

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. Bühner: 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 Menschenwürde (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. Gnlika (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. Tvoruschka: 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 Ökumenischen 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°

210

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 (erstmalig?) 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 Kapitel 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 Dämonen-aus-treibung 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 „Per-versionen“ 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.

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 götig hilft sie, die Wahrheit am Krankenbett in steter Verbindung zur einführenden 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: Arzttwitwe ist die Vf.in und selber Ärztin, eine Psychotherapeutin, 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

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

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., weiterhin 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 „Krebschaden der kirchlichen Entwicklung, daß ein Redner der Kirche wohl Tote fort-schaffen 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 Gemeindeglieder 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 Gemeindegliedern nicht zu Sterbenden gerufen wird, weil er als Todesbote mißverstanden wird (48), gilt auch für die wachsende Zahl katholischer Randchristen. Die „Verquickung von Abendmahlsangebot und Sterbeprophezeiung, 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/Grünwald (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 Kap. 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 Schmerzen, 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 lebensfähig 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 Kranken- seelsorger 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 mög-

lichst 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 Gesprächs 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 Christus 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“ beschreibt 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 Ursprung 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 „aggressiven 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 Hilflösen (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 Depressionen und die notwendige Zusammenarbeit mit einem fachkundigen Arzt.

Insgesamt also liegt mit diesem Werk ein Beispiel umfassender, lebensnaher, wissenschaftlich und praktisch gleich bedeutender 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), ziehen die Lebens- und Wirklichkeitsnähe des Buches angesichts der Nähe des Todes.

Gewinnend wirkt die sehr persönliche Schilderung der Hrsgr.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 Hrsgr.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 Platz 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 Bedürfnisse. 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 „Astral Leib“, der dem Sterbenden oder Verunglückten aus einiger Entfernung zusieht. Als „Lebenspanorama“ bezeichnet er dann das häufig berichtete verdichtete 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.

Nicht 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 tibetischen 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 Erfahren 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 Würde des Menschen 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 Haupteckkenntnis: „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 Gewißheits-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 Arztehonorare 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 Verzicht 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 ersten 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 bedürftigen (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 Dialysegärat dankbar als Spender eines neuen Lebens, sondern viele erkennen in ihm einen fesselnden Tyrannen; sie unterziehen sich nicht mehr der Dialyse und begehnen auf diese Weise Selbstmord. Die Selbstmordhäufigkeit unter Dialyse-Patienten ist vierzehnmals 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 Heil Auftrag 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 Laien 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 h i l f e“ 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 Nützlichkeitsabwägungen 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 Gnilk a. — 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. Gnilk a) 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 Gesamtchau 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 Gesamtchau integriert.

Der dogmatische Beitrag (J. Finkenzeller), der den Weg vom ntl Christuskerygma zum Christudogma 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 Gesamtchau die-

ser 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 culturelle 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, 14a.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 12,4a.β; 13,2.5.7a.8–11a.12b.β.13.14a.β; 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.12a.α. 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; 22,1,7; 23,14–17; 25, 22,15–18; 26,2–5,24; 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 culturelle“ (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; *bēt 'ēlōhīm* 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 culturel 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 abstammen, 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 vornherein 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 Weidelandes 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 (1964), 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 Hohenheitschristologie 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 Habilitationsschrift „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 vernennen 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 (Historisierung 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“ (1) 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 Enzyropaedia 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 spezielle 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 Weisheitsausagen 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 Kettlers oder Adolf Kolping nicht vergessen dürfen. Benedikt XIV. gehört ins 18. nicht ins 14. Jahrhundert (135) und das Jubeljahr mit seinem Ablass ist von Bonifatius 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 Regensburgener 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 Wetteville) 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 Opfers 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 Martyriums-theologie) 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-sakrifiziellen 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 καθάρα* 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 Erlösungsoffer 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. Andererseits 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 Opfern 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 be-

schränkt 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 Opfern 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 *λογική 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 verworfen, 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 Brinktrine, 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 Satzungenetze) 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 *σφριγών 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 Gedan-

