Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 66,–**

Nummer 3 **1978** **74. Jahrgang**

Joseph Ratzinger: Vom Verstehen des Glaubens . . . . . Spalte 177

Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von G. Krause und G. Müller (R. Bäumer) . . . . . Sp. 185

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 189
H. Donner: Einführung in die biblische Landes- und Alterskunde (H. Eising)
C. Westermann: Die Verheißungen an die Väter (F. Diedrich)
O. Kaiser / E. Lohse: Tod und Leben (K. H. Schelkle)
G. Gerstenberger / W. Schrage: Leiden (K. H. Schelkle)
O. Keel: Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament (M. Görg)
J. E. Martins Terra: A Oração no Antigo Testamento (J. Scharbert)
X. Léon-Dufour: Wörterbuch zum Neuen Testament (J. B. Bauer)
A. Schenker: Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testaments (R. Pesch)
U. Busse: Die Wunder des Propheten Jesus (W. Radl)
R. A. Culpepper: The Johannine School (K. Berger)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 201
Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller. Hrsg. von J. Irmscher und K. Treu (A. Stuiber)
L. Kötzsche-Breitenbruch: Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom (J. Fink)
R. Tremblay: La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon (H.-J. Jaschke)
N. M. Häring: Die Zwettler Summe (L. Ott)
Gregorii de Arimino O.S.A.: Registrum Generalatus 1357–1358. Hrsg. von A. de Meijer (K. Elm)
R. Kirste: Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift (J. Beumer)
J. Becker: Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf (H. Lepper)
J. Lange: Die Stellung der überregionalen katholischen deutschen Tagespresse zum Kulturkampf in Preußen (1871–1878) (H. Lepper)
M. Scholle: Die preußische Strafjustiz im Kulturkampf 1873–1880 (H. Lepper)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 215
G. Sauter / A. Stock: Arbeitsweisen Systematischer Theologie (S. Wiedenhofer)
A. Gerken: Jesus unter uns (J. Wohlmuth)
J. Figl: Atheismus als theologisches Problem (F. Greiner)
E. Almén: Glaube und geschichtliche Verantwortlichkeit (E. Rolinck)
P. Friedrich: Ferdinand Christian Baur als Symboliker (H.-G. Stobbe)
V. Peri: Chiesa Romana e „Rito" Greco (W. de Vries)

Moraltheologie . . . . . Sp. 226
D. Mieth: Dichtung, Glaube und Moral (F. Furger)
A. Grabner-Haider: Eros und Glaube (K. Thomas)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 230
P. M. Zulehner: Heirat – Geburt – Tod (D. Emeis)
J. Mayer-Scheu: Seelsorge im Krankenhaus (H. Kramer)
H. Kaefer: Religion und Kirche als soziale Systeme (N. Mette)
A. Hollweg: Gruppe – Gesellschaft – Diakonie (H. Steinkamp)
S. Heine: Biblische Fachdidaktik (E. Paul)
M. Probst: Gottesdienst in Geist und Wahrheit (J. Hofmeier)

Philosophie, Religionswissenschaft . Sp. 240
Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von J. Ritter und K. Gründer (G. F. Klenk)
Moslems und Christen – Partner? Hrsg. von M. Fitzgerald, A.-Th. Khoury und W. Wanzura (H. Grotzfeld)
J. Cherupallikat: Witness Potential of Evangelical Poverty in India (F. J. Couto)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 249

Vom Verstehen des Glaubens*

Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens

Von Joseph Kardinal Ratzinger, München

Äußere Umstände haben die Fertigstellung dieser Rezension immer wieder hinausgeschoben. Aber Rahners Buch, das hier zur Debatte steht, ist kein Produkt des Augenblicks, das nach ein oder zwei Jahren durch Neueres überholt wird. Es ist die Synthese seines ganzen Denkweges und wird über den Wechsel theologischer Moden hinweg denk-würdig bleiben, wie immer man sich im einzelnen zu seinen Aussagen verhält.

Rahner selbst versteht sein Werk als Grundkurs und definiert bei dieser Gelegenheit nun auch, was „Grundkurs" für ihn bedeutet: die erste Reflexionsstufe des Glaubens (18 u. ö.). Die zweite Reflexionsstufe würde das Reflektieren des gesamten theologisch relevanten Wissens bedeuten, sich also an den Durchgang durch die theologischen Einzeldisziplinen anschließen und das Ganze ihrer Aussage in einen einheitlichen Verstehensvorgang zusammenfassen. Daß dies heute angesichts alles dessen, was Theologie wissen kann und was sie wissen sollte, ein für jeden einzelnen unmögliches Beginnen ist und daß damit eine adäquate Analysis fidei heute zur Unmöglichkeit geworden scheint, ist ein Problem, das Rahner seit dem Ende des Konzils in wachsendem Maße bewegt hat. Denn nun entsteht das Dilemma, daß einerseits der Mensch die Entscheidung letzten Ranges, die ihm seine Freiheit als „das Vermögen des Ewigen" (103) abverlangt, in verantworteter Weise begründen muß, daß andererseits eine solche Begründung in der geistigen Situation von heute unser Vermögen schlechthin zu übersteigen scheint. Kann man überhaupt noch verantwortet glauben – dies ist die Frage, die zum Konzept der „ersten Reflexionsstufe" geführt hat. R. antwortet: Auch wenn die zweite Reflexion zunächst unerreichbar scheint, gibt es eine erste Reflexionsstufe, die er die „Wissenschaftlichkeit der legitimierten Unwissenschaftlichkeit" nennt (22). Sie besteht in einer Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten (Newmann! S. 22), die als ganze eine praktische Sicherheit erreichen und damit jene Form von Gewißheit, die den praktischen Entscheiden des Menschen zugeordnet ist. Diese erste Reflexionsstufe, der „Grundkurs" gehe als ein erster Studienabschnitt dem weiteren Theologiestudium voraus und sei „eine eigene erste Wissenschaft" (21) – man fühlt sich an die „erste Wissenschaft" des Aristoteles erinnert, mit deren grundsätzlicher Ausrichtung Rahners Konzept in gewisser Weise durchaus vergleichbar ist. Dieser Vergleich macht freilich m. E. auch deutlich, daß man den Begriff „erste Wissenschaft" hier nicht temporal fassen sollte, wie R. es in gewisser Hinsicht zu tun scheint. Das ganze Buch ist denn auch in der Tat „erste Refle-

* **Rahner,** Karl: **Grundkurs des Glaubens.** Einführung in den Begriff des Christentums. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 448 S. geb. DM 38.–

UB TÜB

26 JUL 1978

xionsstufe" nur, wenn man diese einer postulierten zweiten Reflexion als voller Aufarbeitung alles gegenwärtigen Wissens gegenüberstellt. Aber man wird dem sogleich hinzufügen müssen, daß Rahners Grundkurs die Synthese seines Denkens anbietet, Frucht lebenslangen Umgangs mit der Theologie als ganzer ist und die ersten Entwürfe systematischer Reflexion, mit denen sein Denkweg begonnen hatte, von allen Erkenntnissen und Erfahrungen her auflichtet, mit denen ihn seine theologische Arbeit konfrontiert hat. Insofern ist diese axiologisch „erste Wissenschaft" chronologisch doch eher als letzte einzuordnen, zumal es die perfekte zweite Reflexion gar nicht gibt, sondern nur unterschiedlich gefüllte und gereifte Formen der ersten (was R. auch selbst sagt, z. B. S. 20). Insofern muß man hinsichtlich der wissenschaftstheoretischen Einordnung bei R. wohl einen gewissen Widerspruch feststellen: Einerseits entsteht der Eindruck, der ersten Reflexionsstufe werde eines Tages in einem späteren Studienabschnitt die zweite folgen, andererseits setzt er selbst die Unmöglichkeit der zweiten voraus. Demgemäß wird man das Ganze eher als abschließende Reflexion denn als Eröffnung des Studiums ansehen müssen, aber die Aufgabe einer eigenen „ersten Wissenschaft" als begleitender und vereinigender Synthese der theologischen Einzelwissenschaften als unbedingte Notwendigkeit anerkennen, die in der theologischen Ausbildung ihren Platz finden muß und von keinem der bisherigen Fächer der sog. Systematischen Theologie ohne weiteres geleistet wird.

Liest man R.s Buch, so kann man sowohl stilistisch wie auch in der Fügung der Gedanken sehr gut das allmähliche Wachsen seiner Synthese, sozusagen ihre einzelnen Schichten erkennen. Man wird feststellen, daß seine Theologie einerseits durch eine große Konstanz in den Grundentscheidungen, andererseits durch eine erstaunliche Flexibilität in der Anverwandlung neuer Elemente gekennzeichnet ist; die weitgespannte Assimilationsfähigkeit seines Denkens spricht für die Weite und den Rang der Grundentscheidung, in die nahezu alle tragenden Gedanken der Gegenwartstheologie aufgenommen und derart eingeschmolzen werden konnten, daß sie vom Ganzen her vertieft und auf eine schöpferische Weise neu gestaltet werden. Ob R.s Denken bei aller Konstanz des Ansatzes nicht doch zuletzt den Punkt seiner Balance und damit seinen Standort verschiebt, wird später zu erfragen sein.

Zwei Systemelemente scheinen mir das Grundgerüst zu bilden, auf das alles Weitere gebaut werden konnte. Das erste ist die bereits in „Geist in Welt" entwickelte transzendentale Anthropologie, die den Menschen als das Wesen der grundsätzlichen Offenheit versteht, das in jedwedem Erkenntnisakt sich selbst, das erkennende Subjekt „und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit" mit-weiß (31). R. nennt dies die transzendentale Erfahrung und sagt von ihr: „Die transzendentale Erfahrung ist die Erfahrung der Transzendenz" (31). Das bedeutet: Zur apriorischen Erkenntnisstruktur des Menschen gehört „die reine Geöffnetheit für schlechthin alles, für das Sein überhaupt" (31). Hier erfolgt nun die entscheidende Identifikation, auf der R.s ganze Synthese steht: Dieses notwendig in allem Denken und Urteilen des Menschen mitgesetzte umfassende Woraufhin, das in einem grundsätzlich unbegrenzten Vorgriff des Denkens von dessen Struktur her notwendig angezielt und immer im Denken mitgegenwärtig ist, ist als das seinerseits nicht noch einmal Übergreifbare das Absolute oder, wie R. es im Rahmen der transzendental-philosophischen Deduktion nennen möchte, „das heilige Geheimnis". Das „heilige Geheimnis" gehört als die ungegenständliche Erhelltheit des Subjekts zur Konstitution des Denkens überhaupt, so daß nun gesagt werden kann: „Das Geheimnis ... ist das Selbstverständliche" (32 f.). Rahners philosophischer Ausgangspunkt ist bei diesen Überlegungen der Thomismus, aber es ist ganz klar, daß er Thomas von dessen augustinischer Komponente her gelesen hat und daß der platonisch-idealistische Zug, den Thomas von Augustin her trotz der Aristoteles-Rezeption und der daraus folgenden aposteriorischen Konstruktion im Philosophieren gegenwärtig hielt, bei R. durch die Begegnung mit dem deutschen Idealismus eher noch verstärkt wird. Diesen platonisch-augustinischen Charakter von Rahners Thomismus möchte ich deswegen besonders unterstreichen, weil R. selbst Platonismus, soweit ich sehe, nur als Schimpfnamen verwendet, und damit nicht nur den großen Rang Platons für die Gründung jeder Philosophie, sondern auch seine eigenen Wurzeln verdeckt. Besonders deutlich wird die Abkünftigkeit seines Denkens aus der platonischen Tradition in der kurzen, aber ausgezeichneten Analyse des Memoria-Begriffs (310f), die unter dem Einfluß von Metz eingefügt sein mag, sachlich aber keinen Fremdkörper darstellt, weil in der Tat die Auslegung der memoria als „apriorische Möglichkeit geschichtlicher Erfahrung als geschichtlicher" (311) die innere Zugehörigkeit des transzendentalen Ansatzes zu einer auf der Anamnesis gründenden Erkenntnislehre richtig aufgedeckt: Die Vorstellung von der transzendentalen Erfahrung ist eine Abwandlung dieses platonischen Urthemas. Sehr deutlich wird die augustinische Interpretation des heiligen Thomas auch bei der Frage nach den Gottesbeweisen. Die bestechende (und für mich überzeugende) Auslegung des metaphysischen Kausalprinzips, die Rahner S. 78 gibt, könnte man geradezu als eine reductio Thomae in Augustinum bezeichnen und wenn S. 77 von den Gottesbeweisen gesagt wird, daß in ihnen nur das Begründete nochmals begründet und das immer schon Angenommene reflektiert wird, fühlt man sich an Bonaventuras Bemerkung erinnert, die Gottesbeweise seien mehr exercitationes animi, als daß sie etwas ohne sie Unbewiesenes oder gar Unbekanntes neu beweisen würden.

Unabhängig von der geistesgeschichtlichen Herkunft bleibt die Frage, ob die Identifikation der Weite des Seins, auf die die transzendentale Erfahrung im Sinne einer notwendigen Bedingung unseres Denkens verwiesen ist, mit dem „heiligen Geheimnis" so gradlinig geschehen kann. R. weiß, daß er mit solchen Vorstellungen in die Nähe des Ontologismus rückt, an den man sich nicht nur erinnert fühlt, wenn das Geheimnis als das Selbstverständliche erscheint, sondern noch mehr, wenn die Kette der Identifikationen weitergeführt und „das Sein schlechthin" als das absolute Subjekt und sein Empfangen als Gnade gedeutet wird (45.). Gewiß gibt es Abgrenzungen gegen den Ontologismus, gewiß wird das Personsein Gottes noch einmal eigens dazu deduziert – freilich mit der Nebenbemerkung, dies sei „eigentlich eine Selbstverständlichkeit" (81). Für mich bleibt die Verschmelzung von Transzendentalität und Transzendenz, von allgemeiner Seinsstruktur und Gottesbegriff zu nahtlos – sie geht nicht nur weit über Thomas, sondern auch über Augustinus und Bonaventura hinaus; doch wird sich ein begründeteres Urteil erst geben lassen, wenn wir vorab dem Duktus von R.s Denken weiter folgen.

Wenn das erste bestimmende Systemelement in der Aufnahme des philosophischen Entwurfs von „Geist in Welt" die transzendentale Eröffnetheit menschlichen Denkens ist, so sehe ich das zweite in R.s Auslegung der Gnadenlehre, die sozusagen das theologische Korrelat zur transzendentalen Anthropologie ist und sie derart mit der Theologie verschmilzt, daß beide untrennbar ineinander übergehen (vgl. S. 54). Hatte der Ansatz bei der Erkenntnistheorie zu dem Ergebnis geführt, daß Gott das immer schon Gedachte allen menschlichen Denkens, daß das Geheimnis das Selbstverständliche ist, dann wird hier von der anderen Seite her gesagt, „daß der Mensch das Ereignis der absoluten und vergebenden S e l b s t mitteilung Gottes ist" (123f). Gnade erscheint nicht als etwas a m Menschen, sondern als der innere Grund des Menschseins; sie ist nicht ein gegebenes Etwas, sondern der Akt der Selbstgabe Gottes: Der Geber ist die Gabe (126). Obwohl damit nun nicht mehr bloß Gott, sondern auch Gnade und Christus zu dem immer schon Gegebenen werden (205, 207 u. o.), weiß R. auf seine Weise durchaus den Unterschied zwischen „natürlicher" und „übernatürlicher" Offenbarung zu wahren: Für den Geist als Geschöpf ist es kennzeichnend, daß er sich auf seinen Grund hin transzendiert und diesen als qualitativ gänzlich anderen, „als das unsagbare, heilige Geheimnis vom bloß anderen absetzt" (173). Aber es bleibt die Frage unbeantwortet, „ob Gott die für uns schweigend in sich verschlossene und uns in unsere Endlichkeit hinein distanzierende Unendlichkeit oder die radikale Nähe der Selbstmitteilung sein will" (173). Die „übernatürliche Offenbarung" bedeutet demgemäß Gegebenheit Gottes nicht mehr bloß als Frage, sondern als Antwort. Insofern ist p r i n z i p i e l l die Scheidung der beiden Ebenen deutlich vollzogen, aber nachdem diese Antwort gegeben ist, gehört die Gnade nun doch immer schon als „übernatürliches Existential" zum Menschen und kann von nun an mit dem Charakter einer transzendentalen, jedem Menschen als solchen eignenden Bestimmtheit behandelt werden, so daß es zu einer vollkommenen Entsprechung zwischen dem „immer schon" des transzendentalen Ausgriffs und dem „immer schon" der Selbstmitteilung Gottes kommt, die nun als das eigent-

liche Apriori der gesamten Schöpfung, d. h. aller endlichen Wirklichkeit behandelt werden darf und damit Gott wie den Menschen zugleich in einer einzigen Logik darstellen läßt. Denn nun kann gesagt werden, „daß die Schöpfung ... als die Voraussetzung der Möglichkeit der freien Selbstmitteilung und als deren defizienter, wenn auch für sich allein denkbarer Modus zu denken ist" (128). Der Ausgangspunkt des ganzen Denkens ist nun die Selbstmitteilung Gottes an das Nicht-Göttliche, die die „effiziente Verursachung eines von Gott verschiedenen anderen als Bedingung impliziert" (ebd.).

Damit steht der Weg in die Christologie offen. Wendet man das über das Verhältnis von Schöpfung und Selbstmitteilung Gesagte auf das Verhältnis von Christologie und Anthropologie an, so lautet das Ergebnis: „Man könnte von daher den Menschen ... definieren als das, was entsteht, wenn die Selbstaussage Gottes ... in das Leere des gott-losen Nichts liebend hinausgesagt wird" (222). „Wenn Gott Nicht-Gott sein will, entsteht der Mensch ... Wenn Gott selbst Mensch ist, ... dann ist der Mensch in Ewigkeit das ausgesagte Geheimnis Gottes ... Darum ist Christologie Anfang und Ende der Anthropologie, und diese Anthropologie in ihrer radikalsten Verwirklichung ist in Ewigkeit Theologie" (223).

Wie man sieht, gestattet die Verschmelzung der transzendentalen Erkenntnislehre mit dem Gedanken der Selbstmitteilung Gottes eine streng „transzendentale Christologie" (dazu bes. 206–211), in der der „absolute Heilbringer" als Gottmensch aus den beiden tragenden Systemelementen her deduziert werden kann, und zwar in einer doppelten Weise gemäß den beiden Ausgangspunkten. Vom Menschen her läßt sich die Christologie in der Formel zusammenfassen: Menschwerdung ist der höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit (216), die gelungene, vollständige Selbsttranszendenz. Von Gott her: Der absolute Heilbringer ist das notwendigerweise in einer endlichen Subjektivität angekommene Geschehen der irreversiblen Selbstzusage Gottes (196ff).

Dabei ist bemerkenswert, wie R. diesen ontologischen und zunächst auf die Inkarnation zielenden Gedanken kreuzestheologisch zu konkretisieren weiß: Im kategorialen Bereich kann Gott nur anwesend sein „im Modus der Verheißung (als des dauernden Überstiegs über das Kategoriale) ... und des Todes ..., weil nichts Kategoriales mehr gehofft werden kann ..." (210). „Die Kategorialität der irreversiblen Selbstzusage Gottes ... kann nur ein Mensch sein, der einerseits im Tod jede innerweltliche Zukunft aufgibt und der andererseits sich in dieser Todesannahme als von Gott endgültig angenommen erweist" (ebd.). R. berührt sich in dieser letzten Ausweitung seiner Christologie überraschend mit den unter sich wieder höchst verschiedenen christologischen Entwürfen von Pannenberg, Bultmann und von Balthasar, die doch darin konvergieren, daß die Selbstaufgabe des Todes als Scheitern des Eigenen die totale Übergabe an den Vater und so die „Unexistenz" des Todes die personale Einung mit ihm ist (vgl. dazu Chr. v. Schönborn, „Aporetik der Zweinaturenlehre"?, in: Freiburger Zeitschrift für Phil. und Theol. 24 [1977] 428–445, bes. 436f).

In der Korrespondenz von Selbstübergabe und Selbstmitteilung verschmilzt R.s Aszendenz- und Deszendenzchristologie. Dazu hier eine Nebenbemerkung: Im Begriff der Aszendenzchristologie scheinen mir gemeinhin zwei unterschiedliche Momente miteinander verknüpft. Einmal meint er, daß der Weg vom Menschen Jesus her zum Logos und zum Sohn genommen, also Theologie aus Anthropologie entwickelt wird und nicht umgekehrt, wie es in der Deszendenzchristologie geschieht. Zum anderen verbindet sich damit die Vorstellung, daß der Ausgangspunkt bei dem in der Bibel begegnenden Menschen Jesus genommen und von diesem aposteriorischen Befund her die Christologie als Ganze aufgebaut wird. Was den ersten Gesichtspunkt anlangt, so zeigt R.s ganze philosophisch-theologische Konstruktion m. E. recht gut die notwendige Verschmelzung der beiden Wege. Einerseits wird der Gottesbegriff immer auch anthropologisch vermittelt, aber andererseits kann gerade hypostatische Union nicht allein vom Ausgriff des Menschen her entfaltet werden, sondern bedarf der geschehenen Antwort Gottes, die im Ausgriff irgendwie erwartbar, aber nicht aus ihm deduzierbar ist. Was das andere angeht, so legt R. von seinem ganzen Ansatz her entschiedenen Einspruch gegen jede Art von Bislizismus ein (25). Die Bibel kann sozusagen nie rein aposteriorisch gelesen werden, sondern wird verstehbar nur in einer apriorischen Gelichtetheit des Subjekts. Wichtig wäre, zu fragen, woher das Apriori in der Theologie kommt und wie es sich legitimiert. Solches Fragen, das auch die Gemeinschaft der Überlieferung als Bedingung theologischer Erkenntnis in Sicht bringen würde, müßte mit der Kritik des Biblizismus zugleich das Zueinander von philosophischem Verstehen und historischem Erkennen klären und in unserem Fall noch einmal das unerläßliche Ineinander von Aszendenz- und Deszendenzchristologie vertiefen.

Aber kehren wir zu R. zurück. Mit der notwendigen Deduktion des „absoluten Heilbringers" aus der Grundaussage von der Selbstmitteilung Gottes, die der unendlichen Verwiesenheit des Menschen entspricht und in ihr als Existential stets wirksam ist, ist nun auch der Weg eröffnet, um dem Problem der Geschichte zu begegnen, die als das unableitbar-Einmalige scheinbar jeder Deduktion entgegensteht. Dies ist ja der Haupteinwand gegen R.s transzendentale Darstellung des Christlichen, daß sie gerade sein Eigenstes, die Geschichtlichkeit, nicht aufnehmen könne und durch die Rückführung ins Allgemeine sein Besonderes und sein Eigentliches verfehle. R. hat sich offensichtlich in den letzten Jahren gerade mit diesem Einwand besonders eindringlich auseinandergesetzt und eine Antwort erarbeitet, die sich in mehreren Stufen darstellen läßt. Die transzendentale Anthropologie wird nämlich nun zu der Aussage erweitert, daß der Mensch in diese materielle, zeitliche Welt hineingestellt ist und sich als Subjekt selber findet und endgültig setzt in diesem dem Geist Fremden und Widersprüchlichen. „Zeit, Welt und Geschichte vermitteln das Subjekt zu sich selbst" (51).

Es gilt also vom Menschen, „daß er a l s Subjekt der Transzendenz geschichtlich ist, sein subjekthaftes Wesen von unbegrenzter Transzendentalität ihm selber zu seiner Erkenntnis, zu seinem freien Vollzug g e s c h i c h t l i c h vermittelt ist" (145). Diese grundsätzlich durchaus einsichtige These von der geschichtlichen Vermittlung der Transzendentalität wird für mein Empfinden sehr schnell in die Aussage hinein ausgeweitet, „daß die Transzendenz selbst eine Geschichte hat und die Geschichte immer selber das Ereignis dieser Transzendenz ist" (145). Mit diesem Satz ist auch das Problem der gelungenen Deduktion deutlich und die Frage gestellt, ob ihr Preis nicht zu hoch ist: Die Ableitung kann nur Geschichtlichkeit im Allgemeinen erfassen und folglich nur für die Geschichte als allgemeine, nicht aber als besondere gelten. Die Grenze des Allgemeinen ist nur scheinbar überschritten; in Wirklichkeit ist Geschichtlichkeit als allgemeine ins Allgemeine mit aufgenommen: Sie ist die Heilsgeschichte, insofern sie überall und immer die Form der Selbstvermittlung des Menschen ist. Demgemäß kann R. sagen, „daß der Mensch in seiner Existenz ... immer schon innerhalb ... dieses Verhältnisses steht" (205f) und er muß feststellen, „daß die Heilsgeschichte koexistent ist mit der gesamten Menschheitsgeschichte" (147). „Die Weltgeschichte bedeutet also Heilsgeschichte" (148). Die „Offenbarungsgeschichte" ist „mit der ganzen Welt- und Heilsgeschichte koextensiv" (149). Die Inversion von Selbsttranszendierung des Menschen und Selbstgabe Gottes läßt demnach auch die Vorstellung von Gottes Handeln so verschwimmen, daß man sich fragt, ob die solchermaßen erkaufte philosophische Evidenz nicht als Kaufpreis die Auflösung der Sache entrichtet hat: „Weil die Freiheitsreaktion des Subjekts als eines solchen selbst noch einmal in aller Wahrheit für das Subjekt das ihm Zugeschickte ist ..., trägt die gute Entscheidung ... mit Recht den Charakter des Eingreifens Gottes, auch wenn dies sich durch die Freiheit des Menschen hindurch ereignet und so in dem Grade funktional erklärt werden kann, wie die Freiheitsgeschichte erklärbar ist, insofern sie sich auf raumzeitlich objektivierten Momenten aufbaut" (96).

Aber R. wäre nicht der differenzierte Denker, der er ist, wenn er diese Problematik nicht sähe und nicht versuchte, ihr zu begegnen. So kann man zwei weitere Stufen des Ringens um die Thematik der Heilsgeschichte feststellen. Zum einen meldet er die Unterscheidung von Bewußtheit und Gewußtheit an (157), um daran die spezifische Differenz der biblischen Offenbarungsgeschichte gegenüber der allgemeinen Geschichte darzustellen.

Das Christentum ist „eine ganz bestimmte und geglückte geschichtliche Reflexion und ein geschichtliches, reflexes Zu-sich-selber-Kommen einer Offenbarungsgeschichte ..., die selber koextensiv mit der Weltgeschichte überhaupt ist" (151). Anders ausgedrückt: „Diese Art von Offenbarungsgeschichte" ist „nur eine Spezies, ein Sektor der allgemeinen kategorialen Offenbarungsgeschichte, der geglückteste Fall der notwendigen Selbstauslegung der transzendentalen Offenbarung" (159). Auf das Problematische dieses Ergebnisses werden wir noch zurückkommen müssen. R. reduziert es in seiner möglichen Bedeutung selbst noch einmal, indem er sagt: „Daraus ergibt sich, daß solche Geschichte sich auch in der Geschichte anderer Völker hat ereignen können und ereignet hat" (171). Die alttestamentliche Bundesgeschichte verliert damit ihre Sonderstellung und hört insofern auf, ein eigenes

Problem zu sein. Der spezifische Geschichtsanspruch des christlichen Glaubens wird reduziert auf die Gestalt des „absoluten Heilsbringers", deren deduktive Ableitbarkeit vorhin dargestellt worden ist. In ihm sieht R. die einzige Zäsur in der Geschichte überhaupt, die als ganze ein Übergang „aus einem in der Natur geborgenen und von ihr unmittelbar bedrohten Wesen" in die „jetzt erst beginnende Zeitperiode des hominisierten Daseins nach der ersten Periode des naturalen Daseins" ist (172).

Nach den „zwei Millionen Jahren" des naturalen Daseins sind die Jahrtausende der historischen Kultur nur der Moment des Übergangs aus der ersten in die zweite Periode und Christus lebt eben in dieser gesamtgeschichtlich nur einen Moment darstellenden Zäsur. An dieser Stelle kann man noch einmal ein wichtiges Motiv von R.s Denken erkennen, das mindestens seit dem Konzil zusehends seine Entwicklung prägte und geradezu zum inneren Antrieb für die Radikalisierung seiner Konstruktion wurde: Das weltgeschichtlich Winzige des Christentums wird zur drückenden Frage an einen Glauben, der Allgemeingültigkeit beansprucht und Heil für alle sein will. Der universale Anspruch des Christentums wird zur Rechtfertigung und zugleich zur Nötigung zu einer Konstruktion, die eben dies Partikuläre mit dem Universalen verschmilzt und es als das Universale erkennen läßt; die Aussagen des II. Vatikanums von der Allgemeinheit des Heils werden für R. geradezu zum entscheidenden Wort dieses Konzils: Einerseits kann eine Synthese eben diese Universalität erklären und damit das Postulat des Konzils erfüllen, andererseits scheint das Konzil damit eine Synthese dieser Art zu fordern (vgl. z. B. 156).

Das bedeutet aber nun, daß das Besondere des Heilbringers als das Allgemeine erwiesen werden muß und eben dies ist ja im Letzten der Inhalt von R.s transzendentaler Christologie, die insofern seine ganze Theorie der Heilsgeschichte in sich trägt: Als geglückte Form der menschlichen Selbsttranszendenz bzw. als in einem endlichen Subjekt geschehene Zusage Gottes ist er die Darstellung und Verwirklichung des menschlich-Allgemeinen.

Demgemäß gilt, daß „in der Begegnung mit ihm (Christus) ... das ... Geheimnis der Wirklichkeit überhaupt ... ‚da ist' " (204). Noch deutlicher: Das „Verhältnis zu Jesus Christus, in dem ein Mensch ... Jesus ... zur Vermittlung seiner Unmittelbarkeit zu Gott in sich selbst macht", ist von der Art, „daß der Mensch in seiner Existenz ... immer schon innerhalb dieses ... Verhältnisses steht, ob dies explizit gewußt wird oder nicht" (205f). Daraus folgt nun R.s Formel der christlichen Existenz, die deren Einfachheit und Größe, deren in der scheinbaren Partikularität anwesende volle Universalität ausdrückt: „Wer ... sein Dasein ... annimmt, ... der sagt ... zu Christus ja" (225f). Dies ist der Einheitspunkt von R.s Begriff des Christentums, in dem das Ganze seiner Reflexion zusammenfassend gegeben ist: „Der Christ und die Kirche sagen ... nicht etwas, gegen das anderes steht, sondern sie sagen, ... daß das Unsagbare ... sich selbst Mitteilende ... Nähe ist" (387). Christsein ist Annehmen des Daseins in einer letzten Bedingungslosigkeit, es ist infolgedessen letztlich nur die ausdrückliche Reflexion dessen, was Mensch-Sein überhaupt ist (387). In einer letzten Zuspitzung heißt dies, „daß der Christ nicht so sehr ein Sonderfall des Menschen überhaupt ist, sondern einfach der Mensch, wie er ist" (388).

Kein Zweifel, daß dies eine faszinierende Sicht ist, in der einerseits in einer beeindruckenden Anstrengung des Denkens alles vom kirchlichen Glauben Geforderte eingebracht und doch zugleich dies Ganze in den einfachsten Punkt des allgemein-Menschlichen kontrahiert ist. Aber die Frage bleibt, ob nicht in dieser Verallgemeinerung das Christliche dann doch gegenstandslos wird, ob es nicht, indem es logisch und anthropologisch zwingend gemacht, zugleich aufgehoben und gleichgültig wird. Die zentrale Frage lautet: Ist die Grundfigur richtig, die Christentum mit Daseinsannahme (natürlich in letzter Tiefe) identifiziert? Gnoseologisch gewendet: Ist das Verhältnis des allgemein-Menschlichen und des Christlichen richtig bestimmt oder ist Christentum nicht doch etwas ganz anderes als die Annahme, sozusagen die Reduplikation des Daseins und seine Reflexion? Ist es nicht Ekstasis, Heraustreten in das Neue bzw. Herausgerissenwerden durch das Gegenüber des eben nicht im transzendentalen Selbst an sich und immer schon Gegebenen? Ist nicht gerade dies die Grundfigur des Christlichen? Ein Ansatz in dieser Richtung ist gegeben, wo R. Schöpfung und Gnade unterscheidet, die Selbstmitteilung als die in der Transzendentalität an sich nicht mitgegebene Antwort beschreibt (173). Aber schließlich wird unter dem Zwang des Universalitätsgedankens doch auch diese Antwort zu dem unabweisbar immer Gegebenen erklärt und so ins Dasein als solches schon eingebaut, so daß Daseinsannahme je auch schon Annahme dieser Antwort ist. Einen anderen Ansatz zu einer Konstruktion, die dieses „Über" des christlichen Glaubens, die Überschreitung des „Daseins" und das aktive Annehmen des handelnden Gegenüber besser ins Licht bringt, finde ich in dem kleinen Abschnitt „Der Mensch als der Verfügte" (52f), in dem an Stelle des transzendentalen Selbstentwurfs und der Selbsttat der transzendentalen Freiheit als das Wesentliche des Menschen die Verfügtheit erscheint, die seine Autarkie durchbricht und ihn auch im Tätigsein noch als den Leidenden erkennen läßt. Das Problematische von R.s Versuch sehe ich nicht in dem Bemühen zu einer antropo-theologischen Konstruktion, die schließlich den „Begriff" des Christlichen eröffnet, sondern in der zu starken Prägung dieser Konstruktion durch Grundgedanken des deutschen Idealismus, die einerseits den Weg zum augustinischen Idealismus des Thomas eröffnet haben, aber andererseits doch ihr eigenes Gewicht zeigen, das aus dem Christlichen heraustendiert. Das, was in dem Kapitel über den Menschen als Verfügten (und auch anderwärts) überzeugend angedeutet wird, tritt in der Gesamtsicht des Buches zu stark zurück gegenüber dem Menschen als Verfügenden, gegenüber einem Freiheitsbegriff, der schließlich nur auf den absoluten Geist wirklich paßt. Eine solche Vorstellung von Freiheit ist m. E. am Werk, wenn gesagt wird, Freiheit sei „letzte Sichselbstüberantwortetheit der Person ... als Selbsttat" (47) bzw. wenn Freiheit definiert wird als das Vermögen „sich selbst zu tun" (49). Damit ist nach meinem Dafürhalten die conditio humana nicht richtig beschrieben und die Synthese gelingt auch nicht, wenn über den Tod gesagt wird: „Der Tod ist ... Tat, in der der Mensch über sich als Ganzen verfügt, und zwar so, daß diese Verfügung die Annahme der absoluten Verfügtheit ... ist" (290). Bestimmend bleibt nun doch, daß der Mensch über die Verfügtheit verfügt. So schwankt dann der Freiheitsbegriff schillernd zwischen einer geradezu gotthaften Fähigkeit der Selbsttat einerseits und einem Rückzug vor der empirischen Realität, der die Frage aufstehen läßt, wo denn nun diese Freiheit stattfinde, wenn sie kategorial so gänzlich unauffindbar ist, da doch die Selbstverwirklichung des Menschen nun einmal im und am Kategorialen geschieht (46ff). Aus der gleichen Wurzel kommt es auch, daß im Gegenüber zum Gottesbegriff die menschliche Freiheit geradezu aufgesogen scheint in die göttliche und nahezu der Eindruck einer göttlichen Alleinwirksamkeit entsteht: „Daß wir als Subjekte einer noch werdenden Freiheit nicht wissen, ob Gott alle Freiheit ... in eine gute Entscheidung gesetzt hat oder nicht, ist als eine ... Tatsache gehorsam hinzunehmen, so wie wir unser Dasein selbst gehorsam übernehmen müssen" (112). An anderer Stelle wird gesagt, daß der Mensch „reflex nie diese seine schon immer vollzogene Freiheit beurteilen" könne (138): Freiheit scheint fast in Prädestination überzugehen. Mir scheint, daß die Kritik, die sich bei der Definition des Christentums als Daseinsannahme und als Reflexion des immer schon Gegebenen aufdrängt, an dieser Stelle ihren eigentlichen Hebel finden müßte und daß die christliche Ek-stasis, die hier aufgehoben scheint, ihren Ansatz in einer Philosophie der Freiheit nehmen müßte, die die transzendentale Notwendigkeit ergänzt, und zwar in einer Philosophie der Freiheit, die das je eigentümliche Wesen von göttlicher und menschlicher Freiheit ausarbeitet und damit das Moment der Antwort wie dasjenige der Verfügung realer auszusagen vermag. Dabei könnte einerseits gerade der Freiheitsgedanke den Weg für das Heil aller offenlassen, um das es R. so sehr geht und andererseits den Druck aufheben, den diese Frage auf R. in Richtung einer strengen Generalisierung des Christlichen ausübt.

