais).

Peter Paul Gläser, Augsburg: „Phoebadius von Agen" (Fischer, Brandmüller).

Freiburg i. Br.:

Eucharius F. Schuler, Karmeliterorden: „Aufbruch zu einer freien Kirche im freien Staat. Franz Andreas Frey 1763–1820 Kirchenrechtler und Kirchenpolitiker. Leben – Werk – Wirken – Bedeutung" (Mosiek, Bäumer).

Gerhard Ludwig Müller, Mainz: „Kirche und Sakramente im religionslosen Christentum. Bonhoeffers Beitrag zu einer ökumenischen Sakramententheologie" (Lehmann, Riedlinger).

Johannes Otto Zimmermann, Freiburg i. Br.: „Die Johanneische ΑΛΗΘΕΙΑ" (Vögtle, Deissler).

Albert Raffelt, Freiburg i. Br.: „Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels ‚L'Action' (1893) (Lehmann, Riedlinger).

Hans-Ludwig Ollig SJ: „Religion und Freiheitsglaube. Zur Problematik v. H. Cohens später Religionsphilosophie" (Lehmann, Riedlinger).

Veronika Kubina, Rottenburg: „Die Gottesreden im Buche Hiob. Ein Beitrag zur Diskussion um die Einheit von Hi. 38,1–42,6" (Deissler, Vögtle).

Ludwig Weiß, Freiburg i. Br.: „Die Orationen im Missale Romanum von 1970" (Knauber, Büsse).

Harald Braun, Freiburg i. Br.: „Mitmenschliches Helfen in den Briefen des Apostels Paulus" (Völkl, Vögtle).

Frank Sauer, Freiburg i. Br.: „Die Tempeltheologie des Propheten Haggia" (Deissler, Vögtle).

Michael Figura, Mainz: „Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac" (Lehmann, Riedlinger).

Anita Harbarth, Freiburg i. Br.: „Gott hat sein Volk heimgesucht. Eine form- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 7,11–17. Die Erweckung des Jünglings von Naim" (Vögtle, Deissler).

Konrad Hilpert, Köln: „Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und seiner Bedeutung für die Theologische Ethik" (Stoeckle, Lehmann).

Mainz:

Ludwig Hellriegel, Mainz: „Benediktiner als Seelsorger im linksrheinischen Gebiet des ehemaligen Erzbistums Mainz vom Endes des 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Probstei Schwabenheim" (Brück, Jürgensmeier).

Reinhard Frei, Mainz: „Die Salbung Jesu durch die Sünderin." Eine redaktionskritische Untersuchung zu Lk 7,36–50" (Pesch, Schenke).

Heribert Gruss, Paderborn: „Argumentative Transzendenzerschließung. Phänomenologische Probleme im Kontext realistischer Metaphysik bei Joseph Geyser" (Schmitz, Stallmach).

München:

Miguel Maria Rubio, Madrid/Spanien: „Der Mensch im Daseinshorizont der Säkularisierung. Voraussetzungen für eine säkular-christliche Anthropologie" (Finkenzeller, Gründel).

Guiseppe Sgherri, Lucca/Italien: „Chiesa e sinagoga nelle opere di Origene. (Kirche und Synagoge in den Werken des Origenes)" (Stockmeier, Gnilka).

Hubert Brosseder, Spiritaner: „Die homiletische Rezeption theologischer Inhalte am Beispiel des Priesterbildes in der Zeitschrift ‚Der Prediger und Katechet' von 1850 bis zur Gegenwart (Schilling, Feifel).

Otto Mochti, Passau: „Das Wesen der Sünde. Kontinuität und Wandel im Verständnis von Sünde bei den Moraltheologen des deut-

schen Sprachraums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts" (Gründel, Finkenzeller).

Gerd Riese, Oblaten des Hl. Franz von Sales: „Die alttestamentlichen Zitate im Römerbrief. Eine Untersuchung zur paulinischen Schriftauslegung" (Gnilka, Hainz).

Hans Günther Türk, Regensburg: „Der philosophisch-theologische Ansatz bei Johann Evangelist Kuhn" (Fries, Scheffczyk).

Karl Neumann, Steyler Missionare: „Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner" (Fries, Gründel).

Heinz Brunner, Regensburg: „Das organologische Kirchenverständnis im 19. Jahrhundert. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Begriff der Kirche als Organismus, Leib Christi und Fortsetzung der Menschwerdung des Gottessohnes auf Erden" (Finkenzeller, Scheffczyk).

Klaus Lüdicke, Münster: „Psychisch bedingte Unfähigkeit zu Ehevertrag und Eheführung" (Scheuermann, Mörsdorf).

Alfred Hierold, Regensburg: „Organisationsfragen kirchlicher Caritas unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Teilkirchenrechts" (Mörsdorf, Scheuermann).

Münster

Felix Müller OSB: „Religionsunterricht – Dienst am Glauben? Die Zuordnung von Dienst am Glauben und schulischem Religionsunterricht (Exeler, Emeis).

Xavier Alegre Santamaria SJ, Barcelona: „El concepto de salvacion en las odas de Salomon. Contribucion al estudio de una soteriologia gnostizante y sus posibles relaciones con el cuarto evangelio" (Thüsing, Kötting).

Günter Bartczek, Münster: „Die Visionsberichte des Amos – Literarische Analyse und theologische Interpretation –" (Zenger, Weimar).

Mechthild Hermes, Köln: „Die Gotteslehre des Thomas von Aquin im Spiegel frühreformatorischer Kritik (von Luther bis zum Ende der altlutherischen Orthodoxie)" (Lengsfeld, Vorgrimler).

Gerhard Larcher, Essen: „Modernismus als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice Blondels" (Hünermann, Rahner).

Franz Prast, Münster: „Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20,17–38) im Rahmen der lukanischen Konzeption der Evangeliumsverkündigung" (Thüsing, Kertelge).

Anne-Lene Fenger, Essen: „Zum Verhältnis von Soteriologie und Ekklesiologie bei Ambrosius von Mailand" (Kötting, Vorgrimler).

Bernd Grandthyll, Trier: „Die Wirkung der Predigt. Möglichkeiten und Grenzen einer empirischen Überprüfung" (Kamphaus, Exeler).

Peter Düsterfeld, Osnabrück: „Predigt und Kompetenz. Hermeneutische und sprachtheoretische Überlegungen zur Fundierung einer homiletischen Methode" (Kamphaus, Metz).

Klaus Kiesow, Dominikaner-Provinz Teutonia, Köln: „Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen" (Zenger, Weimar).

Heinz-Georg Surmund, Münster: „Factus eram ipse mihi magna quaestio" (Confessiones IV 4). Untersuchungen zur Erfahrung und Deutung des Todes bei Augustinus, unter besonderer Berücksichtigung des Problems der „mors immatura" (Kötting, Vorgrimler).

Heinz Mussinghoff, Münster: „Theologische Fakultäten als Aufgabe von Staat und Kirche nach den Bestimmungen des Preußenkonkordates von 1929" (Iserloh, Weber).

Lothar Heiser, Münster: „Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I. (858–867) – ein Zeugnis päpstlicher Hirtensorge und ein Dokument unterschiedlicher Entwicklungen in den Kirchen von Rom und Konstantinopel" (Remmers, Kötting).

Josef Pietron, Münster: „Analoga Spiritus. Überlegungen zu einer Theorie geistiger Schriftauslegung in gegenwärtiger Predigt" (Kamphaus, Kötting).

Claus Urban, Münster: „Nominalismus im Naturrecht. Zur historischen Dialektik des Freiheitsverständnisses in der Theologie" (Metz, Vorgrimler).

Paderborn:

M. Wilden, „Die Theorien und die Theorie der katholischen Religionspädagogik".

Regensburg:

Hermann Röttger, Regensburg: „Mal'ak Jahwe – Bote von Gott. Die Vorstellung von Gottes Boten im hebräischen AT" (Groß, Schmuttermayr).

Clemens Ruhnau, Regensburg: „Der Katholizismus in der sozialen Bewährung. Die Einheit theologischen und sozialethischen Denkens im Werk Heinrich Peschs" (Rief, Winkler).

Martin Trimpe, Osnabrück: Grundmotive der Theologie des päpstlichen Primates im Denken Reginald Poles (1500–1558)" (Ratzinger, Winkler).

Andreas Angersdorfer, Regensburg: „Der Schöpfergott des Alten Testamentes. Herkunft und Bedeutungsentwicklung des hebräischen Terminus (bārā) ‚schaffen'" (Groß, Schmuttermayr).

Laurentiono Novoa, Zaragoza/Spanien: „Religionsfreiheit in Spanien. Geschichte – Problematik – Zukunftsperspektiven" (Staber, Schiffers).

Heinz Dapper, Münster: „Mission. Glaubensinterpretation – Glaubensrealisation. Ein Beitrag zur ökumenischen Missionstheologie (Gaar, Schiffers).

Josef Meyer zu Schlochtern, Osnabrück: „Glaube – Sprache – Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung" (Krenn, Schiffers).

Miguel-Angel Cadrecha y Caparrós, Oviedo: „San Juan de la Cruz. Una ecclesiologia de amor" (Ratzinger, Benz).

Trier:

Reinhold Bohlen, Trier: „Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1 Kön 21)" (Dommershausen, Haag).

Johannes Reiter, Trier: „Ferdinand Probst (1816–1899) und die Grundzüge seiner ‚Katholischen Moraltheologie'" (Weber, Reinhardt).

Rainer Scherschel, Trier: „Der Rosenkranz. Das Jesusgebet des Westens" (Fischer, Pauly).

Tübingen:

Karl-Josef Kuschel: „Jesus in der deutschen Gegenwartsliteratur" (Küng, Jens).

Albert Biesinger: „Moral im Religionsunterricht. Analysen und Elemente einer Revision der Begründung der Ziele und Inhalte der Moralerziehung im Religionsunterricht" (Auer, Biemer).

Walter Fürst: „Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788–1865)" (Rief, Auer).

Sebastian Painadath: „Dynamics of Prayer. Torwards a Theology of Prayer in the Light of Paul Tillich's Theology of the Spirit" (Kasper, Seckler).

Werner Gross: „Das Wilhelmsstift. Im Spannungsfeld von Staat und Kirche. Geschichtliche Entwicklung und Organisation in den Jahren 1817–1869" (Reinhardt, Neumann).

Benito Bernardino Greco: „Evangelium und Kirche. Das Kirchenbild Ernesto Buonaiutis" (Küng, Vogt).

Würzburg:

Karl Josef Lesch, Trier: „Die Ablösung der Jesuitentheologie durch die Aufklärungstheologie in Würzburg und Bamberg" (Wittstadt, Klinger).

Deogratias Byabazaire, Hoima/Uganda: „The Contribution of the Churches to the Development of Western Uganda (1894–1974)" (Willeke, Dreier).

Benedictus Bujo, Kinshasa/Zaire: „Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin, unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare" (Teichtweier, Klinger).

Carl-Josef Leffers, Münster: „Erwachsenenbildung – Bildung der Persönlichkeit und/oder Humanisierung der Gesellschaft?" (Dreier, Pompey).

Michael G. Steinhauser, Brooklyn/New York: „Doppelbildworte in den synoptischen Evangelien. Eine form- und traditionskritische Studie" (Schnackenburg, Müller).

Karl Sehi (P. Meinrad) OFM Conv.: „Die Stellung der Bettelorden in der Seelsorgegeschichte der Stadt und des Hochstifts Würzburg bis zum Konzil von Trient" (Wittstadt, Weigand).

Volker Waiz, Würzburg: „Christlich ethische Normfindung in menschlichen Beziehungen durch die Definition der Situation" (Dreier, Müller).

Ernst Engelke, Hildesheim: „Sterbenskranke und ihre Kirche" (Zerfaß, Pompey).

Michael van Lay, Münster: „Kirche im Entkolonisierungskonflikt. Eine Fallstudie zum Konflikt um die Entkolonisierung der ehemals portugiesischen Afrikaterritorien, besonders Mosambiks, mit sozial-theoretischen, fundamentaltheologischen und praktisch-theologischen Folgerungen für kirchliche Friedensarbeit" (Dreier, Klinger).

Graz:

Franz Stichlberger, Linz: „Die David-Überlieferung von 1.2.Sam; 1 Kön 1–2 mit besonderem Blick auf das Verhältnis von Gemeinschaft und Einzelnem in der früheren Königszeit untersucht" (Marböck, Schedl).

Elisabeth Claucig, Linz: „Das Sakramentenverständnis bei Cyprian von Karthago" (Bauer, Gruber).

Alois Diem, St. Pölten: „Der Religionsunterricht an ‚Fachschulen und Sozialberufe' im Rahmen der Ziele der Sozialberufsausbildung" (Korherr, Gastgeber).