ken 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 subiecerit*. [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 subiecerit*. [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: *οὐκ οὖν φανερόν ... γέγονε ... ὅτι πάσης ἀνθρωπίνης φύσεως τὴν γινομένην τοῦ ὄντος ἐπίγνωσιν τε καὶ σωτηρίαν ἢ τοῦ νόου 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 γεγρονός* ..., 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 subiecerit* [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 löste 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 wichtigsten 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), *γεννωτέρω τινὶ τρώτῳ*, finden sich so nur in der Pariser Edition von 1638, die Migne übernommen hat. Die Srawley zugänglichen Handschriften schreiben *λόγῳ* statt *τρώτῳ* und ein Wort voraus *οὕτω* statt *οὕτως*, 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 τὸ πᾶν zusammenfallende, einen viel weiteren Bedeutungsumfang aufreißende Wort λόγῳ und streicht mit τινὶ 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 τὸ πᾶν 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 ἀνθρώπων (Srawley: „here used loosely for human nature“), wie es die Handschriften überliefern, in ἀνθρωπίνῳ συγκράματι, wie es im Codex Londinensis 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 ἀνθρώπων 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 θαυμάσιος ... 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 wichtigsten 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“ vorbeinterpretierte.

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 officio und in den kleinen trinitarischen Schriften, besonders Ex communibus notionibus, weil bei der 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 ge-

einte 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 gefallen 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 συμπονοία, συμπάθεια, συμφνία verbindet, ähnlich wie bei der Erlösungslehre des Athanasius. Aber auch hier ist sich Gregor immer der bildlichen, vergleichswisen 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 Theodulf 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 (Liturgia, 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 Alcuin 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 Metropolen 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. Jhs zu finden ist (vgl. auch Kretschmar, Taufgottesdienst, S. 319f). Alkuins Briefe über die Taufe sind zwar unübersehbar in Anlehnung an die Taferklärung des Johannes Diaconus aus dem 6. Jh. abgefaßt, stellen aber keineswegs einen Taufordo dar, sondern sind ein Kommentar, der für die Abfolge der Ritus Elemente 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 Taufurfrage 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 Theodulfischen 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 Tauftraktes 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 Tauf liturgie 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 Affligem in Belgien, bearbeitet von Robert J. Sullivan. Das Kloster Affligem, im 11. Jh. gegründet, erlangte während des Mittelalters eine starke Ausstrahlungskraft. Seine Mönche gründeten zahlreiche andere Klöster. Die Consuetudines von Affligem 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 Affligem weisen stark auf cluniacensische Bräuche hin, doch sind diese vereinfacht, komprimiert und stark an die spezifischen Umstände in Affligem angelegten. 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 Erobers, 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 wünschenswert 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 Loire) 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 cluniacensisch. Die Mönche von Fleury haben ihre Eigenart streng gehütet, obwohl sie mehrmals durch cluniacensische Äbte in Fleury mit dem burgundischen Kloster in Berührung gekommen sind.

Die Quelle des vorliegenden Ordo aus dem 13. Jh. ist die Lokaltadt 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 vor-kommenden 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. Jh.s 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 Sog 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

Gelehrtenstreit 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 aufgeworfenen Problemen auseinanderzusetzen. Bernhard Plonger on 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 vorangeht (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 zustande gekommen.

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 Ecclesiastica 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 Kontroversepunkt, 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 zusammenzählt; 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 Ruff, 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... gewagt von — fast wird man es nicht glauben, gewagt 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 Superintendenten und Fürstlich Wallersteinischen 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 verworfen, 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. Geiselman herauszustellen. Aber Vf. hat genug geleistet und alles zur Sprache gebracht, was den Unfehlbarkeitsbegriff angeht. In der Kontroverse Brosch-Geiselman 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 Tagebuchs durch Soares Gomes, A infalibilidade do Papa, Sacrificio da intelligência? 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 Vati-

kanums 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 unbeeinträchtigter 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 Tagebuchs 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 Kolonnen 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. Lescauwae, W. Veldhuis, J. A. van der Ven, A. Scheer und O. Stegink. – (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 Stegink) und das Verhältnis zur Gesellschaft (H. Boeracker) werden abgeschlossen mit einer Analyse der dialogischen Amtsausübung der niederländischen Bischöfe während der sechziger Jahre (J. F. Lescauwae).