Noch eine weitere Anmerkung zur Grenze der transzendentalen Methode sei versucht. R. hat in seinem Grundkurs gegenüber früheren Angriffen auf sein Denken klargestellt, daß die transzendentale Methode sich nicht anmaßt, das Christentum reinlich aus sich zu deduzieren; sie ist ein Verstehensvorgang, der möglich wird, weil der Glaube vorab das Feld des Denkens erschlossen hat und insofern eng mit Anselms Suche nach dem Begriff des Christlichen verwandt. Eine solche Suche nach dem „Begriff" ist sicherlich eine Uraufgabe der Theologie. Aber mir scheint, daß sich im Lauf der Zeit die Akzente etwas verschoben haben und daß der Vorgang der Verschiebung in den verschiedenen Schichten des vorliegenden Buches erkennbar wird. In dem 20 Jahre alten Stück „Was heißt ‚Menschwerdung Gottes'?" steht noch der Satz: „Hier hat sich die Ontologie an der Botschaft des Glaubens zu orientieren und diese Botschaft nicht zu schulmeistern" (219). Später aber

erscheint die transzendentale Christologie als der Maßstab, an dem die kirchliche Christologie gemessen wird: Ohne sie fehlt das Kriterium, um zwischen Glaubenswirklichkeit und Deutung unterscheiden zu können (207). Die klassisch-kirchliche Christologie erscheint nur noch als eine Weise, von dem Gemeinten zu reden (275, vgl. 283), wobei man gerne zugestehen wird, daß sie nicht a priori als die einzig Mögliche zu betrachten ist, was sinnvollerweise gerade von ihrem Ansatz her ohnedies niemand behaupten kann. An solchen Stellen entsteht ein wenig der Eindruck, als sei die kirchliche Christologie so etwas wie der Glaube der Psychiker, der erst aus der höheren Warte der transzendentalen Philosophie in sein rechtes Licht kommt. Auch hier bleibt richtig, daß die Reflexion immer wieder einerseits die Sprache ausweiten, andererseits die Grenze der traditionellen Sprache aufweisen und so darum ringen muß, daß die Intentionalität auf die Wirklichkeit selbst hin nicht in der Formel endet, sondern von ihr getragen wird. Aber andererseits darf die Stringenz des Systems nicht zum Maßstab der Überlieferung werden, sondern muß sich an der Widerständigkeit der vorgegebenen Aussage immer neu bewähren.

Zu den materialtheologischen Aussagen von R.s Buch möchte ich mich mit ein paar Hinweisen begnügen. Erstaunlich ist, wie es Rahner gelingt, das ganze Gefüge des Dogmas in der Einheit seines Grundansatzes zusammenzubinden. Natürlich ist die Stringenz der Verknotung unterschiedlich. Beachtlich finde ich die Zusammenfügung von Anthropologie, Christologie und Schöpfungslehre. Eher unbefriedigend bleibt für mich, was über Erbsünde und über Kreuz als Sühne gesagt wird: Im Gegenüber von Selbstentwurf und Selbstmitteilung findet das keinen so rechten Platz und das Ausgeführte wirkt trotz bedeutender Einzelstücke eher gequält. Daß R. auf andere Weise gelungen ist, der Theologie des Kreuzes in seinem an sich zunächst inkarnationstheologisch bestimmten Entwurf einen wichtigen Platz zu geben, wurde oben schon angedeutet. Sehr geglückt finde ich den kurzen Entwurf einer Ekklesiologie, der auch eine beeindruckende Apologie des Katholischen enthält. Die Auslegung des dreifachen reformatorischen „sola" allerdings stellt nur dar, was ein Katholik sinnvoll unter einem solchen „sola" verstehen kann, nimmt aber gerade das Charakteristische des reformatischen Protests nicht auf. Schön und hilfreich erscheint mir auch die Eschatologie. Besonders beeindruckend sind für mich R.s Überlegungen zu Tod und Endgültigkeit der Existenz (265–268), die weit über seine frühere Theologie des Todes hinausgehen und durch die spürbare Eindringlichkeit des persönlichen Ringens mit dem Thema ihre eigene Stringenz erhalten.

Noch eine kritische Bemerkung: Was mich mitten im Ernst und in der Größe von R.s Denken immer wieder stört, ist die allzu schnelle Übernahme moderner Vorurteile gegenüber überlieferten Aussagen, die bei dem großen Kenner der Überlieferung verwundert, der oft genug das Tiefgründige scheinbar abstruser Aussagen ans Licht gebracht hat. Hierher gehört die schon erwähnte Platonismus-Schelte, hierher gehört auch die immer wieder auftretende Vergröberung des überlieferten Verständnisses von Leib und Seele sowie der Unsterblichkeit der letzteren, die in einen leicht abzulehnenden Popanz umgewandelt wird (zu beidem darf ich auf meine Eschatologie verweisen). Hierher rechne ich auch die Kritik an Augustinus sog. „psychologischer Trinitätslehre" (140f), die weit entfernt davon war, Gott „ganz unbezüglich zu uns" (140) darzustellen. In Wirklichkeit geht sie davon aus, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen uns die zentrale Weise unserer Gotteserkenntnis vorgibt: Gott kann im Medium des Menschen erkannt werden und solches Selbsterkennen als Erkennen Gottes ist zugleich der Weg unserer Reinigung, unseres Kommens zur Wahrheit, in dem das Bild seine Relationalität erfaßt und dadurch wahrhaft Bild wird. In diesem Zusammenhang möchte ich auch anmerken, daß es mir nun doch nicht angemessen scheint, „Atheismus und vulgären Theismus" ob ihrer gemeinsamen Verfehlung des richtigen Gottesbegriffs praktisch auf eine Stufe zu stellen (72): Hier erfolgt eine Überbewertung des Begriffs, das Entscheidende aber ist die Intenionalität der Selbstüberschreitung zum Absoluten bzw. die Verweigerung solchen Überschritts; der Begriff kann immer nur diesen realen Vorgang der Existenz nachzuzeichnen versuchen. Die Überlegenheit des Vollzugs bleibt und nur diese Einsicht kann die Reflexion davor bewahren, ein intellektuelles Christentum von dem Christentum des einfachen Glaubens elitär abzusetzen. Über seine Darstellung der Auferstehung Christi meint R. selbst, er habe deren „Anspruch historisch vielleicht zu minimalistisch festgehalten" (274). Das würde ich in der Tat behaupten, obgleich ich den Grundduktus seiner Darstellung des vorösterlichen Jesus, der sich nur auf den historisch schmalen Kern des wirklich Wesentlichen stützt, durchaus bejahe. Daß „ein als leer festgestelltes Grab ... als solches nie den Sinn und die Existenz einer Auferstehung" bezeugt (262), ist ein truism, den man nicht immer wiederholen sollte. Die Frage ist doch nicht, ob das Grab die Auferstehung beweist, was kein Mensch behauptet, sondern ob die Auferstehung die gleichzeitige Verwesung des Auferstandenen zuläßt und diese wirkliche Frage sollte man nicht fortwährend durch eine im Grund – man verzeihe mir – banale Behauptung verdecken. Ich halte es auch nicht für richtig, wenn R. mit einer merkwürdig gewundenen Argumentation den Glauben als „ein inneres Moment dieser Auferstehung" bezeichnet, die also gar nicht ohne den Glauben an sie gedacht werden könne (263). Auch hier ist die Argumentation verschoben: Daß die Auferstehung als Offenbarung die Intentionalität auf den Glauben der Zeugen hin in sich trägt und zu ihrem Begriff daher auch ihre Kundgabe gehört und diese Kundgabe sich auch ihre Annahme schafft, ist unbestritten. Aber daß sie ohne diesen Glauben nicht wäre, also „in den Glauben hinein geschieht", würde zuletzt doch auch R. wieder nicht sagen wollen: Ihre Vorgängigkeit gegenüber den Erscheinungen, die in der Abfolge der Aussagen von 1 Kor 15,4 und 5 ganz klar gegeben ist, gehört eben zu dem, was bekundet werden muß. Vielleicht trägt hier doch der generelle Versuch, das Christentum in allem als das nicht-andere zu erweisen, dazu bei, nach einer Unbestreitbarkeit und einer Zustimmungsbreite zu suchen, die das Eigene verdeckt, von dem dann hernach (mit Recht) doch wieder ausgegangen wird.

Ein großes Buch fordert immer zur Auseinandersetzung heraus. R.s Grundkurs ist ein großes Buch. Es ist, wie schon gesagt, von der gleichen Leidenschaft des Erkennens getragen, mit der Anselm von Canterbury das Christentum rationibus necessariis zu deduzieren versuchte. Auch wer nicht imstande ist, den „Begriff des Christentums", den R. erarbeitet hat, ungeteilt zu übernehmen, wird doch eine Evidenz des Christlichen darin finden, von der er positiv oder negativ nicht loskommt. Man muß dankbar sein, daß R. als Frucht all seiner Bemühungen zuletzt diese imponierende Synthese geschaffen hat, die eine Quelle der Inspiration bleiben wird, wenn einmal ein Großteil der heutigen theologischen Produktion vergessen ist.

Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, Bd 1, Lfg 1–5: Aaron – Agende. – Berlin: Gruyter 1977. X, 804 S., br. DM 190.–

Vor 70 Jahren (1908) erschien der letzte Band der „Realenzyklopädie für protestantische Theologie". Die damals abgeschlossene 3. Auflage hatte Albert Hauck herausgegeben, der durch seine „Kirchengeschichte Deutschlands" in weitesten Kreisen bekannt wurde. Seitdem ist im evangelischen Deutschland ein umfassendes theologisches Lexikon nicht mehr veröffentlicht worden. Die verschiedenen Auflagen der „RGG" und das „Evangelische Kirchenlexikon" hatten als kurzgefaßte Nachschlagewerke eine wichtige Funktion, boten aber keinen Ersatz für die Realenzyklopädie.

Um so dankbarer ist man, daß jetzt der erste Band der neuen „Theologischen Realenzyklopädie" vorliegt, die großzügig angelegt und auf 25 Bände geplant ist. Angesichts der heutigen Druckkosten handelt es sich hier um ein unternehmerisches Wagnis ersten Ranges. Es stellt sich die Frage, wie die Finanzierung eines solchen umfangreichen Werkes überhaupt ermöglicht wurde.

Das Lexikon berichtet über die biblischen, historischen, dogmatischen, ethischen und praktisch-theologischen Disziplinen, aber auch über Philosophie, Religionsgeschichte und Judaistik.

Als Fachberater für das Alte Testament ist Richard Hentschke, Berlin, zuständig, für das Neue Testament Horst Robert Balz, Bochum. Für die Alte Kirchengeschichte zeichnet verantwortlich Richard P. C. Hanson, Manchester, für das Mittelalter Knut Schäferdiek, Bonn, für die Neuzeit Martin Schmidt, Heidelberg, für die Reformationszeit Gerhard Müller, Erlangen. Fachberater für die Dogmatik ist Carl Heinz Ratschow, Marburg, für die Ethik Gustaf Wingren, Lund, für die praktische Theologie Henning Schröer, Bonn. Die Philosophie betreut Wolfgang Müller-Lauter, die Religionsgeschichte Sven S. Hartmann, Lund,

die Judaistik Clemens Thoma, Luzern. Hauptherausgeber sind Gerhard Krause, Bonn und Gerhard Müller, Erlangen.

Die TRE unterscheidet sich wesentlich von der RE, auch wenn sie an vielen Stellen an die RE anknüpfen kann. Die TRE hat zunächst einmal internationalen Charakter. Herausgeber und Mitarbeiter stammen aus Europa, wenn auch der deutsche Anteil bei den Herausgebern, Mitherausgebern und Autoren überwiegt. Unter den 53 Autoren fand ich 11 nichtdeutsche Autoren. Wesentlicher aber ist, daß die TRE nicht mehr protestantisch sein will, während die RE in vielen Artikeln diesen Charakter betont hatte. Zwar findet sich unter den Fachberatern kein Katholik, aber zu den Mitarbeitern gehören eine Reihe katholischer Autoren. Mit Recht betonen deshalb die Herausgeber in ihrem Vorwort, daß sich das neue Werk von den früheren Auflagen durch drei wesentliche Veränderungen unterscheidet: 1. habe sich seit dem Ende des 1. Weltkrieges das Denken als Ausdruck von Selbst- und Weltverständnis des Menschen kataraktartig verändert, 2. habe sich das theologische Arbeiten selbst verändert, 3. spiele eine zunächst scheinbar äußerliche Tatsache eine Rolle: in der RE³ habe eindeutig die deutsche theologische Forschung dominiert, heute arbeiten wir in einem internationalen wissenschaftlichen Klima. Die Herausgeber weisen ferner auf das gewandelte ökumenische Bewußtsein hin. Herausgeber und Mitarbeiter der TRE gehörten verschiedenen Kirchen an. Deshalb lautet der neue Titel: „Theologische Realenzyklopädie", statt „Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche".

Nach der Intention der Herausgeber sollten die Artikel der TRE die Probleme selbständig aufarbeiten, nicht eine kurze Zusammenfassung von anderswo Erarbeitetem bieten. Sie sollen unter Berücksichtigung strittiger Probleme erarbeitet werden und den Anspruch, Beiträge zur Forschung zu sein, zu genügen suchen. Zwar sind sich die Herausgeber darüber klar, daß dieses Ideal sich nicht in allen Fällen erfüllen lassen wird. Dazu ist der Raumumfang bei verschiedenen Artikeln zu gering. Ein gewisser Ersatz ist dadurch gegeben, daß den Quellen- und Literaturangaben ein breiter Raum eingeräumt wurde.

Die Vorbereitung der Theologischen Realenzyklopädie wurde 1967 begonnen. Im Oktober 1976 erschien die erste Lieferung, die fünfte im Juli 1977. Nach der Planung sollen jedes Jahr 6 Faszikel erscheinen, das bedeutet: Bei einem ungestörten Ablauf liegt der Schlußband etwa im Jahre 2000 vor.

Es ist leider nicht möglich auch nur alle herausragenden Beiträge zu würdigen, aber wenigstens die umfangreichsten sollen erwähnt werden.

Neuaufgenommen ist der Beitrag „Abendland" (O. Köhler), der die Seiten 17–42 umfaßt. Darin werden nach einer Begriffserklärung die vielfältigen Fragen der Kirchen- und Liturgiegeschichte angesprochen, die z. T. bis in Einzelheiten gehen. So sieht Köhler z. B. in der Änderung der Worte des Kanons der römischen Messe: qui tibi offerunt hoc sacrificium durch die Worte: pro quibus tibi offerimus ein zentrales Thema der abendländischen Christenheit. (Die Quellenangabe ist zu berichtigen in: Handbuch der Kirchengeschichte. III/2, 36). Daneben liest man interessante Urteile u. a. über die cluniazensische Reform, Gregor VII., die Reformation. Aufschlußreiche Würdigungen finden auch die Mystik, das Abendländische Schisma, die Konziliare Theorie und die Katholische Reform.

Der Artikel Abendmahl ist verständlicherweise im Umfang gewachsen. Während er in der alten Auflage 45 Seiten umfaßt, nimmt er in der neuen die Seiten 43–328 in Anspruch. Er gliedert sich: 1. Das sakramentale Mahl in den Religionen der Welt, 2. Urchristliches Mahlverständnis, 3. Das Abendmahl in der Geschichte der christlichen Kirchen, 4. Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart, 5. Das Abendmahl als Tischgemeinschaft nach ethischen Gesichtspunkten. Der Beitrag hat den Umfang eines Buches und enthält eine Fülle von Material, wenn man auch z. T. eine stärkere redaktionelle Überarbeitung vermißt. Es finden sich in den einzelnen Abschnitten (die von verschiedenen Bearbeitern verfaßt sind) eine Reihe von Wiederholungen, die redaktionell hätten ausgeglichen werden können. So behandelt z. B. A. Peters auf S. 134 nochmals die Meßopferlehre des Trienter Konzils, die Iserloh auf S. 127ff meisterlich dargestellt hatte.

In dem Artikel über die Abendmahlsfeier heißt es, in der Entwicklung der römisch-katholischen Kirche seit dem 2. Vatikanischen Konzil finde sich die Tendenz, Gehalt und Gestalt der Eucharistie so zu verändern, daß eine Übereinstimmung mit den Grundsätzen der reformatorischen Kirchen nicht als utopisch erscheine (321). An Literatur über das Missale Romanum wäre zu ergänzen: H. Jedin, Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher: Kirche des Glaubens II (Freiburg 1966) 499, besonders 542ff; ders., Das Konzil von Trient und die Reform des römischen Meßbuches: Liturgie und Leben 6 (1939) 30–66; J. A. Jungmann, Das Konzil von Trient und die Erneuerung der Liturgie: Weltkonzil von Trient I (Freiburg 1951) 325ff; R. Theisen, Mass Liturgy and the Council of Trent: Collegeville (Minn.) 1965.

Der Artikel Ablaß (G. A. Benrath) ist nicht frei von polemischen Bemerkungen, die z. T. historisch fragwürdig sind. Nicht nur Tetzel, sondern auch Martin von Cochem, J. B. Hirscher, J. A. Möhler und Conrad Martin, der angebliche „Vertraute" Pius' IX., werden wegen ihrer Ansichten über den Ablaß getadelt, von Nikolaus Paulus behauptet der Autor, daß er die Geschichte des Ablasses mit spürbar apologetischer Absicht geschrieben habe. Silvester Prierias wird eine „massive Ablaßlehre" zugeschrieben, ohne zu sagen, was darunter zu verstehen ist. Über Cajetan liest man, er habe schließlich zur Lehre der Kurie gestanden (!). Calvin zerpflückte die Argumente von Eck und Fisher. Von Martin von Cochem heißt es, er stelle die Wirksamkeit des Ablasses der des Bußsakramentes gleich und habe für ein einfaches Rosenkranzgebet am Tag der Beichte 120 000 Jahre und Quadragenenablaß verheißen. Die Schrift von Johannes Fisher heißt nicht Refutatio assertionis, sondern Assertionis Lutheranae confutatio. Der Titel von J. Latomus lautet: Articulorum doctrinae M. Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum.

Keineswegs kritisch ist jedoch der Artikel Adventisten, wo man liest: Insgesamt war die Miller-Bewegung sehr nüchtern. Im Unterschied zu den übrigen Artikeln werden hier die Literaturangaben aufgegliedert: 1. Autor adventistisch, 2. Autor nicht adventistisch.

Fruchtbare Ergebnisse bringt der Beitrag Adel, der Forschungsproblematik und die geschichtliche Entwicklung überzeugend aufzeigt, während der Artikel Adel und Kirche (17.–20. Jahrh.) ergänzungsbedürftig ist. An Literatur wäre inzwischen einiges nachzutragen.

Von besonderer Qualität ist der Beitrag Afrika (640–747). Er gliedert sich: 1. Das christliche Nordafrika, 2. Missions- und Kirchengeschichte, 3. Afrikanische Religionen. Aus dem Literaturnachtrag zum Artikel (700) wird deutlich, daß die Zeit von der Abgabe des Beitrages bis zur Drucklegung oft mehrere Jahre betrug und man deshalb zu Literaturnachträgen greifen mußte. Bei vielen anderen Artikeln hat man auf die neueren Literaturangaben verzichtet, um einen Neusatz der Literatur zu vermeiden.

Hervorgehoben sei auch der Artikel Ägypten, der sich auf die Seiten 465–533 erstreckt. Er erörtert 1. ägyptische Religionen, 2. Ägypten und Israel, 3. Judentum in Ägypten, 4. Kirchengeschichte.

Knapp (5 S.!), aber inhaltsreich sind die Artikel Acontius (E. Hassinger), Adalbert von Hamburg-Bremen (W. Seegrün), Adalbert von Prag (F. Machilek) 4 S. mit ausführlicher Literatur; Ägidius von Rom (A. Zumkeller).

Den Abschluß des Bandes bildet der Artikel Agende, der u. a. auch die Sakramentare, die mittelalterlichen Missalien, die tridentinische Reform und deren Nachwirkung, ferner die Reformen des Zweiten Vatikanums behandelt. Zu ergänzen ist S. 774, daß die Tendenz, die Gemeinde durch Meßgesänge zu beteiligen, nicht erst seit Petrus Canisius und dem Mainzer Cantuale von 1605, sondern bereits bei Leisentritt sichtbar wird. Zu präzisieren ist die Formulierung (S. 773), daß in den Diözesen Köln, Trier und Münster der römische Ritus erst im Laufe des 19. Jahrhunderts, zwischen 1850 und 1890, endgültig und vollständig übernommen wurde. In Köln wurde 1857 generell das römische Proprium vorgeschrieben, vgl. dazu F. J. Peters, Beiträge zur Geschichte der kölnischen Meßliturgie. Untersuchungen über die gedruckten Missalien des Erzbistums Köln (Köln 1951).

Ein Register der Bibelstellen, der Namen, Orte und Sachen, ein Verzeichnis der Mitarbeiter, der Karten, der Artikel und der Verweisstichworte schließt den Band ab.

Berichtigungen und Ergänzungen: Außer den S. 803 korrigierten Druckfehlern muß es richtig heißen: S. 41: Gollwitzer; S. 124: Berthold von Chiemsee; S. 130: Freudenberger; S. 135: Robert Bellarmin. Michael Bajus (de Bay); S. 328: Plöchl; S. 347: Weber. S. 363: Das Werk von Eusebius Amort, De origine indulgentiarum, erschien nicht in Rom, sondern in Augsburg. Angesichts der Tatsache, daß das Werk in Jugoslawien gesetzt und gedruckt wurde, ist jedoch die Zahl der Druckfehler erstaunlich gering.

Zu S. 35: Über die Nationen auf dem Konzil von Konstanz: vgl. J. Hollnsteiner: Das Konstanzer Konzil, Wege der Forschung (Darmstadt 1977) 127ff; Heinrich Finke ebd. 347ff. Zu S. 131: Die Diss. von Wohlmuth, (Regensburg 1972) ist inzwischen erschienen (Bern 1975). Zu S. 543 (Apinus): vgl. O. Scheib, Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg (mit Hinweis auf den Apinus-Bericht über die Reformation in Hamburg). Vielleicht wäre der Hinweis auf die im Hamburger Staatsarchiv liegenden Quellen dienlicher gewesen als die umfangreiche z. T. veraltete Literaturliste; S. 453, 495: Bischof von Ketteler schrieb seinen Vornamen Emmanuel, nicht Emanuel; S. 773: Das Missale Romanum von 1570 nahm nicht die stadtrömische Liturgie Gregors VII., sondern Gregors des Großen auf. Auch das Sacramentarium Gregorianum stammt nicht von Gregor VII. Die Worte der Wandlungsepiklese lauten: Quam oblationem; S. 766: Sacramentarium Gregorianum; S. 777: Der Verfasser des Manuale curatorum ist Johann Ulrich Surgant. Es erschien 1503, nicht 1502. Vgl. dazu J. Konzili, Studien über Johann

Ulrich Surgant: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 69 (1975), 70 (1976), 71 (1977); S. 792: Thomas de Vio Cajetan; S. 798: Michael Schmaus (798).

Der Inhalt des Bandes ist vollständiger als das Register ausweist. So finden sich über Bellarmin nicht nur Aussagen in dem Beitrag Ablaß, sondern auch bei dem Artikel Abendmahl. Nicht aufgenommen in das Register wurde u. a. Bajus, Cano, Suarez, Lessius, Berulle, Thomassin, Bossuet (135).

Wenig sinnvoll erscheint mir die alphabetische Aufführung der Literatur. Dadurch wird m. E. die Geschichte der Forschung zu wenig sichtbar, besonders wenn es sich um umfangreiche Literaturangaben handelt, die z. T. mehrere Druckseiten umfassen. Auch wenn man jetzt von dem Prinzip der alphabetischen Literaturaufzählung nicht mehr abgehen kann, wäre zu überlegen, ob man in Zukunft die Literatur nicht stärker aufteilen und gliedern könnte. Es fiel mir ferner auf, daß bei den Literaturangaben die Vornamen verschiedentlich ausgeschrieben sind, in vielen Fällen aber nicht.

Die Beiträge geben im allgemeinen nicht nur den augenblicklichen Stand der Forschung wieder, sondern können oft Grundlage für weitere Studien sein. Bei einigen Artikeln erscheint zwar der Raumansatz zu groß. M. E. wäre es nicht schwierig gewesen, einzelne Beiträge um ein Drittel zu kürzen, ohne daß ein Substanzverlust eingetreten wäre. Auch Überschneidungen der einzelnen Artikel sind nicht immer vermieden worden.

Diese Ausstellungen und Wünsche können jedoch den Wert dieses großen Gemeinschaftswerkes nicht mindern. Die Theologische Realenzyklopädie wird in den kommenden Jahrzehnten das Standardlexikon für die theologische Forschung sein. Wenn man den jetzt abgeschlossenen 1. Band überblickt, stellt man mit Freude fest, daß der Wunsch der Herausgeber, die einzelnen Artikel sollten Beiträge der Forschung sein, in weitem Maße erreicht worden ist. Man darf dem Unternehmen einen weiteren guten Fortgang und den Herausgebern und Sachbearbeitern entsprechende Geduld und Treue zur übernommenen Aufgabe wünschen.

Freiburg Remigius Bäumer

Donner, Herbert: **Einführung in die biblische Landes- und Alterskunde.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. VII, 127 S. (Die Theologie. Einführung in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften). DM 27.–

Besseres und mehr konnte der auf dem Gebiet der biblischen Landes- und Altertumskunde wohl bewanderte und darum verdiente Autor auf 127 Seiten kaum bieten! Über eine „Einführung" hinaus ist sein Buch eine Grundlegung, weil es durch methodische Ausführungen und reiche Literaturangaben zu weiterführenden Studien anleitet.

Nach einer Literatur- und Arbeitsmittelübersicht (5–10) folgt das Wichtigste über die „Physikalische Geographie" (15–45). Für die „Historische Geographie" werden die Methoden der Forschung dargestellt (47–72). Der Abschnitt über die Ausgrabungen in Palästina beansprucht natürlich das größte Interesse (51–58), erst recht die Liste der wichtigsten Ausgrabungsstätten (58–64). Da in beiden Fällen die Literatur „in Auswahl" angegeben wird, ist diese Auswahl doch so umfassend und im guten Sinne kritisch, daß dem Forscher zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung geholfen ist, die bzgl. der manchmal anderen Deutungen in dieser „Einleitung" natürlich nicht geführt werden kann. Wenn Vf. hinsichtlich der Lokalisierung auf den „Guthe" verweist, so genügt dieser freilich doch in manchen Fällen nicht mehr. Man wartet sehnlichst auf einen neuen Bibelatlas, an dem Vf. maßgeblich beteiligt ist. Um in die Praxis der historischen Geographie einzuführen, werden die Beispiele Lodebar und Qirjatim vorgestellt (67–70). Hier muß man freilich nachstudieren, um von den Ausführungen zu lernen. S. 72–123 endlich stellen die Perioden der Geschichte Israels dar von der Vorgeschichte bis hin zum hellenistisch-römischen Zeitalter.

Somit hat man hier einen Leitfaden, wenn man sich in einer Fachbibliothek zurechtfinden muß, wenn man in Palästina die Ausgrabungsorte aufsucht und wenn es gilt, den Studierenden für Vorlesungen und Seminare etwas an die Hand zu geben.

Münster Hermann Eising

Westermann, Claus: **Die Verheißungen an die Väter.** Studien zur Vätergeschichte.– Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 171 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd 116) kart. DM 28.–

Das Buch von W. umfaßt drei Teile: 1.) Arten der Erzählung in der Genesis (9–91), 2.) Die Verheißungen an die Väter (92–150) und 3.) Die Bedeutung der ugaritischen Texte für die Vätergeschichte (151–168); ein Register der Schriftstellen beschließt das Buch.

Der erste Teil war bereits 1964 in dem inzwischen vergriffenen Bd 24 der „Theologischen Bibliothek" veröffentlicht; die beiden anderen Teile sind Vorträge des Vf. vor der Spanischen Exegetischen Gesellschaft aus dem Jahre 1974 in Bilbao, der erste Vortrag wurde für den Druck um die Darstellung der Geschichte der Erforschung der Väterverheißungen erweitert (92–111). Zu begrüßen ist, daß die grundlegende Arbeit von Westermann: „Arten der Erzählung in der Genesis" wieder vorliegt.

Die beiden anderen Arbeiten stellen eine Weiterführung der von W. schon im 1. Teil seiner Studie „Arten der Erzählung in der Genesis" behandelten „Verheißungserzählungen" (11 – 34) dar.

Ziel der beiden neuen Untersuchungen ist es, die Verheißungen einzeln und in ihrer Überlieferung zu behandeln und nach ihrem Ursprung zu fragen (111). Als Ergebnis bleibt festzuhalten, daß die Überlieferung der Verheißungen „von der Väterzeit bis in die Spätzeit Israels" (148) anzusetzen ist. Einen Ursprung in der Väterzeit sieht W. bei der Sohnesverheißung, bei der Verheißung des Mitseins Gottes auf dem Weg und bei der Verheißung neuen Lebensraumes; demgegenüber sind die übrigen Verheißungen erst nach dem Seßhaftwerden Israels entstanden (149). Es lassen sich für diese letztere Gruppe der Verheißungen auch noch die Redeformen nachweisen aus denen sie hervorgegangen sind (so z. B. die Segensverheißung aus der Segenshandlung). Nach W. sind in den Patriarchenerzählungen folgende Verheißungen nach dem Gegenstand der göttlichen Zusage zu unterscheiden: und zwar die Verheißung eines Sohnes, neuen Lebensraumes oder Weidegebietes, des göttlichen Beistandes bzw. Mitseins, des Landbesitzes, der Mehrung, des Segens und des Bundes. Vf. weist abschließend selbst noch auf die Probleme hin, die einer weiteren detaillierten exegetischen Untersuchung bedürfen: Einzelexegese der Stellen im jeweiligen Textzusammenhang, Vergleich der Kompositionen mehrerer Verheißungen und die Frage nach der Nachgeschichte der einzelnen Verheißungen.

Die bleibende Erkenntnis der Studien von W. dürfte darin zu sehen sein, daß eine undifferenzierte Rede von Verheißungen an die Erzväter nicht mehr möglich ist, sondern daß die einzelnen Verheißungen wegen ihrer je verschiedenen Ursprünge und Überlieferung bis zur Textwerdung und somit auch in ihrer theologischen Relevanz zu unterscheiden sind. Wie von W. selbst schon angedeutet, könnte wohl eine exakte literaturwissenschaftlich ausgerichtete Exegese von Text und Kontext der Verheißungen, bzw. Verheißungserzählungen auch noch manche Aufschlüsse über die Struktur und Funktion der Verheißungen und der Verheißungserzählungen erwarten lassen. Hier ist auch noch auf die bislang offene und in letzter Zeit wieder neu andiskutierte Frage nach der Datierung der schriftlichen Fixierung der Verheißung bzw. Verheißungserzählungen (Vgl. die verschiedenen Positionen von Hoftijzer und van Seters einerseits und von Maag andererseits) und die damit gegebene Frage nach der Datierung des Jahwisten hinzuweisen.

Der dritte abschließende Aufsatz „Die Bedeutung der ugaritischen Texte für die Vätergeschichte" bietet ein Beispiel für ein methodisch reflektiertes Vorgehen bei dem Vergleich atl Texte mit Texten aus Israels Umwelt.

An dem Beispiel einer Sohneszusage durch die Gottheit in zwei Ugarit-Texten (Aqht- und Krt-Text) legt Westermann, in dem er von den am Königshof spielenden Ugarit-Texten auf eine Vorgeschichte dieser Texte und auf ihre Herkunft aus einem großfamilienhaft – noch nicht städtisch – geprägten Milieu schließt, einen Vergleich der Sohnesverheißung in den Patriarchenerzählungen und in den Ugarit-Texten vor. Dieser Vergleich führt zu einem für beide Erzählungen einheitlichen Milieu, „in dem das Geschehen von familiären Ereignissen und dem Interesse an ihnen bestimmt ist" (168).

So gelangt Vf. hier zu neuen Hinweisen auf die historische Situation, welche in dem genannten Bereich der Patriarchenerzählungen erkennbar und durch die Herbeiziehung von Ugarit-Texten erhellt wird. So ergibt sich für W. hierdurch die Annahme einer Entstehung der Sohnesverheißung zur Zeit der Patriarchen. Damit aber wird die Frage nach der Weitergabe dieser Verheißung und der Erzählungen, in die sie aufgenommen ist, bis hin zu den schriftlichen Werken der Pentateuchquellenschriften wieder drängend und bedeutsam.

Abschließend ist festzuhalten, daß die Arbeiten des Vf. an den Erzählungen der Genesis und besonders an den Verheißungserzäh-

lungen die atl Forschung an der Genesis mit gut begründeten Ergebnissen bereichert haben.

Herne Friedrich Diedrich

Kaiser, Otto / **Lohse,** Eduard: **Tod und Leben.** – Stuttgart: Kohlhammer 1977. 160 S. (Kohlhammer Taschenbücher, Biblische Konfrontationen Bd 1001) br. DM 10.–

Gerstenberger, Gerhard / **Schrage,** Wolfgang: **Leiden.** – Stuttgart: Kohlhammer (1977). 238 S. (Kohlhammer Taschenbücher, Biblische Konfrontation Bd 1004) br. DM 14.–

Die Reihe „Biblische Konfrontationen" erhebt das biblische Zeugnis zu wesentlichen Fragen des gegenwärtigen Lebens. Dieses Zeugnis wird jeweils von zwei Exegeten des Alten und des Neuen Testaments in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Immer wieder wird dann gefragt, ob und wie die biblische Antwort noch für uns heute maßgebliche und gültig ist.

1. Der längsten Zeit des Alten Testaments ist der Tod eine bedrückende, fast hoffnungslose Frage. Er ist unabänderliches Schicksal, mit dem Fluch über die ersten Menschen (Gen 3,19) gesetzt. Die Toten haben in der Unterwelt allenfalls ein schattenhaftes Dasein, bis auch dieses ganz erlischt (Ps 6,6; 88,11ff; 115,17). Israel teilt seine Anschauungen mit der kanaanäischen, babylonischen, ägyptischen Umwelt wie mit der griechischen Frühzeit. Langsam und zögernd richtet sich der Glaube auf, daß der im Leben in die Gemeinschaft Gottes Aufgenommene auch im Tode in ihr verbleiben wird (Ps 49,16; 73,23–28; Jes 26,19). Die Vorstellungen über das Jenseits werden aus der persischen Religion wie aus der hellenistischen Philosophie ergänzt und verdeutlicht. Die Apokalyptik endlich wagt die Verheißung der Auferstehung wenigstens der Gerechten (Dan 12,1–3; 2 Makk 7,28; [12,43f]; Jubiläen 23; Aeth. Henoch 51, 92). Die Darstellung von O. Kaiser ist belegt und veranschaulicht durch viele außerbiblische und biblische Texte.

Auch das Neue Testament spricht – so in Totenklagen wie Mk 5,38; Lk 7,13; Jo 11,31.35; Apg 8,2 – der Wirklichkeit gemäß von der unentrinnbaren Macht des Todes. Gott ist aber der Lebendige. Wo er ist, kann der Tod nicht sein (Mk 12,18–27). Die Überwindung des Todes geschieht in Tod und Auferstehung Christi. Ein Beweis für die Wahrheit des Evangeliums ist nicht zu erbringen. Das Osterzeugnis erweist seine Wahrheit durch sich selbst und lebt fort in der Predigt der Kirche. Ausführlich interpretiert E. Lohse Texte wie 1 Thess 4,13–18 und 1 Kor 15, sowie den tragenden Begriff des Reiches Gottes. Apokalyptische Vorstellungen werden nur sparsam und unbetont gebraucht. (Trifft dies für Paulus ganz zu?) In der johanneischen Theologie wird Christus als Wahrheit und Leben verkündet (Jo 5,24; 11,25f; 1 Jo 3,14). Späterer Zusatz bringt in das Evangelium apokalyptische Anschauung ein (Jo 5,28f). Aller Glaube ist in Leben und Tod, in Sterben und Auferstehung Christi hineingenommen (Röm 6,3–8; Kol 2,12). Keine Macht kann die Verbundenheit lösen (Röm 8,38). In vielen Sterbestunden, sagt E. Lohse mit dem letzten Gebet M. Luthers, hat sich diese getröstete Zuversicht als stark erwiesen. – Knappe, doch wohlbedachte Anmerkungen beschließen den Band. Auf die schwere, bleibende Wirklichkeit des Sterbens gibt das Neue Testament eine Antwort des Glaubens.

2. G. Gerstenberger und W. Schrage verdeutlichen die Fragen, die in der Bibel hinsichtlich des Problems des Leidens erkannt und bedacht werden, wie die Antworten, die versucht werden. Das Alte Testament erfährt das Leid im Gesamt seines Verständnisses der Welt als personhafter und übersichtlicher göttlicher Schöpfung. Einzelne Leidenserfahrungen sind: Verlust des Eigentums, der Ehre, Bedrohung und Verlust des Lebens in Krankheit und Tod. Leib und Seele bilden eine Einheit. Gewalt schafft Leid in Familie und Sippe, wovon besonders Frauen und Kinder betroffen sein mögen, sowie Leiden seitens von Feinden. Das Leid erzeugt Angst vor Dämonen, vor Gott, vor seiner gerechten Strafe, aber auch seiner Überlegenheit, ja Willkür, wie dies sich im Buch Hiob ausspricht. Die Angst steigert sich im Scheitern des Einzelnen, zuletzt vor dem Sterben-Müssen, wie im Scheitern des Volkes in nationalen Katastrophen. Gott erfährt aber das Leid mit. Das Alte Testament versucht Erklärungen des Leidens, etwa als Strafe, als Sühne, als göttliche Zucht, auch als satanischen Widerspruch. Zuletzt bleibt Gottes Plan uneinsichtig. Als Reaktion auf das Leid sind möglich Flucht, Widerstand, rituelle Abwehr. Spätjüdische Apokalyptik entfaltet und verfestigt die Hoffnungen auf endgültige Überwindung des Bösen und göttliche Vollendung der Welt (Ez 38,9–23; Dan 11 u. 12). Das Alte Testament erkennt die tiefe und schwere Problematik des Leids, zumal in der geglaubten Anwesenheit Gottes in und über der Welt. Das Alte Testament vermag die Problematik ebenso wenig zu beantworten und zu lösen – wie wir heute.