Justinus Greifeneder, Linz: „Theologie der Geschichte bei Anton Günther (1783–1863)" (Bauer, Gruber).

Ferdinand Hutz, Graz-Seckau: „Das Augustiner-Chorherrenstift zur Zeit der Reformation und Gegenreformation" (Amon, Schwendewein).

Josef Till, Gurk: „Stifter und Springer. Beiträge zur Geschichte einer religiösen Bewegung nm 16. und 17. Jahrhundert im slowenischen Raum Innerösterreichs" (Amon, Schwendenwein).

Innsbruck:

Otto Beck, Rottenburg: „Die Reichsabtei Heggbach Kloster – Konvent – Ordensleben. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Oberschwabens" (Darlap, Meyer).

Janez Juhant, Ljubljana: „Glaube als Entschiedenheit über die Wirklichkeit". Transzendental-philosophische Ansätze des Denkens von Georg Hermes" (Muck, Richter).

Wolfgang Klausnitzer, Bamberg: „Die päpstliche Unfehlbarkeit bei J. H. Newman und J. J. I. von Döllinger. Ein historisch-systematischer Vergleich" (Kern, Darlap).

Franjo Komarica, Banja Luka: „Tätige Teilnahme an der Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens. Darstellung und Würdigung des Werkes Franz Anton Staudenmaiers ‚Der Geist des Christentum'" (Meyer, Rotter).

Hermann Köstler, Wien: „Gotteserkenntnis im Sentenzenkommentar Heinrichs von Harclay" (Richter, Muck).

Willi Lambert SJ: „Franz von Baaders Denken. Eine Philosophie des Gebetes" (Kern, Rotter).

Severin Leitner SJ: „Das Leid des Menschen. Aspekte zu einer Ethik des Pathischen auf der Grundlage der Theologie Jürgen Moltmanns, unter besonderer Berücksichtigung seiner Kreuzestheologie" (Rotter, Schwager).

Eduard Nagel: „Die Entwicklung der Kindertaufe in der Kirche Nordafrikas vom Anfang des 3. bis zum Beginn des 5. Jahrhunderts" (Meyer, Darlap).

Robert Oberforcher: „Der Flutprolog Gen 6,5–7.8. Seine Stellung und Funktion innerhalb der jahwistischen Komposition der Urgeschichte" (Gamper, Kehl).

Josef Oesch: „Petuchot und Setumot. Untersuchung zu einer überlieferten Gliederung im Text des Alten Testamentes" (Gamper, Kehl).

Ulrich Schwalbach, Rottenburg: „Firmung und Religionssoziologie. Das Problem der religiösen Sozialisation im Zeitalter der Säkularisierung" (Meyer, Rotter).

Anthony F. Sherman, Brooklyn: „Liturgical Law: New Spirit, New Challenges. A case study of the liturgical laws contained in the new Rite of Baptism for Children and the suggested canons on Baptism found in the Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de Sacramentis recognoscitur" (Meyer, Rotter).

Ok. Patrick Ugwu, Enugu: „Igbo custmos Suitable Soil for Christian Morality" (Rotter, Meyer).

Edward Walewander, Lublin: „Das Echo in Österreich auf die Lage der Kirche im Königreich Polen während des Aufstandes 1863/64 im Spiegel der österreichischen Presse" (Mühlsteiger, Darlap).

Udo Zeilinger: „Geschichte und Heil als Grundmomente christlicher Sittlichkeit bei Wolfhart Pannenberg. Zur Ortsbestimmung und Begründung christlicher Ethik" (Rotter, Kern).

Salzburg:

August Oberhofer, Bozen: „Die Feier der Eucharistie und die eucharistische Frömmigkeit im Bistum Brixen" (Hermann, Nikolasch).

Annemarie Steininger OSU: „Die Funktion transzendenter Aussagen über Jesus in den echten Paulusbriefen" (Beilner, Stubhann).

Ingomar Heyer, Salzburg: „Kritische Untersuchungen zur jüngeren syrischen Apokalypsenübersetzung sy²" (Beilner, Bernhard).

Peter Hofrichter, Salzburg: „Nicht aus Blut, sondern monogon aus Gott geboren. Textkritische, dogmengeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Joh 1,13–14" (Beilner, Bernhard).

Josef Kremsmair, Salzburg: „Der Weg zum österreichischen Konkondat von 1933/34" (Strigl, Schmölz).

Johann Hirnsperger, Salzburg: „Zur Christologie in Hans Küngs ‚Christ Sein'. Methodische Voraussetzung und inhaltliche Entwicklung" (Holböck, Bernhard).

Wien:

Franz Hillinger, Eisenstadt: „Reformation und Rekatholisierung in der Herrschaft Ungarisch-Altenburg" (Lenzenweger, Dordett).

Franz Berthold Koy, Reg.Can.: „Das Augustiner Chorherrenstift Klosterneuburg vom Beginn der Alleinregierung Kaiser Josephs II. bis zur Jahrhundertwende (1780–1800)" (Lenzenweger, Frank).

Karl Essmann: „Resonanzen und psychische Wirkungen bei Predigten" (Müller, Weismayer).

Johann Fent SDB: „Curriculumtheorie und theologischer Ansatz im Religionsunterricht" (Müller, Weismayer).

Peter Forstner: „Der Jugendliche im Spannungsfeld von Anpassung und Mündigkeit" (Müller, Klostermann).

Johann Kramer: „Wissenschaftlicher Atheismus und Religion. Ihre Darstellung in neueren sowjetischen Veröffentlichungen" (Wucherer, Weiler).

Ernst Pöschl, Eisenstadt: „Der Lebensbezug des Religionsunterdichts an Höheren Lehranstalten für wirtschaftliche Frauenberufe" (Müller, Weismayer).

Wolfgang Riesz: „Pluralität des Glaubens und religiös-kirchlicher Konsens" (Müller, Klostermann).

Fribourg/Schweiz:

Flavio Nuvolone: „Il Nome di ‚Gesu' in Luca. Redazione e Cristologia" (Tremel, Venetz).

Hrvoje Lasić OP: „Aspects philosophiques et théologiques du débat Maurice Blondel-Garrigou Lagrange sur le problème de la vérité" (Secretan, Nicolas).

Adrian Holderegger OFM Cap.: „Der Suizid. Humanwissenschaftliche Ergebnisse und ethische Problematik" (Mieth, Compagnoni).

Anthony Mookenthottam MSFS: „A pluridimensional approch to an Indian Theolgy from the Concept of Truth and Reality (satya) in the Hindu, Jaina, Buddhist and Christian scriptures" (Friedli, Baumgartner).

Luzern:

Urs Köppel, Basel: „Das deuteronomische Geschichtswerk und seine Quellen. Die Absicht der deuteronomischen Geschichtsdarstellung auf Grund des Vergleichs zwischen Num 21,21–35 und Dtn 2,26–3,3" (Schmid, Thoma).

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

Theologische Realenzyklopädie. In Gemeinschaft mit H. R. Balz [u.a.] hrsg. von Gerhard Krause u. Gerhard Müller. Bd. I: Aaron – Agende. Bd. II: Agende – Anselm von Canterbury. – B, NY: de Gruyter 1977–1978. IX, 883 S.; 798 S.

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Band XIII: Gott und Offenbarung. Bearb. von Paul Imhof. – Eins, Zü, Köln, Benziger (1978). 455 S.; Lw. DM 49,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Langevin, Paul-Emile, SJ: Bibliographie biblique II: 1930–1975. – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1978. LXVI, 1591 p.; $ 85,-.

Patte, Daniel – Aline Patte: Pour une exégèse structurale. – P: Éd. du Seuil (1978). 255 p. = Parole de Dieu.

Davis, Stephen T.: The debate about the Bible. Inerrancy versus infallibility. – Phil: The Westminster Pr. (1977). 149 p. = Theology/philosophy; $ 5.45.

2. Altes Testament

Moshe **Stekelis** Memorial Volume. Ed.: Baruch Arensburg, Ofer Bar-Yosef. – Jer: The Israel Exploration Society – The Institute of Archaelogy of the Hebrew Univ. of Jerusalem 1977. 294*, 128 p., 32 tabl. = Eretz-Israel XIII.

Raccolta di studi in memoria di Yoseph **Colombo**. – R: Collegio Rabbinico Italiano 1977. 172 p. = Annuario di Studi Ebraici 1975 e 1976.

Simon, Uriel: **1 Kings 13**: A prophetic sign – denial and persistence. – Hebrew Union College Annual XLVII, 1976, Cincinnati 1978, 81–117; p. 119–142: Lacocque, André: The liturgical prayer in **Daniel 9.**

Kraus, Hans-Joachim: Psalmen. Teilband I: Psalm 1–59. II: Psalm 60–150. 5., grundlegend überarb. u. veränd. Auflage. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) 1978. VIII, 1171 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament XV; Lw. DM 180,–.

Beutler, Johannes: Psalm **42/43**. – NTSt XXV, 1, 1978, 38–57.

Lauha, Aarre: **Kohelet**. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1978. VIII, 232 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament XIX; Lw. DM 54,–.

Ortlieb, J.: Évangile selon **Judas**. – P: Pensée Universelle (1977). 223 p.; F 32,–.

Weimar, Peter: Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch. – B, NY: de Gruyter 1977. X, 183 S. = ZAW, Beih. CXLVI; Lw. DM 82,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Jenks, Alan W.: The Elohist and north Israelite traditions. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1977). XIV, 147 p. = SBL. Monograph series XXII.

Locher, Clemens: Der Psalter der „Einheitsübersetzung" und die Textkritik. – Biblica LVIII, 1977, 313–341; LIX, 1978, 49–79.

Caloz, Masséo: Étude sur la LXX origénienne du Psautier. Les relations entre les leçons des Psaumes du Manuscrit Coislin 44, les Fragments des Hexaples et le texte du Psautier Gallican. – Frb/S: Éd. Universitaires; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 480 p. = Orbis biblicus et orientalis XIX; DM 94,–. [Diss., Freiburg/S]

Markert, Ludwig: Struktur und Bezeichnung des Scheltworts. Eine gattungskritische Studie anhand des **Amos**buches. – B, NY: de Gruyter 1977. XII, 330 S. = ZAW, Beih. CXL; Lw. DM 112,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Pouilly, J., OCSO: La règle de la communauté de **Qumrân**. – P: Gabalda 1978. 140 p. = Cahiers de la Revue biblique; F 120.

Evangile de **Barnabé**. Recherches sur la composition et l'origine par Luigi Cirillo. Texte et traduction par Luigi Cirillo et Michel Frémaux. Préface d'Henry Corbin. – P: Éd. Beauchesne (1977). 598 p. = Beauchesne religions; F 290,–.

Kselman, John S.: The recovery of poetic fragments from the Pentateuchal priestly source. – JBL XCVII, 1978, 161–173; p. 175–182: Hillers, Delbert R.: Bērît 'ām: "Emancipation of the People".

Veijola, Timo: Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. – Hels: Suomalainen Tiedeakatemia 1977. 147 S. = Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia. Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Sarja-Ser. B CXCVIII; Fm 50,–.

Fischer, Ulrich: Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum. – B, NY: de Gruyter 1978. VIII, 272 S. = ZNW, Beih. XLIV; Lw. DM 62,–.

Mann, Thomas W.: Divine and guidance in Israelite traditions. The typology of exaltation. – Balt, Lo: Johns Hopkins Univ Pr. (1977). X, 310 p. = The Johns Hopkins Near Eastern Studies.

Gauger, Jörg-Dieter: Beiträge zur jüdischen Apologetik. Untersuchungen zur Authentizität von Urkunden bei Flavius Josephus und im I. Makkabäerbuch. – Köln, Bonn: Hanstein (1977). XVI, 361 S. = Bonner biblische Beiträge XLIX; DM 86,– [Diss., Bonn]

Segal, Alan F.: Two powers in heaven. Early Rabbinic reports about Christianity and Gnosticism. – Lei: Brill 1978. XXVI, 313 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXV; hfl 92,–.

Ishida, Tomoo: The royal dynasties in ancient Israel. A study of the formation and development of royal-dynastic ideology. – B, NY: de Gruyter 1977. XII, 211 S. = ZAW, Beih. CXLII; Lw. DM 82,– [Diss., Jerusalem]

Neusner, Jacob: A history of the Mishnaic law of purities. Part XX: Uqsin. Part XXI: The redaction and formulation of the order of purities in Mishnai and Tosefta. – Lei: Brill 1977. XIV, 253 p.; XXII, 359 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity VI; hfl 96,–; hfl 128,–.

3. Neues Testament

Hoang Dac-Anh, S., OP: La liberté par la verité ‹**Jn 8, 32**›. – Angelicum LIV, 1977, 536–565; LV, 1978, 193–211.

Auffret, Pierre: Essai sur la structure littéraire du discours d'Athènes ‹**Ac XVII 23–31**›. – NovT XX, 1978, 185–202.