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 vorausgegangenen gemeinsamen Beratung folgende Stichworte als brauchbare Charakteristika, die zusammen eine gute Ausgangsbasis für die verschiedenen Beiträge versprechen: 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 festgesetzt. 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 Spannweite des westlich-römischen Gottesdienstes mit örtlich variierten Elementen und einer 'konservativen' Liturgie, die hauptsächlich geprägt wird vom neuen(!) römischen Missale. Angesichts solcher unlegbarer 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 Einführung. – 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 gewordenen 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 vorausliegt“ (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 transzendente 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 Selbst 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 Dreistrahlens“ (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 Glück des Gesprächs 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 Sagens“ 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 wir 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 Tautologien 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 abschließenden 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 hintergrundlosen Rede ohne Bedeutungstiefe. Ihr wendet sich Vf. im 9. Kapitel zu. Hintergründlose Rede gehorcht der Formel a R b: Eine „vollständig definierte Größe a steht in einer eindeutigen Relation zu einer vollständig definierten Größe b. Derartig zustandegewommene Sätze sagen erschöpfend, was sie sagen. Es gibt hinter dem, was sie sagen, nichts mehr zu suchen. Und die Stärke derart zustandegewommener 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 sich 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 tautologisch, 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 Sinnanze 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 zusammengedrückte 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 Sprachspiels“ 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 noch 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 Griesse und Manfred Kiebig. 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 voneinander 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 Taufenerneuerung 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 Sprachgabe 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 Zeu-genschaft. 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 Brothitte. In ihr drückt sich „die Fähigkeit der Kirche, im sichtbaren Geschehen der Eucharistie ihr eigenes Lebensgesetz dargestellt zu erblicken“, „in einer für die Liturgiegeschichte zukunftssträchtigen 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 Symbol.

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) Canonext 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 Canon 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.: „Wengleich 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 Neubestimmung 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.

Dieses 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

Agirrebalzategi, 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 vorkonziliären 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 lebhafteste 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 Neubessnung 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 Vorsehung 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 widersprüchliche 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 Patronatsrechtes 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 Kanonistik des 13. Jahrhunderts die Übertragung des Patronatsrechtes 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 weltliche 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 Patronatsrechtes 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 Rechtsinstitut 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 Vossenkühl. — 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“, „Systemtheorie“, „Wirtschaftsethik“ usw. Jedem Stichwort ist beigelegt 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 Grundkurses 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 Moralthologie als kirchlicher Glaubenswissenschaft zu erfassen. Allerdings ist von diesem Verständnis katholischer Moralthologie 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 Moralthologie, getragen von einer Aversion gegen die „traditionelle Moralthologie“, 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 Moralthologie, 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 Moralthherapie ersetzt. Das zeigen z. B. auch die Ausführungen von R. über die heute von gewissen Seiten völlig mißverständene 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 Moralien 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 Moralthologie, 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 Moralthologie 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 Grundscheidungsmodell: 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 Moralthologie herrschenden Verwirrung der (zum größten Teil mit unklaren Begriffen und Prinzipien arbeitenden) neueren Moralthologie 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 zugrunde zu legen, die allgemein anerkannt werden können“ (10). Die Denksätze, 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, Sollens-erlebnis, 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 Sinnen-scheidung“ (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 Zusammen-drängungen und Vereinfachungen“ (10) waren unumgänglich. Diese mit-unter 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 zwingende 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. Die-

ses 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 entzündeten 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, wohlthätig...! 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/Grünwald (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 exemplarisch 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 Barth'schen 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/Grünwald (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 Persönlichkeits-schema 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 Überweisung 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 Alkoholranke 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 „Babaturat-Alkoholtyp“, dem „Mophintyp“, dem „Kokaintyp“, dem „Marihuana- und Halluzinogentyp“ und dem „Amphetamintyp“ 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.“ so 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 wähen 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 menschengewordenen 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 das Wort, der 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 Konkretetheit 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.

Beverungen

Oda Hagemeyer

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 Gottesliebe vor uns aufbauen, wird von den Seligpreisungen der Menschenliebe 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).

Beverungen

Oda Hagemeyer

Die Heiligen. Alle Biographien zum Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet. Hrsg. von Peter Manns. – 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.