Vom Neuen Testament ist zunächst zu sagen, daß es die Erfahrung des Leidens intensiviert. Es wird erlebt im einzelnen Menschenleben (geschildert in Leidenskatalogen wie 2 Kor 11,23–33 u. a.), gesteigert in der Gemeinschaft der Kirche und zuletzt im universalen Ausmaß (Röm 8,18–39). Leidensgründe sind Krankheit und Tod, Distanz von Staat und Welt, auch irregeleitete, etwa gesetzliche „Religion", endlich Sendung und Dienst des Apostels wie eines jeden Christen. Das Neue Testament deutet das Leiden zunächst mit Hilfe des vorbildlichen Alten Testaments. Neutestamentliche Leidenstheologie hat die Mitte im Leiden und Sterben Christi, das freilich zunächst Rätsel und Ärgernis ist und selbst der Erklärung bedarf. Diese erfährt das Kreuz Jesu, indem es als eschatologisches Heilsereignis begriffen wird, Alles Leiden wird erlöst in der Gemeinschaft mit Christus, indem es dabei Durchgang zur Auferstehung und Herrlichkeit und zu eschatologischer Hoffnung und Gewißheit wird. Das neue Testament bleibt dem Leiden gegenüber realistisch und wahr. Es drängt nicht zum Leiden, sondern nimmt es auf, wenn es unausweichlich ist. Es sucht Hilfe in Gebet und Fürbitte wie in der Gemeinschaft der Kirche. Die Texte dieser Leidenstheologie sind vor allem die Leidensgeschichte der Evangelien, sodann die Paulusbriefe, der 1. Petrusbrief und der Hebräerbrief.

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Keel, Othmar: **Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament.** Ikonographische Studien zu Jos 8, 18–26; Ex 17, 8–13; 2 Kön 13, 14–19 und 1 Kön 22, 11. – Freiburg (Schweiz)/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoek & Ruprecht 1974. 232 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, Bd 5) kart. sfr 32.–

Bild und Wort können korrespondierende Größen sein. Damit sind beide noch nicht schlechthin vergleichbar, genauer: Bilder und Texte haben zunächst eine je eigene Gestalt, die vor und noch unbeeinflußt von einem vorzunehmenden Vergleich analysiert werden muß. Komparabel ist zudem strenggenommen lediglich die Sprache, diejenige des Bildes und die des Wortes. Dort, wo die Umsetzung des bildlichen Ausdrucks sich mit einer Transformation des Textes trifft, wird erst ernsthaft ein Vergleich möglich. Um eine solche Vergleichsebene zu erreichen, ist es letztlich geboten, insbesondere eine intensive Formkritik des interessierenden Textes wie auch des in Betracht bezogenen Bildes zu betreiben. Bei allem Bemühen um methodisch gesicherte Klärung der literarischen Verhältnisse namentlich im AT stehen wir hinsichtlich eines kritischen Umgangs mit dem Bildmaterial des Alten Orients weitgehend noch am Anfang.

Es ist das unbestreitbare Verdienst der Arbeiten von O. Keel, dem lange vernachlässigten und unzureichend ausgewerteten Angebot vor allem der ägyptischen und altorientalischen Ikonographie das Interesse der exegetischen Forschung erneut zugewendet zu haben. Der oben postulierte Weg hin zu einer vergleichenden Bild/Wort-Kritik auf der Ebene der ihnen gemeinsamen Sprache beginnt bereits dort, wo man dem Bild nicht mehr nur die Qualität einer beiziehbaren Illustration beläßt, sondern in Respekt vor seinem Eigenwert nach spezifischen oder kanonischen Formen der Darstellung sucht. Mit dem Überschritt von einer allgemein orientierten Kommentierung von Psalmworten mit Hilfe altorientalischer Bildsymbolik (vgl. O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Neukirchen 1972) zur detaillierten Vorstellung und Interpretation ausgesuchten Bildmaterials im Anschluß an kritische Betrachtung bestimmter, bislang unbefriedigend gedeuteter „Bildsprache" im AT hat K. selbst Pionierarbeit geleistet. Hier liegt der eigentliche Wert des vorliegenden Werkes.

Ein erstes Kapitel gilt der Deutung der Textstellen Jos 8,18.26, wo von einem eigentümlichen, den Kampf entscheidenden Zeichen die Rede ist, nach K. dem „ausgestreckten Sichelschwert des Josua". Im Anschluß an K. G. Kuhn und G. Molin versteht K. den Ausdruck *kjdwn* – wie auch die gleichzeitig erschienene 2. Lieferung von HAL (450a) – als „Sichelschwert", eine Waffe, die „im 1.

Jahrtausend nicht mehr zur Ausrüstung des gewöhnlichen Kriegers gehörte, sondern nur noch als Ideogramm Bedeutung besaß" (23). Die Frage mag offen bleiben, ob das Sichelschwert mit K. einstmals Gebrauchswert hatte; seine zeichenhafte Funktion ist jedenfalls hinreichend im mesopotamisch-syrischen (und anatolischen) Raum bezeugt, so daß es als „Symbol göttlicher Siegesmacht" auch in die „palästinische Ikonographie, besonders die Glyptik" Eingang finden konnte (41).

Bei aller gebotenen Zurückhaltung gegenüber der Relevanz etymologischer Studien für die Semantik läßt sich vielleicht zur Etymologie des Wortes *kjdwn* folgendes erwägen. Aus dem Akk. und Ägypt. scheint keine Ableitung möglich (wenn man von der schwachen Chance einer Rückführung auf das akk. *q/kadadu* „beugen", AHw 890 f., absieht; doch hier existiert offenbar keine einschlägige Nominalbildung). Es mag sein, daß ähnlich wie bei *srywn* „Panzer" (‹hurr. *šarijani*, vgl. v. Brandenstein, ZA NF 12, 104ff) ein hurritisches Fremdwort vorliegt. Bezeichnend für den fehlenden Gebrauchswert ist aber auch, daß die Bezeichnung *kjdwn* im Gegensatz zu *srywn* nicht als Fremdwort im Ägypt. erscheint; hier wird es durch *ḫpš* (eigtl. „Rindervorderschenkel") ersetzt (vgl. W. Helck, Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., Äg. Abh. 5, Wiesbaden ²1971, 503).

Die Rezeption des Sichelschwertes in Ägypten bedeutet Integration in kanonische Kompositionen; das Sichelschwert ist hier „von Anfang an ein Ideogramm des Sieges" (51). Seit Tuthmosis III. gehören die szenischen Elemente des „Überreichens des Sichelschwerts" und des „Sichelschwerts in der Hand der Königin beim Niederschlagen" zum ikonographischen Repertoire vor allem des Neuen Reichs.

Mit Recht moniert K. das Fehlen einer über die Arbeit H. Schäfers (1957) hinausgehenden Studie zum Sinnbild des Niederschlagens der Feinde. Dazu würde aber auch eine Untersuchung der einschlägigen Phraseologie gehören müssen. Zur zutreffend kritisierten Annahme eines „Pazifismus" Amenophis' IV., vgl. auch St. Wenig in: Lexikon der Ägyptologie, Bd I (Lieferung 2, 1973) 215f, zuletzt: W. Helck, Abgeschlagene Hände als Siegeszeichen, in: Göttinger Miszellen 18 (1975) 23f. K. vorläufige Deutung (54) nimmt eine Entwicklung von historischer Relevanz (Narmerpalette) über apotropäische Funktionen zum Verständnis der Szene als „einer Art Andachtsbild" im NR an. Diese Charakteristik dürfte jedoch nicht genügen. Bei der Beurteilung der Feindsymbolik ist neben der politischen Funktion, die Feinde Ägyptens „im Bild und Text zu bannen", auch der religiöse Aspekt (der Feind als Repräsentant der Unordnung) zu bedenken. Unabhängig von der Darstellung des beteiligten Gottes kommt dem Gestus des niederwerfenden Pharao eine eigene Relevanz zu, die eine Illustration des Epithetons „mit starkem Arm" (*qn ḫpš* u. a.) bedeutet und den König als Vertreter der das Chaos überwindenden Ordnungsmacht ausweist. In diesem Zusammenhang sei angemerkt, daß auch einige bronzene Reschef-Figuren aus Kanaan letztlich auf dem Hintergrund der genannten kosmisch-mythischen Idee zu interpretieren sind, z. B. die ägypt. inspirierte Darstellung des Gottes im Rockefeller-Museum in Jerusalem (Nr. 1359), der in der Rechten ein Sichelschwert zu halten scheint (auf keinen Fall handelt es sich um einen „Spear", wie die jüngste Publikation von O. Negbi, Canaanite Gods in Metal, Tel Aviv 1976, 30 bzw. 165, will). Die Ausführungen K. s. zur Szene des Übergebens der Gefangenen (147ff) werden dem erwähnten Doppelaspekt eher gerecht.

K.s besondere Aufmerksamkeit gilt den Szenen, die eine Kombination des Niederschlagens der Feinde mit einer mehr oder weniger aktiven Gottheit vornehmen. Dabei möchte er annehmen, daß die „Gottheit mit dem ausgestreckten Sichelschwert die Gottheit mit Uas und Anch, vor der und für die das Niederschlagen sich abspielt" (57), ersetzt, d. h. eine klassische Dedikationsszene wird durch den Austausch der Gabe variiert. Hatten die Skarabäen Tuthmosis III. noch keine Beischrift, zeigt der nächstälteste Beleg, ein Elfenbeintäfelchen mit dem Namen Thutmosis IV., daß das Ausstrecken des Sichelschwerts als neues Motiv gegenüber der Verwendung in Asien das „Überreichen" symbolisiert.

K. scheint das Phänomen des ausgestreckten Armes mit dem Sichelschwert ebenso zu interpretieren wie die ebenfalls belegte Erscheinung des angewinkelten Arms: Als Vorgang der Übergabe. Eine Prüfung der Beischriften lehrt jedoch eine differenziertere Sicht. Der ausgestreckte Arm hat bei einer Formulierung, die vom „Empfangen" *(šsp)* redet, eher seinen Sinn als der angewinkelte Arm, der mit Wendungen zusammengeht, die das Verbum „übergeben" *(rdj)* führen. Damit werden die Vorgänge mit dem Sichelschwert grundsätzlich von den klassischen Dedikationsformen abgehoben. Zur Beischrift in Abb. 22 sei folgendes bemerkt: Die Umschrift (S. 58, Anm. 1) muß lauten: *šsp.n.k. ḫpš nṯr nfr ḥw.k tpw ḫ3š.t nb.t;* die Übersetzung sollte in Rechnung stellen, daß *šsp.n.k* präsentisch zu deuten und *ḥw.k* begleitende Funktion hat: „Du empfängst (jetzt) das Sichelschwert, ‚präsenter Gott' (zum Titel vgl. E. Blumenthal, Untersuchungen zum ägyptischen Königstum des Mittleren Reiches, I. Die Phraseologie, Berlin 1970, 24), während du die Obersten jedes Fremdlandes schlägst". Diese Wiedergabe unterstützt zugleich die Korrespondenz der szenischen Elemente. Wohl nicht anders sind die Beischriften unter Sethos I. und Scheschonk I. zu verstehen: die hier vorliegenden **n**-Formen (bei Subjektwechsel) zeigen zumindest präsentisches Perfekt, wenn nicht synchrones Präsens an. Dies hindert jedoch nicht, K.s Beobachtung zu teilen, daß das Sichelschwert hier lediglich den Triumph des Königs „visualisiert" (60).

Weitere Varianten der ägyptischen Komposition des „Niederschlagens" und „Überreichens" unter Ramses II. und III. bestätigen nach K. die „ideogrammatische Bedeutung des Sichelschwerts" (62). Die ikonographische Sicht läßt sich u. E. ohne weiteres durch textsemiologische Beobachtungen ergänzen. Das ägypt. Wort *ḫpš* wird in ramessidischer Zeit gern in seiner Doppelsinnigkeit („Arm" bzw. „Schwert") verwendet (vgl. z. B. Kitchen, Ramesside Inscriptions V, 12).

Über den „historischen Wert", den die topographischen Listen der 18. bis 20. Dyn. vermitteln sollen (63), muß mit größerem Vorbehalt geurteilt werden, als es K. deutlich werden läßt (zur Funktion der Listen vgl. u. a. M. Görg, BN 1/1976, 15f). „Nachzügler der Listen des neuen Reiches", die K. im Anschluß von Simons, Topographical Lists, noch unter Scheschonk I. und Taharka findet (63, Anm. 4), lassen sich darüber hinaus noch in der Perser- und Ptolemäerzeit, ja sogar noch in der Römerzeit Ägyptens konstatieren.

Eine „eigenartige Abwandlung" der zitierten Komposition findet sich in Palästina: der Pharao als Bogenschütze vor der Gottheit mit ausgestrecktem Sichelschwert. Uns scheint, daß hier das Stichwort p d mit den Assoziationen „d e n B o g e n s p a n n e n", den Arm „a u s s t r e c k e n", „den Feind n i e d e r s t r e c k e n" (vgl. WbÄS I 567f) die semantische Verbindung herstellt.

Im Gesamt der ägyptischen Darstellungen sieht K. eine Tendenz zu einer sinnfälligeren Illustration des Überreichens: eine „weniger deutliche Version", bei „der nur aus den Inschriften hervorgeht, daß es sich um ein Überreichen handelt", scheint „älter zu sein" als „die deutliche, bei der das Überreichen dargestellt" wird (75), wobei sich vielleicht noch „die Abhängigkeit von der babylonisch-syrischen Ikonographie" verrate. Dennoch vermutet K., daß die Ägypter „die vorderasiatische Komposition mit dem König (?) vor dem Gott spontan als ‚Überreichen des Sichelschwerts' gedeutet" hätten (76).

Dieser Idee kann zugestimmt werden, wenn man zusätzlich bedenkt, daß die Ägypter das Signal des ausgestreckten Arms so beeindruckt haben muß, daß sie ein in ihrer Sprache heimisches Wort für „Arm", nämlich *ḫpš*, wählten, um den vom Arm gehaltenen fremden Gegenstand zu bezeichnen. Außerdem lohnt sich ein Vergleich von Abb. 22 (Tuthmosis IV.) mit Abb. 36 (Merneptah): das ursprünglich wohl in Anlehnung an den ausgestreckten Arm gewählte *šsp* („empfangen") (Abb. 22) wird später mit *rdj* („übergeben") (Abb. 36) parallelisiert, offenbar um die Korrespondenz der Vorgänge des Empfangens und Überreichens zu verdeutlichen. Ikonographie und Beischriften gehen also miteinander konform.

Das Motiv des Schwertausstreckens geht als Siegesritus nun auch ins AT ein, wo die ägypt. Interpretation keine Rolle zu spielen scheint. In bezug auf Jos 8 lautet K.s These: „Die Übertragung des Motivs fand also auf ikonographischem und nicht auf literarischem Wege statt" (81) und: „Aus dem Attribut (Babylonien, Syrien) wurde ein zu überreichendes Unterpfand (Aegypten) und aus diesem ein beim Ausstrecken wirksam werdendes „Sakrament" (Phönizien? AT)". Dabei übernehme Josua den Part des Gottes, „und anstelle des Königs vollzieht das Volk den Bann". So ansprechend diese Deutung zunächst scheint, sie stößt doch auf gewisse Schwierigkeiten.

Die Konstruktion der Basis NTY in Jos 8, 18 ohne AkkObj, dafür aber mit den Verbindungen b + N und '1 + N verdeutlicht eine Beziehung, bei der es auf ein Ausstrecken (der Hand oder des Arms) m i t einem Gegenstand i n einer bestimmten R i c h t u n g ankommt. Ob der Autor den ihm zugänglichen ägypt. Darstellungen entnehmen mußte, daß der ausgestreckte Arm des Gottes eine Art Bannritus gegen die Gefangenen signifizieren sollte, scheint mir nicht ganz evident. Zunächst darf wohl nicht mit einem Mißverständnis von Anfang an operiert werden; die Kenntnis der Beischriften und der wirklichen Funktion der einschlägigen Szenen kann in Palästina, insbesondere am Königshof der nachsalomonischen Zeit, durchaus vorausgesetzt werden. Den Literaten wird es somit nicht von vornherein entgangen sein, daß insbesondere der Darstellung des Pharao und seinem schlagenden Arm, der nach ägypt. Verständnis (vgl. das Determinativ) natürlich ein ausgestreckter Arm ist, eine Bannfunktion innewohnt. Wichtiger aber ist, daß einer so bis in die Spätzeit Ägyptens und wohl zunächst auch in Palästina verstandenen Ikonographie formalisierte Epitheta gerade des Pharao zur Seite stehen, die

ebenfalls in Palästina bekannt gewesen sein müssen. Von Ramses III. heißt es z. B. in einer formelhaften Wendung „einer, der den Arm ausstreckt" [*pd g3b.t*, nicht *pd c* (so K. 159), vgl. KRI V 14,3]; im gleichen Kontext erscheint der König als „einer mit mächtigem Arm" (*qn ḫpš*), womit gerade jenes Wort gewählt wird, das zu gleicher Zeit auch „Sichelschwert" bedeutet. Könnte so nicht die Darstellung Pharaos selbst schon in Verbindung mit einschlägigen Epitheta für den israelitischen Autor inspiraitv gewesen sein? Ein Zusammengehen von Szenerie und Text darf wohl auch für den Vorgang der Einflußnahme angenommen werden, obwohl die Modalitäten noch näher zu beschreiben wären. Immerhin könnte Josua so als Gegenstück zum Pharao begriffen werden, indem er mit ausgestrecktem Arm (mit Sichelschwert) Bannfunktion ausübt u n d das Niederschlagen auch aktuell vollzieht. Gerade das Nebeneinander von Bann und Vollzug in Jos 8,26, das K. Kopfzerbrechen bereitet und ihn zur Hereinnahme des erst im folgenden Vers begegnenden S „Israel" nötigt (80), ließe sich verstehen, wenn die Ambivalenz der ägyptischen Vermittlung in Bild und Wort im Hintergrund belassen wird. Schließlich ist es für das Verständnis gerade von 8,18 nicht ohne Belang, daß der gleiche V. auch die sog. Übereignungsformel enthält. Ohne seine Erkenntnis auf diesen Text anzuwenden, sieht K. in der Formulierung „einen Bestandteil der Siegesformeln und -gesten der phraseologischen und ikonographischen Koinè der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends" (49). Vf. von Jos 8,18.26 bedient sich außerisraelitisch geprägter Formen, die in Wort u n d Bild Gestalt gefunden haben, und prägt sie im Sinne seines Glaubens um.

Über die weiteren kürzeren Abschnitte soll hier nur knapp referiert werden.

K. deutet die erhobenen Hände des Mose (Ex 17,8–13) ebenfalls im Lichte ägyptischer Ikonographie, näherin der Komposition aus „triumphierendem Pharao" und „betendem Stifter" (vgl. 91–109). Auch hier sei das Motiv „nicht auf literarischem, sondern auf ikonographischem Wege" zur israelit. Tradition gelangt, indem die häufiger belegte Figur „mit beschwörend erhobenen Händen" Mose und der siegreiche Pharao dem Vollzieher der Auseinandersetzungen mit Amalek gleichgesetzt wäre. Auch diese Konzeption ist ansprechend, obgleich auch hier eine einseitige Beeinflussung durch Ikonographie nicht vertreten werden muß. Immerhin kennt auch die Literatur den Pharao (vgl. z. B. *swḥ ḫpšwj* „der die Arme ausbreitet" KRI V 15,10) bzw. die Gottheit (vgl. das Epitheton der Nechbet: *3wt-c* „mit ausgestrecktem Arm" WbÄS I 5) in „beschwörender" Pose. Ein Rückgriff auf Kontaktnahmen in der Wüstenzeit muß m. E. nicht vorgenommen werden. Zum Ausdruck *tm3 c* „mit starkem Arm" (159) vgl. meine Ausführungen in GM 23, 35f. Das „Schiessen und Schlagen auf Geheiss des Elischa" (2 Kön 13,14–19) wird ebenfalls in Beziehung zu Ägypten gesetzt (113–121), wo der Ritus des Pfeilschießens und Schlagens „als ein fester Bestandteil zu regelmäßig wiederholten Zeremonien gehört" (121). Hier möchte K. annehmen, das Motiv „sei nicht auf dem ikonographischen, sondern auf dem Weg des Berichtens und Erzählens nach Israel gelangt". Ob sich diese Verlagerung der Einflußnahme auf die Ebene der mündlichen Übermittlung halten läßt, wird noch mit Hilfe deutlicherer Kriterien zu prüfen sein, als sie der Hinweis auf das „Fehlen einer festen ikonographischen Tradition" ergibt. Einen Vergleich ägyptischer Ikonographie mit 2 Kön 13,14ff nimmt übrigens bereits R. Stadelmann, Syrisch-palästinische Gottheiten in Ägypten, Leiden 1967, 74f, vor, indem er ein Siegel aus Beth-Schean (bei K. unter Abb. 27) wie die atl Stelle auf eine „symbolische Vernichtung der Feinde" hin deutet. Vielleicht läßt sich die in Palästina gefundene Darstellung am ehesten im Sinne ikonographischer Vermittlung auswerten, wenn man zugleich bedenkt, daß auch Epitheta wie *dj šsr* „der den Pfeil abschießt" (KRI V 14,3) zu den „wirkmächtigen" Attributen des Pharao gehören und überliefert werden konnten.

Ein letzter Abschnitt gilt den „eisernen Hörnern des Zidkija" (1 Kön 22,11), worunter man sich nach K. „eine Art Hörnerkappe" vorstellen muß, die von Zidkija dem König übergeben wird und diesen „im Hinblick auf den Kampf in einen siegreichen Stier verwandeln soll" (142). Dabei wird an einen „kanaanäischen Ritus" gedacht (135), der durch die besonders in Ägypten zum Ausdruck gebrachte Stiersymbolik kommentiert werden kann, ohne daß aber eine Ableitung aus diesem Raum möglich erscheint.

Eines abschließenden Kommentars bedarf K.s Annahme, daß es „im Bereich der Symbole und Riten, die den Krieg begleiten und theologisch deuten, eine Art Koinè gab, die vom Zweistromland bis nach Aegypten benutzt wurde" (145). Der Begriff Koinè suggeriert freilich eine noch nicht greifbare einheitliche Grammatik, so daß genauer nach einer Formalisierbarkeit dialektisch und sprachlich verschiedener, aber semantisch verwandter Wendungen gefragt werden muß. Hier müssen Übertragungsmodalitäten ebenso beachtet werden wie mögliche metasprachliche Strukturen.

Bamberg Manfred Görg

Martins Terra, João E.: **A Oração no Antigo Testamento.** – São Paulo: Edições Loyola 1974. 270 S. kart.

Daß das bereits vor vier Jahren erschienene Buch erst jetzt hier besprochen wird, hat seinen Grund darin, daß es erst vor kurzem dem Rezensenten bekannt wurde und er es zur Besprechung erbeten hat. Abgesehen von Untersuchungen über die Psalmen sind Arbeiten über das Gebet im AT selten und wecken darum schon deshalb Interesse. Wenn man dann aber das vorliegende Buch durcharbeitet, merkt man, daß die Erwartungen nicht ganz erfüllt werden, da der Titel den Inhalt nicht abdeckt.

In der Einleitung (S. 5–13) sagt Vf. mit Recht, daß das Studium des biblischen Betens einen wichtigen hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis der Bibel darstellt. Er deutet ferner an, daß sein Buch weitgehend auf Vorlesungen beruht und daß es mit der Absicht geschrieben wurde, den Leser zur Erfahrung der Gegenwart Gottes im Gebet zu führen. Mit dem Gebet im AT beschäftigen sich dann nur die drei ersten Abschnitte der Arbeit, d. h. etwa die Hälfte.

Ein erster Abschnitt mit dem gleichen Titel, den das ganze Buch trägt, „Das Gebet im AT" (15–66), bespricht kurz die verschiedenen Termini für „Gebet" und „beten" im Hebräischen legt dar, wie wichtig die Gebetstexte innerhalb der „historischen" Bücher für die Erarbeitung einer Theologie des AT sind, und handelt dann vom „Sitz im Leben" der Gebete innerhalb der Geschichtsdarstellung.

Er charakterisiert die jahwistische Schicht als antropomorph in der Gebetshaltung, die elohistische als moralisch mit dem Bestreben, Gott und Mensch stärker voneinander zu trennen, die Priesterschrift als legalistisch und das Deuteronomistische Literatur als oratorisch-paränetisch. Nun werden aber die Gebetstexte dieser verschiedenen Schichten nicht in sich untersucht, sondern in der Reihenfolge der Bücher des Pentateuch: die Gebete der Patriarchen, die Gebete des Mose, die Beziehung zwischen Gebet und Kult in Lev, die Gebete in Num und in Dtn. Auf andere Bücher wird dabei kaum eingegangen.

Vf. arbeitet hier zwar gut den dialogalen Charakter der Gebetstexte in den älteren Schichten des Pentateuch heraus, es wird aber kaum deutlich, wie sich vom Jahwisten bis zur Priesterschrift das Gebet vom Dialog zum Monolog verschiebt. Von einem Dialog kann in P kaum die Rede sein; denn hier spricht eigentlich nur Gott, und der Mensch gehorcht nur noch.

Beachtlich sind die Ausführungen des zweiten Abschnitts: „Gebet in der Gemeinschaft und persönliches Gebet. Die religiöse Erfahrung Israels im Kontex des Bundes" (67–97).

Hier wird das Gebet als die Frucht des Bundes zwischen Gott und Israel aufgezeigt, aber auch deutlich darauf hingewiesen, daß vor allem in der vorexilischen Zeit das Gebet entweder in der kultischen Gemeinschaft erfolgt oder für das Volk als Fürbitte geschieht. Gott hat Israel als ganzes erwählt, und der einzelne weiß sich nur als Glied des Volkes mit Gott verbunden. Das Bewußtsein, zum Bundesvolk zu gehören, gibt aber dem einzelnen das Vertrauen, sich in persönlichen Anliegen an den Bundesgott wenden zu können. So stehen gemeinschaftliches und persönliches Beten nebeneinander, aber so, daß auch im persönlichen Gebet sich der einzelne in seinen Bitten an Gott immer auf Gottes Verheißungen an sein Volk beruft oder an Gottes Heilstaten für die Väter bzw. für Israel erinnert. Kurz spricht sich Vf. über die engen Beziehungen zwischen Opfer und Gebet aus, die sehr eng sind, auch wenn nur relativ selten ausdrücklich beide miteinander erwähnt werden. Eine Krise in das Beten Israels bringt das Exil: Von jetzt ab finden wir im AT häufiger rein persönliche Gebete ohne einen Bezug zu Kult oder Gemeinschaft. Gerade in den schweren Leiden der Exils- und Nachexilszeit fühlt sich der einzelne oft verlassen, erfährt aber im Gebet dann die beglückende Gegenwart seines Gottes.

Einen eigenen Abschnitt widmet Vf. den Psalmen, aber schon hier verläßt er eigentlich das AT, wenn er diesen Abschnitt überschreibt „Die Psalmen, das Gebet der Christen" (99–125).

Er legt zwar kurz die verschiedenen Gattungen der Psalmen und deren Charakteristika dar, zeigt aber dann hauptsächlich, welche Rolle die Psalmen im Leben Jesu spielten und wie der Christ die Psalmengattungen für sein eigenes religiöses Leben fruchtbar machen kann. Diesem Abschnitt gibt er eine ausführliche Bibliographie von Einführungen und Kommentaren zu den Psalmen in portugiesischer Sprache sowie von portugiesischen Bibel- und Psalmenübersetzungen und von Psalmennachdichtungen bei, die auch eine kurze Würdigung der aufgeführten Litera-

tur enthält. Eine Liste von wichtigen Zeitschriftenartikeln, ebenfalls nur in portugiesisch, vervollständigt diese für den Leser in Portugal und Brasilien sicher hilfreiche Bibliographie (127–149).

Ein weiterer Abschnitt ist überschrieben: „Die Meditierung des Alten Testaments im Neuen Testament" (151–189).

Er ist aber in Wirklichkeit nur der lukanischen Kindheitsgeschichte gewidmet, die Vf. als einen Midrasch zu verschiedenen atl Stellen betrachtet, was durch eine Tabelle veranschaulicht wird, die zu jedem Vers von Lk 1f die entsprechenden Stellen aus dem AT aufzählt. Den Midrasch umschreibt Vf. so: „Der Midrasch ist weder historisch noch antihistorisch, da er überhaupt kein Genus litterarium ist, sondern eine biblische Meditation über einen Text des AT" (153). Besonders wichtig sind für den Engelsgruß an Maria und die Seligpreisung Marias durch Elisabet Ex 40,35; 2 Sam 6,9–11; Mi 5,1–5 und Sef 3,14–17, deren Anklänge in Lk 1f im einzelnen genau untersucht werden. Dabei wird der Text der biblischen Teile des Ave Maria analysiert.

Dem Ave Maria ist dann ein eigener Abschnitt gewidmet: „Das Ave Maria im Lichte des AT" (191–221).

Hier geht Vf. der Geschichte dieses katholischen Volksgebets von den biblischen Anfängen bis zur Fixierung der heutigen Form unter Papst Pius V. nach, und er erklärt jedes Wort des griechischen Textes, wobei besonders hervorgehoben sei, daß er χαῖρε nicht als Entsprechung des alltäglichen Grußes šālôm, sondern als Entsprechung zum messianischen Aufruf zur Freude in Joel 2,21; Sef 3,14 und Sach 9,9 betrachtet. Er versucht auch die Etymologie des Namens Maria-Mirjam zu ergründen und leitet ihn von einer Nominalbildung des Stammes rûm ab; der Name bedeute also „die Erhabene" o. dgl. Jedenfalls gelingt es ihm, das Verständnis dieses Gebets wesentlich zu vertiefen.

Ein letzter Abschnitt „Einführung in die Theologie des Gebets" (223–270) kann nicht mehr als biblisch bezeichnet werden, sondern enthält rein systematisch-dogmatische und spirituelle Ausführungen über das Gebet in den Religionen überhaupt und im Christentum im besonderen.

Vf. betont ausdrücklich, daß er sich zu diesem Abschnitt von Karl Rahner und von Heribert Mühlen anregen ließ, die er während seiner Studienzeit in Deutschland kennengelernt hat. Hier arbeitet er noch stärker, als er es bereits im ersten Hauptteil getan hat, den dialogalen Charakter des Betens heraus und betont besonders die Gnadenhaftigkeit und den trinitarischen Bezug des christlichen Gebets.

Außer dem Inhaltsverzeichnis fehlen Register und ein zusammenfassendes Literaturverzeichnis. Allerdings ist in den reichlichen Anmerkungen viel Literatur verzeichnet.

So ist ein zwar nicht gerade glücklich betiteltes und gegliedertes, aber doch im ganzen lehrreiches Buch entstanden. Der Alttestamentler ist etwas enttäuscht, weil er sich vom Titel her eine gründliche Untersuchung der Gebetsform des AT erwartet hat; dafür werden der Neutestamentler und der Liturgiker vieles Bemerkenswerte und Lehrreiche finden, das sie gerade vom Titel her nicht erwarten. Darum seien gerade sie auf den Band aufmerksam gemacht. Auch der Dogmatiker und Pastoraltheologe wird darin auf manche Anregungen stoßen. Man begegnet zwar vielen Druckfehlern, vor allem in den Literaturangaben; auch verwirrt die inkonsequente Zitierweise der Psalmen bald nach MT bald nach der Vulgata. Dennoch kann man dem Buch einen weiten Leserkreis und die Beachtung der genannten Fachvertreter der Theologie wünschen. Vf. schreibt so flüssig und leicht verständlich, daß auch derjenige, der Portuiesisch nur sehr oberflächlich gelernt hat, es ohne Schwierigkeiten lesen kann.

München Josef Scharbert

Léon-Dufour, Xavier: **Wörterbuch zum Neuen Testament.** – München: Kösel (1977). 470 S. geb. DM 48.–

Die Charakterisierung des französischen Originals (vgl. ThR 72, 1976, 454) gilt auch für die deutsche Übersetzung: es handelt sich um eine verhältnismäßig ausgewogene Verbindung von archäologisch-historisch-introduktorischer Information mit theologischer. Naturgemäß ist die Information meist sehr beschränkt. Daß auf Literaturangaben gänzlich verzichtet wurde, ist mit Blick auf die Leser, die angesprochen werden sollen, gerechtfertigt. Allerdings fragt es sich, ob man nicht einige deutsche Textausgaben hätte nennen sollen:

Zu Agrapha: J. Jeremias, Unbekannte Jesusworte, Gütersloh 1963. Zu Apokrypha: P. Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928. W. Michaelis, Die apokryphen Schriften zum Neuen Testament (Sammlung Dieterich 129) Bremen 1962. E. Hennecke-W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 2 Bde, Tübingen 1964/1968. Zu Gnosis: R. Haardt, Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse, Salzburg 1967. Die Gnosis. Hg. v. F. Haenchen, M. Krause u. a., 2 Bde, Artemis-Verlag 1969/1971. Zu Qumran: J. Maier, Die Texte vom Toten Meer. 2 Bde, München/Basel 1960.

S. 118: l. Lachmu, S. 348: das Stichwort Rezension ist völlig mißglückt. S. 394: dia-ballo hat nicht die Grundbedeutung trennen, sondern nur die Nebenbedeutung entzweien.

Graz Johannes B. Bauer

Schenker, Adrian: **Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testaments.** Begegnung zwischen den beiden Testamenten – eine bibeltheologische Skizze. – Fribourg: Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk 1977. 158 S. (Biblische Beiträge 13) kart.

Das Buch, „aus verschiedenen Vorträgen und Einkehrtagen herausgewachsen ... entsprang dem Wunsche zu zeigen, wie im Mahl des Herrn das Herz des Alten Bundes schlägt" (7,11). Dem Autor geht es „um eine Gesamtschau des Abendmahles im Licht des alttestamentlichen Denkens" (11). Er gibt sie in zwei Kapiteln, in denen die Stichworte des Abendmahlstextes, insbesondere „Die Materialien: Brot, Wein und das festliche Mahl", aber auch „Zeit, Tod, Erprobung des Gerechten, Gottesherrschaft usw." in bibeltheologischen Durchblicken erläutert werden. In einem ausführlichen Anmerkungsteil sind Begründungen und Literaturhinweise zu finden. Eine ausgezeichnete Anleitung zu einer biblisch angemessenen Vertiefung des Abendmahlsverständnisses, der man viele Leser wünscht.

Frankfurt a. M. Rudolf Pesch

Busse, Ulrich: **Die Wunder des Propheten Jesus.** Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas. – (Stuttgart): Katholisches Bibelwerk (1977). IV, 512 S. (Forschung zur Bibel, Bd 24) kart. DM 46.–

Das Buch ist „die gekürzte und überarbeitete Version" (I) einer Münsteraner Dissertation.

Auf die Einleitung (1–15) folgen (A: 16–39) „Anmerkungen zur Wunderproblematik bei Lukas" (im Inhaltsverzeichnis fälschlich „Wunderkonzeption"). Ihr Hauptinhalt ist die Orientierung über den und „am Forschungsstand" (16–31 bzw. 16–35). Eine Besprechung der B.s Fragestellung vorwegnehmenden Dissertation von M. H. Miller aus dem Jahre 1971 (Titel S. 494: „The Character of Miracles in Luke-Acts") wird eigens hinzugefügt (35–38): Miller habe sich zu viel vorgenommen und dadurch notwendig oberflächlich gearbeitet (38). Den zweiten Hauptteil bilden „methodologische Vorüberlegungen" (B: 40–56), vor allem zur Redaktionsgeschichte bzw. -kritik (vgl. 46). Im umfangreichen dritten Hauptteil „(Die) Rekonstruktion der lukanischen Wunderkonzeption" (C: 57–336) leistet B. die notwendige Kleinarbeit. Die Wunderberichte werden im einzelnen analysiert (1.) und interpretiert (2.); das Ergebnis wird jeweils (3.) in einem „Resüme" (sic; richtig 248. 267. 288. 303) geboten. Die Sammlung der Einzelbeobachtungen versucht der vierte Hauptteil „Die Interpretation der lukanischen Wunderkonzeption" (D: 337–450). Mit Hilfe des Schlüssels, den Lukas Apg 10,34–43 selbst für seine Konzeption bietet, zieht B. die Konsequenzen hinsichtlich ihrer christologischen (362–422: das „zentrale Kapitel", so 362 Anm. 1), theologischen (423–427) und soteriologischen Dimension (428–450). Eine „Zusammenfassung" (E: 451–485) mit Erkenntnissen vor allem zur redaktionellen Rezeption, Komposition und Interpretation (vgl. Titel) rundet die Untersuchung ab.