Kuss, Otto: Der **Römerbrief.** Übers. u. erklärt. III: Röm **8,19** bis **11,36**. – Rgb: Pustet 1978. XIV S., S. 625–935; Ppb. DM 29,80.

Derrett, D. M.: **2 Cor 6,14** ff. a Midrash on Dt 22,10. – Biblica LIX, 1978, 231–250.

Zmijewski, Josef: Der Stil der paulinischen „Narrenrede". Analyse der Sprachgestaltung in 2 Kor **11,1–12,10** als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte. – Köln, Bonn: Hanstein 1978. 449 S. = Bonner biblische Beiträge LII; Lw. DM 98,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Probleme der Forschung. Hrsg. von Albert Fuchs. – Wien, Mchn: Herold (1978). 193 S. = Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt A, 3; kart. DM 58,–; [enth.:] S. 9–23: Bavel, T. J. van: Auferstehung: Grund oder Objekt des Glaubens an Christus?; S. 24–57: Fuchs, Albert: Die Behandlung der mt/lk Übereinstimmungen gegen Mk durch S. McLoughlin und ihre Bedeutung für die Synoptische Frage; S. 58–90: Nielsen, Helge Kjaer: Ein Beitrag zur Beurteilung der Tradition über die Heilungstätigkeit Jesu; S. 91–98: Coke, Paul T.: The angels of the Son of Man; S. 99–113: Repo, Eero: Fünf Brote und zwei Fische; S. 114–143: Aichinger, Hermann: Zur Traditionsgeschichte der Epileptiker-Perikope Mk 9,14–29 par Mt 17,14–21 par Lk 9,37–43a; S. 144–158: Gryglewicz, Feliks: Die Pharisäer und die Johanneskirche; S. 159–167: Hyldahl, Niels: Die Erforschung der Apostelgeschichte – Linien und Tendenzen.

O'Connor, Daniel – Jacques Jiménez: The images of Jesus: Exploring the metaphors in **Matthew**'s Gospel. – Minneapolis: Winston Pr. (1977). 187 p., 3 tabl., 7 presentations, 4 fig.; $ 5,95.

Pregeant, Russel: Christology beyond dogma. Matthew's Christ in process hermeneutic. – Phil: Fortress Pr.; Missoula: Scholars Press (1978). 176 p. = SBL. Semeia supplements; kart. $ 4,95.

Künzel, Georg: Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums. – Stu: Calwer Verlag (1978). 295 S. = Calwer theologische Monographien X; kart. DM 46,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Best, Ernest: The role of the disciples in Mark. – NTSt XXIV, 4. 1977, 377–401.

Johnsson, William G.: The pilgrimage motif in the Book of Hebrews. – JBL XCVII, 1978, 239–251.

Amphoux, M. Chr. B.: Vers une description linguistique de l'épître de **Jacques**. – NTSt XXV, 1, 1978, 58–92; p. 93–102: Bell, Albert A.: The date of John's Apocalypse.

Wuellner, Wilhelm H.: Der Jakobusbrief im Licht der Rhetorik und Textpragmatik. – Linguistica biblica XLIII, 1978, 5–66.

Bogart, John: Orthodox and heretical perfectionism in the Johannine community as evident in the First Epistle of **John**. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. (1977). XII, 190 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XXXIII; $ 4,50.

Trilling, Wolfgang: Die Botschaft Jesu. Exegetische Orientierungen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 122 S.; kart. DM 16,80.

Westerholm, Stephan: Jesus and scribal authority. – (Lund:) GWK Gleerup (1978). 178 p. = Coniectanea biblica. New Testament series X.

Schottroff, Luise – Wolfgang Stegemann: Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1978). 164 S. = Kohlhammer Urban-Taschenbücher. T-Reihe 639; kart. DM 12,–.

Dietzfelbinger, Christian: Vom Sinn der Sabbatheilungen Jesu. – EvTh XXXVIII, 1978, 281–298; S. 298–313: Schottroff, Luise: Das Magnificat und die älteste Tradition über Jesus von Nazareth; S. 313–340: Burchard, Christoph: Formen der Vermittlung christlichen Glaubens im Neuen Testament. Beobachtungen anhand von κήρυγμα, μαρτυρία und verwandten Wörtern; S. 340–357: Hahn, Ferdinand: Das Problem des Frühkatholizismus.

Holladay, Carl R.: *Theios aner* in Hellenistic-Judaism: A critique of the use of this category in New Testament Christology. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1977). XIV, 284 p. = SBL. Dissertation series XLI; $ 6,–.

Merkel, Helmut: Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1978). XXX, 172 S. = Traditio Christiana III; sfr 39,–.

Sellin, Gerhard: Allegorie und „Gleichnis". Zur Formenlehre der synoptischen Gleichnisse. – ZThK LXXV, 1978, 281–335.

Van Hartingsveld, L.: Het huwelijk in het Nieuwe Testament. – sGrav: Uitg. Boekencentrum (1977). 176 blz.; hfl 22,50.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Navone, John: Towards a theology of story. – (Slough:) St Paul Publications (1977). 156 p.; $ 3,25.

Chadwick, Owen: Catholicism and history. The opening of the Vatican Archives. The Herbert Hensley Henson Lectures in the Univ. of Oxford, 1976. – Cambr, Lo, NY: Cambridge University Pr. (1978). VI, 174 p.

God, history and historians. An anthology of modern Christian views of history. Ed. by C. T. M[a]cIntire. – NY: Oxford Univ. Press 1977. 477 p. = A Galaxy Book 496; $ 5,95.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Bulst, Werner: Das Grabtuch von Turin. Zugang zum historischen Jesus? Der neue Stand der Forschung. – Karlsr: Badenia 1978. 160 S., Abb.; br. DM 13,60.

Stol, Albert: **Nestorianen**. De ondergang van een christenvolk. Met een woord vooraf van Harry van Mierlo. – Franeker: Wever 1977. 160 blz.

Les diocèses de **Besançon** et de **Saint Claude**. Éd. Maurice Rey. Avec la collabor. de J. Courtieu [e.a.] – P: Beauchesne 1977. 318 p. = Histoire des diocèses de France VI; F 50,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Normann, Friedrich: **Teilhabe** – ein Schlüsselwort der Vätertheologie. – Mstr: Aschendorff (1978). VIII, 317 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XLII; kart. DM 88,–.

Spaccapela, Natalino: Da Israele alla Chiesa dell'età apostolica: unità, pluralità, rapporti Chiesa-mondo. – SC CVI, 1978, 37–67.

Dillion, John and Abraham Terian: **Philo** and the stoic doctrine of Εὐπάθεισι. – Studia philonica IV, 1976–1977, 17–24; p. 41–78: Royse, James R.: The original structure of Philo's Quaestiones. –

Symposium Syriacum 1976 [neunzehnhundertsechsundsiebzig]. Célebré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre Culturel "Les Fontaines" de Chantilly ‹France›. Communications. – R: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1978. 383 p. = Orientalia Christiana analecta CCV; Lire 18 000; [cont.:] p. 9–17: Vööbus, Arthur: Important manuscript discoveries in the Syrian Orient; p. 19–29: Poirier, Paul-Hubert: *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*: Étude de la tradition manuscrite; p. 31–38: McNeil, Brian: The *Odes of Solomon* and the sufferings of Christ; p. 39–55: Drijvers, H. J. W.: Die Oden Salomos und die Polemik mit den Markioniten im syrischen Christentum; p. 57–61: Troupeau, Gérard: Une page retrouvée du «Livre des Parties» de Subḥalmaran, évêque de Beit Seluk; p. 63–71: Degen, Rainer: The oldest known Syriac manuscript of Ḥunayn b. Isḥāq; p. 73–98: Reinink, G. J.: Seharbokt, ein nestorianischer Lehrer der islamischen Zeit; p. 99–108: Ortíz de Urbina, Ignace: Problèmes exégétiques dans le *Diatessaron* de Tatien; p. 109–111: Ebied, R. Y.: Report on the progress of the Peshitta edition; p. 113–123: Van Rompay: Lucas: Le commentaire sur *Gen.-Ex. 9,32* du manuscrit (olim) Diyarbakir 22 et l'exégèse syrienne orientale du huitième au dixième siècle; p. 125–130: Lane, D. J.: "A turtle dove or two young priests" – A note on the Peshitta text of Leviticus; p. 131–136: Fiey, Jean-Marie: En relisant Al-Bīrunī; p. 137–148: Leloir, Louis: Rapports entre les versions arménienne et syriaque des Actes apocryphes des Apôtres; p. 149–161: Bettiolo, Paolo: La versione siriaca dell'*Asceticon* di s. Nilo: Tradizione manoscritta e rapporto al testo greco; p. 163–177: Zeegers-Vander Vorst, Nicole: Une gnomologie d'auteurs grecs en traduction syriaque; p. 179–197: Schlimme, L. – W. Strothmann – G. Wiessner: Traditionalismus und Orthodoxie als konstitutive Faktoren der syrischen Geistesgeschichte; p. 199–205: El-Khoury, Nabil: Gen. 1,26 dans l'interprétation de saint Éphrem ou La relation de l'homme à Dieu; p. 207–227: Yousif, Pierre: Le symbolisme de la croix dans la nature chez saint Éphrem de Nisibe; p. 229–240: Samir, Khalil: L'Éphrem arabe, état des travaux; p. 241–242: Idem: Première rencontre des «Arabisants chretiens»; p. 243–255: Graffin, François: Jacques d'Édesse réviseur des Homélies de Sévère d'Antioche d'après le ms. syriaque B. M. Add. 12.159; p. 257–265: Guillaumont, Antoine: Le témoignage de Babai le Grand sur les Messaliens; p. 267–293: Breydy, Michel: Les compilations syriaques sur le sacerdoce au IXe siècle: Jean de Dara; p. 295–315: De Halleux, André: La philoxénienne du symbole; p. 317–324: Winkler, Gabriele: The history of the Syriac prebaptismal anointing in the light of the earliest Armenian sources; p. 325–347: Brock, Sebastian: Baptismal themes in the writings of Jacob of Serugh; p. 349–357: Van Roey, Albert: Une controverse christologique sous le patriarcat de Pierre de Callinique; p. 359–365: Ishow, Habib: Faut-il remplacer le terme «syriaque» par le terme «araméen»?; p. 367–375: Nouro, Abrohom: Le Syriaque, langue moderne.

Speigl, Jakob: Das Bildprogramm des **Jonasmotivs** in den Malereien der römischen Katakomben (Taf. 1–2). – RömQu LXXIII, 1978, 1–15.

Moor, Leonard de: The idea of revelation in the Early Church. – EvQ L, 1978, 132–146.

Serenthà, Mario: Cristologia patristica. Per una precisazione dell'attuale «status quaestionis». – SC CVI, 1978, 1–36.

Doignon, Jean: L'esprit souffle où il veut ‹Jean III, 8› dans la plus ancienne tradition patristique latine. – RSPhTh LXII, 1978, 345–359.

Blersch, Hartmunt G.: Die Säule im Weltgeviert. Der Aufstieg **Simeons**, des ersten Säulenheiligen. – Tr: Paulinus 1978. IX, 180 S., 2 Bl. Abb. = Sophia XVII; kart. DM 29,80.

Fischer, Joseph A.: Angebliche Synoden des 2. Jahrhunderts. – AHC IX, 1977, 241–252.

Tremblay, Réal: La manifestation et la vision de Dieu selon saint **Irénée** de **Lyon**. – Mstr: Aschendorff (1978). 185 p. = Münsterische Beiträge zur Theologie XLI; kart. DM 48,– [Diss., Regensburg]

Scipioni, Luigi I.: Vescovo e popolo. L'esercizio dell'autorità nella Chiesa primitiva ‹**III secolo**›. – Mil: Vita e Pensiero 1977. 224 p.

Crouzel, Henri: L'Hadès et la Géhenne selon **Origène**. – Gr LIX, 1978, 291–329; p. 330–331: Summary.

Crouzel, Henri: Mort et immortalité selon Origène. – BLE LXXIX, 1978, 19–38. 81–96. 181–196.

Bienert, Wolfgang: **Dionysius** von **Alexandrien**. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert. – B/NY: de Gruyter 1978. 251 S. = Patristische Texte und Studien XXI; Lw. DM 88,–.

Haehling, Raban von: Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie ‹324–450 bzw. 455 n. Chr.›. – Bo: Habelt 1978. XII, 680 S. = Antiquitas III, 23; Lw. DM 185,– [Diss., Bonn]

Ricken, Friedo: Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei **Eusebios** von Kaisareia, **Areios** und **Athanasios**. – ThPh LIII, 1978, 321–352.

Julian **Apostata**. Hrsg. von Richard Klein. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1978. VI, 531 S. = Wege der Forschung DIX; Lw. DM 59,–.