Dänikon

Walter Nigg

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: „Religion ohne Gott ist ein entstellter Sinn, ist keine Religion. Und eine Welt ohne Gott ist zum Verzweifeln traurig!“

Münster

Adel-Theodor Khoury

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, Muhammad, 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: Lehmannbeck (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 jahrhundertlang 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 „iṣṭirākīya“ = „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 „iṣṭirākīya“ schwärmen, aber offenbar etwas anderes als „Sozialismus“ im osteuropäischen 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 offene 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 Transkription der arabischen Buchstaben dā und ḡād 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 abzeichnen“ (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 Nagārjuna (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, zielstrebigem 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 Pérez 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 Agustiniiano 1977. 1034 p. = Estudio Agustiniiano 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-Vluyt:) 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. by George W. Coats and Burke O. Long. With contributions by Peter R. Ackroyd [u.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. — Mdn: 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. Gutub 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: Deuterjesaja. Eine Einführung in seine Botschaft. — (Neuk-Vluyt:) 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-Vluyt:) 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-Vluyt:) 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 Legitimation (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, según 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-Vluyt: 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'Esprit et la vérité. II: Le croyant et la vérité. — R: Biblical Institute Pr. 1977. XXIX, 1128 p. = *Analecta biblica* LXXXIII/LXXXIV; 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 Epheserbrief. — Stu: Verl. Katholisches Bibelwerk (1977). 85 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXXV; kart. DM 15,80 [Diss., Münster, Teildr.]
- Lindemann, Andreas: Zum Abfassungszweck des zweiten Thessalonicherbriefes. — 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 Segensprüche 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: Gnlika, 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 Teilbeiträgen 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. — Mdn: Kaiser (1977). 111 S. = Theologische Existenz heute CXIV; 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. — Mdn: Beck 1977. XV, 595 S.; DM 183,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

- Kirche und Staat auf Distanz. Historische u. aktuelle Perspektiven. Hrsg. v. Georg Denzler. — Mdn: Kösel 1977. 260 S.; kart. DM 28,–.
- Christie-Murray, David: A history of heresy. — 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

- Klausner, 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,–.
- Pseudographie 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 ZQH en Ignacio de Antioquia. — Madr: EAPSA 1977. 294 p. = *Estudios VII*; pes 500,–.
- Nilson, Jon: To whom is Justin's dialogue with Trypho addressed? — ThSt XXVIII, 1977, 538–546.
- Schwaiger, Georg: Die Honoriusfrage. — 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 corruetele del membro «Aquarium 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: Precisioni 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 Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers. — Madr: EAPSA 1977. 359 p. = *Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Serie I. Estudios 8. Teología 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: Cavaernos, John P.: The relation of body and soul in the thought of Gregory of Nyssa; p. 79–82: Ivánka, 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 und 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 in Gregorio de Nisa.
- Dattino, 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 ulismo. — 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 Reicheschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 u. 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok 20). Ein motivgeschichtl. Untersuchung. — Mdn: 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 Universitätschriften. Jur. Fak. = Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung XXVI; kart. DM 60,— [Diss., München]
- Schmitz, Karl J.: Die mittelalterliche Stadt als Bild und Abbild. — ThGI 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 Archidiaconat St. Martin in Bingen, das Landkapitel Sobernheim u. Kirm im Archidiaconat 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,—.
- Altcratt, 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.
- Evan, 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.
- Schwings, Rainer Christoph: Kreuzzugsideologie und Toleranz: Studien zu Wilhelm von Tyrus. — Stu: Hiersemann 1977. VI, 329 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters 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 Zweitler 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 Alborno. Lo stato della chiesa. Le „Constitutiones Aegidianae“ (1353–1357), con in appendice Il testo volgare delle costituzioni di Fano dal ms. Vat. Lat. 3939. — Bol: Publicaciones del Real Colegio de Espana 1977. XXIV, 795 p. = Studia Albornoiana XXXII.
- Piccinafuoco, Umberto: S[an] Giacomo della Marca (1393–1476). Uomo di cultura — Apostolo — Operatore Sociale — Taumaturgo del sec. XV. — Montepandone: 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, Shlomo: 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'Erasmus; 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 Lutherums? 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 reformatica XXIII; Lw. hfl 85,—.
- Beer, Theobald: Lohn und Verdienst bei Luther. — MThZ XXVIII, 1977, 258–284.
- Calvinus Theologus. 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-Vluyt): Neukirchner 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 XVI^e 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 III's forhold til det tyske rige i tiden 1544–1559. Mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache. — København: Akademisk Forlag, Universitetsforlaget 1977. 374 p. = Kirkehistoriske Studier; Dkr 118,—.