Will man ohne Systematik oder gar Vollständigkeit einzelne den Leser positiv berührende Dinge aufzählen, so ist die Klärung bzw. Präzisierung einiger Begriffe wie „Rahmen" (45), „Redaktionsgeschichte und -kritik" oder „Redaktions- und Kompositionskritik" (46) zu nennen. Gut erfaßt und ausgewertet ist die wichtige programmatische Funktion von Eröffnungsperikopen bei Lukas, hier von 4,14f. 16–30. 31–43 (44) (z. B. 57–66. 89f). B. betont den Modellcharakter des Jesusgeschehens (11) und die Einheitlichkeit seines Wirkens, bei dem nicht immer klar zwischen Wunder und Wohltat (vgl. zu εὐεργετέω 434f), Exorzismus und Heilung („von ..."; zu ἀπό vgl. 433) unterschieden werden kann (355). Alles Wirken Jesu aber ist verknüpft mit seinem Wort, so schon 4,18f (478), und dieses trägt den Akzent (10. 419. 426). Das – und nicht der Arztberuf des Lukas – ist wahrscheinlich auch der Grund für die „Kürzung der Krankheitsgeschichte der Blutflüssigen" (227 nicht entschieden genug klargestellt). Die Wunder haben Verkündigungscharakter (407). Sie sind nicht messianische Zeichen, sondern Illustration (479), ja sogar Realisierung der Reichsbotschaft (371). Für B. besonders wichtig ist Lk 7,11–50. Hier begegnet in drei Perikopen, aus der Sicht des Volkes, des Täufers und eines

Pharisäers (381), speziell „der Prophet Jesus", vor allem in der Totenerweckung von Nain 7,11–16. Jesus ist weder Elia noch Mose, sondern er steht in einer Reihe mit den Propheten (377f); in der Formulierung „ein großer Prophet" sieht B. einen für alle annehmbaren „Kompromiß" (386; vgl. 383). Sein Vorschlag, den sogenannten Reisebericht als Testament oder Vermächtnis Jesu zu verstehen (272 u. ö.), wirkt noch bestechender, wenn man sieht, daß Lukas in der Apg auch den Weg des Paulus nach Jerusalem – und diesen noch deutlicher – als Vermächtnis gestaltet: Von 19,21 (wie von Lk 9,51) ab ist der Blick auf Jerusalem gerichtet, und besonders 20,1–21,14 herrscht Abschiedsstimmung, wie sich vor allem in der förmlichen Abschiedsrede vor den Presbytern von Ephesus (20,17–35) und in den ergreifenden Szenen in Milet (20,36–38), Tyrus (21,4–6) und Caesarea (21,8–14) mit den jeweiligen Leidensweissagungen zeigt. Der Wundersucht wehrt Lukas auf eigene Art: Auch die Wunder können die Passion nicht verhindern (413f). Als Ausgangspunkt für die Gedamtdeutung der lukanischen Wunderberichte wird Apg 10,34–43 genau analysiert. Der Herausarbeitung der Strukturen und Stilelemente – diese erinnern an die Form des Enkomions (344) – dient eine entsprechend gegliederte Textübersicht (bei der man allerdings die Verszahlen vermißt; 345).

Eine Reihe anderer Beobachtungen fordert beim Leser Widerspruch oder wenigstens Skepsis und neues Nachdenken heraus. Wie die meisten Exegeten spricht auch B. irreführend von „Methoden" oder von einer „Synthese der verschiedensten Einzelmethoden" (53) und meint dabei gar nicht verschiedene Methoden, sondern Schritte (vgl. 54) eines „Weges", einer Methode, nämlich der historisch-kritischen.

Widerspruchsvoll ist auch die Bestimmung der Intention des lukanischen Werkes. Einerseits bestreitet B. – gegenüber Schürmann und Jervell (vgl. 7f) –, Lukas „wolle ungelöste Interessenkonflikte oder theologische Unsicherheiten innerhalb der Kirche beseitigen helfen" (9), andererseits sieht er bei ihm die Absicht, „bestimmten Problemen und Situationen, in die ein Christ in der dritten oder vierten Generation geraten kann, gerecht zu werden und sie zu bewältigen" (ebd.). Wo ist der Unterschied? Soll es sich nur um hypothetische Situationen handeln?

Beläßt man dem Begriff „Leben Jesu" seine Anführungszeichen, dann kann man ihn durchaus für Lukas übernehmen (anders 5). Die andere These (Conzelmanns) von der „satansfreien Zeit" kritisiert B. zuerst in einem undifferenzierten Verständnis, um sie am Ende in ihrer präzisen Form doch zu übernehmen; vgl. 4: „Auch in der eigentlichen Charakterisierung des Wirkens Jesu als satansloser Zeit vermag der Ansatz nicht zu überzeugen. Dagegen sprechen schon die von Lukas quantitativ vermehrten Exorzismen Jesu" mit 431: „Die These ist mißverständlich und häufig in dem Sinne verstanden worden, Lukas wolle jeglichen Bezug auf die diabolischen Mächte für die Heilszeit beseitigen. In diesem Fall wäre jede Austreibungserzählung überflüssig. Doch Lukas vermehrt gerade sie in seinem Evangelium". Ob er allerdings alle Krankheiten als von Dämonen verursacht sieht (66.79f; vorsichtiger 65), ist mehr als fraglich.

Die Rede vom Anfang in Galiläa ist sicher berechtigt. Aber wenn man ihn mit 4,14 bzw. kurz darauf in Nazaret beginnen läßt, wo hört er dann auf? Gehört 4,31–43 dazu? Ist Jesu Wirken in Kafarnaum wirklich in den Anfang integriert (vgl. 69f)? Tatsächlich fehlt 4,31 die Gliederungsformel καὶ ἐγένετο (456). Aber liegt Karfarnaum deswegen kompositorisch und theologisch auf derselben Ebene wie Nazaret, hier Ablehnung, dort „Heilsegoismus" (88)? Was bleibt da vom „galiläischen ‚Frühling' Lk 4,14–44" (57)? Könnte Kafarnaum nicht das positive Gegenstück zu Nazaret sein und die spätere Aufnahme der Botschaft in der Fremde, bei den Heiden, verkörpern? Die weitere Einteilung in die drei „Großkapitel" (466) 4,44–7,50; 8,1–9,50 und 9,51–19,28 – inwiefern werden aus den „Befreiungstaten" nun „Errettungstaten" (IIf)? – orientiert sich an soliden Anhaltspunkten. Die „Symmetrieachse" in 9,18 zu sehen, legt sicher Mk 8,27 nahe (468); aber ist die Funktion der Stelle tatsächlich in beiden Kompositionen identisch? Das Wunder bei der Passion (335f) hat Conzelmann im Rahmen seiner These mit Recht ausgeklammert; die Heilung des Malchus wird nämlich nur erwähnt und nicht in einer Wundergeschichte erzählt.

Man könnte noch kleinere sachliche, stilistische, grammatische und technische Fragepunkte oder Mängel anführen (z. B. die Behauptung, Lk 24,34 sei im Kern schriftlich vorformuliert gewesen [392]; das Wortungetüm „hapaxheuriskomenon" [51 u. ö.]; den Ausdruck „Sie [die Dämonen] stecken von vornherein auf"; die unpraktische Aufteilung im Literaturverzeichnis in Monographien und Aufsätze und das fehlende Autorenregister); aber das könnte den Eindruck erwecken, die Arbeit von B. sei negativ zu beurteilen. Das Gegenteil ist der Fall.

Düsseldorf Walter Radl

Culpepper, Richard Anlan: **The Johannine School.** An evaluation of the Johannine-School hypothesis based on an investigation of the nature of ancient schools. – (Philadelphia): Society of Biblical Literature (1975). XVII, 310 S. (Dissertations Series 26) Ppb. $ 4.20

Im Rahmen der neu entstehenden Diskussion über die Bedeutung soziologischer Forschung für ntl Exegese muß dem Unternehmen, die johanneische „Schule" zu beschreiben, von vornherein hohe Bedeutung zukommen. In dieser Arbeit wird versucht, diese „Schule" im Rahmen anderer antiker Schulbildungen zu verstehen. Die hinter der johanneischen Literatur (Ev. und Briefe) stehenden Träger sind dann als „Schule" zu bestimmen, wenn sie die grundlegenden Merkmale anderer antiker Schulbildungen aufweisen. Das ist nach C. der Fall.

Zunächst wird die bisherige Forschung zu diesem Problem dargestellt. C. stellt mit Recht fest, daß der Begriff „Schule" für dieses Thema bisher undefiniert und ohne den hier entscheidenden historischen Vergleich verwendet worden ist. Nacheinander werden dann folgende Schulen der hellenistischen Umwelt vorgeführt: die des Pythagoras, die platonische Akademie, das Lyceum des Aristoteles, der Garten Epikurs, die Stoa, die Schule von Qumran, das „Haus Hillels", Philos Schule und die Schule Jesu (hauptsächlich anhand des Matth.-Ev.). – In Kapitel XI, das Rez. für das wichtigste des ganzen Buches hält, werden die Gemeinsamkeiten der bisher erhobenen Schulen dargestellt:

Alle Schulen (außer der, in der Philo steht), werden ausdrücklich auf einen Gründer zurückgeführt, und was wir über den Gründer aus biographischen Quellen wissen, ist zumeist auch die einzige Quelle über den betreffenden Schulbetrieb. Traditionsgedanke, Schülerschaft und Lehrbetrieb sind zumeist direkt auf die Figur des Gründers ausgerichtet. Darüberhinaus sind den Schulen folgende Gemeinsamkeiten zueigen: 1. Das Ideal der Freundschaft und Kameradschaft ist hochangesehen. Gemeinsame Mähler sind deren Ausdruck. 2. Der Traditionsgedanke ist überall lebendig. Parallel dazu ist die Verehrung der Gründer, Sammlungen zu deren Biographie und Prozeduren bei Zulassung zur Schule. 3. Überall ist von Schülerschaft die Rede. Sie besteht in Wissenserwerb oder mehr in „imitatio" des Lehrers. Schülerschaft realisiert sich in Teilhabe an Kameradschaft und Bewahren der Tradition. 4. Lehren, Lernen, Studieren und Schreiben waren die Hauptaktivitäten aller Schulen. Je mehr die Gemeinschaft betont wurde, um so wahrscheinlicher entwickelte sich strukturierte Organisation. In den genannten Aktivitäten liegen die sichersten Kriterien dafür vor, daß es sich um „Schulen" und nicht etwa um „Sekten" handelt. 5. Das Verhältnis der Schule zur übrigen Gesellschaft ist häufig distanziert. Die Stoa bildet eine Ausnahme. – Von einer nur strukturellen Betrachtung der antiken Schulen ist Vf. glücklicherweise weit entfernt: überall wird das Eigenbild der einzelnen antiken Schulen deutlich hervorgehoben. Die Gemeinsamkeiten sind zum Teil sicher auch auf historischen Einfluß zurückzuführen. Die Schule des Pythagoras galt als Vorbild in der ganzen Antike, und die Schulen des Epikur, der Stoa und der Christen stehen in enger Berührung miteinander.

In Kap. 12 stellt Vf. die Wesensmerkmale antiker Schulen auch für das Joh.-Ev und (für eine spätere Zeit) auch für die Briefe fest. Als Stifter der joh. „Schule" werde der Lieblingsjünger angesehen, der eine Zeitlang die Funktion der Parakleten wahrgenommen habe. Dieser habe sich als Vermittler und Interpret der Worte Jesu aufgefaßt und stehe in demselben Verhältnis zu Jesus wie dieser zum Vater. Besonders die Betonung der Schülerschaft, des Bewahrens der Lehre und des Studiums der Schrift weisen auf einen Schulbetrieb für den joh. Überlieferungsbereich hin. „Bleiben in" und „Sich Erinnern" stehen neben der Betonung der Freundschaft (hier findet Rez. die Hinweise des Vf. am überzeugendsten), dem gemeinsamen Mahl und der Distanz gegenüber der Rest-Gesellschaft. – Ein umfangreicher bibliographischer Teil zum gesamten antiken Schulwesen beschließt die Arbeit.

Die Fragestellungen, die Vf. an das Material über antike Philosophenschulen herangetragen hat, sind gewiß äußerst fruchtbar und überzeugen auch als angemessene Methode soziologischer Forschung anhand antiker Texte. Für die hellenistischen Schulen bleibt Vf. freilich auf eine Wiedergabe der Diskussion in der Sekundärliteratur beschränkt; eigene Analysen der Texte fehlen hier und auch für die neutest. Texte. So wird häufig historisch geschlossen, ohne daß die Texte zunächst vorher literarisch ausgewertet werden. Vf. selbst hat diese Aufgabe teilweise gesehen,

wenn er es (461) als zukünftige Aufgabe darstellt, gemeinsame Themen und Begriffe für das antike „Schul"-Wesen zu untersuchen (in zwei Appendices wird ein Stück davon eingelöst, wenn auch noch nicht ganz befriedigend). Auffälligerweise fehlt der Bereich der zwischentestamentlichen Literatur fast ganz, obwohl man, wie in der Hamburger Diss. von E. Rau kürzlich geschehen, auch dort sehr Ähnliches beobachten kann, was einen Vergleich als sehr reizvoll erscheinen läßt. – Den Schlüssen über die Schule in Qumran, über die Schule Jesu und des MatthäusEv wird man nur mit einem gehörigen Maß an Skepsis folgen können. Richtig ist aber sicher, daß der Traditionsgedanke der frühchristlichen Literatur nicht überhaupt fehlt. Die wichtigen Hinweise über die prophetischen Schulen des AT (292ff) hätten auch in die Diskussion über die „Schule" Jesu einbezogen werden und überhaupt im Rahmen der anderen antiken Schulbildungen diskutiert werden sollen. Hier ist noch eine Menge Arbeit zu leisten. Auch für die These von der johanneischen „Schule" ist zu fragen, ob hier nicht auch schon länger im hell. Judentum virulente Schulvorbilder aufgegriffen werden. Daß auch das JohEv von „Schülern des Moses" spricht (9,28) läßt freilich auch hier noch einmal die Frage nach der Möglichkeit der Beziehung von literarischen Angaben auf soziologische Fakten entstehen.

Die wichtigste Leistung der vorliegenden Arbeit scheint mir zu sein, daß die Konzeption der antiken (Philosophen-)Schule in ihrer Vielfalt und Einheitlichkeit dargestellt wurde und daß auf ntl Aussagen aufmerksam gemacht wurde, die dazu auf die eine oder andere Weise in Beziehung stehen könnten. Denn die soziologischen Probleme von Stifterautorität, Tradition und Lehrbetrieb sind auch für die ntl Exegese unübersehbar geworden.

Heidelberg Klaus Berger

Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwart, Zukunft. Eine Aufsatzsammlung. Hrsg. von Johannes Irmscher und Kurt Treu. – Berlin: Akademie Verl. 1977. VIII, 234 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Bd 120) br. DM 48.–

Die altbekannten Serien der „Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte" (GCS) und der „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur" (TU) haben ein Herausgeberkollegium erhalten, das seit 1968 sehr stark internationalisiert worden ist. Die mit dieser Neuorganisation verbundenen Beratungen über die Stellung der beiden Serien innerhalb der Altertumswissenschaft haben Anlaß zu 22 Aufsätzen gegeben, die nun im Band TU 120 vorgelegt werden.

Diese Aufsätze haben naturgemäß eine recht unterschiedliche Nähe zu GCS und TU. Ganz unmittelbar behandeln das Hauptthema die Artikel von J. Irmscher (S. 1/6: Das Korpus der „Griechischen Christlichen Schriftsteller" – Historie, Gegenwart, Zukunft), von K. Treu (S. 7/13: Das Korpus der „Griechischen Christlichen Schriftsteller" im Rahmen der Gegenwartsentwicklung der Patristik) und von N. Walter (S. 173/7: Jüdisch-hellenistische Literatur im Rahmen der „Griechischen Christlichen Schriftsteller" und der „Texte und Untersuchungen").

Irmscher berichtet über die Geschichte der GCS, die noch von Mommsen angeregt und von Harnack erfolgreich gefördert worden sind, so daß bei seinem Tode (1930) ungefähr 40 Bände des GCS vorlagen. Die beiden Weltkriege und die Wissenschaftsfeindlichkeit des Nationalsozialismus haben große Lücken im Erscheinen von GCS-Bänden erzwungen. Mit Irmscher fragen heute viele: „Wie nun wird sich die weitere Entwicklung der Schriftsteller-Reihe gestalten?" In Aussicht gestellt wird, das vornikänische Programm Harnacks baldestmöglich zum Abschluß zu bringen, jetzt natürlich unter Einschluß des neuen Materials (Qumran und Nag-Hammadi); im Bereich dieser Quellenliteratur wird Vollständigkeit erstrebt. Für das 4.–9. Jh. – soweit sind jetzt die Zeitgrenzen gesteckt – ist Vollständigkeit unerreichbar, daher bleibt nur die Auswahl in Abstimmung mit benachbarten Editionsreihen (im Corpus Christianorum sind jetzt die ersten griechischen Texte erschienen, weitere sind wohl in ziemlich rascher Folge zu erwarten). Irmscher legt Wert darauf, die Beschäftigung mit altchristlicher Literatur auch vom marxistischen Standpunkt aus zu rechtfertigen. Neben einem Wort von Engels dient dafür auch der Hinweis auf den „Kirchenhistoriker und Theologen Harnack mit dem Althistoriker und Altheisten Theodor Mommsen" als Paten von GCS und TU.

K. Treu zeigt, wie sich die heutige Patristik verselbständigt hat, indem sie sich trotz ihres überkommenen Namens von normativ-konfessioneller Befangenheit löste, den philologischen Klassizismus überwand und sachgemäße Bindungen einging, z. B. mit dem Problem von „Antike und Christentum", dem vor allem das Reallexikon für Antike und Christentum gewidmet ist; dazu gehören ferner „Rechtgläubigkeit und Ketzerei", die christliche Papyrologie, das Stichwort „Oriens christianus" im Sinne von Überlieferung durch Übersetzungen. Es folgen Überlegungen zu den Schwierigkeiten moderner Editionen und die Ökonomie solcher Arbeiten. Für die praktische Arbeit wichtig sind die Bemerkungen über die Zitierweise der GCS: Für jeden einzelnen Autor werden die Bände gesondert gezählt, die alte Zählung „In der Reihenfolge des Erscheinens" ist überholt und bei den neuen Editionen gar nicht mehr möglich.

N. Walter berichtet über die jüdisch-hellenistische Literatur, insofern sie Aufnahme in GCS und TU gefunden hat; interessant sind die Bemerkungen über eine geplante Ausgabe der Fragmente der frühen jüdisch-hellenistischen Literatur, möglichst mit Übersetzung und Kommentar.

Eine Gruppe weiterer Aufsätze beschäftigt sich mit patristischer Literatur in nichtgriechischer Überlieferung:

S. S. Arevšatjan (S. 111/27) referiert über die Entstehung der altarmenischen Literatur und die Patristik; G. Pätsch (S. 129/37) berichtet über die Patristik und Georgien, G. Strohmaier (S. 139/45) über die patristische Überlieferung im Arabischen.

In das Grenzgebiet zwischen Patristik und Religionsgeschichte führen die Beiträge von K. Rudolph (S. 29/42: Das frühe Christentum als religionsgeschichtliches Phänomen), P. Nagel (S. 147/50: Mani-Forschung und Patristik) und H.-M. Schenke (S. 209/18: Die Relevanz der Kirchenväter für die Erschließung der Nag-Hammadi-Texte).

In das Gebiet der Textkritik führen recht anregend die Beiträge von I. Coman (S. 91/101: Ésprit critique dans la littérature patristique), F. Winkelmann (S. 195/207: Probleme der Zitate in den Werken der oströmischen Kirchenhistoriker) und des jüngst verstorbenen M. Richard (S. 183/93: Éditions difficiles).

Richard beleuchtet sein Thema mit konkreten Beispielen: Er bezweifelt heftig, daß Theopilus (Ad Autol. 2,15) als erster kirchlicher Zeuge das Wort Trias verwendet habe. Ein weiteres interessantes Beispiel bietet die bekannte Interpolation im Danielkommentar des Hippolytus (4,23) über das Geburts- und Todesdatum Christi: Richard schlägt einen Text vor, demzufolge Christus am Mittwoch, 2. April, im 42. Jahr des Augustus geboren wurde und am Freitag, 25. März, im 15. Jahr des Tiberius, unter dem Konsulat des Rufus und Rubellio, gestorben ist. Richard weist dann auf weitere Interpolationen und Lücken im Danielkommentar Hippolyts hin und macht einige Vorschläge zur Textverbesserung; dies alles sind Früchte von Arbeiten, die für die Neuedition des Danielkommentars bestimmt waren. Darauf gehen auch die Bemerkungen zur indirekten Überlieferung von Melito- und Hippolyttexten zurück.

Drei Beiträge versuchen die Sozialgeschichte mit Kirchen- und christlicher Literaturgeschichte zu verknüpfen.

H. Kreissig behandelt S. 15/19 „Das Frühchristentum in der Sozialgeschichte des Altertums" mit der vorsichtigen Einschränkung, daß der dialektische Materialismus nicht behaupte, jede historische Erscheinung könne ökonomisch begründet werden. R. Günther macht S. 21/7 „Einige Bemerkungen zur Stellung von Klerikern und christlichen Schriftstellern in den Klassenverhältnissen des 4. und 5. Jahrhunderts, die der komplizierten Problematik gerecht werden sollen und tadelt dabei bürgerliche Althistoriker wie J. Vogt und K.-F. Stroheker, die die Bedeutung der Klassenzugehörigkeit mancher christlicher Schriftsteller noch nicht erkannt hätten – soll man sich freuen, daß dagegen gar nicht wenige altchristliche Schriftsteller recht gut wegkommen? H. Berthold prüft S. 43/63, wie „Die frühe christliche Literatur als Quelle für die Sozialgeschichte" ausgewertet werden könne und zeigt dies ausführlich am Beispiel der Makarios-Schriften und an derem Vergleich mit dem Werk des Gregor von Nyssa.

Weitere Aufsätze lassen sich am besten dem Thema Antike und Christentum zuordnen.

J. Dummer versucht S. 65/76 „Die Stellung der griechischen christlichen Schriften im Rahmen der antiken Literatur" zu umreißen. K. Rudolph berichtet über den Stand der Textausgaben der mandäischen Literatur und der Vorbereitung einer Ginzā-Edition (S. 219/36: „Die mandäische Literatur"). Einige forschungsgeschichtliche und methodische Bemerkungen bietet A. Effenberger mit dem Artikel S. 103/1: „Die Bedeutung des frühchristlichen Schrifttums für die christliche Arhäologie". Es geht dabei vorwiegend um die Bilderfrage, die von W. Elliger, H. Koch, J. Kollwitz und zuletzt entscheidend von Th. Klauser behandelt worden ist. G. Delling weist darauf hin, daß in den Reihen GCS und TU die Zusammenhänge zwischen Judentum und alter Kirche von Anfang an gebührende Beachtung gefunden hätten. „Das ἀγαθόν der Hebräer bei den griechischen christlichen Schriftstellern" (S. 151/72) wird in einem mit reichen Literaturangaben belegten Umriß vorgeführt. L. Vidman geht der Frage nach, warum der Isis- und Mithraskult dem Christentum unterlagen (S. 237/42: „Isis, Mithras und das Christentum"): „Wenn man immer noch wiederholt, daß Mithras der gefährlichste

Gegner des Christentums gewesen sei, ist es nicht die ganze Wahrheit". Es ist wahrscheinlich nicht einmal die halbe Wahrheit.

V. Beševliev (S. 179/82: „Probleme der byzantinischen Epigraphik") macht Vorschläge, wie ein Corpus der altchristlichen beziehungsweise byzantinischen Inschriften zu schaffen wäre und demonstriert an Beispielen, wie nützlich ein solches Werk sein könnte.

Ein wenig einsam am Rande der Patristik steht der Aufsatz von H. Ley, Patristische Literatur als Quelle für die Geschichte von Aufklärung und Atheismus. Zur paradoxen Funktion des Corpus Areopagticum (S. 77/89).

Bochum Alfred Stuiber

Kötzsche-Breitenbruch, Lieselotte: **Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom.** Untersuchungen zur Ikonographie der alttestamentlichen Wandmalereien. – Münster: Aschendorff 1976. 156 S., 11 Abb. im Text, 13 Abb. auf Tafeln (Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.-Bd 4) kart. DM 90.–; geb. DM 95.–

Diese Heidelberger Diss. von 1968 erscheint jetzt in Buchform. „Die seitdem erschienene Literatur ist nachgetragen worden" stellt das Vorwort lapidar fest. Es scheint, daß die lange Liegezeit der Reifung dem Wachstum des Ganzen Früchte eingebracht hat. Insgesamt hat die Arbeit entscheidende Prägung erfahren durch Erich Dinkler, Theodor Klauser und Kurt Weitzmann.

Zur Methodologie, die in einem besonderen Kapitel behandelt wird, habe ich in einer Besprechung für die RömQu 72, 1977 eingehende kritische Ausführungen gemacht. In bezug auf den Bilderschatz an der Via Latina hält es Vf.in für „kaum denkbar, daß es sich hier um Neuschöpfungen der Katakombenmalerei handelt". „Textilillustrationen als Vorlagen für die Monumentalkunst" sucht sie nachzuweisen. Solche Atmosphäre von Buchillustration durchdringt die ganze Schrift. Der Natur dieses Forschungssektors gemäß handelt es sich beim Beweismaterial durchweg um spätere Stücke als die der Via Latina. Denn bekanntlich sind die Frühstufen der Buchillustration erst zu erschließen. Man arbeitet gewissermaßen mit einem Hysteron proteron, dem erst zu Erschließenden. Man macht einen Ausheber aus dem Stand, ohne zu stehen, einen Wurf aus dem Rückschwung, ohne den Raum für den Schwung verfügbar zu haben. Hier liegen die Bedenken zum Ansatz der vorliegenden Arbeit. Um die Bilderwelt der Via Latina aufzuklären, fehlen die Vorstufen. Man sollte die Bilderwelt der Via Latina zum Ausgangspunkt nehmen – so fest gefügt ist diese in sich –, um aufklärend in die dunkle Zeit der biblischen Bildwerdung vorzustoßen. Die Mittelalterforschung kann davon zusätzlich nur profitieren. Aber mit der Miniaturkunst des Mittelalters die Via Latina erforschen wollen – es kann nur eine Erkundung bleiben.

23 Themen hat Vf.in ikonographisch (S. 46ff) untersucht; ich möchte wenigstens bei einigen die Ergebnisse kurz mustern und prüfen.

Bei der Vertreibung Adams und Evas aus dem Paradies in der Kammer B handelt es sich um ein Thema, das sonst in der römischen Katakombenkunst nicht begegnet. Die Buchmalerei gibt Beispiele; mit der Via Latina nahe übereinstimmende sind erst seit dem 6. Jh. in Bildern nachweisbar, die zum Traditionskomplex der sog. Cotton-Genesis gehören. In ihnen ist aber Christus der die Vertreibung Ausführende. An der Via Latina handelt es sich um Gottvater oder um einen Engel, mit welcher Alternative Vf.in den Vorschlägen anderer folgt. Zu berücksichtigen ist noch U. Schubert, Spätantikes Judentum und frühchristliche Kunst (Studia Judaica Austriaca II, 1974) 15, die zu der Gestalt des alten bärtigen Mannes in dieser Szene tiefschürfende Ausführungen über die Wesensgegenwart Gottes aus der in Betracht kommenden literarischen Tradition ableitet.

Unter dem genannten Bild derselben Kammer sind Adam und Eva in ihrer Betrübnis dargestellt; neben ihm das Erstlingsopfer von Kain und Abel. Statt der arbeitenden Stammeltern die Trauernden. Das Sujet ist in der spätantiken Kunst neu. Die mittelalterliche Buchmalerei überliefert Adam und Eva als Trauernde, aber vor ihrer Vertreibung. An der Via Latina schließt die Szene unmittelbar an die Vertreibung an. Die Herkunftsfragen bleiben offen. Auch für die Darstellung des Erstlingsopfers ist nach den Worten der Vf.in keine vorgegebene Bildform erschließbar. Die Abfolge in kontinuierlicher Darstellungsweise erweist aber zwingend den Zusammenhang mit Textillustrationen. K. Schubert, Kairos N. F. 16, 1974, 17f, hat die Verbindung mit der jüdischen Legendenliteratur und Schrifterklärung verfolgt, wohl übertreibend im Fall des Schlangenmotivs, auf das K.-B. nicht eingegangen ist. Eines wird einem bewußt, die biblischen Illustrationsansätze sind vielfältiger gewesen, als die später mehr oder weniger regulierten Traditionen erkennen lassen. Dies ist der schwache Punkt in der wesentlich auf der mittelalterlichen Buchmalerei fußenden Methode der Vf.in.

Das Deckenbild in Kammer B, das sie nach Vorschlag von Antonio Ferrua als Noe und seine Frau in der Arche deutet, hatten H.-J. Marrou und S. Dufrenne (Acc. des inscriptions de belles-lettres. Comptes rendus 1969, 250ff) überzeugend als die Kundschafter in Jericho erkannt, die von der Herbergswirtin Rabah an einem Seil ins Freie herabgelassen werden (Josue 2,15). Was K.-B. zum falsch verstandenen Bild über Sintflut- und Noe-Ikonographie ausführt, verstrickt sich in Verlegenheiten, die keinen Grund und Boden finden. Ihrem unzutreffenden Bildverständnis entzieht sich allenthalben das von ihr beigebrachte Material aus der Buchillustration. Das Zurückgehen auf Ferruas Erstdeutung ist ein wissenschaftlicher Rückschritt.

Die Katakombe zeigt mehrere atl Segnungsbilder. Vf.in behandelt Jakobs Segnung durch Isaak in Kammer A (65f) sowie Ephraims und Manasses Segnung in Kammer B (74ff). Ein von Ferrua und anderen in den Isaak-Zusammenhang gezogenes weiteres Bild der Kammer B erwähnt sie 74f; aber sie vermag dessen Widersprüche nicht zu lösen und läßt es ungedeutet. Es handelt sich um „Isaaks Jagdauftrag an Esau", wie ich Kairos N. F. 18, 1976, 179f dargelegt habe.

Die Behandlung der Mosesbilder (76ff) bleibt ohne nennenswerten Gewinn. Daß die Auffindung des Kindes im Nil (Bild in der Kammer B ihre nächste Parallele auf dem Elfenbeinkasten von Brescia findet, leuchtet nicht nur deshalb nicht ein, weil auf diesem die Gestalt von Moses' Schwester Miriam gar nicht dargestellt ist; es sind auch die Pharaotochter und ihre beiden Begleiterinnen hüben und drüben in den Handhaltungen, in der allgemeinen Zuordnung zueinander, in der stärkeren Profil- oder Frontalstellung unterschieden, und vom gewickelten Kind des Elfensbeins unterscheidet sich das lebhaft bewegte an der Via Latina. – Ganz und gar die Behandlung der großen Durchzugsbilder der Israeliten durch Meer und Wüste in den Kammern C und O befriedigt nicht. Richtig ist, für das Gebäude im Zusammenhang der Bildabfolge in der Kammer C keine Deutung als Lazarusszene zuzulassen (79f und 81). Das von Personen leere Gebäude gehört zum Wüstenzug, vielleicht am ehesten als symbolisches Ziel des Gelobten Landes, das Moses sehen, aber nicht erreichen durfte, oder konkret als Tempel Jerusalems oder vielleicht mit heilsgeschichtlicher Sinngebung zugleich als Grab Jesu (vgl. M. Cagiano de Azevedo, Atti della Pont. Accademia romana di archeologia. Rendiconti 34 1961–62. 3. Serie S. 111ff). Der Künstler in der Kammer O hat dieses Gebäude bewußt in ein Lazarusbild umgewandelt. Die Abhängigkeit und souveräne Selbständigkeit der beiden Kammern C und O ist ein besonderes und eindrucksvolles Phänomen an der Via Latina, das gar sehr einer ausschöpfenden Behandlung bedarf. Die beiden Durchzugsbilder, im Thema ganz gleich, sind von tiefster künstlerischer Unterscheidung. Das Mosesbild in Kammer O hängt mit dem römischen Kaiserbild zusammen, und die ganze Bildkomposition mag von Gestaltungen der Schlacht an der Milvischen Brücke abhängen. Die Pharao-Szene in Kammer C zieht einen unwiderstehlich in den Bann der Alexanderschlacht auf dem berühmten Mosaik im Neapler Nationalmuseum. Nicht auf Miniaturen, sondern auf große Wandkompositionen gehen diese Entwürfe zurück. Monumentale Wandkompositionen sind einer der künstlerischen Quellbereiche dieser Kunst. Die seit konstantinischer Zeit auch im politischen Bereich begegnende Renaissance der Mosesgestalt läßt an die Möglichkeit eines monumentalen Moseszyklus in Rom denken, von dem die Mosesbilder der Via Latina einen Abglanz geben (K.-B. behandelt noch „Moses spricht zu den Israeliten" (S. 89ff); es gibt noch weitere Szenen, die sie, weil geläufig, nicht bespricht). – Wenn hier einmal der Blick über die atl Bilder hinausgelenkt werden darf, so ist zweifellos auch die Maiestas Domini (mit Petrus und Paulus) in Saal I Nachbildung des großen römischen Entwurfs, der wohl mit dem Apsidenbild von St. Peter beginnt.

Unter den Samson-Darstellungen (S. 89ff) in den Kammern B und F und im Raum L, wovon diejenige in L (Samson und der Löwe) zweifellos die kontinuierliche Darstellungsweise der Textililllustrationskunst zeigt, weise ich auf die Heldengestalt mit dem Eselskinnbacken besonders hin. Die Darstellung gibt keine Geschehensabläufe. Sie ist vielmehr ein Bericht in Symbolen. Der Eselskinnbacken ist nicht mehr in kämpferischer Funktion. Er hat seine Leistung vollbracht und steht im Zeigegestus des Samson für 1000 erschlagene Philister. Das Gebäude im Bild rechts ruft die letzte Tat Samsons in Erinnerung: wie er das Haus aus den Fugen hebt und mit der Wirkung, daß 3000 Philister ums Leben kamen. Die Toten in der linken Hälfte des Bildes deuten die Masse von Samsons Opfern insgesamt an. In dieser Komposition wird deutlich, daß die römische Sepulkralmalerei, mag sie noch soviel Anregungen aus vorgegebener Textillustration geschöpft haben, eine erstaunliche Leistung der Verdichtung (auch und gerade in der Verkürzung) vollbringt. Gerade dies ist das eigenständige Kennzeichen der Katakombenmalerei, und man muß den Gedanken erwägen, daß solche Initiative nicht erst im nachhinein in Abhängigkeit von Vorbildern möglich ist, sondern daß sie am Text selbst, am Text ohne Bilder, am gewußten Textinhalt sich entfalten kann. Damit würde die Katakombenkunst, jedenfalls zu einem großen Teil, doch zum Quellbereich für Späteres, auch für Buchillustra-

tionskunst, und die Entwicklungsvorgänge lägen um einiges direkter, weniger mittelbar, umweg- und rückwegartig, vor uns.

Zuletzt noch Phinees, der Zambri und Cozbi tötet (S. 85ff). Die Miniaturkunst, die die Erzählung häufig darstellt, liefert im Serbischen Psalter in München die einzige ganz nahe Parallele, aber auch sie unterscheidet sich (S. 87). K.-B. hat zurecht für das Katakombenbild auf einen monumentalen Zug hingewiesen. Unterstellen wir für einen Augenblick, wir besäßen das Bild an der Via Latina nicht, so hat R. Stichel, RömQu 69, 1974, 181, deutlich werden lassen, daß die vom Serbischen Psalter vertretene Bildtradition bei seiner judenchristlichen Herkunft auch den Schluß zulassen könne, daß Buchillustrationen vielleicht zuerst bei Christen und erst dann bei nichtchristlichen Juden aufgekommen sind. Dann aber wären wir zweifellos mit der Via Latina, nachdem sie uns bekannt ist, deutlich der christlichen Buchillustrationskunst voraus. Denn für die frühe christliche Sepulkralkunst mit atl Thematik Vorlagen suchen könnte immer nur heißen, jüdische Vorlagen suchen (vgl. für den Fall Phinees auch K.-B. S. 87). Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß die sepulkrale Frömmigkeit sich selbst Anschauungs-„Material" zu den Texten geschaffen hat.

In der Ursprungs- und Entwicklungsforschung zur frühchristlichen biblischen Ikonographie stehen die Denkmäler der Katakombenkunst wie ein erratischer Block da. Die Judaistik versucht heute mit einem zur Übertreibung neigenden Engagement das Verhältnis der Ikonographie zu den Texten zu klären. Die Texte erklären die Bilder; denn von den Texten kommen sie doch her; aber die Texte erschließen noch nicht von selbst die ästhetischen Ursprungsfragen. Die ästhetische Illustrationserforschung wendet sich ebenfalls mit Übertreibung den Bildausläufern zu und strapaziert die Rückschlüsse. Zwischen den Wortanfängen und den Bildspätlingen steht das historische Zeugnis der Katakomben in seinem Janusgefüge, Geheimnisse offenbarend, Vergangenheit und Zukunft in sich schließend.