Gryson, Roger: Les citations scripturaires des œuvres attribuées à l'éveque arien **Maximinus**. – RBén LXXXVIII 1978, 45–80.

Caprioli, Hadriano: Battesimo e confermazione. Studio storico sulla liturgia e catechesi di S. **Ambrogio**. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1977. 97 p. [Diss., Rom]

Lamirande, Emilien: Saint Ambroise, théologien de l'Église ou homme d'Église. – EglTh IX, 1978, 239–270.

González, Teodoro: La política en los **Concilios** de **Toledo**. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1977. XVI, 114 p. [Diss., Rom]

Bourassa, François: Théologie trinitaire de Saint **Augustin**. – Gr LVIII, 1977, 675–725; LIX, 1978, 375–412.

Lienhard, Joseph T.: **Paulinus** of **Nola** and early western monasticism. With a study of the chronology of his works and an annotated bibliography, 1879–1976. – Köln, Bo: Hanstein 1977. 218 p. = Theophaneia XXVIII; Lw. DM 66,–. [Diss., Freiburg/B]

Gassmann, Peter: Der Episkopat in **Gallien** im **5. Jahrhundert**. – Bo: Phil. Fak. der Universität 1977. 295 S. [Diss., Bonn]

Riedinger, Rudolf: Griechische Konzilsakten auf dem Wege ins lateinische Mittelalter. – AHC IX, 1977, 253–301.

4. Mittelalter und Neuzeit

Tourn, Giorgio: I **Valdesi**. La singolare vicenda di un popolo-chiesa ‹1170–1976›. Con 69 ill. fuori testo e 10 ct. – To: Claudiana 1977. 238 p.

750 Jahre Abteikirche **Marienstatt**. Festschrift zur Kirchweihe 1977. Hrsg. v. den Mönchen der Abtei Marienstatt. – Marienstatt: Buch- und Kunstverlag Abtei Marienstatt 1977. 150 S., Ill. = Marienstatter Aufsätze V; kart. DM 8,50.

600 [sechshundert] Jahre **Ulm**er Münster. Festschrift. Hrsg. von Hans Eugen Specker u. Reinhard Wortmann. – Ulm: Stadtarchiv; Stu: Kohlhammer in Komm. 1977. 600 S., 189 Abb. = Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm XIX.

5. Mittelalter

Manselli, Raoul: Testimonianze minori sulle eresie: **Gioacchino** da **Fiore** di fronte a catari e valdesi. – Studi medievali Ser. III, A. XVIII, 1977, 567–583; p. 585–609: Beyer, Hans-Jürgen: Die Frühphase der **„Ars dictandi"**; p. 611–711: Braga, Gabriella: Problemi di autenticità per **Oddone** di **Cluny**: l'Epitome dei „Moralia" di **Gregorio Magno**; p. 713–749: Chiavacci Leonardi, Anna Maria: La „Monarchia" di **Dante** alla luce della „Commedia"; p. 751–814: Jeudy, Colette: Israël le grammairien et la tradition manuscrite du commentaire de **Remi** d'**Auxerre** à l'„Ars minor" de Donat; p. 815–880: Lapidge, Michael: The autorship of the Adonic verses „ad Fidolium" attributed to **Columbanus**; p. 881–932: Linder, Amnon: The knowledge of **John** of **Salisbury** in the late Middle Ages; p. 933–960: Muratova, Xenia: „Adam donne leur noms aux animaux". L'iconographie de la scène dans l'art du Moyen Age: les manuscrits des bestiaires enluminés du XIIe et du XIIIe siècles; p. 961–1026: Capitani, Ovidio: Crisi epistemologica e crisi di identità: appunti sulla ateoreticità di uni medievistica; p. 1057–1174: Leonardi, Claudio: Alle origini della cristianità medievale: **Giovanni Cassiano** e **Salviano** di **Marsiglia**; p. 1175–1193: Licitra, Vincenzo: Il mito di **Alberico di Montecassino** iniziatore dell'„Ars dictaminis"; p. 1195–1270: Oldoni, Massimo: **Gerberto** e la sua storia; p. 1271–1309: Peroni, Adriano: Il mosaico romanico di San Michele Maggiore a Pavia: materiali per un'edizione (24 fig.).

Bachrach, Bernard S.: **Robert of Blois**, Abbot of Saint-Florent de Saumur and Saint-Mesmin de Micy ‹985–1011›. – RBén LXXXVIII, 1978, 123–146.

Gilomen, Hans.-J.: Die Grundherrschaft des Basler Cluniazenser-Priorates **St. Alban** im Mittelalter. Ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte am Oberrhein. – Bas: Reinhardt 1977. 438 S. = Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte IX; DM 78,– [Diss., Basel]

Quellen zum **Investiturstreit**. Erster Teil: Ausgewählte Briefe Papst Gregors VII. Übers. von F.-J. Schmale. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1978. 442 S. = Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters XIIa; Lw. DM 46,–.

Werner, Ernst: **Konstantinopel** und **Canossa**. Lateinisches Selbstverständnis im **11. Jahrhundert**. – B: Akademie-Verl. 1977. 35 S. = Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR G, 4.

Gatch, Milton M[a]c C.: Preaching and theology in Anglo-Saxon England: **Aelfric** and **Wulfstan**. – Toronto and Buffalo: University of Toronto Pr. (1977). XIII, 266 p.; $ 15,–.

Saur, Robert Maria: Glühen ist mehr als Wissen. **Bernhard** von **Clairvaux** ‹1090–1153›. – Stein a. Rh.: Christiana-Verl. 1977. 292 S., Abb. = Via-Veritas-Vita.

Schimmelpfennig, Bernhard: Zisterzienserideal und Kirchenreform – Benedikt XII. ‹1334–42› als Reformpapst. – Zisterzienser-Studien III, 1976 = Studien zur europäischen Geschichte XIII, 11–43; S. 45–88: Schich, Winfried: Die Stadthöfe der fränkischen Zister-

zienserklöster in Würzburg – Von den Anfängen bis zum 14. Jahrhundert; S. 89–94: Exkurs: Persönliche Beziehungen Würzburger Bürger zu fränkischen Zisterzienserklöstern; S. 95–105: Demandt, Dieter: Kloster Eberbach und die Entstehung des Mainzer Stadtrates; S. 107–139: Ribbe, Wolfgang: Sozialstruktur und Wirtschaftsverhältnisse in den Zinnaer Klosterdörfern auf dem Barnim.

Evans, Gillian R.: The borrowed meaning: Grammar, logic and the problem of theological language in twelfth-century schools. – DR XCVI, 1978, 165–175.

Verrycken, Amber: Au service de l'Empire ou de la papauté? Note sur l'historiographie de **Wibald** de **Stavelot**. – RHE LXXIII, 1978, 54–68.

Carol, Juniper B.: A history of the controversy over the "Debitum Peccati". – St. Bonaventure, Franciscan Institute 1978. XIII, 260 p. = Franciscan Institut Publications. Theology series IX.

Studies honoring Ignatius Charles **Brady** Friar Minor. Ed. by Romano Stephen Almagno, O.F.M. and Conrad L. Harkins, O.F.M. – St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute (1976). 494 p. = Franciscan Institute Publications. Theol. series VI; [cont.:] p. 17–44: Balić, Carlo, OFM: Note per la storia della sezione e poi Commissione Scotista per l'edizione critica delle opere di Giovanni **Duns Scoto**; p. 45–55: Bataillon, Louis J., OP: Le commentaire sur les "Météores" de **Simon** de **Tunstede**, OFM; p. 57–121: Bérubé, Camille, OFMCap: **Olivi**, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand; p. 123–138: Bougerol, Jacques Guy, OFM: L'influence de Saint Bonaventure en Pologne aux XIV et XVèmes siècles d'après les indications des manuscrits conservés dans les différentes bibliothèques polonaise; p. 141–176: Brown, Stephen F.: **Peter** of **Candia**'s sermons in praise of Peter Lombard; p. 177–197: Cousins, Ewert H.: **Bonaventure**, the coincidence of opposites and **Nicholas** of **Cusa**; p. 199–218: Dondaine, Antoine, OP: Le Quodlibet de **Jean Pecham** *De Natali* dans la tradition manuscrite Thomiste; p. 219–246: Esser, Kajetan, OFM: Eine altitalienische Übersetzung zweier Opuscula des hl. Franziskus von Assisi; p. 247–268: Etzkorn, Girard J.: Codex Latinus Monacensis 8943: Mediaeval potpourri, contemporary consternation; p. 269–282: Flood, David, OFM: **Olivi**'s correspondence; p. 283–292: Gál, Gedeon, OFM: **Petrus** de **Trabibus** on the absolute and ordained power of God; p. 293–307: Guyot, Bertrand, OP: L'*Arbor Vitae Crucifixae Iesu* d'**Ubertin** de **Casale** et ses emprunts au *De Articulis Fidei* de S. **Thomas** d'**Aquin**; p. 309–327: Hayes, Zachary, OFM: Incarnation and creation in the theology of St. Bonaventure; p. 331–340: Landini, Lawrence C., OFM: The Franciscan priest in the midst of renewal; p. 341–355: Martínez, Pedro de Alcántara, OFM: La cooperación de María a la obra salvífica de Cristo según el pensamiento de P. J. **Olivi**; p. 357–377: Maurer, Armand, OSB: The role of divine ideas in the theology of **William** of **Ockham**; p. 379–408: Motte, Mary, FMM: The ecclesial vocation in the writings of Mary of the Passion; p. 409–418: Péano, Pierre. OFM: Un destinataire de l'*Epistola ad Omnes Ordinis Ministros Provinciales* de Saint Bonaventure: Frère Jaucelin de Provence; p. 449–462: Vázquez, Isaac, OFM: Repertorio de Franciscanos españoles graduados en teología, según el Registrum Ordinis ‹1488–1510›; p. 463–478: Wuerl, Donald W.: The priest and scholarly witness; p. 479–494: Almagno, Romano Stephen, OFM: The chronology and bibliography of Father Ignatius Charles **Brady**, O.F.M.

Johag, Helga: Die Beziehungen zwischen Klerus und Bürgerschaft in Köln zwischen 1250 und 1350. – Bo: Röhrscheid 1977. 346 S. = Rheinisches Archiv CIII; kart. DM 85,–. [Diss., Bonn]

Grossinger, Hermine: Die Disputation des **Nachmanides** mit Fra Pablo Christiani, Barcelona 1263. – Kairos N. F. XIX, 1977, 257–285.

Marcuzzi, Pier G.: L'usura, un caso di giuristizione controversa in un responsum inedito di Pietro di La Palu ‹1280–1342›. – Sales XL, 1978, 245–293.

Bronzini, Giovanni B.: **Dante** e la cultura religiosa populare. – RStLR XIV, 1978, 3–37.

Thomas de Sutton: Contra Quodlibet Iohannis Duns Scoti. Ed. Johannes Schneider. – Mchn: Verl. der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Beck [in Komm.] 1978. XIII, 112 S. = Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentl. der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterl. Geisteswelt VII; kart. DM 25,–.

Alvarez Palenzuela, Vicente A.: Extinción del cisma de occidente. La legación del Cardenal **Pedro** de **Foix** en Aragón **‹1425–1430›**. – Madr: Univ. Autonoma 1977. 166 p. = Antiqua et mediaevalia III.

Piana, Celestinus: La Facoltà Teologica dell'Università di **Firenze** nel Quattro e Cinquecento. – Grottaferrata ‹Romae›: Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1977. 561 p. = Spicilegium Bonaventurianum XV.

Hay, Denys: The church in **Italy** in the **fifteenth century**. The Birkbeck Lectures, 1971. – Cambr, Lo, NY, Melbourne: Cambridge University Press (1977). X, 184 p.; £ 7,95.

Biel, Gabriel: Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. IV, 2: ‹dist. 15–22›. Collaborante Renata Steiger ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hofmann. – Tü: Mohr 1977. XX, 624 p.; Lw. DM 355,–.

6. Gesamte Neuzeit

Zeller, Winfried: Die Marburger theologische Fakultät und ihre Theologie im Jahrhundert der Reformation. – JHessKG XXVIII, 1977, 7–26; S. 27–41: Müller, Gerhard: Theologie in Marburg zwischen Aufklärung und Restauration; S. 42–55: Liebing, Heinz: Die Marburger theologische Fakultät im preußischen Staate; S. 56–81: Jaspert, Bernd: Reformation und Mönchtum in Hessen; S. 82–91: Schering, Ernst A.: Wegemarken in der Geschichte des hessischen Diakoniezentrums Hephata/Treysa; S. 93–328: Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau, Bd. 2,2. Von Martin Hofmann, Hans Friedrich Lenz, Paul Gerhard Schäfer, Johannes Stoll, Günther Flechsenhaar.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Oberman, Heiko Augustinus: Spätscholastik und Reformation. Bd. II: Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf. – Tü: Mohr 1977. XX, 500 S., 2 Tab. im Text, 8 Taf., 1 Falttaf.; Lw. DM 68,–.