8. Neuere Zeit

- Gericke, Wolfgang: Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik der brandenburgischen Herrscher bis zur Preußischen Union 1540–1815. — Bf: Luther-Verl. 1977. 260 S. = Unio et 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 Juliuspitals in Würzburg 1576–1849. «Regesta Heribipolensia 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. = Schlägl'sche 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,—.
 Sagnieux, Joël: Les Jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne 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 Franckes. — Bf: 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: Gräb, 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 Drey's; 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 — Vincenzo Poggi: Il monastero di Mar Zakay 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: Kierkegaards polemiske debut. Artikler 1834–36 i historik sammenhaeng. — Odense: Univ. Forl. 1977. 181 p. = Odense University studies in Scandinavian languages and literatures IX.
 Courth, Franz: Das Wesen des Christentums in der liberalen Theologie: dargestellt am Werk Fr. Schleiermachers, F. Chr. Baur's u. A. Ritschls. — 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 Hügels Grundlegung der Theologie. — Mdn, Pad, Wien: Schöningh 1977. 362 S. = Münchener Universitätsschriften = Beiträge zur ökumenischen Theologie XV; kart. DM 46,— [Diss., München]

9. Neueste Zeit

- Klausner, Theodor: Henri Leclercq 1859–1945. Vom Audodidakt 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): Neukirchner 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-Grünwald-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 comunismo (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: Cittadella 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, French, 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-Upanishads — [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 Upanishads 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: Nahuā 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.: Gandhakuti: 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. Religionsphilosophie

- 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 Prologion. Eine beziehungstheoretische Analyse. — WiWi XL, 1977, 158–188.
- Grünwald, 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 Søren Kierkegaard. — NZStH XIX, 1977, 224–246.
- Lauret, Bernard: Schulerfahrung 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 Logophilosophie und ontologische Differenz; S. 39–46: Weber, Ludwig: Gott-verborgener als das Sein; S. 47–57: Hoyer, 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-Grünwald-Verl. (1977). XII, 224 S.; kart. DM 29,—.
- Schöpfer, Hans: Theologie der Gesellschaft. Interdisziplinäre Grundlagenbibliographie zur Einführung in die befreiungs- und polittheologische 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 Amtermemorandum 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.: Sacrements 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 Böhlhaus 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: *Théologie im Kontext der Befreiung* (Doing theology in a revolutionary situation, dt.). — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 158 S. = *Théologie 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 Konsens-texte 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: Pfür, Vinzenz: Ökumene auf Kosten Martin Luthers?
- Fillard, J. M. R.: La primauté romaine: «... jamais pour éroder les structures des Eglises locales» «Déclaration anglicane catholique, Venise 1976». — *Irenikon* L, 1977, 291–324; p. 325: Summary.
- Frei, Walter: Gedanken zur Stigmatisierung 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 virtù 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: *Fundamental moral*. — 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 Basile 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.
- Houghton, Rosemary: *Feminine spirituality. Reflections on the mysteries of the Rosary*. — NY, Ramsey/N.J., Toronto: Paulist Pr. (1976). IX, 93 p.; \$ 1,95.
- Müller-Elm, Bernhard: *Kräfte aus der Stille. Die Transzendente Meditation*. — Düs, Wien: Econ Verl. (1977). 160 S.
- Baumer, Iso: *Walfahrt 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 Wesley's*. — 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 Weimarer 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 Barths*. — (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünwald-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, Virgilio: *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 relégation 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: Guérard, 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: Théologues 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 Anglicus 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 su 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: Zurovski, 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-Grünwald 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 Befan-

- genheit 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 Erharder, 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-Grünwald-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-Grünwald-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,–.
- Lähneemann, 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 Wöruschka 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. — Gb: 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, XVI^e Semaine d'Études Liturgiques. Paris, 1–4 juillet 1969. — R: Ed. Liturgique 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: Bracanşa, 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 épicles 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'Écriture 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 Tauf liturgie; 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 17^e et 18^e 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 Tritoëkti 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 **Wimpfeling's** Bemühungen um die Verbesserung der liturgischen Texte. — Mz: Selbstverl. der Gesellschaft f. mittelhessische Kirchengeschichte 1976. XVIII, 117 S. = Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen 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 «Summarius» des Bréviaires séduois.
- 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.
- À la recherche de prières eucharistiques pour notre temps [par] Robert Gantoy [e. a.]. — (P:) Le Centurion (1976). 190 p. = Vivante liturgie. Publications de Saint-André 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. — *OstSt* 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, Sébastien: Éléments de bibliographie sur la musique.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Universität Bochum, Abt. für kath. Theologie, Buschestr., 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, Heyendahlhaan 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.