Diese Faszination der Via Latina sollte über allem emsigen Forschertum nicht vergessen sein. Bevor die Via Latina ein Gegenstand der Forschung wurde, war sie – vor langer Vergessenheit – lebendiger Ausdruck wortverbindender Frömmigkeit in Bildern.

K.-B. dachte an reiche Leute an der Via Latina, die beachtliche private Bibliotheken besaßen, denen sie erwünschte Vorlagen für die Katakombenmaler entnehmen konnten (S. 42). Aber dieser Erklärungsversuch ist nicht zwingend, und ich finde, daß ihm Naivität anhaftet. Jetzt müßten die anderen Themenkreise der Via Latina ins Auge gefaßt werden: die mythologischen, die indifferenten, die dekorativen. Alle sind dem sepulkralen Anliegen, den Bereich der Verstorbenen zu schmücken, dienstbar gemacht. Die Quellen der Vorstellungen fließen von überallher aus der Vergangenheit: aus dem Heidentum, aus dem Judentum. Daß die Weitergabe stets eine solche von einer Kunstgattung an eine andere gewesen sein muß, ist gar nicht gesagt und ist unbewiesen. Im Kunstbetrieb ist mehr oder weniger mit Musterbüchern zu rechnen. Entscheidend aber bleibt die Lebendigkeit der Vorstellungen im engagierten Lebensbereich, wie ein solcher der sepulkrale vor allem ist.

So hat diese Diss. zu geben und nicht zu geben. Vf.in nahm die vorgegebenen Deutungen Ferruas und behandelte einen Teil davon, denjenigen neuartigen, der sich der seit langem geläufigen römischen Katakombenkunst nicht einfügt. Ob es noch andere unter den von Ferrua auf nicht-atl Themen gedeuteten Bildern gibt, hat sie nicht gefragt. Solche kommen hinzu. Ich nenne nur zwei: die als ntl Verkündigung an Maria angesprochene Darstellung in der Kammer F (A. Ferrua, Le pitture della nuova catacombe di Via Latina Taf. 103), die als Agars Begegnung mit dem Engel in der Wüste gem. Gen. 16,16ff neue Erklärung findet (s. meine Erläuterung in Antike Welt 7, 1976, 6f), und die vielberufene sog. „Medizinische Vorlesung" (Ferrua Taf. 107), die ich als „Asas Verderben vor der Herrlichkeit Gottes" entsprechend 1 (3) Könige 15,23–24 und 2 Chronik 16,7ff gedeutet habe und noch nachdrücklicher an anderem Ort deuten werde (s. vorläufig Antike Welt 7, 1976, 7f und Kairos N. F. 18, 1976, 183ff).

Den Anlaß zu viel weiterführender Betrachtung zu geben gehört zu den Gewinnen aus der vorliegenden Arbeit, die der Verlag, wie gewohnt, in Text- und Tafeldruck gut ausgestaltet hat. Anstatt eine captatio benevolentiae vorauszustellen, setze ich meine Anerkennung bei aller Kritik absichtlich ans Ende, um darauf hinzuweisen, in wie hohem Maße die Archäologie eine experimentierende Wissenschaft in gemeinsamem, mühsamem Streben ist.

Münster Josef Fink

Tremblay, Réal: **La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon.** – Münster: Aschendorff (1978). 185 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 41), kart. DM 48.–

Daß Irenäus von Lyon ein genialer Theologe war, der auch in die heutige Zeit hinein spricht, wird durch die Arbeit Tremblays erneut unter Beweis gestellt. Vf. untersucht einen zentralen Aspekt seiner Theologie, die Aussagen über die Offenbarung am Menschen, genauer die Anschauung von der sichtbaren manifestatio Gottes und der Hineinnahme des Menschen in sie durch die wachsende Unmittelbarkeit zu Gott in der visio.

In einem 1. Teil versucht Vf. den Nachweis, daß die Themen der manifestatio und visio schon im voraus zu ihrem inhaltlichen Gewicht für den Autor wie sein Werk prägend sind. Er stellt Irenäus als einen „Mann des Sehens" vor, der in auffallend anschaulichen Bildern denkt und der „Blindheit" seiner Gegner das offenkundige, sichtbare Gewicht der Fakten der Schrift und dieser Welt vorhält (20–25). Auch sein Werk dient in dem Dreischritt des Ans-Licht-Ziehens des von den Gnostikern im Dunkeln Gelassenen, des Nachweises der Inkohärenz ihrer Lehren und des Aufweises der harmonischen Einheitsgestalt des göttlichen Werkes am Menschen die verschiedenen Zeiten hindurch, die in der Einheit des göttlichen Künstlers selber gründet, der Sichtbarmachung der klaren Tatsachen. Beides, die Haltung des Autors wie der Charakter seines Werkes, gründet in der Glaubensüberzeugung, daß Gott sich tatsächlich zu erkennen gibt, daß er „der Gott der Tatsachen" (47) ist.

Um den Einstieg in die irenäische Fragestellung zu finden, unternimmt Vf. im 2. Teil die inhaltliche Entwicklung des Themas im Ausgang von der valentinianischen Lehre über den unsichtbaren Vater. Besteht nach den Ptolemäern die „Gnosis" gerade darin, sich der Unsichtbarkeit und Unerkennbarkeit des Urgrundes bewußt zu werden, und hat der Erlöser diesen unbekannten Gott verkündet, so erklärt Irenäus, daß sich der unsichtbare Gott in seiner Liebe den Menschen in der Sohnschaft zu sehen gibt und daß der Erlöser zur Erkenntnis des einen Gottes führt (50–65).

Vf. führt diesen Ansatz in zwei Schritten aus, indem er zuerst über die göttliche manifestatio und dann über die visio spricht. Die Sichtbarwerdung des Vaters erfolgt durch den Sohn, den Offenbarer des Vaters seit Anbeginn (67). Er wirkt im Alten Bund die geschichtlich greifbare prophetische Ankündigung, wobei der Vater noch unsichtbar bleibt. Im Neuen Testament wird der Vater im Fleisch des menschgewordenen Sohnes sichtbar und greifbar (83). In seinem bis zum Tode gehorsamen menschlichen Leben läßt der Sohn den Gerechten das Licht des Vaters erstrahlen (86). Schließlich wird der Vater in dem mit der Wiederkunft Christi eröffneten Reich des Sohnes, das der Vorbereitung auf die unmittelbare Schau des Vaters dient, in neuer Weise offenbar: im verklärten Leib Christi erscheint den Gläubigen die Herrlichkeit des Vaters (89).

Wird der Vater im Sohn offenbar, so dient die Sichtbarwerdung des Sohnes ganz dem Ziel der göttlichen Selbstmitteilung an die Menschen. Die Analyse der entsprechenden Texte über die Manifestation des Sohnes führt Vf. zu dem Ergebnis, daß im Alten Testament nicht das Gesicht selber, sondern die „Rückseite" des Sohnes zu sehen war (94). Der Logos offenbart sich in „konkreten Realitäten", die aber prophetisch und präfigurativ sind und auf sein Kommen im menschlichen Fleisch und seine Wiederkunft im verklärten Leib hinweisen (98). Im Neuen Testament ist das Gesicht des Sohnes in seinem menschlichen Leib zu betrachten, in seinen konkreten Handlungen und schließlich in seinem Hängen am Kreuz (104f). Die Sichtbarkeit offenbart den Sohn als den Schöpfer der Welt, der schon immer bei den Menschen gewesen ist (109), und zeigt die Annahme des gebrechlichen menschlichen Fleisches durch die barmherzige Liebe Gottes (118f). Vf. stellt fest, daß F. Loofs mit seiner abschätzigen Kritik an der Ausdeutung des Wortes: invisibilis visibilis factus, gerade den Skopos der irenäischen Aussage verfehlt hat (116). In der Zeit der Kirche dauert im Sakrament der Eucharistie (und auch in der Taufe) die Sichtbarkeit des Sohnes als Mensch fort (125), bis er im Reich in seinem verherrlichten Leib erscheinen wird (126).

Auch für das Verständnis der visio bei Irenäus ist die gnostische Auffassung wesentlich. Vf. hebt hervor, daß für die Valentinianer die heilbringende Kontemplation eine Einheit mit dem geschauten Gegenüber bewirkt. Sie kommt nur den vom Seelischen und Leiblichen befreiten Pneumatikern zu, die im Eingeborenen, der allein den Vater unmittelbar schauen kann, das was vom Vater zu sehen ist, erreichen (136).

Irenäus zeigt in christologischen Texten, daß durch die Inkarnation die adoptio des Menschen erfolgt, ein „Umarmen" des Sohnes, ein Sehen, das sein Sein zum Objekt hat und Gemeinschaft mit dem Sohn schenkt. Es ist ein gegenwärtiges Ergreifen des Vaters durch den Sohn zur Vorbereitung auf die unmittelbare Schau des Vaters (142f). Da der Logos sich im Alten Testament nicht mit den Menschen vereint, sondern die Zeichen und Bilder seiner künftigen Gegenwart gewirkt hat,

gibt es hier nur ein Sehen in Antizipation im Blick auf die kommende Sichtbarkeit des Sohnes, das aber durch den Geist zu einer wirklichen Erfahrung mit Gott wird, die auf die Fülle des Neuen Bundes hinweist (145. 147). Das Reich des Sohnes führt dann zur Vollendung der visio in der vollen Gemeinschaft seiner Sohnschaft, bis die visio schließlich im Reich des Vaters ihr Ziel in der unmittelbaren Teilhabe am Vater selber erreicht (152). Damit ist der Gnosis gegenüber eine klare Position gegeben. Visio im Sinne des christlichen Glaubens, wie Irenäus ihn versteht, ist die Zeiten hindurch die wachsende wirkliche Gemeinschaft mit Gott, die über den Sohn zum Vater selber führt. Sie kommt nicht einer pneumatischen Natur zu, sondern ist das Geschenk der göttlichen Adoption, das den Menschen in seiner konkreten Leiblichkeit erreicht und ihn am Ende zur Unsterblichkeit führt (153ff).

In einem letzten Kapitel geht Vf. den Texten nach, die von der Erhebung des Menschen zur visio durch die Gabe des Heiligen Geistes handeln. Sie zeigen, wie der Geist die visio durch die fortschreitende Angleichung des Menschen an Gott bewirkt, wie er den Sohn und in ihm den Vater sehen läßt, im Alten Bund, in realer Antizipation in der Vorläufigkeit auf die künftige Fülle hin, im Neuen Bund in der vollkommenen endzeitlichen Gegenwart als Unterpfand des Geistreichtums im Reich Christi, der auf die unmittelbare Schau des Vaters vorbereitet, wobei immer der ganze Mensch mit Seele und Leib vom Geist ergriffen wird (171f). Vf. hält dafür, daß diese Texte nur ein Denkschema der irenäischen Theologie wiedergeben, nicht ausgeglichen mit dem anderen, nach dem die visio des Sohnes in den novissima tempora ohne Nennung des Geistes erfolge (173f).

Das Ergebnis: Irenäus, der Mann des Sehens, ergriffen von der wirksamen Gegenwart Gottes, die die Welt (Vf. bringt zum Schluß einen kurzen Anhang über die Erkenntnis Gottes durch die Schöpfung) und die durch die Kirche überlieferte Schrift offenbart, bezeugt gegenüber einem Heilsverständnis, demzufolge Gott rettet, indem er sich in der Unzugänglichkeit seiner Transzendenz verbirgt, und nach dem der Mensch das Heil letztlich in sich selber finden muß, das „Geheimnis des Vaters“: Gott selber überwindet die unendliche Distanz zum Geschöpf durch die Adoption im Sohn und die Gabe des Geistes, damit der Mensch als Mensch zu ihm gelangen kann (175ff).

Irenäus hat sein Werk als Mann der Kirche geschrieben. Seine Originalität zeigt sich gerade darin, daß er hinter der Kirche und ihrer lebendigen Tradition zurücktritt. Wer ihn deswegen als Theologen minderen Ranges (F. Loofs) oder als Plagiator herabsetzen wollte, offenbart sein Unverständnis für das irenäische und einem Theologen allein angemessene Kirchenverständnis (179).

Vf. hat eine Analyse vorgelegt, die eine profunde Kenntnis der irenäischen Theologie mit dem notwendigen Einfühlungsvermögen in die Aussageabsichten des Lyoner Bischofs verbindet. Sie besticht durch ihre methodische Exaktheit in strenger Bindung an die jeweiligen Texte, wobei ihre geistliche Tiefe nie aus den Augen verloren wird. Die Exegese der irenäischen Perikopen kann als vorbildlich gelten. Freilich zeigt die gewählte Methode auch ihre Schwächen. Da sie nicht von einer Gesamtanschauung der irenäischen Theologie ausgeht, die aus den jeweiligen Texten erhoben wird, sondern in schrittweiser Textexegese die in ihnen ausgedrückten Gehalte erhebt, gelangt sie zu Unterscheidungen, die den Blick auf das Ganze verstellen können. Ist die säuberliche Trennung von manifestatio und visio durchzuhalten? Müßte nicht – verbleibt man in dem gewählten Schema – auch bei der manifestatio vom Reich des Vaters die Rede sein, wofür freilich die irenäischen Texte fehlen? Müßten nicht manifestatio und visio von vornherein in den Gesamtkontext der irenäischen Theologie der Offenbarung Gottes und Gestaltung des Menschen gestellt werden? Dann würde vom Ansatz her das Wirken des trinitarischen Gottes in den Blick kommen, die manifestatio, die durch den Sohn und den Geist erfolgt. So ist der Rezensent auch nicht davon überzeugt, daß bei der visio die beiden oben erwähnten Schemata unausgeglichen nebeneinander stehen sollten. Wenn Irenäus in adv.haer. IV, 20,5 das Alte Testament dem prophetischen Geist zuordnet, dann ist dies nicht im Sinne einer heilsgeschichtlichen Konzeption zu verstehen, die den Geist im Neuen Testament ausklammern würde. Vielmehr gibt er die Zeit der prophetischen Wirksamkeit vor der Neuausgießung durch den Sohn an. Auch ein Text wie adv. haer. III, 16,3 reicht nicht zur Begründung eines eigenständigen Schemas, da der Geist hier zwar um des christologischen Beweiszieles willen nicht ausdrücklich erwähnt ist, aber doch durchaus einschlußweise mitgemeint sein kann. Die Bewertung ist freilich von der Gesamtsicht abhängig. Wie dem auch sei, die geäußerten Anfragen mindern den Wert der Arbeit Tremblays nicht. Sie legt ein theologisches Bemühen an den Tag, das der große Theologe Irenäus und das von ihm vertretene Anliegen verdient haben.

Münster Hans-Jochen Jaschke

Häring, Nikolaus M.: **Die Zwettler Summe.** Einleitung und Text. – Münster: Aschendorff 1977. 221 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F., Bd 15) kart. DM 58.–

Die sogenannte Zwettler Summe wurde durch Artur M. Landgraf in die theologische Literaturgeschichte der Frühscholastik eingeführt. In seinen zahlreichen Abhandlungen zur Theologie der Frühscholastik weist er häufig auf diese Summe hin und führt daraus Texte an. Er war der Meinung, daß sie sich in keine der bekannten Schulen restlos einordnen lasse, erkannte aber, daß sie den Porretanern, d. h. der Schule des Gilbert Porreta (oder G. v. Poitiers), nahesteht. Eine kritische Ausgabe war erwünscht. Diese besorgte nun der um die Erforschung der Theologie Gilberts und seiner Schule sehr verdiente N. M. Häring, Professor am Pontifical Institute of Mediaeval Studies in Toronto (seit Herbst 1977 emeritiert).

Wer ist der Verfasser dieser Summe? Hrsg. nennt im Titel keinen Namen, sondern begnügt sich mit der von Landgraf eingeführten Bezeichnung „Zwettler Summe“. Die Handschrift 109 der Stiftsbibliothek von Zwettl in Österreich, die die Summe überliefert, nennt einen Petrus von Poitiers als Verfasser. Der Titel lautet: „Sententie magistri Petri Pictaviensis“ (f.3r). Das Explicit sagt: „Explicit opusculum magistri Petri Pictaviensis de theologia“ (f.81v). Der hier genannte Magister Petrus von Poitiers kann mit keinem der bekannten Träger dieses Namens und Titels identifiziert werden, weder mit dem Sekretär des Abtes Petrus Venerabilis von Cluny noch mit dem bekannten Scholastiker und Kanzler von Paris († 1205) noch mit dem Chorherrn von St. Viktor in Paris, dem Vf. eines Liber poenitentialis (nach 1215). Der Hrsg. hält es für wahrscheinlich, daß der Vf. identisch ist mit dem Magister Petrus von Wien, der ein Schüler Gilberts war, aus Frankreich stammte, wie seine Vertrautheit mit dem Brauch der „ecclesia gallicana“ nahelegt, und seit der Mitte des 12. Jahrhunderts als Leiter einer Schule in Wien wirkte. Er ist besonders durch seinen Kampf gegen die extremen christologischen Anschauungen des Propstes Gerhoch von Reichersberg († 1169) bekannt geworden.

Bisher sind zwei Briefe von ihm bekannt, ein an Bischof Otto von Freising († 1158) gerichtetes Gutachten zur Auseinandersetzung mit Gerhoch (ed. H. Weiweiler, Scholastik 13, 1938, 231–246) und ein Brief an den mit ihm befreundeten Gelehrten Hugo Etherianus von Pisa in Konstantinopel (ed. A. Dondaine, AHD 19, 1952, 131f.; N. M. Häring, Med. Studies 24, 1962, 19–21). Einige verlorengegangene Briefe des Petrus lassen sich aus der Korrespondenz Gerhochs erschließen. An Petrus gerichtete Briefe besitzen wir von Gerhoch, von dessen Bruder Rüdiger, von dem Chorherrn Haimo von Klosterneuburg und von Hugo Etherianus. Die Chronik von Zwettl erwähnt zum Jahre 1183 den Tod eines „Petrus magister, vir adprime eruditus“, unter dem wohl nur der Magister Petrus von Wien verstanden werden kann. Der Hrsg. spricht die Vermutung aus, daß sich Petrus gegen Ende seines Lebens in das Stift Zwettl zurückgezogen hat.

Für die Autorschaft des Petrus von Wien an unserer Summe spricht der konsequent durchgeführte gilbertinische Lehrstandpunkt, der in der Trinitätslehre und in der Christologie scharf zwischen Natur und Person unterscheidet. Diese Lehrrichtung verteidigt Petrus gegen Gerhoch. Es lassen sich auch einige stilistische Eigentümlichkeiten der Summe anführen, die in den beiden uns erhaltenen Briefen des Petrus wiederkehren. Hrsg. hat bereits auf die Formel „Age ergo“ hingewiesen, die in dem Brief an Otto von Freising zweimal verwendet wird (242,33; 244,32). In demselben Brief findet sich die in der Summe öfter gebrauchte Form „eapropter“ (238,37) und die Konstruktion „constat, ut“ (242,43; 245,36). In dem Brief an Hugo Etherianus begegnet wie in der Summa wiederholt das Verbum „dividere“ in der Bedeutung unterscheiden (ed. Häring n. 2,9; n. 6,8; n. 8,4) und das Adjektiv „supernaturalis“ in der Bedeutung göttlich (n. 4,1).

Was die Abfassungszeit der Summe betrifft, so glaubte A. Landgraf, sie nicht vor dem dritten Viertel des 12. Jh.s ansetzen zu sollen (DG III/2, 183). Als einzigen Grund führte er den aktivischen Gebrauch des Wortes spirare an. Peter Classen dachte an ein mögliches Spätwerk des Petrus von Wien oder an die Abfassung erst nach dem Tode des Petrus (MIÖG 67, 1959, 264). Entgegen diesen späten Datierungen setzt sie Hrsg. bereits kurz vor der Mitte des 12. Jh.s an. Aus der Summe selbst ergibt sich, daß sie in Frankreich enstanden ist; denn der Vf. nennt im Zusammen-

hang mit der Exkommunikation in einem Beispiel den Bischof von Paris und den Bischof von Orléans (IV, 342f). Hält man an der Autorschaft des Petrus von Wien fest, dann muß die Summe vor seiner Übersiedlung nach Österreich entstanden sein, also kurz vor 1150.

Bis vor zwei Jahrzehnten war die Summe nur aus einer einzigen Handschrift, Cod. 109, f.3r–81v, der Stiftsbibliothek Zwettl, bekannt. Peter Classen stellte ein zweites Exemplar in Cod. 593, f.9r–55v, der Stiftsbibliothek Admont fest. Zum Unterschied von der Zwettler Überlieferung ist die Admonter anonym und unvollständig. Sie bricht im 4. Buch n. 385 (der Ausgabe) ab; die Abschnitte 386–399 fehlen. Beide Überlieferungen gehören dem Ende des 12. Jh.s an.

In der Zwettler Überlieferung ist die Summe in vier Bücher eingeteilt. Die ersten beiden Bücher behandeln nach einer einleitenden Erörterung über den Glauben und nach der Aufzählung von 34 Sprachregeln, die auch Alanus von Lille († 1203) in seinen Regulae theologicae anführt in Abhängigkeit von unserer Summe oder von einer gemeinsamen Quelle, die Gotteslehre und Trinitätslehre, das dritte Buch die Inkarnationslehre, das vierte Buch die Sakramentenlehre unter Beschränkung auf die Taufe und die Eucharistie. Abweichend von den systematischen theologischen Werken der damaligen Zeit werden keine Zitate von Kirchenvätern angeführt. Nur Augustinus kommt einmal zu Wort (I,6). Auch Schriftzitate sind in der Gotteslehre und in der Inkarnationslehre sehr selten; etwas häufiger sind sie in der Sakramentenlehre. Das Hauptgewicht legt der Verfasser auf die Behandlung der spekulativen Fragen der Trinitätslehre und der Inkarnationslehre. Diese Fragen sind, wie Hrsg. bemerkt, „mit einer Gründlichkeit analysiert, die alles in den Schatten stellt, was die Theologie des 12. Jahrhunderts auf diesem Gebiet geleistet hat" (20). Seine Hauptquellen sind die Schriften Gilberts, vor allem seine Boethiuskommentare, und in Fragen, in denen er darüber hinausgeht, wahrscheinlich die Vorlesungen Gilberts.

Die Edition bot verhältnismäßig geringe Schwierigkeiten, da die beiden Handschriften weitgehend übereinstimmen und im großen und ganzen einen guten Text bieten. Die Varianten bestehen zum größten Teil in bloßen Wortumstellungen. Der Hrsg. folgt in der Regel der Zwettler Handschrift. Der Variantenapparat verzeichnet auch die zahlreichen Randbemerkungen, die sich in beiden Handschriften finden, z. B. nota, audi, lege, attende. Die Prüfung des Textes ergab, daß er an mehreren Stellen verbesserungsbedürftig ist. Die sicher oder wahrscheinlich falschen Lesarten gehen zum Teil auf die Handschriften, zum größeren Teil wahrscheinlich auf die Drucklegung zurück. Vermutlich wirkte sich die weite Entfernung des Hrsg. vom Druckort ungünstig auf die Qualität des Textes aus.

Ich notiere folgende Korrekturvorschläge: Liber I: n.32,10 Prime: lies Secunde. 33,1 Secunda: Prima. 61,7 selbstantialiter: substantialiter. 70,6 ergänze nach nec: subsistentes. 94,3 deum: dum. 175,7 paritum: partium. – Liber II: 50,1–2: die Zeilen sind vertauscht. 52,5 quo: qui. 80,3 qui: quo. – Liber III: 9,5 ergänze vor fit: Inde (neuer Satz) oder unde. 66,2 Quamvis: quamvis (kein neuer Satz); ebenso 72,3. 78,3 hominis: dei. 85,1 quida: quia. 96,2 constat: Constat (neuer Satz). 148,6 non²: nec (mit Z). 178,2–3: mehrere Textstücke scheinen ausgefallen zu sein. 180,4 ergänze nach facile: in (mit A). 181,5 genis: genus. 182,3 uit: fuit. 194,6 supplantate: supplantata. 195,6–7 causam: causa. 199,2 Quod: quod (kein neuer Satz). 202,9 obedienti: obediendi. 208,5 exigantur: exigatur (dieses und das folgende Wort nicht kursiv). – Liber IV: 2,4 tradicio: traditorem (?). 15,3 signaculorem: signaculorum. 19,3 est: esse; indicis: iudicis; ulteris: ultoris. 25,2 u. 3 iudicium: indicium. 27,4 peccandit: peccandi. 31,2 siquidem: sic quidem. 33,3 u. 5 fini: fine; ebenso 34,2. 37,7 inobedienciam: obedienciam (mit A). 76,5 lascuivire: lascivire. 93,5 quo: quoque (mit A). 133,6 ergänze nach manducant: et. 143,1 in commensurabilitatem: zusammenschreiben. 169 Anm. 37 sensum: sensuum. 179,4 visibiliter: invisibiliter. 212,6 significat: significant. 220,6 cursum: eorum oder earum. 223,1 Quidem: Quidam. 229,1 quo²: quod. 240,1 ita: Ita (neuer Satz, falls nicht vor iudicat das Wort sicut ausgefallen ist). 259,3 reddit: rediit. 275,9 syllogizare: syllogizari. 286,2 utrique: utique. 297,1 ipsius: ipsis. 301,2 sua: sue (suae). 314,5 de causis: sacramentis. 315,8 incontinencia: incontinenciam. 324,3 Ex: ex (kein neuer Satz). 332,6 His: Hic. 338,4 utique: atque. 376,1 sint: sunt. 387,1 hec: hic. 393,1 proprietatem: proprietatis; ipsius: impetus (?). – Die nicht als förmliche Zitate angeführten Schriftworte sind in der Regel nicht verifiziert, z. B. III, 209, 3: Is 26,10 nach der altlateinischen Übersetzung (vgl. Petrus Lombardus, Sent. IV,48,1). Das Verständnis des Textes wird durch eine allzu sparsame Interpunktion erschwert.

Da der Vf. der Summe keine Quellen angibt, abgesehen von einem Augustinuszitat und zwei Hinweisen auf Boethius, beschränkt sich der Quellenapparat auf Hinweise auf Parallelen in dem zeitgenössischen Schrifttum, vor allem auf die Schriften Gilberts von Poitiers und seiner Schule (Everard von Ypern, Hugo von Honau). Auffallende Parallelen zu Sonderlehren der Gilbertschule, die nicht vermerkt sind, finden sich auch zu III,211 (ähnlich IV,8; IV,116) in den Sententiae divinitatis V,1 (ed. B. Geyer 116: drei Mittel des Heiles: Taufe, Martyrium, Versicherung Christi) und bei Otto von Freising, Chronica IV,18 (vgl. L. Ott, Briefliteratur 522f), zu IV,1 in den Sententiae divinitatis III,4 (Geyer 48: Nachlassung zukünftiger Sünden; vgl. A. Landgraf, DG III/2, 182ff). Zu IV,93 könnte auf Hugo von St. Viktor, De amore sponsi ad sponsam (PL 176, 989) und auf Petrus Lombardus, Sent. II,43, c. un. (ed. 1916, 537) verwiesen werden (vgl. L. Ott, Briefliteratur 580).

Die Ausgabe schließt mit einem Verzeichnis der Literatur, der in der Summa angeführten Autoren und Quellen und der in der Einleitung zitierten Personen.

Die vorliegende Ausgabe stellt eine wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis der Quellen der Dogmengeschichte und Theologiegeschichte der Frühscholastik dar; denn die Zwettler Summe ist nach dem maßgebenden Urteil des Hrsg. „das beste bis jetzt bekannte systematische Werk der Porretanerschule und in spekulativer Hinsicht das bedeutendste theologische Sentenzenwerk des 12. Jahrhunderts" (1).

Eichstätt Ludwig Ott

Gregorii de Arimino O.S.A.: Registrum Generalatus 1357–1358, quod edendum curavit Albericus de Meijer eiusdem Ordinis. – Romae: Institutum Historicum Augustinianum 1976. XVIII, 421 S. (Fontes Historiae Ordinis Sancti Augustini: Prima Series: Registra Priorum Generalium, Vol. I) Ppb. DM 78.–

Der Augustiner-Eremitenorden verfügt in der Serie Dd seines römischen Generalarchivs über die mit einigen Lücken von 1357 bis in die Gegenwart reichenden Register seiner Generalprioren. Die in fast 300 Bänden gespeicherte Fülle von Informationen sowohl zur Geschichte des Ordens als auch der spätmittelalterlichen Kirche und Theologie ist bisher nur zu einem Teil systematisch erschlossen worden. So wurden 1954/56 die Irland (F. X. Martin – A. de Meijer, Archivum Hibernicum 17, 1954; 19, 1956), 1961 die England (F. Roth, The English Austin Friars) und 1961/70 die die kölnische Ordensprovinz (N. Teewen – A. de Meijer, Documents pour servir à l'histoire médiévale de la province augustinienne de Cologne) betreffenden Eintragungen veröffentlicht. Der wissenschaftliche Nutzen dieser und anderer Teileditionen mag zu dem Entschluß geführt haben, nun mit einer vollständigen Edition der historisch relevanten Teile des Generalregisters zu beginnen. Was für ein Unternehmen damit in Angriff genommen wurde, läßt sich an der Tatsache ermessen, daß das im ersten Band der Serie Dd enthaltene Register des Generalpriors und bekannten Theologen Gregor von Rimini († 1358) im Druck rund 400 Seiten umfaßt, obwohl dessen Amtszeit nicht länger als anderthalb Jahre dauerte.

Hrsg., Archivar der niederländischen Provinz der Augustiner, hat sich angesichts des Umfanges der zu edierenden Texte auf einen korrekten Vollabdruck der vollständig oder in regestenform in das Register aufgenommenen Korrespondenz des Generalpriors beschränkt und auf erläuternde Anmerkungen verzichtet. Die gediegene Einleitung, eine ausgewählte Bibliographie sowie ein sorgfältiges und ausführliches Register, in dem man statt Helmstadt lieber das korrekte Helmstedt gesehen hätte, machen diesen verständlichen, ja notwendigen Verzicht jedoch weitgehend wett und helfen, die für viele Disziplinen der Spätmittelalterforschung aufschlußreiche Quelle zu erschließen.

Berlin Kaspar Elm

Kirste, Reinhard: **Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift.** Das testimonium spiritus sancti internum als hermeneutisch-polemischer Zentralbegriff bei Johann Gerhard in der Auseinandersetzung mit Robert Bellarmins Schriftverständnis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 253 S. (Göttinger Theologische Arbeiten Bd 6) kart. DM 34.–

Bevor die lutherische Theologie von der Neologie in rationalistische Bahnen abgelenkt wurde, hatte sie noch mehr Übereinstimmung mit der katholischen Theologie. Das ist längst bekannt und allgemein zugegeben. Neuerdings hat die Erkenntnis- und Methodenlehre die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, und da ist das Verhältnis von Geist und Schrift ein zentrales Problem in der Kontroverstheologie des 16. und 17. Jh.s. Hier setzt Vf. mit

seiner gründlichen Darstellung ein und verlegt den Schwerpunkt auf Johann Gerhard (gest. 1637) und Robert Bellarmin. Bei beiden treten die Unterschiede merklich zurück und machen einer irgendwie gemeinsamen Anschauung Platz, die bis in die Gegenwart hinein verfolgt wird. Zum Vergleich wäre heranzuziehen besonders C. H. Ratschow, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung I, Gütersloh 1964.

Ein erster Abschnitt dient der Vorbereitung: metaphysische und auch ontologische Voraussetzungen für die Schriftlehre Bellarmins und Gerhards (17–43). Es werden die Verbindungslinien gezogen, einmal zu Cornelius Martini (1568–1621) und zum andern zu Francisco Suárez (1548–1617). Das dürfte weithin bekannt sein, und darum sei hier auf eine kritische Wiedergabe verzichtet.

Der zweite Abschnitt bringt das wesentliche und entscheidende (44–209): das testimonium spiritus internum als Schlüsselbegriff im Verhältnis von Inspiration und Heiliger Schrift nach den loci theologici von Johannes Gerhard; die Beurteilung der Heiligen Schrift in Bellarmins controversiae fidei christianae, hermeneutische Prinzipien und ihr Stellenwert im System der Schrift am Beispiel beider Theologen. Im Zeugnis der Schrift erfolgt das Zeugnis des Heiligen Geistes, und in diesem Sinne ist das Zeugnis des Geistes das Zeugnis der Schrift und umgekehrt. Die sachlich übereinstimmenden oder jedenfalls verwandten Aussagen werden in einem eigenen Kapitel zusammengestellt (196–209).

Ein eigener Abschnitt bringt das wesentliche und entscheidende: das testimonium spiritus internum als Element ökumenischer Verständigung (169–190). Daraus entnehmen wir: „Ob ein kirchliches Lehramt als Iurisdiktionsinstanz vorhanden ist oder nicht, weder Lutheraner noch Katholiken kommen an der Aporie vorbei, daß schließlich Menschen einen Spruch fällen müssen, und daß sich der Geist nicht zu einer Lehrentscheidung zwingen läßt. Vielmehr steht die Kirche ... zwischen der Skylla des kirchlichen Lehramts und der Cherybdis des testimonium spiritus internum." (182f) „Das Zeugnis des Geistes und das Zeugnis der Schrift sind nur unter der Bedingung gleichzusetzen, daß die Kirche der Ort ist, an dem die Schriftgemäßheit biblischer Auslegung daraufhin geprüft wird, ob das Heil durch Jesus Christus zur Sprache kommt oder nicht, eine Sprache, die ihre Sachgemäßheit und Zeitgemäßheit weder durch das innere Zeugnis des Heiligen Geistes noch durch das kirchliche Lehramt beweisen kann, sondern den Anspruch des Heils im Risiko der Auslegung bewähren muß, in der Hoffnung, daß im Kontext der Kirche das innere Zeugnis des Heiligen Geistes in der Schrift und aus der Schrift heraus zur heilsamen Klarheit anleitet" (166). Besonderer Wert ist auf das sog. Malta-Dokument: „Das Evangelium und die Kirche" gelegt, das im Jahre 1971 von der internationalen evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Studienkommission erstellt wurde und anscheinend noch nicht genügend Beachtung gefunden hat (von deutschen Teilnehmern seien genannt: H. Conzelmann, W. Lohff, G. Strecker, W. Kasper, H. Schürmann, A. Vögtle, L. Witte). Die darin vertretenen Ansichten decken sich weitgehend mit denen von Bellarmin und Gerhard, sie sind aber auch von den in Frage kommenden kirchlichen Autoritäten autorsiiert worden.

Das Hauptergebnis, „daß zwei konfessionelle Gegner ohne direkte Absicht in ihrem hermeneutischen Disput einen ökumenischen Beitrag geleistet haben" (167) kann mit allgemeiner Anerkennung über die Grenzen der Konfessionen hinaus rechnen. Freilich wird in Einzelheiten noch eine abweichende Stellungnahme möglich sein, so z. B. auch in der zuversichtlichen Erwartung, die Vf. an das Ergebnis knüpft. Der Schritt von der Inspirationslehre zu der Methodenlehre im allgemeinen ist zwar nicht groß, aber dann bedarf es weiterer Schritte in die gesamte Theologie hinein, Schritte, die ebenso große Schwierigkeiten mit sich bringen. Wohltuend ist bei K. überall die objektive, unpolemische Darlegung, ferner die reiche Verwendung der einschlägigen Literatur, sowohl der evangelischen als auch der katholischen.

Kritische Bemerkungen erscheinen an vielen Stellen durchaus angebracht. So werden z. B. von Bellarmin die Texte gebracht, die positiv gedeutet werden können, aber gar nicht die negativen. Eine Wertung beider Textreihen wäre notwendig gewesen, nicht nur um eine zahlenmäßige Überlegenheit festzustellen, sondern auch um die Einstellung Gerhards genau zu bestimmen. Selbst bei Texten, die positiv lauten, wäre exakt zu ermitteln, wie Bellarmin als Verfasser in Erscheinung tritt. Denn nicht immer wird der Gewährsmann mit Namen genannt, und bei bloßen Zitaten ist nicht immer offenkundig, um wessen Absicht es sich handelt; es wäre nämlich denkbar, daß nur eine objektive Übereinstimmung vorliegt, nicht aber eine formale. Bei Bellarmin wäre schließlich noch zu untersuchen, ob er etwa einen Einfluß der älteren lutherischen Literatur erfahren hat (so zitiert er z. B. M. Chemnitz, Examen concilii tridentini, Frankfurt 1578). Schließlich wäre noch der Einfluß lutherischer Arbeiten auf Gerhard genauer und im einzelnen darzustellen gewesen: Martin Luther, Philipp Melanchthon, die Konkordienformel, Matthias Flacius Illyricus, Johannes Wiegand, Matthäus Iudex, Aegidius Hunnius, Leonhard Hutter und Balthasar Mentzer werden nur kurz erwähnt. Letzterer hätte wohl einige Bedeutung für Gerhard, da er sein Lehrer in Marburg war. Wenig angenehm ist die Tatsache, daß der Leser manchmal nicht unmittelbar entscheiden kann, wessen Ansicht gemeint ist, ob nur die des Vf. oder eher die der Quellen, die referiert werden sollen. Diesem Übelstand wäre leicht abzuhelfen gewesen, wenn der Stoff eine abweichende Anordnung erfahren hätte: im ersten Teil das Malta-Dokument mit vollständiger Textangabe, im zweiten die Vorgeschichte besonders bei Gerhard, der dritte Teil würde dann die verbleibenden Differenzen hervorheben.