Kontinuität und Umbruch. Theologie und Frömmigkeit in Flugschriften und Kleinliteratur an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert. Beitrag zum Tübinger Kolloquium des Sonderforschungsbereiches 8 „Spätmittelalter und Reformation“ ‹31. Mai – 2. Juni 1975›. Hrsg. von Josef Nolte, Hella Tombert u. Christof Windhorst. – Stu: Klett-Cotta 1978. 338 S. = Spätmittelalter und frühe Neuzeit II.

Schlagwörter des Reformationszeitalters. Eingel. u. hrsg. von Friedrich Lepp (Nachdruck). – Schriften zur Förderung der Georg-Witzel-Forschung IV, 1978, 49–92.

Bosshard, Stefan N.: **Zwingli – Erasmus – Cajetan.** Die Eucharistie als Zeichen der Einheit. – Wiesb: Steiner 1978. XV, 176 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz – Abt. für Abendländische Religionsgeschichte LXXXIX; Lw. DM 48,–.

Thomas **Müntzer**. Hrsg. v. Abraham Friesen u. Hans-J. Goertz. – Dmst: Wissensch. Buchgesellschaft 1978. IX, 536 S. = Wege der Forschung XDI; Lw. DM 49,–.

Hartvelt, G. P.: Het gebinte van de tijd. Een historische studie over constructies van de geschiedenis; met name in de tijd der Reformatie. – Kampen: Kok (1977). 104 blz.; hfl 14,90.

Elton, G. R.: England und die oberdeutsche Reform. – ZKG LXXXIX, 1978, 3–11; S. 12–20: Seils, Martin: Glaube und Werk in den reformatorischen Kirchenordnungen; S. 21–30: Fraenkel, Pierre: An der Grenze von Luthers Einfluß: Aversion gegen Umwertung; S. 31–35: Locher, Gottfried W.: Die Deutsche Reformation aus Schweizer Sicht; S. 36–44: Grane, Leif: Luther und das Luthertum; S. 45–77: Brecht, Martin: Der rechtfertigende Glaube an das Evangelium von Jesus Christus als Mitte von Luthers Theologie; S. 78–119: Ebel, Jobst: Jacob Andreae ‹1528–1590› als Verfasser der Konkordienformel; S. 120–135: Gäbler, Ulrich: Huldrych Zwinglis „reformatorische Wende“; S. 136–149: Wischmeyer, Wolfgang: Die Entstehung der christlichen Archäologie im Rom der Gegenreformation.

Weber, Erwin: From **Luther to 1580**. A pictorial account. Places, persons and events leading to the Book of Concord. Text by I. Ludolphy. – St Louis: Publ. House 1977. 223 p.

Pinomaa, Lennart: Die Heiligen bei **Luther**. – Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1977. 170 S. = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A XVI; FM 30.80.

Kolb, Robert: Nikolaus von **Amsdorf ‹1483–1595›**. Popular polemics in the preservation of Luther's legacy. – Nieuwkoop: de Graaf 1978. 296 p. = Bibliotheca humanistica et reformatorica XXIV; hfl 90,– [Diss.. Wisconsin-Madison]

Kolb, Robert: Nikolaus von Amsdorf on Vessels of Wrath and Vessels of Mercy. A Lutheran's doctrine of double predestination. – HThR LXIX, 1976, 325–344.

Passerin d'Entrèves, Ettore: Chiesa e cattolicesimo fra riformatori illuministi e stati assoluti. – RStLR XIV, 1978, 58–67.

Schutte, Anne Jacobson: Pier Paolo **Vergerio**: The making of an Italian reformer. The Frank S. and Elizabeth D. Brewer Prize essay of the American Society of Church History ‹1977›. – Genève: Droz 1977. 300 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CLX; sfr 85,–.

8. Neuere Zeit

Beck, Manfred: Untersuchungen zur geistlichen Literatur im Kölner Druck des frühen 16. Jahrhunderts. – Göppingen: Kümmerle 1977. 217 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik CCXXVIII; kart. DM 36.–. [Diss., Aachen]

Sender, Ferdinand W.: Georg Friedrich **Greiffenclau** von Vollrads. **1573–1629** Ein Prälat aus der mittelrheinischen Reichsritterschaft. Aufstieg und Regierungsantritt in Mainz. – Mz: Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1977. XXXII, 255 S. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XXX.

Shuffelton, Frank: Thomas **Hooker 1586–1647**. – Princ, N.J.: Princeton Univ. Press (1977). XII, 324 p.; $ 17,50.

Schröcker, Alfred: Ein Schönborn im Reich. Studien zur Reichspolitik des Fürstbischofs Lothar Franz von **Schönborn ‹1655–1729›**. – Wiesb: Steiner 1978. VIII, 148 S. = Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit VIII; kart. DM 38,–.

Ertl, Heimo: Die Scheinheiligen Heiligen. Das Bild der **Puritaner** im Zerrspiegel satirischer und polemischer Literatur des **17.** Jahrhunderts. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. XII, 490 S. = Europäische Hochschulschriften XIV, 49; sfr 76,–.

Heeß, Manfred: Blaise **Pascal**. Wissenschaftliches Denken und christlicher Glaube. – Mchn: Fink 1978. 164 S. = Freiburger Schriften zur Romanischen Philologie XXXIII; kart. DM 38,–.

Neumeyer, Heinz: Kirchengeschichte von **Danzig** und **Westpreußen** in evangelischer Sicht. Bd. II: Die evangelische Kirche im **19.** und **20.** Jahrhundert. – Leer: Rautenberg 1977. X, 297 S.; kart. DM 30,–.

Sorrentino, Sergio: Chiesa, mondo e storia nel pensiero del secolo **XIX**. Studi sull'idealismo e sul Kulturprotestantismus. – Nap: Guida Ed. 1977. 242 p.; Lire 5500.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Programme der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen. Von Schleiermacher bis Moltmann. – Mchn: Claudius Verl. (1978). 343 S.; kart. DM 22,50.

Studia Neumanniaia. Sancto Ioanni Nepomuceno **Neumann** in solemni canonizatione obsequii fratrum munus. – R: Collegium S. Alfonsi de Urbe 1977. 374 p., 4 tabl. = Bibliotheca Historica Congregationis SSmi Redemptoris VI.

Governatori Renzoni, Laura: La separazione fra Stato e Chiese in Francia e la tutela degli interessi religiosi. – Mil: Giuffrè 1977. VIII, 337 p. = Università di Macerata. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza II, 13; Lire 10 000.

M[a]cCool, Gerald A.: Catholic theology in the nineteenth century. The quest for a unitary method. – NY: The Seabury Pr. (1977). 300 p. = A crossroad book; $ 14,95.

Machin, G. I. T.: Politics and the Churches in Great Britain 1832 to 1868. – Oxf: Clarendon Press: (Oxf, Lo: Oxford Univ. Pr.) 1977. VIII, 438 p.; £ 15,–.

Gabbert, Mark A.: Bishop avant tout: Archbishop **Sibour**'s Betrayal of the Second Republic. – CHR LXIV, 1978, 337–356.

Seckler, Max: Johann Sebastian **Drey** und die Theologie. – ThQ CLVIII, 1978, 92–109.

Meinhold, Peter: **Wichern** und **Ketteler**. Evangelische und katholische Prinzipien kirchlichen Sozialhandelns. – Wiesb: Steiner 1978. 54 S. = Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge LXX.

Iserloh, Erwin: Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheit der Kirche. – Mz: Akad. der Wissenschaften und der Literatur 1978. 28 S. = Abhandlungen. Geistes- u. soz.wiss. Klasse VII; DM 8,40.

Wagner, Siegfried: Franz **Delitzsch**. Leben und Werk. – Mchn: Kaiser 1978. 506 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXX; kart. DM 65,–. [Habil.-Schrift, Leipzig]

Soetens, Claude: Le Congrès Eucharistique International de **Jérusalem** ‹1893› dans le cadre de la politique orientale du Pape Léon XIII. – Lv: Éd. Nauwelaerts 1977. XXXVI, 790 p. = Université de Louvain. Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie VI, 12; FB 1200.

Berning, Vincent: Gott, Geist und Welt. Hermann **Schell** als Philosoph und Theologe. Einführung in die spekulativen Grundlinien seines Werkes. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1978. 132 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N.F. XXXVII; kart. DM 18,80.

Gatz, Erwin: Katholische Auslandsarbeit und deutsche Weltpolitik unter **Wilhelm II.** – RömQu LXXIII, 1978, 23–46.

Inda, Jean-P.: Remous modernistes en Béarn. L'Abbé **Tauzin** entre son maître Loisy et son église: renié par le premier, condamné par Rome. – BLE LXXIX, 1978, 161–180.

9. Neueste Zeit

Leben als Begegnung. Ein Jahrhundert Martin **Buber** ‹1878–1978›. Vorträge und Aufsätze. – B: Selbstverlag 1978. 160 S. = Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum bei der Kirchl. Hochschule Berlin VII.

Niesel, Wilhelm: Kirche unter dem Wort. Der Kampf der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union **1933–1945**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 340 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe XI; kart. DM 61,–.

Pohlschneider, Johannes: Der nationalsozialistische Kirchenkampf in **Oldenburg**. Erinnerungen und Dokumente. – Kev: Butzon u. Bercker 1978. 147 S., Ill.; kart. DM 16,80.

Pihkala, Juha: Mysterium Christi. Kirche bei Hans **Asmussen** seit 1945. – Hels: Kirjapaya Oy. 1978. 207 S. = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A, 17.

Stanzel, Josef G.: Die Breslauer Bistumsgüter in der Tschechoslowakei. – Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren, Schlesien V, 1978, 344–374.

Missalla, Heinrich: Für Volk und Vaterland. Die „Kirchliche Kriegshilfe" im **Zweiten Weltkrieg**. – Kgst: Athenäum 1978. XXVI, 215 S.

Micewski, Andrej: Katholische Gruppierungen in **Polen**: PAX und ZNAK 1945–1976. Aus dem Poln. v. W. Grycz. – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald 1978. 353 S. = Entwicklung und Frieden. Wissenschftl. Reihe XVII; kart. DM 28,50.

Pius XII. zum Gedächtnis. Hrsg. von Herbert Schambeck. – B: Duncker u. Humblot (1977). XV, 768 S., 16 Bildt.; Lw. DM 88,–; [enth.:] S. 3–27: Blet, Pierre: Lebenslauf; S. 29–49: Parente, Pietro: Philosophie und Theologie in der Lehre von Pius XII.; S. 51–68: Groner, Joseph-Fulko: Das moraltheologische Ideal Pius' XII.; S. 71–102: Scheuermann, Audomar: Die Konkordatspolitik Pius' XII.; S. 103–139: Morsey, Rudolf: Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland; S. 141–167: Graham, Robert A.: Papst Pius XII. und seine Haltung zu den Kriegsmächten; S. 169–190: Samoré, Antonio: Pius XII., mutiger Diener des Friedens; S. 191–226: Graham, Robert A.: Die diplomatischen Aktionen des Heiligen Stuhls für die Juden in Ungarn im Jahr 1944; S. 227–259: Graham, Robert A.: Pius XII. und seine Zeit; S. 263–279: Nell-Breuning, Oswald von: Die Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft; S. 281–307: Giers, Joachim: Humanismus und christliche Ordnungsidee nach den Weihnachtsbotschaften Pius' XII.; S. 309–325: Ermecke, Gustav: Zur Sozialtheologie von Pius XII.; S. 327–344: Weber, Wilhelm: Die Sozialidee von Pius XII.; S. 345–359: Utz, Arthur-Fridolin: Pius' XII. Ehe- und Familiendoktrin als Beispiel seiner sozialethischen Methode; S. 361–380: Messner, Johannes: Die Wirtschaft in den Lehr- und Hirtenäußerungen von Pius XII.; S. 381–399: Rauscher, Anton: Das Privateigentum in der Soziallehre Pius' XII.; S. 401–425: Ettmayer, Wendelin: Der Freiheitsbegriff in der Lehre Pius' XII.; S. 427–443: Köck, Heribert Franz: Pius XII. und das Apostolat der Laien; S. 447–469: Schambeck, Herbert: Der rechts- und staatsphilosophische Gehalt der Lehre Pius' XII.; S. 471–510: Köck, Heribert Franz: Das Naturrecht und die Menschenrechte bei Pius XII.; S. 511–523: Roth, Gottfried: Der arztethische und pastoralmedizinische Gehalt der Ansprachen Pius' XII.; S. 525–562: Waldstein, Wolfgang: Das Recht auf Leben bei Pius' XII.; S. 563–588: Korinek, Karl: Der Beitrag Pius' XII. zur katholischen Lehre vom demokratischen Staat; S. 589–612: Weiler, Rudolf: Pius XII. und die Ideologien; S. 613–626: Verdross, Alfred: Erneuerung und Entfaltung der klassischen Völkerrechtslehre durch Pius XII.; S. 627–645: Prantner, Robert: Das bonum commune humanitatis bei Papst Pius XII.; S. 649–691: Caprile, Giovanni: Pius XII. und das Zweite Vatikanische Konzil; S. 693–766: Schwaiger, Georg: Pius XII. in der Kirchengeschichte.

Brandt, Hermann: Konstanz und Wandel in der Theologie Paul **Tillichs** im Lichte der wiedergefundenen Thesen zu seiner Lizentiaten-Dissertation. – ZThK LXXV, 1978, 361–374.

Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici **Vaticani II**. Vol. IV: Periodus quarta, pars VI: Congregationes generales CLVI–CLXIV. Sessio publica VIII. Ed. Archivi concilii oecumenici Vaticani II. – R: Typis Polyglottis Vaticanis 1978. 818 p.

Gisel, Pierre: Vérité et histoire. La théologie dans la modernité, Ernest **Käsemann**. – P: Beauchesne; Genève: Labor et Fides (1977). 675 p. = Théologie historique XLI; F 99.– [Diss., Genf]

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografia missionaria. Anno XLI: **1977**. – R: Pont. Università Urbaniana 1978. 321 p.; $ 8,–.

Facélina, Raymond – Damien Rwegera: African theology / Théologie africaine. International bibliography 1968–1977. – Strasb: CERDIC Publications 1977. 38 p. = RIC Supplement XXX.

Konde, Ntedika: La théologie **africaine**. Bibliographie sélective 1925–1975. – Revue africaine de théologie I (Kinshasa) 1977, 249–266.

A las puertas de **Puebla 1978**. – Misiones Extranjeras 1978, 167–264.

Corbon, Jean: L'Eglise des **Arabes**. – P: Ed. du Cerf 1977. 247 p.

Häselbarth, Hans: Lebenszeichen aus Afrika. Erfahrungen in Briefen. – Mchn: Kaiser 1978. 159 S. = Kaiser-Traktate; DM 13,50.

Kamphausen, Erhard – Werner Ustorf: Deutsche Missionsgeschichtsschreibung. Anamnese einer Fehlentwicklung. – EvTh XXII, 1977, Beih. 2, 2–57.

Maveneka, Alois: The Christian community today and tomorrow in Zimbambwe. – AfrER XX, 1978, 101–116.

Péano, Pierre, OFM: L'activité littéraire des Franciscains du Mexique ‹XVIe–XIXe siècles›. – AFrH LXXI, 1978, 168–184.

Santos Hernández, Angel, SJ: Las misiones bajo el patronato portugués. Vol. I. – Madr: Eapsa 1977. 690 p. = Cristianismo en crecimiento III = Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas I, 10; pes 600.

Wang, Mary: Gottes Hochschule in Rot-China (God's School in Red China, dt.) – Bad Liebenzell: Missionsverlag 1978. 95 S. = TELOS 2030; DM 9,80.

Le catéchisme Kikongo de 1624. Réédition critique par François Bontinck, CICM, avec la collaboration de D. Ndembe Nsasi, CICM. – Brux: Académie royale des Sciences d'Outre-Mer 1978. 274 p. = Classe des Sciences morales et politiques. N.S. XLIV–5; FB 1000.

Evers, Georg – Dagmar Plum: Mission. Unterwegs zur Weltkirche. – Mz: Grünewald 1977. 142 S. = Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung VI; DM 19,80.

La mission et les pauvres. – Spiritus XIX, 1978, 225–287.

Praxis de los Padres de América Latina. Los documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla ‹1968–1978›, editados por José Marins. – Bogotá: Ed. Paulinas 1978. 1191 p.; $ 17,–.

Uzukwu, Eugene: Christian missions and African Church. – AfrER XX, 1978, 72–82.

Wirtschaftsbeziehungen zu Südafrika. Südafrikanischer Kirchenrat und Evangelische Kirche in Deutschland zur Frage von Investitionen in Südafrika. – Ffm: Lembeck 1978. 90 S. = Texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst XVIII; DM 6,50.

Martins Terra, João E., SJ: Teologia da Libertação em S. João: «A verdade vos libertará» ‹Jo 8,32›. – Perspectiva Teológica (São Leopoldo, Brasilien) X, 1978, 245–274.

Théologies du Tiers-Monde: du conformisme à l'indépendance. Le colloque de Dar-es-Salaam ‹5–12 août 1976› et ses prolongements. – P: L'Harmattan 1977. 274 p.; F 42,–.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: De bonis in missionibus conventiones particulares. – ComRel LVIII, 1977, 210–223. 346–355; LIX, 1978, 38–49.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Dudley, Guilford: Religion on trial. Mircea **Eliade** and his critics. – Phil: Temple University Pr. (1977). 183 p.; $ 12,50.

Guilmot, Max: Les initiés et les rites initiatiques en **Égypte** ancienne. – P: Laffont (1977). 265 p. = Les Portes de l'Etrange.

Ess, Josef van: Bibliographische Notizen zur islamischen Theologie. – Welt des Orients IX, 1978, 255–283.

Stoesz, Willis: The **Buddha** as teacher. – Journal of the American Academy of religion XLVI, 1978, 139–158.

Denis, Eugène: La **Lokapaññatti** et les idées cosmologiques du Bouddhisme ancien. T. I. II. – Lille: Atelier (de) Reproduction des Thèses; P: Champion [in Komm.] 1977. 227, LXXV, 191 p.; IV, XLIV, 329 p.; F 100,– [Diss., Paris]

Bowes, Pratima: The **Hindu** religious tradition. A philosophical approach. – Lo, Henley, Boston: Routledge & Kegan Paul (1977). IX, 322 p.; £ 7,95.

Keller, Carl A.: Die Hamsa-Upsanischad. – ZMR LXII, 1978, 183–202.

Teixidor, Javier: The pagan God. Popular religion in the Greco-Roman Near East. – Princ: Princeton University Pr. (1977). XII, 192 p., 3 cartes; $ 10,–.

Popa, Alexandru et Ion Berciu: Le culte de **Jupiter Dolichenus** dans la Dacie romaine. – Lei: Brill 1978. XIV, 72 p., 15 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XIX; hfl 68,–.

Düll, Siegrid: Die Götterkulte Nordmakedoniens in römischer Zeit. Eine kultische u. typologische Untersuchung anhand epigraph., numismat. u. archäologischer Denkmäler. – Mchn: Fink 1977. 452, [32] S., 92 Ill., graph. Darst. u. Kt. = Münchener archäologische Studien VII = Münchener Universitätsschriften. Reihe der Philos. Fak. I; DM 80,– [Diss., München]

Paper, Jordan: The meaning of the "**T'ao-T'ieh**". – HRel XVIII, 1, 1978, 18–41 (with 7 fig.).

Zöllner, Siegfried: Lebensbaum und Schweinekult. Die Religion der **Jali** im Bergland von Irian-Jaya ‹West-Neu-Guinea›. – Wup: Brockhaus 1977. 646 p.; DM 38,–.

VI. Religionsphilosophie

Scarpat, Giuseppe: Il pensiero religioso di **Seneca** e l'ambiente ebraico e cristiano. – Brescia: Paideia Ed. (1977). 150 p. = Antichità classica e cristiana XIV; Lire 4000.

Evans, Gillian R.: St. **Anselm** and knowing God. – JTSt N. S. XXVIII, 1977, 430–444.

Hopkins, Jasper: On understanding and preunderstanding St. Anselm. – NewSchol LII, 1978, 243–260.

Jean **Scot Érigène** et l'histoire de la philosphie. Laon, 7–12 juillet 1975. – P: Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique 1977. 484 p. = Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique DLXI; F 87,–.

Mathias, Thomas R.: **Bonaventurian** ways to God through reason. – FrStudies XXXVI, 1976, NY 1977, 192–232.

Bobik, Joseph: The sixth way of St. **Thomas Aquinas**. – Thomist XLII, 1978, 373–399.

Pöltner, Günther: Die Repräsentation als Grundlage analogen Sprechens von Gott im Denken des Thomas von Aquin. – Salzburger Jahrbuch für Philosophie XXI/XXII, 1976/77, Sa/Mchn (1978), 23–43.

Wippel, John F.: Metaphysics and separatio according to Thomas Aquinas. – Review of metaphysics XXXI, 3, 1978, 431–470.

Ravier, André: Le Dieu de **Rousseau** et le christianisme. – Archives de philosophie XLI, 1978, 353–434.

Williams, John R.: Martin **Heidegger**'s philosophy of religion. – Waterloo: Canadian Corporation for Studies in Religion 1977. 188 p. = Studies in religion. Supplements II; $ 4,–.

Cobb, J. B., Jr.: **Altizer** e la «teologia della morte di Dio». – Rassegna di teologia XIX, 1978, 124–132.

Purtill, Richard L.: Thinking about religion. A philosophical introduction to religion. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1978. XIII, 175 p.; $ 5,95.

VII. Fundamentaltheologie

Raschke, Carl A. – James A. Kirk – Mark C. Taylor: Religion and the human image. – Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall (1977). XI, 274 p.; $ 7,50.

Maass, Fritz: Was ist Christentum? – Tü: Mohr 1978. 148 S.; DM 19,80.

Le déplacement de la théologie. Actes du Colloque méthodologique de février 1976, Institut Catholique de Paris. Par J[acques] Audinet [e. a.]. – P: Beauchesne (1977). 184 p. = Le point théologique XXI = Recherches actuelles, Institut Catholique de Paris III; F 30,–.

Hilberath, Bernd Jochen: Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg **Gadamers** als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses. – Düs: Patmos Verl. (1978). 344 S. = Themen und Thesen der Theologie; DM 38,–.

Weger, Karl-Heinz: Karl **Rahner.** Eine Einführung in sein theologisches Denken. – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1978). 175 S. = Herderbücherei 680; kart. DM 6,90.

Schumacher, Joseph: Jesus und sein Anspruch in fundamentaltheologischer Sicht. – MThZ XXIX, 1978, 113–133; S. 134–159: Vogel, Cornelia J. de: Neuere philosophische Denkformen und ihre Wirkung in der Theologie; S. 160–188: Scheffczyk, Leo: Theologie und moderne Wissenschaftstheorie.

Wagner, Falk: Vernünftige Theologie und Theologie der Vernunft. Erwägungen zum Verhältnis von Vernunft und Theologie. – KuD XXIV, 1978, 262–284.

Casalis, Georges: Les idées justes ne tombent pas du ciel. Eléments de «théologie inductive». – P: Éd. du Cerf 1977. 230 p.; F 63,–.

Mette, Norbert: Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie. – Düs: Patmos-Verl. (1978). 384 S. = Patmos Paperbacks; kart. DM 38,– [Diss., Münster]

Foi et épistémologies contemporaines. Faith and the contemporary epistemologies. McMartin memorial lectures. Conférences McMartin, 1975. – Ottawa: Éd. de l'Université d'Ottawa 1977. 89 p. = Collectio philosophica; $ 2,93.

Pagé, Jean-Guy: Foi ou liberté? Autorité, loi et liberté dans l'église. Mort de Dieu – Foi du chrétien. La théologie, ministère ecclésial. Place de la femme dans le plan divin. Préface de Hans Urs von Balthasar. – Montr: Éd. Bellarmin 1977. 211 p.; $ 8,95.

Karrer, Leo: Der Glaube in Kurzformeln. Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik und zur religionspädagogischen Verwendung der Kurzformeln des Glaubens. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1978). XIII, 297 S.; kart. DM 39,– [Habil.-Schrift, Münster]

Andersen, Wilhelm: Glauben, Denken und Handeln im trinitarischen Kontext. Ein theologischer Entwurf. – Rechtfertigung, Realismus, Universalismus in bibl. Sicht. Festschrift für Adolf Köberle . . ., Dmst 1978, 136–154.

Morel, Georges: Questions d'homme T. III: Jésus dans la théorie chrétienne. – P: Aubier Montaigne (1977). 220 p.; F 45,–.