Dazu kommt noch, daß die gedrängte Art der Darstellung das Verständnis nicht erleichtert. Außerdem ist die Terminologie die der lutherischen Orthodoxie, was für uns heute einen Nachteil mit sich bringt, und das ist durch die Übersetzung ins Deutsche kaum gemildert worden. Schließlich sind einige Neubildungen nicht besonders geglückt, z. B. Kanalisierung (für: geistige Lenkung) oder Lokalmethode (für: Methode der loci theologici).

Bei der oben genannten Neuordnung des Stoffes würde das Werk des Vf. leichter in seiner Auswirkung in dem interkonfessionellen Gespräch das gehörige Gewicht erlangen. Selbstverständlich könnte auch von katholischer Seite manches mehr hervorgehoben werden. Zwischen Geist und Lehramt besteht nämlich kein Gegensatz, wenn letzteres nicht so sehr als Institution, sondern als geistgewirktes Organ gesehen wird. Schwierigkeiten bleiben noch genug zu überwinden, da der Übergang von der Inspirationslehre zur theologischen Methode überhaupt und dann zu den Einzelpunkten der speziellen Dogmatik immer wieder Kontroversfragen ergibt. Andererseits ist aber ein bedeutsamer Anfang im prinzipiellen Bereich gemacht, und auf jeden Fall hat K. mit seiner Arbeit einen nicht genug zu schätzenden Beitrag für die ökumenische Frage in der heutigen Zeit geliefert.

Frankfurt Johannes Beumer

Becker, Josef: **Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf.** Geschichte und Strukturen ihres Verhältnisses in Baden 1860–1876. – Mainz: Grünewald (1973). XXXII, 395 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen Bd 14) kart.

Der „Kulturkampf" in Deutschland galt lange Zeit in der Forschung wie auch im geschichtlichen Bewußtsein der Öffentlichkeit als ein vorwiegend „preußisches Phänomen". Weniger beachtet wurde der Umstand, daß auch in einer Reihe anderer deutscher Staaten das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s durch schwere und tiefgreifende kämpferische Auseinandersetzungen bestimmt wurde, und zwar Jahre bevor der in seinen eigentlichen Ursachen noch lange nicht völlig geklärte Kulturkampf in Preußen begann.

Es ist das Verdienst von Walther Peter Fuchs, in diesem Zusammenhang auf den „Modellcharakter" des badischen Kulturkampfes für die Entwicklungen in Preußen hingewiesen zu haben; seiner Anregung ist es auch zu verdanken, daß innerhalb der „Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg" im Oktober 1961 eine eigene „Sektion" geschaffen wurde, die sich vornehmlich die Erforschung des Problems Staat und Kirche im 19. Jh. zum Ziele gesetzt hat und zwar in der richtigen Erkenntnis, daß „wir es bei dem Konflikt zwischen Staat und Kirche in Baden nicht mit einem Thema der Landesgeschichte, sondern mit einer zentralen Frage der innerdeutschen Entwicklung zu tun haben"[1]. Schon auf der Ulmer Tagung der „Kommission" von 1963 konnte Dr. Josef Becker über Konzeption und den Stand der Vorbereitungen einer von der „Sektion" in Angriff genommenen Quellenedition über das Verhältnis von Kirche und Staat in der Ära des badischen Liberaismus (1860–1918) berichten[2].

[1] Staat und Kirche im 19. Jahrhundert. Referate von Wolfgang Müller und Walther Peter Fuchs, in: ZGO 110, 1962, S. 405–416, bes. 410–416.

[2] Josef Becker, Staat und Kirche in Baden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: ZGO 111, 1963, S. 579–587.

Die vorliegende Untersuchung behandelt nun einen Teilbereich dieses umfassenden Problemkreises, nämlich „Liberaler Staat und Kirche in der Ära von Reichsgründung und Kulturkampf"; sie wurde im Wintersemester 1968/69 von der Philosophischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg als Habilitationsschrift angenommen und ist in ihrer Konzeption den 1961 von Fuchs erstmalig vorgetragenen Gesichtspunkten verpflichtet. Sie gliedert sich in sechs, umfangmäßig sehr unterschiedliche Teile mit 27 Kapiteln.

In Teil I (3–8) ist die Themenstellung umrissen, wobei „Kulturkampf" definiert wird als Auseinandersetzung zweier entgegenstrebender „Emanzipationsbewegungen", nämlich des liberalen Staates und der Kirche. Teil II (9–31) erörtert die „Strukturprobleme" des Großherzogtums Baden und beschreibt die Grundlagen und Voraussetzungen für den späteren Konflikt, also das badische Staatkirchentum im Vormärz, den Kampf um die „Emanzpiation" der katholischen Kirche nach 1848, den „Aufbruch" des Liberalismus; hierbei stehen neben dem Kirchenstreit von 1852/54 die Konvention vom 28. Juni 1859 im Vordergrund der Betrachtung. Das eigentliche „Thema" der Untersuchung wird im folgenden III. Teil (35–105) angeschlagen. Er behandelt den seitens der „Neuen Ära" (1860–1862) eingeleiteten Kampf um das Konkordat, die Neuansätze nach dem politischen Umschwung durch die Berufung des Ministeriums Stabel-Lamey, vor allem die Auseinandersetzungen um die Ablösung des Konkordats, die neue staatskirchliche Gesetzgebung von 1860 und die 1861/62 getroffenen Vereinbarungen zwischen dem Staat und der katholischen Kirche über die Pfründenfrage und die kirchliche Vermögensverwaltung. Teil IV (109–198) legt dar, daß sich die Kirchenpolitik auch unter dem neuen Kabinett Lamey-Roggenbach nicht änderte, sondern noch verschärfte. Auf dem Hintergrund der allgemeinen politischen Entwicklung werden die Etappen dieser Phase des „Kulturkampfes" dargestellt. Es war vor allem die 1864 erfolgte Einführung der als „Volksschulreform" deklarierten Schulaufsicht des Staates, was tief in das damalige Selbstverständnis und in das innere Gefüge der katholsichen Kirche eingriff, eine der wesentlichen Ursachen für die zunehmende Politisierung des badischen Katholizismus und für eine katholische Parteibildung in der „Casino-Bewegung" 1864/65. Wie Teil V (201–291) darstellt, brachten die Jahre 1866–1870/71 eine weitere Verschärfung des Kampfes. 1868 wurde mit der Einführung der „fakultativen Simultanschule" eine erneute „Volksschulreform" vollzogen, 1869/70 die Zivilehe und die Standesämter eingeführt und mit dem sog. „Stiftungsgesetz" von 1870 eine „sanfte Säkularisierung" inauguriert. Eine besondere Belastung des Verhältnisses zwischen Staat und katholischer Kirche stellten seit 1868 die Auseinandersetzungen um die Besetzung des Erzbischöflichen Stuhls von Freiburg dar, ein Problem, das bekanntlich erst 1882 mit der Ernennung des schwachen Johann B. Orbin seine Lösung erfuhr. Der badische Kulturkampf im Neuen Reich, dem Teil VII (293–368) gewidmet ist, ist zunächst gekennzeichnet durch eine Art „Waffenstillstand", wenn auch hier Badens Stellung zur Frage der Präventivaktion gegen das Vatikanische Konzil, die Bemühungen des Großherzogs um eine kirchenpolitische Initiative Bismarcks 1870, die neuaufkommende „altkatholische Bewegung" erheblichen Zündstoff enthielten. Mit dem Gesetz gegen die öffentliche Lehr- und Missionstätigkeit von Ordensleuten vom April 1872 wurde der „Höhepunkt" des Kulturkampfes in Baden eingeleitet; es folgten die Verschärfung des Kulturexamens, die Schließung kirchlicher Konvikte und vor allem 1874 neue strafrechtliche Sanktionen und das sog. „Altkatholikengesetz". Der Sturz Jollys brachte 1876 schließlich die „Wende", deren Darstellung freilich nicht mehr Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist[3].

Mit diesem Buch hat Vf. nicht nur einen wesentlichen Beitrag zur „Landesgeschichte" geleistet, es ist auf der Grundlage eines umfassenden und weitverstreuten Quellenmaterials nicht zuletzt auch ein wichtiges Kapitel deutscher Innenpolitik überhaupt mit gebührender Ausführlichkeit und sicherem methodischem Griff bearbeitet, wobei die Darstellung vielleicht noch gewonnen hätte, wäre Vf. auch in die Auseinandersetzung mit der von ihm benützten Forschungsliteratur, nicht zuletzt mit der großen Darstellung von Lothar Gall getreten. Es sind nunmehr die Voraussetzungen dafür geschaffen, daß bestimmte Fragen, die Vf. nicht so explizit, wie vielleicht nötig behandelt hat oder noch ungeklärt blieben, auf einer festen Basis neu angegangen werden können, wobei sich dann wird zeigen müssen, ob sich die von ihm so prononciert herausgestellte These, daß es sich beim Kulturkampf in Baden ausschließlich um einen „Emanzipationsprozeß" auf beiden Seiten handelte, wirklich tragfähig ist, oder ob nicht doch noch andere, bisher noch nicht genügend in den Blick genommene Faktoren zu berücksichtigen sind, um das Phänomen „Kulturkampf in Baden" in seiner Gänze begrifflich zu erfassen. Es wäre zu wünschen, daß auch für andere deutsche Bundesstaaten ähnlich gründliche Untersuchungen zum Verhältnis Staat und Kirche in Angriff genommen werden, so für Bayern und Hessen/Darmstadt, vor allem aber, daß, „nachdem allzulange Aktenveröffentlichungen zur inneren deutschen Geschichte hinter den Publikationsreihen zur Außenpolitik zurückgetreten sind"[4], die lang erwartete eingangs erwähnte Quellenedition nicht mehr lange auf sich warten läßt.

Aachen Herbert Lepper

[3] Vgl. die Freiburger Dissertation aus der Schule von Clemens Bauer: Manfred Stadelhofer, Der Abbau der Kulturkampfgesetzgebung im Großherzigtum Baden 1878–1918. Mainz 1969.

[4] Fritz T. Epstein, in: HZ 197, 1963, S. 424.

Lange, Josef: **Die Stellung der überregionalen katholischen deutschen Tagespresse zum Kulturkampf in Preußen (1871–1878).** Bern/Frankfurt: H. Lang/P. Larg 1974. XIV, 427 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe III: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften. Bd 3,40)

Die Erforschung der Haltung der katholischen Tagespresse zum Kulturkampf stellt trotz der Vorarbeiten von T. Feldkirchen und L. Müller, um nur die wichtigsten zu nennen, noch immer ein Desiderat der Forschung dar. Es ist das Anliegen der vorliegenden Regensburger Dissertation, die hier noch klaffende Lücke schließen zu helfen. Untersucht werden nach einer einleitenden Begründung und Abgrenzung des Themas, der Erörterung der Kriterien für die Auswahl der Zeitungen sowie nach einem kurzen geschichtlichen Überblick über die Geschichte des Kulturkampfes in Preußen, folgende Zeitungen: die „Kölnische Volkszeitung", die „Germania", das „Mainzer Journal", die „Augsburger Postzeitung", der „Badische Beobachter" sowie das „Deutsche Volksblatt". In chronologischer Reihenfolge der „Ereignisse" werden die entsprechenden Stellungnahmen der genannten Zeitungen behandelt. Diese deskriptive Methode gibt zwar die Auffassungen der jeweiligen Blätter, zumeist in ausführlichen Zitaten, wider, doch eine eigentliche „Hermeneutik" der Texte wird nicht geleistet. Hierin liegt der Wert, aber auch die Grenze der mühsamen und fleißigen Untersuchung.

Aachen Herbert Lepper

Scholle, Manfred: **Die preußische Strafjustiz im Kulturkampf 1873–1880.** – Marburg: Elwert 1974. 277 S., 11 S. Anhang (Marburger rechts- und staatswissenschaftliche Abhandlungen. Reihe A: Rechtswissenschaftliche Abhandlungen Bd 23) kart. DM 32.–

Die vorliegende Untersuchung, offensichtlich eine rechtswissenschaftliche Diss., nimmt man mit hohen Erwartungen in die Hand, handelt es sich doch um ein Thema, das bisher noch keine monographische Darstellung erfahren hat.

Nach der Behandlung der „Grundlagen" – Ursprung und Ursachen des Kulturkampfes, die kirchenpolitischen Gesetze und deren Strafbestimmungen (18–53) – tritt Vf. in das eigentliche „Thema" seiner Untersuchung ein, in die Erörterung der „Strafprozesse des Kulturkampfes in Preußen". Hierbei stehen vor allem die Strafprozesse gegen die Bischöfe im Vordergrund der Betrachtung (54–255): Kött/Fulda, Ledochowski/Gnesen-Posen, Martin/Paderborn, Förster/Breslau, Brinkmann/Münster, Melchers/Köln, Blum/Limburg, Eberhard/Trier, Kementz/Ermland), während die Strafprozesse gegen Geistliche sowie gegen „Redakteure und Bürger" nur am Rande und mehr exemplarisch behandelt werden (255–270).

Methodisch sucht Vf. seine Aufgabe auf dem Wege der Beschreibung und der Analyse der jeweiligen Prozesse und Urteile zu bewältigen. Dabei wird deutlich, daß bei vielen Gerichten eine relative Rechsunsicherheit vorhanden war, aufgrund deren bei vergleichbaren Tatbeständen recht unterschiedliche Urteile gefällt wurden. Dies hatte zur Folge, daß auf beiden Seiten – der Bischöfe wie auch der Staatsanwaltschaften – in einem vergleichsweise hohen Maße das Rechtsmittel der Berufung in Anspruch genommen wurde und bestimmte Gerichte „umbesetzt" wurden. Vf. wertet in seinen zusammenfassenden Schlußüberlegungen die Maßnahmen des Staates gegen die katholische Kirche als „politisches Mittel" zu dem Ziel „ein neues Staatsbewußtsein bei allen Bürgern Preußens zu wecken" (272), ein Ziel, das freilich „nicht erreicht" werden konnte – und wurde. Indem nämlich „alte Rechte und Traditionen einer respektablen Minorität kriminalisiert und verfolgt" wurden, wurde „das in der Bevölkerung verwurzelte Selbstverständnis des Strafrechtes untergraben" (272f.).

Für seine Analysen hat Vf. ein umfangreiches Quellenmaterial herangezogen: neben den einschlägigen Prozeßakten wurden auch Materialien aus sämtlichen in Frage kommenden kirchlichen und staatlichen Archiven ausgewertet, zugleich auch ein Blick auf das „Echo" in der

katholischen Presse geworfen, wenn auch lediglich nur die „Germania" berücksichtigt.

Bei aller Anerkennung der Tatsache, daß Vf. mutig „Neuland" betreten hat, vermag die Untersuchung doch nicht voll zu befriedigen. Es ist zunächst auf formale Mängel hinzuweisen, wie auf die ungenügende und sehr verwirrende Zitierung der Quellen und der Literatur, sodann auf die enorm schwierige Lesbarkeit des Textes selbst. Schwerer wiegen allerdings die inhaltlichen Mängel. Die umfangreiche Kulturkampf-, damit zusammenhängend die Bismarckliteratur ist nur in sehr geringem Umfang zur Kenntnis genommen, mit der Folge, daß die Beurteilung und Analyse des Phänomens „Kulturkampf" höchst einseitig und undifferenziert ist. So ist weder, um ein wichtiges Beispiel herauszugreifen, die Staatsidee des nationalen Liberalismus, als der eigentlichen staatstheoretischen und ideologischen „Grundlage" für Entstehung und Durchführung des Kulturkampfes genügend herausgearbeitet, noch die Staatsidee Bismarcks selbst. Vor allem aber erscheint die Auswertung des umfangreichen und einzigartigen Quellenmaterials recht vordergründig. Es dürfte nicht genügen, die „Rechtsunsicherheit" vieler Gerichte nur zu konstatieren und für ihre Erklärung ausschließlich die Neuartigkeit der Straftatbestände zu bemühen. Sicherlich trifft dies eine Seite des Phänomens. Doch ebenso eindringlich wäre in diesem Zusammenhang die Frage nach der konkreten Zusammensetzung der Gerichte zu stellen gewesen, um von diesem sozio-prosopographischen Hintergrund her diese Frage anzugehen. Denn wie auf der Ebene der Verwaltung gab es auch im Bereich der Justiz Männer, die aus politischen, religiösen und verfassungsrechtlichen Gründen die Kulturkampfgesetzgebung ablehnten und von dieser Grundhaltung aus auch ihre richterliche Entscheidung trafen. Diese Fragestellung wiederholt sich sozusagen in umgekehrter Zielrichtung bei dem Problem der „Umbesetzung" der Gerichte, durch die in der Tat nicht allein eine Verschärfung, sondern auch eine Art „Gleichschaltung" der Rechtsprechung eingeleitet wurde. Desweiteren ist die Frage zu stellen, ob Vf. gut beraten war, die Strafjustiz gegen die Geistlichen sowie gegen „Redakteure und Bürger" nur exemplarisch zu behandeln. Sicherlich waren diese Prozesse in ihrer Art gleichförmig, doch wäre es ein Gewinn gewesen, wenn wenigstens eine chronologische Zusammenstellung sämtlicher in Preußen geführter Prozesse dieser Art mit kurzer Erläuterung des Tatbestandes und des Ergebnisses geboten worden wäre. Endlich ist festzuhalten, daß ein Sachregister, das die Arten der einzelnen Vergehen aufgeschlüsselt hätte, dem Anliegen der Untersuchung sehr zustatten gekommen und ihre Benutzung sehr gefördert hätte.

Trotz dieser Ausstellungen, die nicht zuletzt auch die Richtung anzugeben suchen, welche die weitere Beschäftigung mit dem hier behandelten Problemkreis zu berücksichtigen hätte, gebührt dem Vf. Dank dafür, daß er erstmalig ein Forschungsfeld beackert hat, das bisher zu den Stiefkindern der Kulturkampfforschung zählte.

Aachen Herbert Lepper

Sauter, Gerhard / **Stock,** Alex: **Arbeitsweisen Systematischer Theologie.** Eine Anleitung. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1976). 178 S. (studium theologie 2). kart. DM 18.–

Seit langem schon gibt es eine ganze Reihe methodologischer Handreichungen zur Arbeitsweise der exegetisch-historischen Disziplinen. Entsprechendes fehlte bisher für die Fächer der Systematischen Theologie. Hinweise dazu fand man vereinzelt lediglich in den enzyklopädisch orientierten Einführungen in die Theologie (vgl. ThRv 73, 1977, 368 Anm. 8) oder in den Einleitungen dogmatischer Handbücher. Zum Teil hängt dies wohl auch damit zusammen, daß es eine einheitliche Methode etwa als Äquivalent zur historisch-kritischen Methode in der Systematischen Theologie nicht gibt. Aus diesem Grund haben die beiden Autoren ihr Arbeitsbuch auch nicht „Einführung in die Methode der Systematischen Theologie", sondern „Arbeitsweisen Systematischer Theologie" genannt. Das Arbeitsbuch wendet sich insbesondere an die Studenten, die im Verlauf ihres Studiums an die Systematische Theologie herantreten. Es will zur Ausbildung der Kompetenz selbständigen theologischen Urteilens und Argumentierens, und zwar sowohl in kritischer wie auch in produktiver Hinsicht beitragen (vgl. 7–9).

Das von Sauter verfaßte 1. Kap. (Aufgaben, Arbeitsmöglichkeiten und Zielsetzungen der Systematischen Theologie, 10–41) bietet zunächst eine Reihe hilfreicher formaler Unterscheidungen und bestimmt dann die Urteilsbildung als Ziel des Studiums der Systematischen Theologie. Das 2. Kap. – gewissermaßen der Hauptteil – (im wesentlichen ebenfalls von Sauter verfaßt) betrifft den Aufbau systematisch-theologischer Argumentation (42–128). Hier geht es um die spezifisch systematische Arbeit an Texten, um die Komposition der Dogmatik und um die Prüfung der Verbindlichkeit theologischer Aussagen. Eingeschoben sind einige Beiträge von Stock: das interessante Beispiel einer strukturalen Textanalyse, den tridentinischen Lehrtext über die Erbsünde betreffend (64–86) und Übersichten über bestimmte formale Gegebenheiten katholischer Dogmatiktradition (88–91, 102–106, 120–124). Das hauptsächlich von Stock verfaßte 3. Kap. bietet eine Einführung in den Umgang mit theologischer Sprache und theologischen Begriffen (129–158). Eingeschoben ist eine Übersicht über die funktionale Aufgliederung theologischer Begriffe von Sauter (150–158). Kap. 4 (Ratschläge für das Studium der Systematischen Theologie, 159–170) und Kap. 5 (Literaturhinweise, 171–176) stammen wieder von Sauter. Ein kurzes Begriffsregister (177f) schließt den Bd.

Vorab sei bemerkt, daß diese Anleitung viele andere Einführungen in didaktischer Hinsicht weit übertrifft: Informationen, Beispiele, Aufgaben und ausgewählte Literaturverweise wechseln in einem ausgewogenen Verhältnis. Nützlich auch die arbeitspraktischen Hinweise in Kap. 4 und Kap. 5. Die Verständlichkeit ist allerdings unterschiedlich. Während Kap. 1 und insbesondere Kap. 3 fast vorbildlich zu nennen sind, dürfte der Student im eigentlichen Hauptteil vor größeren Schwierigkeiten stehen. Das hier zugrundeliegende Konzept ist von Sauter an anderen Stellen bereits ausführlich dargestellt worden (insbesondere in G. Sauter u. a., Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie, München 1973, 211–332) und man muß das dort Gesagte eigentlich mitlesen, um dieses 2. Kap. (bes. die Abschnitte 2.1 und 2.3) überhaupt verstehen zu können. Für eine Propädeutik doch etwas mißlich, zumal hier auch die beigefügten Beispiele (55ff, 60f, 111f, 118f, 121ff, 125ff) die Sache nicht viel durchsichtiger machen.

Die grundlegende Schwierigkeit des hier vorliegenden methodologischen Gesamtkonzepts besteht m. E. darin, daß es einerseits ausdrücklich an die faktische Situation der Systematischen Theologie anknüpfen will, um die dort angewandten Verfahren zu präzisieren (vgl. 7ff, 10, 31ff, 42ff, 52ff), daß aber andererseits dieses Präzisierung so erfolgt, daß eine systematische Arbeitsweise konstruiert wird, die sich selbst maßgeblich der analytischen Wissenschaftstheorie verdankt. Diese systematische Arbeitsweise, die streng genommen nur den synchronischen Aspekt theologischer Rede berücksichtigt, besteht einmal in einer systematischen Textinterpretation (Erhebung der Argumentationsstruktur des Textes), die die Wahrheitsprüfung vorbereitet und zum anderen in der Wahrheitsprüfung selbst, die sich in erster Linie auf den theologischen Aussagenzusammenhang (bzw. Begründungszusammenhang) stützt (vgl. 43–64, 106–128). Man ist etwas verwirrt, wenn man auf der einen Seite liest, daß viele ethische Probleme zunächst einmal analytisch zur Kenntnis genommen werden müssen, während sich dogmatische Texte meistens leichter einem hermeneutischen Zugang erschließen, daß beide Denkweisen – jedenfalls im Blick auf die Wahrheitsfrage – integrierbar sind (28) und daß sich beide Typen auch in einer dogmatischen Argumentation ergänzen können (29), wenn dann aber auf der anderen Seite als eigentliche Arbeitsweise Systematischer Theologie (so muß es dem Leser jedenfalls erscheinen) ein analytischer Argumentationsvorgang empfohlen wird, der hermeneutische Verfahren praktisch diskreditiert, indem er ihnen – wie das in der analytischen Wissenschaftstheorie üblich ist – eigentlich nur noch eine heuristische Bedeutung zuerkennt (vgl. 53f, 64, 117f, 128).

Eine weitere Schwierigkeit bietet der Begriff „Systematische Theologie", der relativ undeutlich bleibt. Wäre es nicht für den Studenten vorteilhafter gewesen, gleich zu Beginn zu erfahren, was ihn faktisch in dieser Fächergruppe der Theologie im Unterschied zu seinem bisherigen Studium erwartet? So aber steht der Begriff einmal im Zusammenhang mit dem Begriff „Position" bzw. „theologischer Ansatz" (18). Aber gibt es so etwas nicht auch in allen anderen Fächern? Was bleibt dort übrig, wenn man die (explizite oder implizite) „Position" abzieht? Dann wird Systematische Theologie in den Zusammenhang der Geltungs- und Wahrheitsfrage gestellt (32) und die historische von der systematischen Interpretation unterschieden. Während erstere auf die Rekonstruktion der Textgenese und ihrer Bedingungen gerichtet sei, ziele letztere auf den argumentativen Aufbau eines theologischen Textes (darauf, wie er selbst seine Aussage begründet)

(43–64). Übergreift nicht auch diese Unterscheidung die einzelnen Fächer (vgl. auch 54f)? Schließlich wird Systematische Theologie vom Begriff der Kohärenz und des einheitlichen Gegenstandsbereiches her verstanden (38f, 86f). Gilt dies für die anderen Fächer nicht? Gewiß, diese wissenschaftsklassifikatorischen und -organisatorischen Fragen sind nicht einfach zu beantworten, aber gerade eine Propädeutik sollte nicht zu hurtig darüber hinwegeilen. Für den Studenten muß dies verwirrend sein: Hat er also doch auch schon bisher Systematische Theologie betrieben? Oder haben Exegeten und Historiker ihre Kompetenzen überschritten? Ist die Fächereinteilung der Theologie lediglich eine praktische, arbeitstechnische Frage oder gibt es auch eine bestimmte methodologische Abgrenzung (vgl. 52ff)?

Eine dritte Schwierigkeit stellt die Antwort auf die Frage dar, worauf die Verbindlichkeit theologischer Aussagen, ihre Begründung beruht. Der Verweis auf den theologischen Aussagenzusammenhang, auf das „Satzsystem der Dogmatik" (106), auf das „von Gott vor allem menschlichen Reden und Denken Gesetzte" (111), auf den „Begründungszusammenhang" (113f), auf „Basissätze" (114f), „Dialogregeln" (115f) bleibt so lange ineffektiv, als nicht genauer angegeben wird, was damit gemeint ist. Welche theologischen Aussagen können z. B. als Dialogregeln verwendet werden? Alle? Einige? Bestimmte? Beliebige? Sind es immer die gleichen? Oder ändern sie sich im Lauf der Geschichte? Was sind die Basissätze der Dogmatik? Das Satzsystem – welcher Dogmatik? Der Aussagenzusammenhang bzw. der Begründungszusammenhang – welcher Theologie? Auch die scharfe Unterscheidung von Gewinnen theologischer Aussagen (Herleitung aus Schrift und Tradition) und Begründen theologischer Aussagen (aus dem Aussagenzusammenhang) erscheint speziell in einer christlichen Theologie mehr als problematisch. Das wird im übrigen am angeführten Beispiel selbst gut sichtbar (120). Ist von einem so verstandenen Begründungszusammenhang her tatsächlich die Einheitlichkeit der Glaubensgrundlage zu wahren? Hat es in der Geschichte der Theologie dann nicht recht unterschiedliche Begründungen gegeben? Kann man in diesem Problembereich überhaupt die diachronische Dimension ausklammern, ohne Theologie zu einem abstrakten Vorgang zu machen?

Eine Klärung scheint mir auch im Abschnitt über „Denkweisen in der Systematischen Theologie" (21–31) notwendig zu sein. Die Unterscheidung eines hermeneutischen und analytischen Denktypus (Denkstils, Argumentationsverhaltens) scheint hier mehr als eine nur exemplarische Bedeutung zu haben. Aber gibt es faktisch nicht noch andere Denkweisen? Müßte man – wenn man schon eine bestimmte Eingrenzung im Auge hat – nicht wenigstens einen dialektischen Denktypus hinzunehmen?

Im Abschnitt über die Komposition der Dogmatik (86–106) dürften die Proportionen etwas verschoben sein. Die patristische und mittelalterliche Entwicklung ist fast ganz ausgefallen (88). Hier sind aber die Weichen für die gesamte spätere Zeit gestellt worden (vgl. die Arbeiten von A. Grillmeier, Z. Alszeghy, H. Cloes, R. Heinzmann u. a.). Die Summa theologica des Thomas von Aquin ist in dieser Hinsicht wohl nicht charakteristisch. Auch das, was zu Ph. Melanchthon und L. Hutter gesagt wird (92–94) bedürfte einer Revision (vgl. S. Wiedenhofer, Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon, Bd. I, 1976, 384–404).

Trotz dieser kritischen Anregungen sei das Buch allen empfohlen, die mit der Systematischen Theologie zu tun haben oder zu tun bekommen. In vielem ist es sehr nützlich, in manchem gibt es bedenkenswerte Anstöße, in einigem regt es wenigstens zur Auseinandersetzung an – und dies alles in einem Problemfeld, das grundlagentheoretisch und didaktisch immer noch wenig bearbeitet ist. Hier einen wichtigen Anfang gesetzt zu haben, dafür gebührt den Autoren Dank.

Regensburg Siegfried Wiedenhofer

Gerken, Alexander: **Jesus unter uns.** Was geschieht in der Eucharistiefeier? – Münster: Regensberg 1977, kart. DM 9.–

Das Büchlein basiert auf einer Predigtreihe über die Eucharistie und ist deshalb interessant, weil hier ein in der Eucharistietheologie versierter Fachmann selbst die Übersetzung seiner Theologie in den Raum der Gemeinde betreibt. Vf. umkreist die Thematik in drei Einheiten: „Die Herkunft der Eucharistie" (I), „Das Geschenk der Eucharistie" (II) und „Das Ziel der Eucharistie" (III). Er setzt bei den Sündermählern Jesu und dem Abschiedsmahl Jesu an, wobei ersteres als Gottes Angebot Vergebung der Schuld, Ruf zur Umkehr und Gemeinschaft mit Gott intendiert, während das letzte Mahl Jesu dem Freundeskreis den Tod deutet und Jesus zugleich „in Stellvertretung für die Menschen" die Sünde der Ablehnung auf sich nimmt (vgl. 20f), wobei die Ablehnung Israels die Botschaft Jesu selbst verändert: es gibt keine Ankunft des Reiches ohne Tod und Auferstehung (23). So unterscheidet sich auch das Mahl der Urkirche als Mahl der Getauften von den Sündermählern Jesu, bei denen die Einladung an alle gerichtet war. (Der Vergleich vom Erinnerungsfetzen des Gewandes von M. Kolbe mit dem eucharistischen Erinnerungszeichen würde vermutlich überzeugender nach (II) überleiten, wenn er nicht konstruiert wäre [27–30]!)

Der Gedanke der Eucharistie als Geschenk steht ganz im Mittelpunkt und greift viele Aspekte eines personalen und kommunikativen Verständnisses auf, in deren Kontext auch die Rede von Opfer und Realpräsenz wohltuend vertieft wird (vgl. 53). Weniger überzeugend wirken in diesem Zusammenhang die Ausführungen über die Rolle des Priesters und die Dauer der Realpräsenz [36f, 47f].) Als Ziel der Eucharistie erscheint nicht mehr (wie allzulange in der Frömmigkeitsgeschichte) das individuelle Heil, sondern „die Gemeinschaft der Christen mit Christus, mit dem Vater und untereinander" (57), eine Gemeinschaft, die eine verdankte und somit zu Dank und Lob führende Gemeinschaft der Getauften ist (65). Dennoch darf sich die Gemeinde nicht einfach als die Elite der Menschheit selbst feiern, sondern ist zur Stellvertretung und Sendung für alle Menschen aufgerufen, weil Jesus für alle gestorben ist (77f).

Das Eucharistiebüchlein kann ohne Zweifel dazu beitragen, dem glaubenden Gemeindemitglied zur Vertiefung des Eucharistieverständnisses und der Eucharistiefrömmigkeit zu verhelfen. Fraglich ist jedoch, ob es den kritischen und vielleicht schon gemeindedistanzierten Christen mit der dogmatischen Sprache, die an vielen Punkten wie eine Beschreibung klingt, linguistisch jedoch (bekennenden) Behauptungscharakter hat, an der Stelle abholt, wo s e i n e Fragen liegen (wenn etwa zu selbstverständlich von Gott gesprochen und das Sterben zu glatt als d a s Angebot vorgestellt wird, als könnte man ganz v o r kritisch von Tod u n d Auferstehung in gleicher linguistischer Form sprechen [vgl. z. B. 14, 20, 21, 32, 43, 44, 52]). Mehr Rücksicht auf Hörerfragen hätte viel Richtiges sicher weniger dogmatisch-klischeehaft und somit spannender erscheinen lassen.

Bonn Josef Wohlmuth

Figl, Johann: **Atheismus als theologisches Problem.** Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart. (Mainz): Matthias-Grünewald (1977). 287 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 9) kart. DM 42.–

Die vorliegende Untersuchung, die 1975/76 vom Fachbereich Kath. Theologie der Univ. Tübingen als Diss. angenommen wurde, hat die Absicht, im Durchgang einer Darstellung und Analyse wichtiger Modelle der theologischen Auseinandersetzung mit dem Atheismus „einen Beitrag zur Klärung und Lösung dieses schwerwiegenden Problems selbst zu leisten" (Vorwort). Parallel etwa der Intention, wie sie die umfangreiche Studie von A. Charron über die französischsprachige Theologie verfolgt (Les catholiques face à l'athéisme contemporain, Montreal 1973), sieht der Autor das Spezifische seiner Arbeit darin, daß sie im Unterschied zu einer direkten Behandlung des Atheismusproblems auf „indirekte Weise" (11) zu einer Lösung beitragen will: Anstatt zu fragen, wie sich der Atheismus mit Religion und Glaube auseinandersetzt, wird untersucht, wie sich die christliche Theologie mit dem Atheismus auseinandersetzt! Hier liegt ein Desiderat der theologischen Forschung vor; abgesehen von einigen kürzeren Aufsätzen ist dieses Thema kaum behandelt: Diese forschungsgeschichtliche Situation interpretiert F. als zureichende Legitimation, eine Arbeit vorzulegen, die im Ausgang von den Arten der theologischen Deutung und Versuche der Widerlegung atheistischer Argumentation in einem systematischen Überblick die Lösungsversuche des Atheismusproblems in der neueren deutschsprachigen Theologie typologisch darstellen will. Damit ist gesetzt, daß der Atheismus und dessen Phänomenologie nur in dem Ausmaß erfaßt wird, in dem er in den behandelten theologischen Texten

rezipiert ist: Es wird nach dem Atheismus im theologischen Sinn gefragt (vgl. 11ff).

Methodisch geht der Autor in der Weise vor, daß er im Rückblick insbesondere auf das vergangene Jahrzehnt, in dem der Gottesbegriff selbst zum Thema der Theologie erhoben und damit in einem die atheistische Argumentation zu einem Diskussionsgegenstand auf breiter Basis aufgewertet wurde, nur solche theologische Stellungnahmen untersucht, deren Anspruch es ist, sich in expliziter Weise mit dem Atheismus an sich, d. h. mit ihm als einem grundsätzlichen Problem der Theologie auseinanderzusetzen. Diese sachlich notwendige Eingrenzung voraussetzend, erfaßt F. in einem ersten Schritt die Interpretation dessen, was in dem jeweiligen theologischen Text unter Atheismus verstanden wird, um dann in einem zweiten Gedankengang die Entgegnung, die Gründe der Zurückweisung, d. h. die Argumentation gegenüber dem auf diese oder jene Weise interpretierten atheistischen Phänomen seitens der theologischen Reflexion darzustellen.

Die faktische Erschließung des Atheismus als theologisches Problem vollzieht der Autor in der Weise, daß er zu Beginn den Atheismus als Partner des Dialogs vor Augen treten läßt (Teil I, 31ff.), danach seinen geschichtlichen Ursprung aufzuzeigen bemüht ist (Teil II, 82ff.), um im Anschluß daran die überwiegend systematische Auseinandersetzung im Bereich der Anthropologie darzustellen (Teil III, 133ff.) sowie schließlich Entwürfe zu vergegenwärtigen, die die Theologie jenseits der atheistischen Kritik begründet sehen wollen (Teil IV, 208ff.).

1) In besonders auffallender Weise zeigt sich die durch den Dialog geprägte Einstellung auf dem II. Vatikanischen Konzil: Im Gegensatz zu den Vorbereitungsschemata, die eine erneute Verurteilung des Atheismus forderten, ist die Antwort in Gaudium et spes selbst ein Zeugnis des Dialogs, das den von Garaudy geprägten Wunsch – „Vom Bannfluch zum Dialog" – in aller Ernsthaftigkeit aufzunehmen bestrebt ist. Damit – dies will F. auch auf die genealogische, anthropologische und theismuskritische Argumentation bezogen wissen – hat sich grundsätzlich eine neue Form der Auseinandersetzung durchgesetzt, die wesentlich durch eine dialogische Einstellung bedingt ist.