Sola scriptura. Ringvorlesung der theologischen Fakultät der Philipps-Universität. Hrsg. von Carl-Heinz Ratschow. – Marb: Elwert 1977. 215 S.; [enth.:] S. 1–21: Ratschow, Carl-Heinz: Einleitende Analyse der Themafrage; S. 22–37: Preul, Reiner: Scriptura sacra im Unterricht – religionspädagogische Fragen zum Gegenwartsbezug der Bibel; S. 38–47: Flasche, Rainer: Sacra scriptura in den Religionen; S. 48–80: Pfürtner, Stephan H.: Das reformatorische ‚Sola Scriptura' – theologischer Auslegungsgrund des Thoma von Aquin?; S. 81–95: Liebing, Heinz: Sola scriptura – die reformatorische Antwort auf das Problem der Tradition; S. 96–123: Stegemann, Hartmut: Der Kanon und die Kriterien der Theologie; S. 124–140: Schunack, Gerd: Die theologische Autorität des Apostels; S. 141–152: Leipold, Heinrich: Gotteswort und Menschenwort als Problem der Theologie; S. 153–177: Gremmels, Christian: Der Heilige Geist als Ausleger der Schrift; S. 178–192: Oppen, Dietrich v.: Die Schrift und die Bewältigung menschlicher Situation; S. 193–215: Niebergall, Alfred: Schriftprinzip und kirchliche Praxis heute.

VIII. Dogmatik

Auer, Johann: Gott – Der Eine und Dreieine. – Rgb: Pustet (1978). 600 S. = Kleine kath. Dogmatik II; kart. DM 29,80.

Hoffmann, Adolf: Der Mysteriencharacter der **Trinität**. – ThGl LXVIII, 1978, 267–282.

Smits, Luchesius A.: Trinitätstheologie in der Zukunft. – WissW XL, 1977, 240–276.

Ramsey, Michael: Holy Spirit. A biblical study. – Lo: SPCK (1977). 140 p.; £ 0,95.

Bussini, François: L'homme pécheur devant Dieu. Théologie et anthropologie. – (P:) Éd. du Cerf 1978. 197 p. = Cogitatio fidei XCI.

Schellevis, L(een): De betekenis van Jezus' mensheid. Een onderzoek naar de christologie van Karl **Rahner**. – sGrav: Boekencentrum B.V. (1978). 159 blz.; hfl 35,–.

Mann, Ulrich: Gott in der Seele. Einige Erwägungen zur Imago-Dei-Lehre heute. – Rechtfertigung, Realismus, Universalismus. Festschrift für Adolf Köberle . . ., Dmst 1978, 155–167; S. 168–189: Hummel, Gert: Christopraxis. Zur Wiedergewinnung sakramentalen Handelns.

Wagner, Harald: Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen **Möhler**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1977. 333 S. = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich Katholische Theologie = Beiträge zur ökumenischen Theologie XVI; kart. DM 68,– [Habil.-Schrift, München]

Saranyana, José I.: Carácter sacramental y Sacerdocio de Cristo. – Scripta theologica IX, 1977, 541–580.

Rodríguez, Pedro: La indefectibilidad de la Iglesia. – Scripta theologica X, 1978, 235–267.

Gendron, Louis, SJ: Magistère et théologie. – ScE XXX, 1978, 233–254.

Ford, John C. – Germain Grisez: Contraception and the infallibility of the Ordinary Magisterium. – ThSt XXXIX, 1978, 258–312.

Gula, M.: The right to private and public dissent from specific pronouncements of the Ordinary Magisterium. – EglTh IX, 1978, 319–343.

Women priests. A Catholic commentary on the Vatican declaration. Ed. by Leonard Swidler and Arlene Swidler. – NY, Ramsey, Toronto: Paulist Pr. (1977). IX, 352 p.; $ 9,95.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Hudson, Darrill: World Council of Churches in international affairs. – (Leighton Buzzard, Bdes.:) The Faith Press 1977. 336 p.

Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der Lutherischen Reformation. (Hrsg. von) Wenzel Lohff – Lewis W. Spitz. – Stu: Calwer Verlag (1977). 335 S.; kart. DM 28,–.

Stephenson, Alan M. G.: **Anglicanism** and the Lambeth conferences. Foreword by the Archbishop of Canterbury. – Lo: SPCK (1978). XVI, 341 p., 11 tabl.; £ 12,50.

Christkatholisch. Die Christkatholische Kirche der Schweiz in Geschichte u. Gegenwart. Zum 100-Jahr-Jubiläum der Christkatholischen Kirchgemeinde Solothurn. Hrsg. von der Christkatholischen Kirchgemeinde Solothurn, Schriftleitung: Wilhelm Flückiger u. Carlo Jenzer. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1978). 239 S.; DM 27,–.

Przekop, E.: Die Geschichte der Altgläubigen in den Masuren. – OstkSt XXVII, 1978, 105–127.

Cioffari, G.: La sobornost' nella teologia russa. – Nicolas V, 1977, 259–342.

Burg, A.: Zestig jaar gewetensvrijheid in de Sovjet-Unie. – HCO XXX, 1978, 98–112.

Hoedemaker, L. A.: De moeizame gang naar de oekumene: multilaterale consensus – vorming tussen kerken. Studie rond de 'Agreed Statements' over doop, ambt en eucharistie. – TTh XVIII, 1978, 3–25.

Allmen, Jean-Jacques von: La primauté de l'Église de Pierre et Paul. Remarques d'un protestant. – Frb/S: Éd. Universitaires; P: Éd. du Cerf (1977). 125 p. = Cahiers œcuméniques X; sfr 29,–.

Rodríguez, Pedro: El reconocimiento del sucesor de Pedro en el reciente acuerdo católico-anglicano. – Scripta theologica IX, 1977, 587–622.

Fahey, Michael A., SJ: Orthodox ecumenism and theology 1970–78. – ThSt XXXIX, 1978, 446–485.

Welche Ökumene meinen wir? Eine Bilanz der Ökumene seit Nairobi. Mit Beitr. von Richard Boeckler [u. a.] – Ffm: Lembeck (1978). 120 S. = Beihefte zur ökumenischen Rundschau XXXII; kart. DM 15,80; [enth.:] S. 7–22: Boeckler, Richard: Wo steht der Ökumenische Rat der Kirchen? Bilanz der ÖRK-Initiativen seit Nairobi; S. 22–34: Brosseder, Johannes: Der Ökumenismus in der römisch-

katholischen Kirche. Tatsachen – Erwartungen; S. 34–62: Meyer, Harding: Transkonfessionelle Bewegungen – Hoffnung oder Gefahr?; S. 62–76: Schulz, Otmar: Kirchen und Gruppen in der Ökumene am Ort; S. 76–99: Frieling, Reinhard: Welche Einheit wollen wir? Ökumene als Bewegung und Institution; S. 99–120: Lengsfeld, Peter: Konziliarität – Illusion oder Ziel für eine universale Christengemeinschaft?

Verbindliches Lehren der Kirche heute. Arbeitsbericht aus dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß u. Texte der Faith and Order-Konsultation Odessa 1977. Hrsg. vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuß. – Ffm: Lembeck (1978). 227 S. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau XXXIII; kart. DM 28,–.

X. Moraltheologie

Merks, Karl-Wilhelm: Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines ‚autonomen' Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des **Thomas** von **Aquin.** – Düs: Patmos-Verl. (1978). 364 S. = Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung V; kart. DM 38,–.

Handbuch der christlichen Ethik. Hrsg. von Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling. Bd. I–II. – Frb/B, Bas, Wien: Herder; Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1978). 520 S.; 560 S.; Lw. DM 160,–.

Peschke, C. Henry, SVD: Christian ethics. Vol. II: A presentation of special moral theology in the light of Vatican II. – Alcester and Dublin: Neale 1978. XVI, 627 p.

Mieth, Dietmar: Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik. – Frb/S: Univ.-Verl.; Frb/B, Wien: Herder (1977). 168 S. = Studien zur theologischen Ethik II; kart. DM 29,80.

Picht, Georg: Zum philosophischen Begriff der Ethik. – ZevE XXII, 1978, 243–261; S. 262–295: Buri, Fritz: Theologische Ethik und ethische Theologie.

Egenter, Richard: Miteinander umgehen. Pluralismus in der Kirche – Auftrag und Chance. – Mchn: Don Bosco Verlag (1978). 134 S.

Hintersberger, Benedikta: Theologische Ethik und Verhaltensforschung. Probleme, Methoden, Ergebnisse. Mit einem Nachwort von Wolfgang Wickler. – Mchn: Kösel Verl. (1978). 176 S.; DM 29,50. [Diss., München]

Bok, Sissela: Lying: Moral choice in public and private life. – NY: Pantheon Books (1978). XXII, 326 p.

Ramsey, Paul: Ethics at the edges of life. Medical and legal intersections. – NH, Lo: Yale Univ. Press 1978. XVII, 353 p. = The Bampton lectures in Amerika; $ 15,–.

Cipriani, Settimio: Alcune riflessioni bibliche sulla Humanae vitae. – Lateranum N. S. XLIV, 1978, 3–31; p. 32–47: Trapé, Agostino: La contraccezione in S. Agostino; p. 48–91: Téttamanzi, Dionigi: Il magistero delle Conferenze Episcopali europee e la Humanae vitae; p. 92–104: Wright, John: Reaction of anglophone Hierarchies to Humanae vitae; p. 105–124: Ciappi, Luigi: L'enciclica Humanae vitae: valutazione teologica; p. 125–145: Wojtyla, Karol: La visione antropologica della Humanae vitae; p. 146–168: Bonomi, Gabriele: La differenza essenziale tra metodi artificiali e metodi naturali; p. 169–194: Honings, Bonifacio: Il principio di inscindibilità. Un segno per due significati; p. 195–227: Capone, Domenico: La Humanae vitae nel ministero sacerdotale; p. 228–242: Visser, Jan: La coscienza e l'enciclica Humanae vitae; p. 243–255: Borrmans, M. Islam et contraception; p. 256–274: Beltrão, Pedro C.: La popolazione mondiale ad una svolta storica; p. 276–364: Besutti, Giuseppe: Contributo bibliografico sulla Humanae vitae.

Abortion. New directions for policy studies. Ed. by Edward Manier, William Liu, David Solomon. – Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Press (1977). X, 186 p., 3 Tabl.; $ 9,95.

Childress, James F.: Just-War theories: The bases, interrelations, priorities, and functions of their criteria. – ThSt XXXIX, 1978, 427–445.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Egan, Harvey, SJ: Christian apophatic and kataphatic mysticisms. – ThSt XXXIX, 1978, 399–426.

Capgrave, John: The life of St. **Norbert**. By John Capgrave 1393–1464. Ed. by Cyril Lawrence Smetana. – To, Ontario: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1977. VIII, 179 p. = Studies and texts XL; $ 12,–.

Finuncane, Ronald C.: Miracles and pilgrims. Popular beliefs in Medieval England. – Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield (1977). 248 p., 16 tabl., 5 cartes; $ 13,50.

Hörger, Hermann: Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. T. I: Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen. – Mchn: (Verein für Diözesangeschichte von München und Freising), Seitz & Höfling in Komm. 1978. 248 S. mit schemat. Darst. im Text = Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte V.

Dobhan, Ulrich: Gott – Mensch – Welt in der Sicht **Tereses** von **Avila**. – Ffm, Bern: Lang (1978). XVI, 420 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 101; sfr 76,–.

Turrado, Argimiro: ¿ Qué pensar de la renovación de la vida religiosa? – Revista agustiniana de espiritualidad XIX, 1978, 9–33; p. 35–73: Domínguez, Benito: La vida religiosa y el compromiso en el mundo.

Boros, Ladislaus: Befreiung zum Leben. Die Exerzitien des Ignatius von Loyola als Wegweisung für heute. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 230 S.; kart. DM 29,50.

Figura e funzione dell'autorità nella comunità religiosa [Da] L. De Lorenzi [e. a.]. – (Alba:) Ed. Paoline (1978). 432 p. = Teologia XXII; Lire 8000.

Fenhagen, J. C.: More than wanderers: Spiritual disciplines for christian ministry. – NY: Seabury 1978. 105 p.; $ 6,95.

Griese, Erhard: Spiritualität in charismatischen Gemeinschaften. – OekRu XXVI, 1977, 459–468; S. 469–481: Felmy, Karl Christian: Das Jesusgebet des russischen Pilgers im Rahmen der ostkirchlichen Spiritualität.

Reilly, Michael Collins: Spirituality for mission. Historical, theological, and cultural factors for a present-day missionary spirituality. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1978. 254 p.; $ 8,95.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Rauscher, Anton – Lothar Roos: Die soziale Verantwortung der Kirche. Wege und Erfahrungen von Ketteler bis heute. – Köln: Bachem (1977). 125 S.; kart. DM 9,80.

Herkenrath, Silvia: Politik und Gottesreich. Kommentare zur Weltpolitik der Jahre 1918–1945 von Leonhard **Ragaz**. – Zü: Theologischer Verl. (1977). VIII, 283 S. = Forschung TVZ; sfr 27,–.

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

Kühnhardt, Ludger: Christliche Soziallehre konkret. Gedanken und Perspektiven. – Mchn, Wien: Olzog (1977). 162 S. = Geschichte und Staat. Kritisches Forum CCXII; kart. DM 5,80.

Stackhouse, Max L.: Gesellschaftstheorie und Sozialethik. – ZevE XXII, 1978, 275–295; S. 296–306: Wiebering, Joachim: Kompromiß als christliche Kategorie.

Cultrera, Francesco: Mutabilità e immutabilità della legge naturale. – Nap: Ed. Dehoniane 1977. 146 p.; Lire 2500.

Ireland, liberation, and theology. Ed. by Dermot Anthony Lane. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1977). 104 p.; $ 4,95.

Towards a theology of gay liberation. Ed. by Malcolm Macourt. – (Lo:) SCM Press (1977). VIII, 113 p.; $ 1,95.

Christen in Europa. Zwischen marxistischer Reaktion und demokratischer Freiheit. Hrsg. von Anton Rauscher. – Köln: Bachem (1977). 185 S. = Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Münchengladbach; kart. DM 15,80.

Rinaldi, Bonaventura: Tre sfide al prete-liberatore. Neo-femminismo, euro-comunismo, neo-carismatismo. – Trento: Pubbl. Religiose; Pad: Ed. Gregoriana (1977). 181 p.; Lire 3200.

Schneider, Lothar: Theologische Reflexionen zu Strukturuntersuchungen von Kirchgängergemeinden. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1978. 190 S., 18 Abb. im Text, 63 Tab. im Text = Abhandlungen zur Sozialethik XVII; kart. DM 19,80.

Albrecht, Paul: Impact of science and technology on society: New directions in ecumenical social ethics. – Zygon XII, 1977, 185–198; p. 199–211: Montefiore, Hugh: Man and nature: A theological assessment; p. 212–231: Bryce-Smith, D.: Ecology, theology, and humanism.

XIII. Kirchenrecht

Della Rocca, Fernando: Appunti di storia concordataria. – Mil: Giuffrè 1977. 232 p.; Lire 5800.

Gallagher, Clarence, SJ: Canon law and the Christian community. The role of law in the church according to the Summa Aurea of Cardinal **Hostiensis**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1978. 242 p. = Analecta Gregoriana CCVIII = Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio A, VIII; Lire 9000 [Diss., Roma. Gregoriana]

Müller, Hubert: Der Anteil der Laien an der Bischofswahl. Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX. – Amst: Grüner 1977. XLII, 268 S. = Kanonistische Studien und Texte XXIX; DM 80,–.

Maritz, Heinz: Das Bischofswahlrecht in der Schweiz unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklung im Bistum Basel nach der Reorganisation – St. Ottilien: Eos-Verlag 1977. XVII, 147 S. = Münchener theologische Studien III, 36; kart. DM 37,– [Diss., München]

Schmitz, Heribert: Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung. – AkKR CXLVI, 1977, 381–419.

Doyle, Thomas P., OP: A new look at the **bonum fidei**. – Studia canonica XII, 1978, 5–40.

Riedel-Spangenberger, Ilona: 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 Ehetrennungsrechts. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 227 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 102; sfr 44,– [Diss., Münster]

Suárez Pertierra, Gustavo: Incidencia del principio de confesionalidad del Estado sobre el sistema matrimonial español. – REDC XXXIII, 1977, 5–37.

Hayoit, Pierre: Les procédures matrimoniales et la théologie du mariage. – RTL IX, 1977, 33–58.

Fedele, P.: Ancora su la definizione del matrimonio in diritto canonico. – EJC XXXIII, 1977, 49–60; p. 61–88: Fumagalli Carulli, Ombretta: Perturbazioni psichiche e consenso matrimoniale; p. 89–114: Gutiérrez, Anastasius: Mulier excisa potestne contrahere valide matrimonium?

Mosiek, Ulrich: Verfassungsrecht der lateinischen Kirche. Bd. II: Die Struktur der Kirche im überdiözesanen Bereich. Bd. III: Der **Bischof** und die Teilkirche. – Frb/B: Rombach 1977–1978. 200 S.; 160 S. = Rombach Hochschul paperback LXXXVIII/XCI; kart. je DM 24,–.

Kretschmar, Georg: Kirchengemeinschaft in Deutschland. – ZevKR XXII, 1977, 225–254

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit. Hrsg. u. eingeführt von Friedrich Wintzer. – Mchn: Kaiser 1978. L, 247 S. = Theologische Bücherei. Praktische Theologie LXI; kart. DM 35,–.

Zulehner, Paul: Helft den Menschen leben. Für ein neues Klima in der Pastoral. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 96 S.; DM 9,80.

Lemke, Helga: Theologie und Praxis annehmender Seelsorge. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1978). 159 S., 4 schemat. Darst. im Text, 1 Tab. im Text. = Urban-Taschenbücher. T-Reihe DCXXXV; DM 12,–.

Kilian, Sabbas J.: Theological models for the **parish**. – NY: Alba House; Staten Island: Society of St. Paul (1977). XI, 192 p.; $ 5,30.

Stubbe, Ellen: Seelsorge im Strafvollzug. Historische, psychoanalytische und theologische Ansätze zu einer Theoriebildung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 275 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XV; kart. DM 58,–. [Diss., Kiel]

Deloupy, Jean-Paul: Laïcs et prêtres. Des idées pour demain. – (P:) Le Centurion (1977). 268 p. = Collection "Foi Chrétienne".

Birkenbeil, Edward J(ack): Pädagogik in ihrem christlichen Ursprung. Innovation zum Dialog zwischen Pädagogik und Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 260 S.; kart. DM 29,50.

Zillober, Konrad: Schule und Erziehung in der Gemeinde. – Rgb: Pustet (1978). 102 S. = Pfarrei heute; kart. DM 13,50.

Chiesa e ministeri, fedeltà ad un rinnovamento. Guida agli incontri di catechesi sui ministeri ecclesiali. Introduzione di Marco Cè. – (R:) A(n.) V(eritas) E(ditrice) (1977). 214 p. = Evangelizzazione e Ministeri; Lire 2600.

Schuh, Hans: Interaktionsanalyse. Eine empirische Untersuchung zur Praxis des Religionsunterrichts. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1978). 374 S., zahlr. schemat. Darst. im Text, 3 schemat. Darst., 1 Tab. = Studien zur Praktischen Theologie XVII; kart. DM 25,– [Diss., Mainz]

Fraas, Hans-Jürgen: Glauben und Lernen. Ein theologisch-didaktischer Leitfaden für die Elementarerziehung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 92 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1449; kart. DM 9,80.

Schneider, Dirk: Ich werden – Partner werden. Sexualerziehung im Religionsunterricht. Analysen – Methoden – Modelle. – (Zü, Köln:) Benziger (1978). 343 S.; kart. DM 29,80.

XV. Liturgiewissenschaft und christl. Kunst

Gamber, Klaus: Sakramentarstudien und andere Arbeiten zur frühen Liturgiegeschichte. – Rgb: Pustet in Komm. (1978). 189 S. = Studia patristica et liturgica VII; Lw. DM 46,–.

Parys, M. van: La liturgie du cœur selon saint **Grégoire** le **Sinaïte**. – Irénikon LI, 1978, 312–337.

Garridó, Manuel, OSB: La teología de la cruz en las liturgias occidentales. – Scripta theologica IX, 1977, 885–950.

Journel, Pierre: Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle. – (R:) École Française de Rome 1977. 460 p., 5 pl. = Collection de l'École Française de Rome XXVI.

Braniste, E.: Liturgiereform in der orthodoxen Kirche: Ihre Notwendigkeit, ihre Grenzen und ihre Aussichten auf Verwirklichung. – OStkSt XXVII, 1978, 128–142.

Reifenberg, Hermann: Fundamental-Liturgie. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. Wesen, Gestalt, Vollzug. Band I–II. – Klosterneuburg: Österreich. Kathol. Bibelwerk (1978). 298 S.; 410 S. = Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg III.

Power, David N.: Unripe grapes: The critical function of liturgical theology. – Worship LII, 1978, 386–399.

Schulz, Hans-Joachim: Ökumenische Aspekte der Darbringungsaussagen in der erneuerten römischen und in der byzantinischen Liturgie. – ALW XIX, 1978, 7–28; S. 29–41: Hallinger, Kassius, OSB: Kultgebärde und Eucharistie.

Huber, Max: **Taufe** in der Eucharistiefeier. Thematische Gottesdienste. – Rgb: Pustet (1978). 143 S.; kart. DM 16,80.

La celebrazione del matrimonio Cristiano. Atti della V settimana di studio dell'associazione professori di liturgia. Como, 5–10 settembre 1976. – Bol: Ed. Dehoniane 1977. 411 p. = Studi di liturgia V; Lire 6500; [cont:] p. 11–116: Paverd, Franz van de: Forme celebrative del matrimonio nelle chiese orientali; p. 117–147: Nocent, Adrien: Il sacramento del matrimonio in occidente. Storia e teologia liturgica; p. 149–162: Federici, Tommaso: Realtà bibliche del matrimonio; p. 163–202: Carideo, Armando: Teologia della celebrazione liturgica del matrimonio cristiano; p. 203–234: Mosso, Domenico: Riti del matrimonio nella nostra società; p. 235–261: Augé, Matias: Dal rituale ‹tipico› ai rituali particolari del matrimonio. Analisi comparativa di alcune realizzazioni; p. 263–298: Torre, Luigi della: Dal rituale alla celebrazione del matrimonio; p. 299–366: Valenziano, Crispino: Costanti e varianti in celebrazioni coniugali di culture cristiane.

Schumacher, Walter Nikolaus: Hirt und „Guter Hirt". Studien zum **Hirtenbild** in der röm. Kunst vom 2. bis zum Anfang des 4. Jhts. unter bes. Berücks. der Mosaiken in der Südhalle von Aquileja. Mit 320 Tafelabb. – R, Frb/B, Wien: Herder (1977). 334 S. = Römische Quartalschrift. Suppl.heft XXXIV; kart DM 173,– [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Fink, Josef: Bildfrömmigkeit und Bekenntnis. Das Alte Testament, Herakles und die Herrlichkeit Christi an der Via Latina in Rom. – Köln, Wien: Böhlau Verl. 1978. VIII, 115 S., 21 S. Abb. = AKG. Beih. XII.

Schindler, Herbert: Der **Schnitzaltar.** Meisterwerke und Meister in Süddeutschland, Österreich und Südtirol. – Rgb: Pustet (1978). 338 S., zahlr. Taf. im Text; Lw. DM 56,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Abt. für kath. Theologie, Buscheystr., 4630 Bochum 1; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Universität Regensburg, Fachbereich kath. Theologie, Postfach 397, 8400 Regensburg; Prof. DDr. Eugen Biser, Kaulbachstr. 31/I, 8000 München 22; Altabt Dr. Urbanus Bomm, Abtei Maria Laach, 5471 Maria Laach; Prof. DDr. Georg Braulik, Freyung 6, Schottenabtei, A-1010 Wien; Dr. Filipe José Couto IMC, Am Waldplatz 28, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Klaus Demmer MSC, Via della Pace 20, Sa. Maria dell'Anima 00186 Roma; Prof. Dr. Josef Ernst, Theologische Hochschule, Kamp 6, 4790 Paderborn; Dr. Isnard W. Frank OP, Postgasse 4, A-1010 Wien 1; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, Kirchstr. 6, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Wilhelm Goerdt, Burchardstr. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Boltzmanngasse 9, A-1090 Wien IX; Prof. Dr. Heinrich Gross, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Dr. Leonhard Harding, Arnheimer Str. 76, 4000 Düsseldorf 31; Prof. DDr. Erwin Iserloh, Domplatz 29, 4400 Münster; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. Adolf Kolping, Rosastr. 7, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Günter Lanczkowski, Liebermannstr. 45, 6900 Heidelberg 1; Prof. Dr. August Leidl, Birgmeierweg 2, 8390 Passau; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Dr. Cornelius Mayer OSA, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2a, 8700 Würzburg; Dr. Norbert Mette, Hammer Str. 10, 4400 Münster; Dr. Karl H. Neufeld, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8833 Eichstätt; Prof. Dr. Hermann Josef Pottmeyer, Schinkelstr. 55; 4630 Bochum; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Kunigundendamm 64, 8600 Bamberg; Dr. Eberhard Rolinck, Bahnhofstr. 54a, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3a, 8000 München 19; Prof. Dr. Josef Schreiner, Karl-Straub-Str. 22, 8700 Würzburg; Lic. theol. Angelika Senge, Neubrückenstr. 28, 4400 Münster; Dr. Heinz Treziak, Weinweg 45, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Verweyen, Tiergarten 16/II, 4300 Essen-Werden; Doz. Dr. Harald Wagner, Barfüßertor 18, 3550 Marburg; Prof. Dr. Hans Waldenfels SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Frommann-Holzboog, Stuttgart, bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 6% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1978 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 44 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 0040–568X