2) Den Atheismus als geschichtliches Phänomen interpretieren heißt – so die Explikation der Entwürfe von Gogarten, Metz und Kern – daß die entscheidende Wurzel seiner historischen Entstehung in Motiven des christlichen Glaubens gesehen wird. Dies trifft letztlich auch dort zu, wo der Atheismus als Reaktion auf einen apersonalen bzw. theistischen Gottesbegriff zu verstehen ist (vgl. Mühlen, Dantine).

3) Die im dritten Teil dargestellten Positionen sehen im Atheismus zuerst ein anthropologisches Problem: den historischen Grund für diese Art der Problemstellung sieht W. Pannenberg in der anthropologisch motivierten Argumentationsweise des neuzeitlichen Atheismus. Während bei Pannenberg sich die weitere Auseinandersetzung auf die Ebene der geschichtlichen Wirklichkeitserfahrung überhaupt verlagert, befaßt sich der bei K. Rahner transzendentalphilosophisch vermittelte Nachweis der anthropologisch notwendigen Verwiesenheit des Menschen auf Gott mit der Frage, ob auch ein ‚unschuldiger Atheismus' denkbar ist. B. Welte schließlich gibt Hinweise auf die Überwindung eines dezidiert begrifflich strukturierten Gottesbegriffs, um auf diese Weise die atheistische Kritik zu relativieren.

4) Der vierte Teil der Arbeit ist dadurch charakterisiert, daß er theologische Entwürfe präsentiert (Braun, Sölle, Moltmann), deren ausdrückliche Intention darin besteht, Theologie unter nicht-theistischen und in diesem Sinne a-theistischen Voraussetzungen zu betreiben und auf diese Weise eine Position zu erreichen, die zugleich mit dem Verzicht auf den Theismus auch den Atheismus zu überwinden trachtet.

Es ist das Verdienst der vorliegenden Studie, in formal wie inhaltlich übersichtlicher Weise den faktischen Umgang theologischer Reflexion mit der atheistischen Argumentation in seiner grundsätzlichen Struktur näher beleuchtet zu haben: F. konnte im Durchgang durch eine ausgewogene und zutreffende Explikation der einzelnen Positionen aufweisen, daß sich in der Rezeption atheistischer Argumentationsfiguren Interpretation vollzieht, die die Realität des Atheismus von verschiedenen Ausgangspunkten her, aber jeweils in spezifisch theologischem Horizont auslegt. Der intendierte „Beitrag zur Lösung" (Vorwort) des Problems einer angemessenen Aufarbeitung des gegenwärtigen Atheismus durch die Theologie besteht wohl primär darin, daß der Autor in phänomenologisch-deskriptiver Weise die Versuche solcher Aufarbeitung seitens der Theologie vorgeführt hat. Dieses Problem ist allerdings wohl erst dann hinreichend gelöst, wenn die einzelnen Argumentationsfiguren der atheistischen sowohl wie der theologischen Reflexion nicht nur phänomenologisch-deskriptiv, sondern in einer explizit kritischen Rezeption verarbeitet werden. Dies hat F. nicht geleistet und wohl auch nicht leisten wollen. Sein Verdienst besteht vielmehr darin, mit seiner Arbeit ausdrücklich darauf hingewiesen zu haben, daß theologisches Denken nur dann eine intellektuell redliche Auseinandersetzung mit dem Atheismus führen kann, wenn es sich wirklich auf dessen Argumentation einläßt, d. h., wenn es die dialogische Konfrontation mit dem Ziel einer konstruktiven Konfrontation auf der gleichen Argumentationsebene sucht.

Unterpfaffenhofen Friedemann Greiner

Almén, Edgar: **Glaube und geschichtliche Verantwortlichkeit.** Die Geschichtlichkeit des menschlichen Denkens als theologisches Problem von den Positionen Karl Barths und Paul Tillichs her beleuchtet. – Lund: CWK Gleerup (1976). VI, 482 S. (Studia Theologica Lundensia 35) br.

Der schwedische Theologe Almén macht mit dieser Arbeit den originellen Versuch, Barth und Tillich nicht als theologische Gegenpole einander zu konfrontieren, sondern sie in einer Problemgemeinschaft zu zeigen, in der sie vor den gleichen Fragen stehen und, bei deutlich verschiedenen Akzenten, doch zu überraschend verwandten Lösungen kommen. Der Problembereich, in dem das geschieht, ist die Frage, wie die Geschichtlichkeit des menschlichen Denkens sich als philosophisches und in Beziehung dazu als theologisches Problem darstellt.

In einem ersten Teil (1–61) entwickelt A. – nach einer kurzen Einleitung, die einen hohen Grad an methodologischer Reflexion der eigenen Arbeit zeigt – den philosophischen, oder, wie er lieber sagt, humanistischen Aspekt dieser zentralen Frage als Problem von Verantwortlichkeit und Offenheit. Den relativierenden Konsequenzen der erkannten Verschiedenartigkeit des menschlichen Denkens im Gang seiner Geschichte entkommt man nicht, so kann A. zeigen, durch eine diesen Gang der Geschichte als zusammenhängend erklärende Interpretation (z. B. Hegels „List der Vernunft"). Die genetische Erklärung individueller Denkleistung relativiert nur noch tiefgreifender und erreicht keinen Standpunkt außerhalb der Relativierung. Wissenssoziologische Erklärungen andererseits drohen die Geschichte überhaupt aufzuheben und zur Legitimation des status quo zu werden. Gegen das Involviertsein menschlichen Denkens in die Geschichte protestiert dieses selbst als verantwortliches Handeln, das Geschichte schaffen will. Aber die Forderung nach Verantwortlichkeit wird ohne Involviertsein zum unkritischen Dezisionismus. Erst ein Begriff von Identität, der diese als prozeßhafte Polarität von Selbstidentität und Selbstveränderung sieht, der verantwortliche Entscheidung mit selbstkritischer Offenheit verbindet, der Praxis und Theorie vermittelt, kann den Relativismus überwinden. Das Denken anderer (die Tradition) wird in solidarischer Offenheit und solidarischer Kritik durch interpretierende Aktivität zur Bereicherung und Vertiefung meiner eigenen Identität. „Traditionskritik wie Ideologiekritik gehören zu dem Erschaffen von Identität, das sich nur über Krisen unverantwortlich übernommener Identität verwirklichen kann." (53) Verantwortlichkeit ist nur möglich im antezipierenden Entwurf einer Utopie, die sich ihres eigenen Entwurfcharakters bewußt und deshalb offen bleibt gegenüber der in der konkreten Situation begegnenden Wirklichkeit.

Der zweite Teil (62–260) stellt die Theologien Barths und Tillichs in den historischen und biographischen Kontext. An Barth wird besonders hervorgehoben, daß er trotz seiner Kritik jeglicher Identifizierung von Offenbarung und Geschichte durchaus im geschichtlichen Zusammenhang denkt, vor allem in seiner Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts. Diese ist seit Schleiermacher an der Möglichkeit der Apologetik orientiert, die Barth absolut bestreitet. Barth vermißt an Schleiermacher und der ganzen Theologie des 19. Jahrhunderts die eschatologische Perspektive, das Gericht der Offenbarung über alle Religion. Der Protest gegen die Weigerung des Menschen, sich in Frage stellen zu lassen, ist der Ausgangspunkt für Barths Theologie. Daß Barth selbst in hohem Maß zur Selbstkritik fähig ist, zeigt A. (im Anschluß an die Untersuchungen F.-W. Marquardts) an der Entwicklung Barths von der ersten zur zweiten Auflage des „Römerbriefs" und weiter zur „Kirchlichen Dogmatik", welche trotz ihres Titels im Ansatz durchaus selbst- und kirchenkritisch ist. Schließlich lassen sich auch Barths politische Auseinandersetzungen als Kritik von Verabsolutierungen verstehen. Sein Bruch mit dem Religiösen Sozialismus wie sein Protest gegen den Nationalsozialismus richten sich gegen deren impliziten Anspruch, „religiöse" Heilsanstalt zu sein, die Glauben fordern kann. Christliche Ethik ist für Barth die Frage nach dem Handeln, in dem der Mensch seine Identität nicht als Glaubender, sondern als Gerechtfertigter ausdrückt und deshalb unter der Forderung ideologiekritischer Verantwortlichkeit steht.

Tillich wird von A. als Denker der Synthese von Humanismus und Religion, von Essentialismus und Existentialismus vorgestellt, der das

ideologiekritische protestantische Prinzip in eine „gläubiger Realismus" genannte dialektische Beziehung zur Gestaltung der Wirklichkeit bringt. Nicht blinde Entscheidung, sondern prophetisches Bewußtsein des Kairos ist für Tillich der Weg zum Handeln und zur Gestaltung. An Tillichs politischer Praxis als Religiöser Sozialist wird deutlich, wie das gemeint ist. Durch den Aufweis einer Strukturanalogie zwischen marxistischem und prophetischem Denken will Tillich dem Sozialismus sein rationalistisches Selbstmißverständnis aufdecken und ihn von dem inneren Widerstreit befreien, der darin besteht, daß er seine im Grunde prophetische Erwartung auf bürgerlich-rationalistisch Immanenz reduziert hat und damit zur Ideologie gemacht hat. Der Religiöse Sozialismus will den Sozialismus zu seiner eigenen Tiefe führen und dadurch zur ideologiekritischen Verantwortlichkeit. Eine ähnliche Dialektik entfaltet Tillich später in seiner Systematischen Theologie bei der Untersuchung der Zweideutigkeiten der Religion und ihrer Überwindung in der Idee der Theonomie. Nicht autonome Kritik heteronomer Entwicklungen in der Religion allein, sondern erst ihre Vertiefung zu prophetischer, von religiöser Substanz getragener Kritik kann den Kairos einer neuen Theonomie entdecken und realisieren.

Im dritten Teil (261–389) seiner Arbeit bringt Barth und Tillich in einen Dialog über das theologische Problem der Bewältigung der geschichtlichen Wirklichkeit. An ihren Lösungsversuchen zu verschiedenen Aspekten dieser Problematik macht A. jeweils die Verwandtschaft wie die Unterschiede der beiden Theologien deutlich. Es geht dabei vor allem um die Frage der Identität des Christen und der christlichen Kirchen in der Dialektik von Entscheidung und Offenheit. Offenheit gegenüber Gottes Handeln in der Wirklichkeit fordern beide gleichermaßen. Beide machen deshalb in Konsequenz der Rechtfertigungslehre Religions- und Kirchenkritik zu zentralen theologischen Themen. Den entscheidenden Unterschied sieht A. hier darin, daß für Tillich das Handeln Gottes im Glauben erfahrbar wird, während für Barth die Identität des Glaubens absolut unverfügbare, geschenkte Identität ist. Beide befinden sich aber in der Problemgemeinschaft, die humanistische Identität deutlich von einer Identität aus Gnade unterscheiden zu wollen. Barth will die humanistische Aporie offenhalten und die Identität des Glaubens nur im Bejahen der Verantwortlichkeit festmachen, im Gehorsam gegen Gottes unverfügbares Wort in Jesus Christus. Tillich betont, daß die geschenkte Identität echte Identität ist. Er spricht von fragmentarischer und antezipatorischer Überwindung der humanistischen Aporie, vom „Neunen Sein" in Jesus als dem Christus, das hier und jetzt erfahrbar ist, ohne dadurch verfügbar zu sein. A. formuliert diese verschiedene Akzentsetzung pointiert und äußerst treffend so, daß Barths Theologie eine Theologie des zweiten Artikels, Tillichs eine des dritten sei, eine Theologie des heiligen Geistes.

Tillich ist der, der diesen Unterschied noch einmal thematisiert. Er „macht bewußt und systematisiert das, was beide tun ... Ein Versuch, eine Synthese jenseits der beiden zu finden, wäre identisch mit Tillichs Versuch" (371). Beide wollen eine theologia viatorum betreiben. Barth tut das dezidiert ohne weitere Begründung, Tillich will das verstehen. A. läßt offen, welcher Lösung er den Vorzug gibt. Wie seine ganze Arbeit sich durch differenzierte Interpretation und behutsamen Vergleich der beiden Theologen auszeichnet, so schließt er mit der Aufforderung, mit den Problemen der eigenen Situation in solidarischer Offenheit, solidarischer Kritik und Verantwortlichkeit in beider Problemgemeinschaft einzutreten. Trotzdem läßt er eine etwas größere Nähe zu Barth durchblicken und den Verdacht gegenüber Tillich, dessen Synthese entschärfe den Protest. Tillich hat darauf 1926 geantwortet: „Der absolute Standpunkt ist nie ein Standpunkt, auf dem man stehen kann, er ist vielmehr der Wächter, der das Unbedingte schützt, der eine Verletzung der Unbedingtheit des Unbedingten abwehrt ... Wahre Erkenntnis ist nicht absolute Erkenntnis. Dieser Hybris macht der Wächter ein Ende; sondern wahre Erkenntnis ist Erkenntnis aus dem Kairos, also aus dem, was Schicksal der Zeit ist, aus dem, worin die Zeit getragen ist vom Unbedingten." (Ges. Werke IV, 74 u. 76)

Gauting Eberhard Rolinck

Friedrich, Peter: **Ferdinand Christian Baur als Symboliker.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 198 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jh., Bd 12) Ln DM 36.–

Durch die vorliegende Arbeit wurde zwar sicher kein gänzlich neues Kapitel der Baur-Forschung eingeleitet, wohl aber ein bislang sehr stark vernachlässigtes ein Stück weit vorangebracht. Dieses Verdienst ist ihr, ungeachtet der noch zu erläuternden notwendigen Kritik, vorweg zuzusprechen. Denn tatsächlich hat es die bisherige Baur-Literatur weitgehend versäumt, irgendwelche Konsequenzen aus der eigentlich seit langem bekannten Erkenntnis zu ziehen, „daß Baur sich von Anfang an ex professio und in thematischer Zuspitzung mit dem konfessionellen Problem befaßt" (13) und beispielsweise über Jahrzehnte hinweg regelmäßig Vorlesungen über Symbolik gehalten hat. – Solchem Desinteresse gegenüber „Ferdinand Christian Baur als Symboliker" lag die Meinung zugrunde, Baur sei vor allem anderen Kirchen- und Dogmenhistoriker sowie Exeget gewesen und habe sich lediglich beiläufig und selbst das nur gleichsam gezwungenermaßen, nämlich herausgefordert durch die ‚Symbolik' Möhlers, mit der Konfessionsproblematik beschäftigt. – Dank der Untersuchung des Vf. kann man künftig davon ausgehen, daß es sich hierbei um ein glattes Fehlurteil handelte – und zwar sowohl in historischer wie in systematischer Hinsicht –, das sich allein deshalb so lange behaupten konnte, weil der handschriftliche Nachlaß Baurs immer noch nicht zur Genüge ausgewertet worden ist. Darin nämlich finden sich u. a. auch jene beiden Manuskripte zweier Symbolik-Vorlesungen Baurs, die der Vf. selbst entziffert, dadurch der weiteren Forschung erschlossen und zugleich zum Anlaß und zur Basis seines eigenen Vorhabens gemacht hat. Der Text der ersten Vorlesung (SV^1) ist auszugsweise in der dieser Besprechung zugrundeliegenden Druckfassung der bereits 1972 eingereichten Diss. veröffentlicht (62–97), während der vollständige Text der zweiten Vorlesung (SV^2) nur in deren Original enthalten ist. (vgl. den Hinweis im Nachwort 191).

Der theologiegeschichtliche Wert gerade dieser beiden Handschriften beruht zunächst auf dem Umstand, daß sie einen Zeitraum fast von zwanzig Jahren umspannen (SV^1 stammt von 1828, SV^2 von etwa 1846) und somit einen aufschlußreichen Einblick in den theologischen Werdegang Baurs erlauben. Zum anderen aber geht es dabei eben um eine Zeitspanne, die nicht nur kirchengeschichtlich außerordentlich bedeutsam ist, sondern innerhalb derer sich auch die auf die Symbolik und ihre Probleme bezogene Auseinandersetzung zwischen Baur und Möhler abspielte, und deshalb ermöglichen es die beiden Dokumente, genauer als bisher abzuschätzen, inwiefern und in welchem Maße Baur durch diesen Streit beeinflußt wurde.

Verspricht also, um das Gesagte mit den Worten des Verf. zu wiederholen, die erste Vorlesung „näheren Aufschluß darüber, unter welchen Voraussetzungen sich Baur dem konfessionellen Problem genähert, welche Auffassungen er diesbezüglich gegen Ende der zwanziger Jahre vertreten und von welcher Basis aus er seine späteren Vorstellungen vom Verhältnis der Konfessionen entwickelt hat", (14) so kann die zweite Vorlesung getrost „als eine Art Bilanz angesehen werden". Denn: „Maßgebliche Elemente aus seiner ersten Symbolikvorlesung, wichtige Erfahrungen aus der Kontroverse mit Möhler, neue Akzentuierungen seines theologischen Standpunktes und nicht zu vergessen die inzwischen eingetretene Veränderung der Gesamtsituation im bezug auf das Verhältnis der Konfessionen – alles das fließt nun in der zweiten Symbolikvorlesung zusammen." (15/16).

In Anbetracht der so skizzierten Sachlage ergibt sich die Aufgabenstellung einer entwicklungs- und theologiegeschichtlichen Analyse der beiden Manuskripte im Grunde von selbst. Um so unbegreiflicher erscheint es daher, daß Vf. darauf verzichtet hat, SV^2 in seine Untersuchung einzubeziehen. Die vergleichende Darstellung von SV^1 und der Frühschrift über ‚Symbolik und Mythologie" von 1824/25 einerseits (98–124) sowie der beiden Auflagen der ‚Gegensatz'-Schrift (von 1834 bzw. 1836) und der zwischen ihnen veröffentlichen ‚Erwiderung' von 1834 andererseits (145–190) bricht mithin genau an der Stelle ab, an der – im Sinne des oben Ausgeführten – die Bilanz der theologischen Entwicklung Baurs zu ziehen gewesen wäre. Insofern ist es symptomatisch, daß der Text von SV^2 bei der Drucklegung der Dissertation einfach weggelassen werden konnte, ohne dadurch deren Verständnis wesentlich zu beeinträchtigen.

Trotz dieses schwerwiegenden Versäumnisses, aufgrund dessen ein Gutteil der durch das Material vorgegebenen, vom Vf. klar benannten Aufgabe ungelöst bleibt und seine Arbeit um eine ihrer wichtigsten Pointen beraubt wird, bietet diese eine Reihe bedenkenswerter Resultate, die ihre Lektüre doch zu einer lohnenden machen.

Zu ihnen gehört zweifellos neben anderen die Einsicht, „daß die erste Symbolikvorlesung nicht anders als in engstem Zusammenhang mit der ‚Symbolik und Mythologie' zu verstehen ist. Das läßt die hohe Bedeutung jenes frühen und bisher wenig beachteten Werkes für die geistige und theologische Entwicklung Baurs hervortreten. Alles deutet darauf hin, daß er seine Vorlesung über christliche Symbolik unter dem Gesichtspunkt der Einheit des Geistes, der Religion und der Geschichte geradezu als Fortsetzung seines Erstlingswerkes entworfen hat." (122).

Das bedeutet inhaltlich gesprochen: um das Wesen der Naturreligion, des Judentums und des Islam, auf die Baur sich in seinem Erstlingswerk beschränkte, begrifflich fassen, d. h. geschichtlich

begreifen zu können, hat er sich bereits dort, im Anschluß an Schleiermacher und insbesondere an Schelling, ein kategoriales Grundgerüst einschließlich eines dialektischen Entwicklungskonzepts erarbeitet, das ihm dann, in leicht modifizierter Form, in seiner ersten Symbolikvorlesung dazu dient, die Eigenart auch des konfessionellen Problems auf den Begriff zu bringen. – Die Ansicht, Baur habe sich allererst durch Möhler veranlaßt gesehen, die symbolische Thematik aufzugreifen, erweist sich daher nicht nur als historisch falsch, weil sie die Existenz von SV[1] außer Acht läßt, sondern auch als systematisch unzulänglich, und zwar insofern, als sie die in der religionsphilosophischen Konzeption von ‚Symbolik und Mythologie' liegende innere Nötigung verkennt, auch die christlichen Konfessionen vom Standpunkt einer dialektischen Betrachtung der Religionsgeschichte aus in den Blick zu nehmen. Als die Nahtstelle, an der sich der Übergang von der Religionsphilosophie zur Symbolik vollzieht und vollziehen muß, fungiert bei Baur, wie schon bei Schleiermacher, der Begriff des Christentums als des vollkommensten Ausdrucks von Religion überhaupt. Und eben hier gerät Baur in ein für seine gesamte Position charakteristisches Dilemma. Auf der einen Seite nämlich führt sein Grundgedanke, daß das religiöse Bewußtsein sich, indem es in der Idee der Religion geschichtlich wird, notwendig entzweit, um, vermittelt durch den so entstehenden Gegensatz, seine innere Einheit auf höherer Ebene wiederzugewinnen, zwangsläufig zu der These, „daß die konfessionellen Gegensätze letztlich keinen absoluten Charakter tragen" und „alle Gegensatzbestimmungen letzten Endes relative Verhältnisbestimmungen sind." (113) Anders gesagt: Wird die konfessionelle Problematik im Rahmen eines dialektischen Entwicklungsschemas thematisiert, dann erscheinen die Konfessionen in ihrer Gegensätzlichkeit „als sich gegenseitig bedingende Momente" (123) innerhalb der sie umfassenden Bewegung der sich in der Geschichte realisierenden Idee des Christentums. So betrachtet, bleibt keine Möglichkeit, eine der Konfessionen vor den anderen auszuzeichnen, und der Betrachter hat sich strikt darauf zu beschränken, ihnen in Erinnerung zu rufen, daß sie nur zusammen und jenseits jeder Verabsolutierung ihrer selbst das Ganze darzustellen in der Lage sind (vgl. S. 162/168). Einzig unter dieser Voraussetzung läßt sich Baurs Anspruch aufrechterhalten, die verschiedenen Auffassungen des christlichen Glaubens „zu untersuchen, ohne dabei in das Alternativschema von Wahrheit und Irrtum zu verfallen" (103). – Demgegenüber hat Baur nun – und da beginnen die Schwierigkeiten – nie einen Zweifel daran gelassen, daß nach seinem Dafürhalten wie im Christentum die höchste Form der Religion, so im Protestantismus die höchste Form des Christentums verwirklicht wurde. Mit seinen eigenen Worten formuliert: „Das aber ist das Eigentümliche des protestantischen Standpunktes, daß er zugleich der Standpunkt des Christentums selbst ist." (zit. nach Anm. 22, 73).

Man muß durchaus kein katholischer Gegner Baurs sein, um sich angesichts dieser Behauptung die kritische Frage zu notieren, ob sie nicht im Grunde die gleiche konfessionell-dogmatistische Befangenheit im Verständnis von Wesen und Aufgabe der Symbolik verrät, die Baur seinem Kontrahenten Möhler angelastet hat und aufgrund derer er noch vor aller Auseinandersetzung um einzelne Sachfragen der Symbolik bezweifeln zu müssen glaubte, daß diese Disziplin auf dem Boden des Katholizismus als wissenschaftliche betrieben werden könne.

Dies gilt um so mehr, als Baur es diesbezüglich an Klarheit nicht fehlen ließ. So führte er in der Einleitung zur ersten Symbolikvorlesung unmißverständlich aus, auch in der Symbolik müsse die Darstellung eines Lehrsystems „von einem bestimmten Standpunkt und von Prinzipien ausgehen, die einen sicheren Maßstab an die Hand geben" und deshalb dürfe der Protestant „hier weniger als sonst bei einer historischen Darstellung die Kirche verleugnen, der er selbst" angehöre (zit. nach S. 72). Und weiter: „Wenn nicht die ganze Untersuchung in vager Unbestimmtheit schweben soll, so muß er von der Wahrheit der Prinzipien des Protestantismus überzeugt sein und in letzter Beziehung immer wieder auf sie zurückkommen. (. . .)

Da demnach auf dieselbe Weise wie in der alten Polemik, nur auf andere Weise, das lutherische System der Mittelpunkt ist, auf welchen alles bezogen werden muß, so darf es auch nicht in einer Reihe mit den übrigen Systemen aufgeführt und seinem ganzen Inhalte nach dargelegt werden. Die Kenntnis desselben wird vielmehr vorausgesetzt und von demselben nur soviel aufgenommen, als zur Prüfung und Vergleichung der übrigen Systeme erfordert wird." (zit. nach S. 73).

Daß Baur solche Aussagen wagen konnte, ohne sie als ekklatanten Widerspruch zu seiner den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit zur Geltung bringenden Kritik an Möhler zu empfinden, lag weniger an seinem idealistisch geprägten Wissenschaftsverständnis, das er ohnehin mit Möhler gemeinsam hatte, sondern beruhte auf seiner Bestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Symbolik einerseits sowie Philosophie und Protestantismus andererseits. Beides gelangt zu seinem präzisesten Ausdruck erst in der zweiten Auflage der ‚Gegensatz'-Schrift, in der sich „bei Baur endgültig der Einfluß Hegels in den Vordergrund schiebt" (179), aber eben diese Rezeption Hegels war, wie der Vf. in Ergänzung und Korrektur der herrschenden Meinung in der Baur-Literatur eindringlich zu zeigen versteht, von Baur selbst gewissermaßen von langer Hand vorbereitet.

Gerade an Baurs erster Symbolik-Vorlesung wird deutlich, „wie sehr sein eigenes Denken in diese Richtung tendierte und wie weit er die Geschlossenheit seiner eigenen Konzeption in dieser Beziehung schon vorangetrieben hatte, ehe er Hegel kennenlernte. Zugleich aber erscheint es nur allzu verständlich, daß Baur dann in der Hegelschen Philosophie ein willkommenes Instrument zur Profilierung dessen entdeckte, was er bereits selbständig erarbeitet hatte." (123).

Am Ende dieses Klärungsprozesses jedenfalls steht Baurs feste Überzeugung, ein angemessenes, d. h. wissenschaftliches Verständnis der Konfessionsproblematik sei nur zu erreichen vom „Standpunkt der absoluten Betrachtungsweise" (187) aus, wie ihn Hegels Philosophie zu ermöglichen verspricht. In ihm aber konvergieren Philosophie und Protestantismus – und nur sie –, weil dieser im Gegensatz zum Katholizismus, wenn und sofern er sich in seiner inneren Einheit richtig begreift, zu eben jenem „Umschwung der Weltansicht" gelangt, „welchen in dem Entwicklungsgang der neueren Philosophie die kritische Philosophie bewirkt hat." (zit. nach S. 184) Die Entscheidung, Symbolik von der Grundlage des Protestantismus aus zu betreiben, konnte daher für Baur keinerlei konfessionell-dogmatischen Beigeschmack mehr beinhalten, weil in seinen Augen der sich selbst verstehende Protestantismus mit der philosophisch-theologischen Überwindung jedes Dogmatismus identisch war.

In diesem Sinne sagt der Vf. mit Recht, daß für Baur „in der ‚absoluten Betrachtungsweise' oder dem ‚objektiv geschichtlichen Standpunkt' nicht nur ein Schlüssel für das wahre (d. h. geschichtliche) Selbstverständnis des Protestantismus, sondern auch ein Schlüssel für das wahre (d. h. geschichtliche) Verständnis des konfessionellen Problems" (188) bereitlag.

Einsichtig gemacht zu haben, daß diese Grundinstuition die Triebfeder von Baurs gesamtem symbolischen Schaffen bildete, also auch dort, wo er ihr noch nicht mit den begrifflichen Mitteln der Philosophie Hegels reinen Ausdruck zu schaffen vermochte, darin vor allem liegt die Leistung des Vf., die seine Arbeit trotz mancher Mängel als einen wichtigen Beitrag zur Baur-Forschung ausweist und ihre so ausführliche Besprechung rechtfertigt.

Bleibt zum Schluß die Frage, was von Baur heute, insbesondere hinsichtlich der Konstitutionsprobleme ökumenischer Theologie, zu lernen wäre. Welche Hilfe ist von ihm zu erwarten in einer geistesgeschichtlichen Situation, in der sich kaum jemand mehr in der Lage sieht, das idealistische Wissenschaftsverständnis zu teilen und niemand sich noch die Möglichkeit einer „absoluten Betrachtungsweise" zutraut? Der Vf. gibt darauf keine Antwort, weil er weder diese noch ähnlich gelagerte Fragen stellt, wie er überhaupt kritische Einwände gegenüber Baur, selbst rein immanenter Natur, völlig unterdrückt. Das mag im Rahmen einer strikt theologiegeschichtlichen Untersuchung legitim sein. Schade ist es trotzdem. Denn das Andenken eines großen Theoretikers wird am besten bewahrt, indem man gegen ihn anzudenken versucht, nicht, indem man ihn schont.

Münster Heinz-Günther Stobbe

Peri, Vittorio: **Chiesa Romana e „Rito" Greco.** G. A. Santoro e la Congragazione dei Greci (1566–1596). – Brescia: Paideia Editrice 1975. 304 S. (Testi e ricerche di Scienze religiose pubblicati a cura dell' Istituto per le Scienze religiose di Bologna 9) kart.

Aus dem sehr komplexen Gesamtproblem der Haltung Roms gegenüber der Frage der Wiedervereinigung der infolge der verschiedenen Schismen vom römischen Zentrum abgespaltenen orientalischen Christen, angefangen von der durch das Konzil von Chalkedon (451) hervorgerufenen Spaltung bis zu der der Griechen,

die sich nach gewöhnlicher Ansicht im 11. Jahrhundert vollzog, wählt Vf. nur einen kleinen Sektor heraus, nämlich die Stellungnahme Roms zu den Italo-Griechen und Albanesen, von 1566–1596. Er untersucht diesen Zeitraum auf das genaueste und dokumentiert seine Darstellung mit einem umfangreichen Material von Briefen, Gutachten und von Berichten über die Sitzungen der dafür zuständigen „Kongregation der Griechen" vom 10. 2. 1593 bis zum 30. 8. 1595, bei denen der Kardinal Giulio Antonio Santoro eine entscheidende Rolle spielte. Es wird hier klar, daß man in Rom damals vieles für Häresie oder für Mißbräuche hielt, was heute selbstverständlich ist.

Als Beispiel sei genannt: „Irrtümer und abergläubische Gebräuche der Griechen von Neapel" (250). Bezüglich der Taufe: Bei jeder Taufe weihen sie das Taufwasser und das heilige Öl neu und gießen den Rest weg. Das wird freilich in einer späteren Kongregation als legitimer Gebrauch anerkannt (269). Was die Beichte angeht: Die Priester beichten nicht, wenn sie die Messe lesen wollen. Auf dieser Verpflichtung besteht auch die spätere Kongregation von September 1693. Einige feiern Ostern nach dem alten Kalender (251). Aberglaube: Wenn sie das Zeichen zur Messe hören, erheben sie sich, nehmen den Hut ab und machen das Kreuzzeichen (1.c.), usw. usw. Man sieht die Tendenz: Alles, was anders ist als in der lateinischen Kirche, wird sofort verdächtigt.

Die Dokumente geben ein konkretes Bild von der recht mangelhaften Toleranz für die griechischen Riten in der damaligen Römischen Kurie.

Das Hauptproblem, um das es ging, war, wie man diesen Gläubigen, die im Gebiet der lateinischen Bischöfe wohnten, aber von diesen nicht abhängig sein wollten, einen Bischof geben könne, der ihnen katholische Priester des griechischen Ritus weihen könne. Die vorhandenen orientalischen orthodoxen Bischöfe galten als Schismatiker. Man wollte diese Gläubigen auch nicht der Jurisdiktion der lateinischen Bischöfe entziehen. So verfiel man schließlich auf die Lösung, für sie einen Bischof des griechischen Ritus ohne Jurisdiktion zu weihen, also einen „Ritus" zu schaffen, der aber keine Kirche war.

Diese Lösung wurde nach langen Diskussionen in der „Perbrevis Instructio" Clemens' VIII. vom Jahre 1596 gegeben (202ff.), die darauf ausging, die Griechen und Albanesen in Italien nach Möglichkeit nach den Normen des Konzils von Trient umzumodeln. Nur so weit der Widerstand wegen der allzu großen Anhänglichkeit an die altererbten Gebräuche die Verwirklichung dieses Ideals nicht möglich erscheinen ließ, war man bereit, notgedrungen Konzessionen zu machen. Die lateinische Kirche galt als das Ideal. Jeder Kontakt mit der orthodoxen Kirche wurde verboten. Die Spendung der Sakramente durch orientalische Priester konnte nur mit Erlaubnis des zuständigen lateinischen Bischofs geschehen. Die Orientalen in Italien wurden also – wie gesagt – als ein „Ritus", aber nicht als eine Kirche betrachtet. Es gab für sie keinen eigenen Bischof mit Jurisdiktion, sondern nur einen Weihbischof, um Priester zu weihen.

Die gründliche Darstellung einer kurzen Periode im Verhältnis der Römischen Kurie zu den Orientalen ist gewiß instruktiv und die Genauigkeit, mit der Vf. uns diese Darstellung liefert, ist anzuerkennen. Aber u. E. bringt sie auch eine Gefahr mit sich, der sich P. wohl bewußt ist, der er aber u. E. nicht genügend Rechnung trägt. Es besteht die Gefahr, daß die behandelte Periode als typisch angesehen wird.

Was er zur Sache S. 205 schreibt, muß diesen Eindruck erwecken: Es heißt da: „La prassi che espresse la Perbrevis Instructio di Clemente VIII, dimostrò una resistenza secolare nella vita della Chiesa d'Occidente. Solo nell'ultimo decennio (Unterstreichung von uns), dopo la celebrazione del Vaticano II, si disegna una lodevole e graduale inversione di tendenza tesa a modificare inveterate attitudini, ch'essa aveva instaurato ed irrigidito nei rapporti con le Chiese ortodosse e nella considerazione delle Chiese cattoliche orientali unite de parte della centrale romana. A monte i problemi da affrontare in modo nuovo restano comunque gli stessi che si trovò e risolse, nello spirito del tempo, la Congregazione dei Greci".

Es ist hier zunächst vergessen, daß die Praxis der „Prebrevis Instructio" nicht immer die Haltung der Päpste charakterisierte. Schon Julius III. erkannte 1553 die bisher nestorianische durch die Ablegung des katholischen Glaubensbekenntnisses durch Johannes Sulaqa katholisch gewordene Hierarchie der Ostsyrer an. Er verlieh sogar den chaldäischen Bischöfen das Privileg, ihren Patriarchen – wegen der weiten Entfernung von Rom – selbst zu bestätigen und ihm sogar das Pallium zu verleihen (S. Giamil, Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam, Rom 1902, 25/26). Leo X. (1513–1521) verteidigte die Griechen und ihre Gebräuche gegenüber der Übermacht der lateinischen Umgebung in Italien und auf den Inseln unter venezianischer Herrschaft (vgl. W. d. Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg i. Br. 1963, 193. P. berücksichtigt dieses Buch, das das von ihm anvisierte Problem in den historischen Gesamtzusammenhang stellt, überhaupt nicht). Derselbe Papst erlaubte den griechischen Bischöfen in gemischten Gegenden über die Angehörigen Ihres Ritus Jurisdiktion auszuüben (1.c.). Paul III. schärfte am 23. 12. 1534 erneut die Beobachtung der Bestimmungen Leos X. ein (de Vries 194).

Die von P. gezeichnete Haltung des Hl. Stuhles gegenüber den griechischen Riten bestimmt nicht mehr die der Propaganda (gegründet 1622), erst recht nicht mehr die Benedikts XIV. (1740–1758). Die Propaganda ließ sich von der Einsicht leiten, daß der Respekt vor den Riten eine unerläßliche Vorbedingung des Erfolgs der Unionsbemühungen sei. Es handelt sich da um Orientalen auf ihrem ureigensten Gebiet, nicht auf dem des lateinischen Patriarchats, ein Unterschied, der ohne Zweifel auch nicht entgangen ist, den er aber z. B. in dem oben zitierten Text nicht hervorhebt (vgl. zur Sache de Vries 1.c. 202ff.). Dieser Unterschied tritt besonders bei Benedikt XIV. sehr klar hervor. In seiner Konstitution „Etsi Pastoralis" vom 20. 5. 1742 sucht er in Italien den griechischen Ritus ganz ähnlich wie Clemens VIII. zurückzudrängen. Derselbe Papst setzt sich aber im Osten energisch für den Schutz und die Bewahrung der orientalischen Riten ein, so z. B. in der Konstitution „Allatae sunt" vom 26. 7. 1755. Er schreibt hier: „Der Apostolische Stuhl wünscht dringend, daß die verschiedenen Nationen erhalten bleiben und nicht zerstört werden und daß alle, um es kurz zu sagen, katholisch seien, nicht daß sie alle Lateiner werden. (Collectanea S. Congr. de Propaganda Fide, Vol. I. Rom 1907 S. 254, n° 47).

Es ist freilich trotzdem richtig, daß die vom Geist der „Perbrevis Instructio" durchdrungene Konstitution Benedikts XIV. „Etsi Pastoralis" auch bei nicht in lateinischen Gebieten wohnenden Orientalen bisweilen Anwendung fand (de Vries 217).

Die eigentlich grundlegende Wende in der Haltung des Hl. Stuhles kam erst unter Leo XIII., der in seinem Apostolischen Sendschreiben „Orientalium Dignitas" vom 30. 11. 1894 schreibt: „Die Bewahrung der orientalischen Riten ist viel wichtiger, als man glauben möchte." Sie sind für diesen Papst „ein einzigartiger Schmuck (der Kirche) und ein wunderbarer Beweis ihrer Katholizität" (Leonis XIII. Pontificis Maximi Acta, Vol. XIV, Rom 1894, S. 360/361). Leo XIII. konnte sich freilich nicht in allem durchsetzen.

Im ganzen scheint uns die Darstellung P.s, vor allem in dem oben wörtlich zitierten Passus ein zum mindesten unvollständiges Bild zu geben. Was hier zur Ergänzung gesagt wurde, ist P. ohne Zweifel bekannt, es hätte aber wenigstens kurz erwähnt werden müssen, um in dem in der Materie wenig bewanderten Leser kein falsches Bild zu erzeugen.

Rom Wilhem de Vries

Mieth, Dietmar: **Dichtung, Glaube und Moral.** Studien zur Begründung einer narrativen Ethik mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Strassburg. – (Mainz): Grünewald (1976). 270 S. (Tübinger Theol. Studien, Bd 7) kart. DM 46.–

Das Werk stellt den Hauptteil der in Tübingen 1974 vorgelegten Habil. Schrift des Vf. dar, die sich als Untersuchung des „Beitrags der Dichtung zur Konstituierung ethischer Modelle" (= Untertitel) verstand. Neben der systematischen Aufarbeitung der Thematik bot sie auch zwei paradigmatische Textinterpretationen, nämlich zum Tristanroman des Gottfried von Strassburg und zu den Josephromanen Thomas Manns. Die letztere erschien, offenbar weitgehend aus technischen Gründen, gesondert unter dem Titel „Epik und Ethik" als „theologisch-ethische Interpretation" in der Reihe „Studien zur deutschen Literatur". Die übrigen Teile der Arbeit bilden das vorliegende Werk, in dessen Vorwort Vf. aber ausdrücklich auf die Zusammengehörigkeit der beiden Veröffentlichungen hinweist.

Wenn diese Aufteilung sicher auch den Vorteil hat, daß durch die Publikation eines Teils der Arbeit in einer literaturwissenschaftlich orientierten Reihe „einer Literaturinterpretation mit theologischem Erkenntnisinteresse neue Impulse" gegeben werden könnten (so im dortigen Klappentext), so verbirgt die Trennung der beiden Interpretationen, die reizvollerweise einen mittelalterlichen Text neben einem neuzeitlichen zum Paradigma wählte, die übergreifende, also nicht epochal gebundene Tragweite des Anliegens. Wenn somit der Rückgriff auf den mittelalterlichen

Text für die kritische Auseinandersetzung gerade in der katholischen Theologie aus ihrer Entstehungstradition durchaus sinnvoll ist (117ff) und auch die frühere Forschungarbeit des Vf. mit Meister Eckhart in etwa fortsetzt, so bleibt das Anliegen, wie auch die genaue Lektüre deutlich klar macht, doch in keiner Weise darauf beschränkt. Der Leser wird daher gut daran tun, dieses umfassendere Anliegen, gerade auch im Sinn einer umfassenden christlichen Moralverkündigung, nicht aus den Augen zu verlieren.

Die hier aus interdisziplinärer Fachkompetenz aufgegriffenen Beziehungen zwischen Literatur und Ethos erscheinen zwar schon einem ersten Nachdenken naheliegend, wird doch das Ethos der Völker seit je in Erzählungen weitergegeben und zwar eben gerade so, daß die „Moral von der Geschichte" nicht moralisierend herausgestellt zu werden braucht, sondern sich im Vehikel der Erzählung selbst ausdrückt. Neben der in der christlichen Moraltheologie viel zu einseitig bedachten Vermittlung im Sprachspiel von Gesetz und Gebot ist die Figur der Erzählung aber auch dem biblischen Ethos durchaus vertraut. Trotz dieser spontanen Einsicht muß jedoch eine systematische Reflexion, wie sie hier vorliegt, zwei Voraussetzungen für ihr Vorgehen ausweisen: einmal, daß Ethik ihre weisenden Aussagen nicht aus überzeitlichen Wesenswahrheiten abzuleiten vermag, sondern nur aus der im Licht eines Wert-Vorverständnisses interpretierten Erfahrung und zweitens, daß das literarische Kunstwerk einen privilegierten Ausdruck solcher Existenzerfahrung darstellt, weil sie diese, wort-haft ver-dichtet, zum erkenntnisleitenden Modell auch für die Ethik werden läßt.

Um dies deutlich werden zu lassen, erarbeitet Mieth in einem ersten systematischen Teil („das Erkenntnisinteresse der theologischen Ethik an der Dichtung") zunächst die Konvergenz von Literatur- und Glaubensinterpretation, die beide die faktischen Lebensgegebenheiten nicht bloß in ihren funktionalen Verhaltensabläufen begreifen wollen, sondern in ihrem Sinn zu verstehen versuchen. Dennoch bedeutet Konvergenz keineswegs Identität. M. zeigt dies in einem 1. Kap. „Dichtung und Glaubensinterpretation", wobei er drei Schritte einer in etwa paradoxalen, entfremdenden Annäherung erhebt: vom Ende der christlichen Dichtung über die Dichtung im „Raum der Metaphysik" (d. h. des Wahren im Sinn des Idealismus) zur Dichtung als Zeichen der Zeit, die dem Leben und seiner Sinn-Not Stimme gibt.

Diese scheinbare Entfremdung zeigt aber zugleich eine Parallele zur theologischen Glaubensinterpretation, nämlich in ihrer Hinordnung auf eine Theorie der Praxis. Denn es geht im Kunstwerk der Erzählung eben nicht um belanglose Geschichten, sondern wesentlich um Betroffenheit, bzw. um Entscheidung. D. h. es geht um ein Anliegen, das richtig verstandene narrative Theologie nicht weniger bewegt, weil diese ja nicht die Flucht aus dem exakten Argument und der historischen Kritik will, sondern darüberhinaus das Moment umgestaltender („gefährlicher") Betroffenheit zu erheben sucht, um der Praxis Sinngehalte zu vermitteln.

Von diesen Voraussetzungen her kann in einem 3. Kap. schließlich Literaturinterpretation und theologisch ethische Hermeneutik erhoben werden und nach Abklärung verschiedener Formen von theologischem Verständnis die Literaturinterpretation prinzipiell in die theologisch-ethischen Erkenntnisquellen eingeordnet und im besonderen für die Konstitutierung ethischer Modelle auch für die „Moraltheologie" als relevant erhoben werden. (In der Ablehnung des Begriffs „Moraltheologie" wegen einer sich in diesem Begriff ankündigenden verengenden Theologisierung vermag ich, bei aller Einigkeit in der Sache, Vf. nicht zu folgen).

Solche Modelle haben dann den Vorzug von Anschaulichkeit und Konkretheit, sind aber in dieser Gestalt keineswegs der Kritik enthoben. Doch vermögen sie nicht bloß das Ideal allein zu zeigen, sondern es auch in Defizienz oder im Gegenlicht erahnen zu lassen. Was dies konkret bedeutet, versucht der 2. Teil am Paradigma des Tristanromans (wie auch an derjenigen der Mann'schen Josephromane) aufzuzeigen. Indem es die Autonomie der Moral in den Ethosstrukturen des Tristan von Weltlichkeit, Bildung, Konfliktbewältigung, Utopie und Schuld analysiert, erhebt es ein anthropologisches Modell, welches ethisch die Dimensionen des Menschseins zum Tragen zu bringen versucht, ohne die Spannungen von Wirklichkeit und Ideal, von Erfahrung und Ordnung, die jede ethische Reflexion, sei sie nun argumentativ-normativ oder dichterisch-modellhaft prägen, zu vertuschen. Autonome Moral, nicht gegen, sondern wegen der Sorge um Welt- und Lebensgestaltung aus christlichem Impuls schlägt somit auch durch im mittelalterlichen Roman.

Das Buch ist Alfons Auer, dem Lehrer gewidmet. Und damit ist sie am eigenen Ergebnis interessiert. Die Sorgfalt der Analysen wie die umfassende Dokumentation belegen aber, daß es deshalb nicht weniger ein kritisch erhärtetes Ergebnis ist.

Luzern Franz Furger

Grabner-Haider, Anton: **Eros und Glaube.** Ansätze einer erotischen Lebenskultur. – München: Pfeiffer (1976). 213 S. kart. DM 22.–

Vf. geht in diesem Werk von der „tragischen Katastrophe unserer abendländischen Kultur" aus, wie F. Dessauer die Zerrissenheit des Menschen zwischen Eros und Glauben nannte. Noch immer geben zahllose Menschen dem Glauben Abschied, „um Eros leben und entfalten zu können" (12). So bewegt den Vf. „die sehr dringliche Frage, ob Glaube sich mit dem Eros wird aussöhnen können".

Einer offenkundigen „Diskrepanz" geht Vf. nach: Einerseits hat Sigmund Freud „begonnen, uns ein geordnetes Wissen über" die Werte von „Eros und Sexualität" aufzubauen (17). Mit der Entdeckung des Körpers, der Freude an seinen „Formen und ihrer Schönheit" auch als „Ausdruck von Seele und Innenwelt" ging das Verdrängen zurück, die „Freiheit von äußeren Zwängen" wuchs. Tanz, Musik, Rhythmus, immer freiere Mode, echte Formen der Nacktkultur und erotische Lust bis zur Grenze der Ekstase sind als Ausdruck des „Hungers nach einer verdrängten Lebensdimension durchgebrochen" (18–22).

Auf der anderen Seite stehen nicht nur der Mißbrauch dieser Freiheiten, sondern der „Sinnverlust" und die Absurdität, die tiefe Angst und der Nihilismus (24). Von der Aussöhnung zwischen Eros und Glaube verspricht sich Vf. das Wiedergewinnen einer „tragfähigen Sinnwelt des Lebens".

Nur auf der Grundlage des Wissens kann diese Versöhnung erfolgen. Der Psychoanalyse verdanken wir dabei u. a. die Grunderkenntnisse, daß der Mensch nicht (nur) ein Geschlecht h a t, sondern Geschlecht i s t. (32) Wenn W. Reich dann das „Recht auf sexuelle Erfüllung" forderte, so erhob er den Eros „zum zentralen Wert des menschlichen Lebens" (35).

In einem besonderen Kap. geht der Vf. als Sprachwissenschaftler der „Sprache des Eros" nach (38–61), die nicht nur eine Sprache des Körpers ist, der Gebärden und Zärtlichkeiten, sondern vom Hohen Lied Salomonis an durch die Weltliteratur in zahllosen Zeugnissen tiefsten Sehnens und Erlebens dem Staunenden die Geheimnisse des Werbens offenbart (56/57).

Doch auch in der Sprache des Glaubens findet die Liebe im staunenden Anbeten ihren nicht selten mystischen Ausdruck, der der Erotik ähnelt. (62–76)

Den geschichtlichen Gründen des Bruches zwischen Glaube und Eros geht Vf. (im 5. Kap.) nach:

Seit in der christlichen Wertung Eros als Gefahr, als böse und „primärer Ort der Sünde" gesehen wurde, gilt „die Enthaltung von entfalteter Sexualität als wirksames Kampfmittel" gegen die Sünde. Für Priester ist der Zölibat ebenso unumstößliches Gesetz wie die sexuell-erotische Abstinenz außerhalb der christlichen Ehe. Wer gegen dieses Gebot verstößt, „versündigt sich gegen Gott". „Die Angst vor dem strafenden Gott schlägt sehr schnell um in Angst vor dem Eros" (80). Auf der Flucht vor dieser Angst sagen sich die Menschen vom Glauben los oder beginnen ein so leidenschaftliches und fanatisches Kämpfen, daß „sado-maochistische Tendenzen und sogar Exzesse" (z. B. Kreuzzüge, Hexenprozesse usw.) schon vielen Religionskritikern aufgefallen sind.

Dabei könnte der Glaube durch sein Verständnis des ganzen Menschen als Schöpfung Gottes besonders mit dem Begriff der „Agape", mit der Unbefangenheit der Behandlung sexueller Themen im Alten Testament und vor allem mit dem Hohen Lied Salomonis eine positive Wertschätzung der Sexualität in einer besonderen Tiefendimension begründen. (79–94). Vor allem aber die „Auferstehung des Leibes" („soma") wertet Körper und Sinnlichkeit so hoch, daß die Mystiker sich nicht scheuten, die Sprache der Erotik für ihre tiefsten Glaubenserlebnisse zu benutzen. Wenn also Eros und Glaube sich versöhnen ließen, so wäre die Folge nicht nur eine „Bereicherung", sondern eine Umwandlung unserer Gesellschaft (99).

Kritisch setzt sich Vf. mit der Situation in der (römisch-katholischen) Kirche auseinander. Einerseits verweist er auf den Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom März 1973, der erstmals einer „bewußten Bejahung" der Lebenskräfte der Geschlechtlichkeit das Wort redet, andererseits auf das „Rundschreiben der römischen Glaubenskongregation ... vom 15. 1. 1976", in dem „jeder voreheliche Verkehr uneingeschränkt verboten" und selbst „Masturbation als schwer ordnungswidrige Handlung gebrandmarkt" wird (99/100). In einer besonders schwierigen Situation sieht er dabei die Moraltheologen. Der traditionellen Moraltheologie sei es zu verdanken, daß es „im Empfinden vieler Menschen heute noch unehrenhafte Teile ... gibt", „nämlich die Geschlechtsorgane, ... deren man sich schämt". Wohl niemand kann ermessen, klagt der Vf. „wieviel an Sexualneurosen ... wir dieser Art von Moraltheologie verdanken". Ein weiteres Dilemma sieht Vf. in der Tatsache, daß „die katholischen Moraltheologen durchwegs zölibatäre

Priester (sind), ... (die) über Eros und Sexualität Normen aufstellen, obwohl sie in diesen Bereichen kaum Erfahrung haben dürften." Er zitiert D. Savramis: „Zölibatäre Menschen befriedigen sich dadurch, indem sie sich dauernd mit der Geschlechtlichkeit ihrer Mitmenschen befassen." Diese Priester herrschen nach Savramis als „triebschwache Menschen ... im Namen Gottes über die Mehrheit triebstärkerer Menschen" und „finden ihre Lustlösung ... im Macht ausüben über andere ... in Zügen sado-masochistischer Triebspaltung ... und erotischer Lust in Titeln und Würden" (102). Weiterhin zitiert Vf. K. Ledergerber, der von einer „Haßliebe" der klerikalen Lehrer spricht, die sich „heute noch wie zur Zeit des Galilei (weigern), ‚Venus' mit dem Fernrohr zu betrachten." Obwohl die evangelische Sexualethik kein Zölibat kennt, ist auch sie noch weit von einer „eros-freundlichen Kultur" entfernt. Vf. sieht diese Kritik zwar als „übertrieben" an, zeichnet aber neben dem Idealbild des „freiwillig gelebten Zölibats" die „fatale konkrete Situation": entweder Priester „bekennen sich offen" zur Sexualität und heiraten, dann werden sie als „Abtrünnige kriminalisiert", oder aber sie leben in „freier Liebe" und damit in einer „existentiellen Lüge". „Sie erkaufen ihr Amt mit einer Unwahrhaftigkeit" – Gerade diese Priester predigen dann oft besonders streng, Liebe außerhalb der Ehe sei Sünde (103).

Eine „neue Eros-Bewertung" sollte, so betont Vf. im 6. Kap. zu einer „erotischen Kultur" führen, also zu einer Pflege der Freude am Körper, an Schönheit und Geschlecht (107 und 112), zu dem Bedürfnis Körperpflege, Anmut und Eleganz zu üben und liebenswürdig sowie erotisch anziehend zu wirken. Dafür „sollten wir als religiöse Menschen dankbar sein dürfen" (114).

Besonders die Zärtlichkeit als Gegensatz zu Brutalität, Gewalt und Aggression dient dem seelischen Gleichgewicht der Menschen und der wichtigen „Personalisierung" der Sexualität.

Auch die Pflege echter künstlerischer erotischer Sprache gehört dabei zur „erotischen Kultur" (117–122).

Hohen Wert legt Vf. auf die „erotische Spielkultur". Eros ist „im Spiel entfaltete Sexualität". Es beginnt mit der „Kultur" und der „Sensibilisierung des eigenen Körpers". Make up, erotisierende Mode und Nacktheit sollten in das leistungsfreie Zärtlichkeitsspiel der Erotik ebenso einbezogen werden wie Tanz, Pflege erotischer Kunst und „Petting" mit allen denkbaren und freudespendenden Küssen und anderen Zärtlichkeiten (123–131).

In einem folgenden kurzen Abschnitt über Ethos wird auch das Verhalten in der Erotik unter das Grundgebot der Nächstenliebe gestellt (132–135).

Vf. sieht die lebenslange Ehe als Hochziel jeder Partnerschaft, bei der er die „Ehe als ‚Ernennung' mit der Frau als erotischer Gespielin" von der Ehe als der „bergenden Familien-Gemeinschaft" und der „Ehe als Institution" unterscheidet. Eine Ehe, die nicht erotische Spielgemeinschaft („Ernennung") bleibt, kann den „manchmal enormen" „Überhang an Triebenergie" beider Partner nicht binden, so daß sie auf anderweitige „Herausforderungen des anderen Geschlechts ... reagieren".

Wer aus solchen Gründen oder wegen seiner „Konstitution" in seiner Dauerbindung scheitert, bedarf der „Heilung" aber nicht der Verurteilung der Gesellschaft (136–140).

Unvoreingenommen bespricht Vf. im folgenden Abschnitt die Frage, ob für eine „statistische Minderheit" von reifen Menschen „erotische Freundschaften" in Gruppenspielen nicht „für die primäre Paarbeziehung auch belebend, ja anregend und stabilisierend wirken" können und ob nicht auch eine erotische Freundschaft „mit einer Drittperson" einem Partner, (meist dem Mann) bereichernde Erfahrungen für die Primärbeziehung vermitteln können. Solche Beziehungen will er klar von dem unpersönlichen, „fast wahllosen, sexuellen Partnertausch" unterschieden wissen (141–146).

In der Eifersucht sieht Vf. den Ausdruck eines „Besitzdenkens", das nur störend wirken kann (152).

In einem der wichtigsten Abschnitte geht es um den „Beitrag des Glaubens" zur „erotischen Kultur". Christlicher Glaube und Erotik widersprechen einander nirgends. Der Glaube „bewahrt ... vor einer Verdinglichung und ... vor einer Vergötzung des Eros". „Eros-Erfahrung ist mögliche Gotteserfahrung". Das hebräische Wort für Gnade, „chesed" bedeutet auch: liebende Zärtlichkeit. Wenn wir die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus anerkennen, so bedeutet dies auch: „Erotik und Sexualität stammen aus Gott. In Gott sind erotische und seit Jesus sexuelle Züge" (155). Bis zur Ekstase hin sieht Vf. den geistlichen Begriff des Himmels als Gipfel der erotischen Kultur, „zeitlose Liebesunfähigkeit" aber, „das wäre die Hölle" (157).

Neu formuliert Vf. den Begriff der Sünde, den er vorwiegend in „Haß", „Brutalität" und „Gewalt" auftreten sieht. Das Leid empfängt durch die Liebe seinen Sinn, besonders im Kreuz Jesu (157–159).

So bedenklich Vf. das Abgleiten sexueller Schilderungen oder Darbietungen „in das Banale oder in das Brutale", meist mit „geschäftlichem Mißbrauch" verurteilt, so stark setzt er sich für eine kunstvolle Spieldarstellung und „Erotikographie" (statt Pornographie) ein. (161–163).

Käufliche Prostitution ohne personale Begegnung entwürdigt die Erotik zu einer bloßen „Verrichtung"; und selbst die persönlicheren „callgirl-Beziehungen" bleiben ohne „das freie Spiel des Werbens". Ob nicht aber ähnliche, kultiviertere" Formen erotischer Freundschaft ... für gehemmte oder triebfixierte Menschen auch helfenden und heilenden Charakter haben" können, wäre ernsthaft zu erwägen. Einer echten erotischen Kultur kommt eine hohe, heilende Bedeutung auch für Perversionen und Sexualverbrechen zu, an denen „eine eros-verdrängende Gesellschaft ... eine gewisse Mitschuld" trägt (164–166).

Das letzte Kap. ist der heilenden Bedeutung von „Lernen und Erziehen" gewidmet. Über die Wissens-Vermittlung hinaus soll das „Aneignen von Werten" besonders der Achtung der Persoanlität des Partners gepflegt werden.

Dem „Einüben" der „Lebensform" jugendlicher Erotik im tänzerischen Spiel, im Rollenspiel der Geschlechter, in der Pflege und Betrachtung von Kunst und Filmen, in partnerschaftlichen Gesprächen, Konfliktlösungen, Selbsterfahrung und Kommunikationsübungen, besonders aber in der „Transaktions-Analyse" sieht Vf. gangbare Wege zu solchem Lernen. Rollenspiele mit Blick- und Hautkontakt, aber auch die Pflege der Inenwelt mit Meditationen kann die Liebe als Kunstwerk und Schöpfung Gottes entdecken und einüben helfen (167–205).

Seit Franz von Baader (um 1800) seine wegweisenden „Sätze zu einer Theologie der Erotik" schrieb, seit Walter Schubart sein aufrührerisches Epochalwerk (1941) verfaßte: „Religion und Eros" (Vf. nimmt nicht darauf bezug), liegt mit diesem Werk ein besonders offenes, kritisches, kundiges und wirklichkeitsgerechtes Werk vor. Wer drei Jahrzehnte hindurch fast täglich bei Patienten mit „ekklesiogenen Neurosen" die katastrophale Zerrissenheit zwischen Glaube und Erotik verfolgt, der muß dem Vf. Dank wissen für den Mut, mit dem er die Fehler und Versäumnisse einer – hoffentlich bald vergangenen – sexual- und leibesfeindlichen, pseudochristlichen Erziehung und Seelsorge aufdeckt und aus der Bibel, besonders dem Hohen Lied Salomonis die Aufgabe einer befreienden und befriedenden Harmonie zwischen göttlicher und menschlicher Liebe aufzeigt.

Seine zahlreichen, vielfach provozierenden Thesen bedürfen einer umfassenden und unvoreingenommenen Prüfung, ob sie mit dem wahren Leben, mit dem Maßstab der Heiligen Schrift und mit dem alles überragenden Gebot der Barmherzigkeit übereinstimmen. Eine ungeahnte Dimension von befreiender und heilender Sexual-Seelsorge und kirchlicher Erziehung zu einer Kultur der Erotik tut sich dann als Bundesgenosse für die kaum zu bewältigende Arbeitsfülle der Psychotherapeuten auf.

Einige, nicht minder ernste Bedenken aber gelten diesem Werk wie dem von Schubart: Dürfen wir Gottes-Liebe und erotische Liebe als wesensgleich ansehen? Sind die erotischen Verzückungen spanischer Mystiker wirklich als Vorbild oder eher als Entgleisung zu betrachten?

Als Arzt sehe ich neurotische Fehlhaltungen und Krankheitssymptome entstehen, wenn Patientinnen sich zwischenmenschlichen Kontakten entziehen und in eine Phantasiewelt mit „Jesus als Liebhaber" flüchten. Sicher kann und sollte sich auch in der Erotik die Liebe Gottes offenbaren; wer aber beide Erlebnisbereiche in die gleiche Bewußtseinsebene einordnet, der wird der zentralen und sämtliche Lebensbereiche erfassenden Bedeutung des Glaubens nicht gerecht.

Wer also dieses Werk liest, muß darin eine noch nicht voll bewältigte theologische und seelsorgerische Aufgabe erkennen; für den Weg zur praktischen Lösung freilich wird noch viel weitere mutige und behutsame Arbeit erforderlich sein.

Berlin Klaus Thomas

Zulehner, Paul M.: **Heirat – Geburt – Tod.** Eine Pastoral zu den Lebenswenden. Wien, Freiburg, Basel: Herder (1976). 196 S. kart. DM 32.–

Schon in früheren Veröffentlichungen (vor allem in: Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974) hat Z. Ergebnisse der Religionssoziologie nicht nur referiert, sondern als Herausforderung für eine auf die realen Voraussetzungen orientierte Pastoral aufgegriffen. Engagiert förderte er ein Problembewußtsein, in dem die Gefahr wahrgenommen wird, daß sich die Seelsorger auf die „kleine Herde" zurückziehen, um dort „immer wieder nur jene zu bekehren, die schon bekehrt sind" (H. Swoboda: Großstadtpastoral. Regensburg 2, 1911, 351). Die vorliegende Arbeit bedeutet einen entschiedenen Schritt weiter, indem sie konkrete pastorale Aufgaben in den Blick nimmt und in

ihrem Zusammenhang Chancen und Schwierigkeiten der Auswahlchristenpastoral näher zu bestimmen sucht.

In einem ersten Teil stellt Vf. auf eine geraffte und dabei doch gut lesbare Weise Grundlagen einer Auswahlchristenpastoral zusammen.

Der Leser findet hier auf 30 S. nicht nur zentrale religionssoziologische Informationen; Z. bearbeitet diese vielmehr so, daß sich fundamentale Kategorien für die Wahrnehmung pastoraler Voraussetzungen ergeben. Bemerkenswert ist dabei zum einen, daß der hohe Anspruch einer „Pastoral der Bekehrung" deutlich gemacht und somit der Aufbau naiv-utopischer Erwartungen verhindert wird. Zum anderen bemüht sich Vf. entschieden um eine Bekehrung aus der Sorge um den Menschen. Er sieht die theologische und pastorale Aufgabe darin, die Lebenshoffnungen und Lebensnöte heutiger Menschen zu erkunden und ihnen aus der lebendigen Tradition der Kirche heraus zu zeigen, warum der Mensch „wahres Leben" findet, wenn er sich mit Jesus dem lebendigen Gott überläßt (vgl. die Zusammenfassung auf Seite 48).

Der zweite Teil der Arbeit ist dem weiterführenden Anliegen der Vf. gewidmet. Drei Gelegenheiten oder Anlässe, bei denen auch heute noch – wenn auch mancherorts mit abnehmender Tendenz – von kirchlich distanzierten Christen der Dienst der Kirche gesucht wird, werden vom Vf. näher angesehen: Heirat, Geburt, Tod.

Tatsächlich kommt es bei diesen Gelegenheiten (und bei der Erstkommunion der Kinder) zu den häufigsten Begegnungen zwischen den sogenannten Auswahlchristen und den Seelsorgern. Und zweifellos erfahren viele Seelsorger diese Begegnungen als fragwürdig.

Das Verdienst Z. besteht darin, daß er in den drei Kapiteln dieses Teiles Humanwissenschaften und Theologie unmittelbar miteinander ins Gespräch bringt. Er bringt die Erwartungen der Menschen und den Auftrag der Kirche von Jesus her in eine Beziehung. Beispielhaft wird deutlich, daß die Berücksichtigung von Humanwissenschaften (bei Z. insbesondere der Religionssoziologie) keineswegs bedeutet, daß sich die Theologie der Humanwissenschaft ausliefert. Die Theologie kann vielmehr mit Hilfe der Humanwissenschaften zuverlässiger ausmachen, im Zusammenhang welcher Hoffnungen und Ängste das Evangelium als ermutigende und tröstende, aber auch kritische und beunruhigende Botschaft zu artikulieren ist. Für den Seelsorger ist diese Arbeit im doppelten Sinn eine Hilfe. Einmal kann er durch die vorgestellten Kategorien und Untersuchungen seine Erfahrungen in eine praxisorientierte Theorie einordnen und damit sein Wahrnehmungsvermögen auch für den immer unverwechselbaren „Einzelfall" differenzieren. Zum anderen wird ihm vorgemacht, wie er seine Theologie, die er meist unabhängig von seinen pastoralen Aufgaben als systematische oder biblische Theologie gelernt hat, auf die Menschen und ihre Erwartungen hin umdenken kann. Selbstverständlich bleibt auf diesem Wege noch manches zu tun und ist der bescheidene Selbstanspruch des Vf., einen Anfang, ein Fragment vorzulegen, ernst zu nehmen. Aber dieser Anfang bringt auf einen Weg, der weiterführt. Hat man erst einmal gelernt, wie theologische Inhalte ihre Bedeutung entfalten können, wenn sie im Kontext erfahrener Hoffnungen und Ängste konkreter Menschen bedacht werden, so kann man auch weiterlernen. Und für die Praktische Theologie hat Z. den wichtigen Schritt getan, im Rahmen von Berufsproblemen der „Praktiker" humanwissenschaftliche Kategorien und theologische Inhalte so zusammenzudenken, daß eine Theologie in der Sorge um das „wahre Leben" des Menschen realisiert wird. In etwa wird damit ein fundamentales Anliegen der Didaktik auf die pastorale Praxis übertragen. Im Rahmen dieser Besprechung soll nicht dem Aufbau der einzelnen Kap. des zweiten Teiles nachgegangen werden. Es sei nur für alle drei Kap. hervorgehoben, daß Z. eine Fülle von Informationen zusammenträgt (das 19 S. umfassende Literaturverzeichnis zeigt die Vielzahl der von Z. beachteten Werke) und diese zugleich so aufgreift, daß die Fülle nicht verwirrt. In jedem Kap. findet der Leser zuverlässige theologische Orientierungen. Auch wenn die Ausführungen Z.s nicht direkt als Hilfe für die Gesprächssituation zwischen den Seelsorgern und den Auswahlchristen angelegt sind, lassen sich aus ihnen doch auch manche Anregungen für das Gespräch entnehmen. Das Interesse des Vf. ist allerdings auf die umfassende Konzepiton einer Pastoral für Auswahlchristen gerichtet. Damit wird auch jedes Kap. abgeschlossen.

Ein dritter Teil wendet sich noch einmal Grundfragen zu und zeigt in drei Schritten eine Sicht der „Sakramente um der Menschen willen".

Z. geht von der „Sinnschwäche" in der pluralistischen Gesellschaft aus, bildet Hypothesen zur Sinnstiftung durch die Sakramente im Zusammenhang mit und im Unterschied zu religiösen Riten heraus. Er liefert damit einen Beitrag zu einer praktisch-theologischen Theorie der Sakramente. Im Zentrum greift er die anthropologische Begründung der Sakramente als christliche Definitionen menschlicher Grundsituationen durch W. Kasper auf, die auch in den Synodenbeschluß „Schwerpunkte gegenwärtiger Sakramentenpastoral" Eingang fand.

Kaum berücksichtigt Z. den Zusammenhang zwischen dem sakramentalen Wesen der Kirche bzw. der Gemeinde und den einzelnen Sakramenten. Dies ist insofern verwunderlich, als er im ersten Teil dieser Arbeit nachdrücklich auf die Bedeutung von Kirche-Gemeinde-Gruppe für die Plausibilität der Verkündigungsinhalte abhebt. Möglicherweise wird bei Einbezug dieser Perspektive ein Satz des Vf. aus dem ersten Teil weiterzuführen sein. Auf S. 42 schreibt Z.: „Ohne aufnahmebereite, kommunikationsfähige und einsatzfreudige Gemeinde kann eine Auswahlchristenpastoral nicht gelingen." Gerichtet auf die Sakramente kann man formulieren: Ohne eine Gemeinde, die lebt, was sie in ihren Sakramenten feiert, sind die Sakramente als sinnstiftende, christliche Definitionen menschlicher Grundsituationen nicht plausibel zu machen. Und im Anschluß an diese Feststellungen sei es erlaubt, an das sehr wichtige, weiterführende und missionarisch auch ermutigende Werk Z.s F r a g e n zu richten, die weiter verfolgt werden sollten:

Wie muß eine Gemeinde aussehen, in die eine Pastoral der Bekehrung hineinführen kann? Ist die „kleine Herde" schon so bekehrt, daß sie nicht mehr der Bekehrung bedürftig ist? Sind wir selbst als Seelsorger schon so bekehrt, daß wir nicht mehr der Bekehrung bedürftig sind? Das heißt noch einmal anders formuliert: Wie muß eine Pastoral der Bekehrung aus der Sorge um die vielen Menschen auf der Suche nach „wahrem Leben" zugleich als Anfrage an die „Bekehrten" aufgegriffen werden, wie diese in den Grundvollzügen von Gemeinde das „wahre Leben" leben, feiern und bezeugen?

M ü n s t e r D i e t e r E m e i s

Mayer-Scheu, Josef: **Seelsorge im Krankenhaus.** – (Mainz): Grünewald (1977). 110 S. (Grünewald Praxis) kart. DM 12.80

Es liegt hier ein von einem engagierten und zukunftswilligen Fachmann schnell zusammengestelltes Buch vor, das nach drei Jahren mit den notwendigen Anreicherungen die Linien aufnimmt, die er in einem gleich betitelten kleinen Buch gezeichnet hatte.

Gesprochen wird in einzelnen Abschnitten über das Erleben und Erleiden des Krankseins, den therapeutischen Horizont, die Krise der Krankenhausseelsorge, den Auftrag des Seelsorgers im Krankenhaus, die Dienste der Krankenhausseelsorge für den Patienten, die Seelsorge auf den Intensivstationen, die Konflikte zwischen der Krankenhausseelsorge und den therapeutischen Diensten, die Krankenhausseelsorge an Stelle von Krankenseelsorge, die nebenamtliche Seelsorge in Krankenhäusern und die Konsequenzen für die Aus- und Fortbildung der Krankenhausseelsorger.

Die Impulse, die von diesem Buch ausgehen können, sind notwendig. Bis auf den letzten Abschnitt „Konsequenzen für die Aus- und Fortbildung der Krankenhausseelsorger" war alles schon andernorts zu lesen, zum Teil ausführlicher und begründeter. Die Ausführungen über „die Figur des Begleiters" (35ff) erscheinen als sehr wertvoll; indessen ist die Schlichtheit, mit der über das Glauben in der Krise der Krankheit auf den Seiten vorher gesprochen wird, theologisch schon mehr als bedenklich.

Nach den Darlegungen des Vorworts soll dieses kleine Buch einen ersten Schritt darstellen in der Planung eines Handbuchs der Krankenhausseelsorge. Die Not und die Möglichkeiten der Krankenhausseelsorge werden angezeigt. Es wird zur Planung angeregt und vorgestellt, was im Zentrum für Klinische Seelsorgeausbildung in Heidelberg getan wird.

Überall ist die heiße Feder zu bemerken; es wird nur wenig entfaltet, vieles bleibt noch im Ungefähren und in Andeutungen. Es ist zu hoffen, daß trotzdem diese Skizze diejenigen, welche in Strategien der Seelsorge zu bedenken haben, beunruhigt. Das in Aussicht genommene Handbuch sollte, in der richtig gesehenen Not der Krankenhausseelsorge, nicht mehr lange auf sich warten lassen.

B o c h u m H a n s K r a m e r

Kaefer, Herbert: **Religion und Kirche als soziale Systeme.** N. Luhmanns soziologische Theorien und die Pastoraltheologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977). 357 S. kart.

Kaum ein anderer soziologischer Ansatz bietet sich auf dem ersten Blick für eine Analyse der Kirche als Sozialgebilde an wie die funktionale Theorie sozialer Systeme, und zwar insbesondere in der Fassung, die Niklas Luhmann ihr gegeben hat. Immerhin hat Luhmann selbst sich in grundlegenden Abhandlungen zu aktuellen Fragen von Religion und Kirche geäußert. Wenn auch von einigen Kritikern der derzeitige Einfluß Luhmanns auf die Kirche, vor allem ihre Leitung und Organisation, überschätzt wird, so geht mancherorts doch die innerkirchliche Rezeption seiner Soziologie bereits über ein interessiertes Wohlwollen hinaus. „Eine gründliche Auseinandersetzung mit den Theorien und Praxisvorschlägen Luhmanns" (15) ist darum dringend geboten. Genau dieses ist das Anliegen der vorliegenden Untersuchung von H. Kaefer; als einer der ersten Theologen auf katholischer Seite hat er sich nach seinen eigenen Worten der Mühe unterzogen, einmal genau zuzusehen, „wen man sich mit Luhmann in die Stadt zieht" (ebd.).

Die Arbeit – eine in Bonn eingereichte pastoraltheologische Diss. – umfaßt sieben Kap. und ist in drei Teile gegliedert.

Der erste Teil behandelt die soziologischen Grundlagen. Anhand der Leitbegriffe „Systemtheorie", „Funktionalismus" und „Gesellschaftstheorie" macht der Vf. den Leser mit den wichtigsten Kategorien und Problemzusammenhängen des Theorieansatzes von N. Luhmann vertraut. Dabei diskutiert er auch die verschiedenen Einwände, die gegen diese Soziologie vorgebracht werden. Insbesondere wird aufgewiesen, daß der universelle Anspruch, den die Systemtheorie erhebt, angesichts der Aporien, in die sie aufgrund dessen gerät, nicht aufrechtzuerhalten ist. Der Vf. nimmt darum eine folgenreiche Beschränkung der Theoriebildung Luhmanns vor: Erscheint ihm eine Gesellschaftstheorie auf der Grundlage der Systemtheorie unmöglich, so sieht er ihre besondere Ergiebigkeit in der Analyse von Struktur- und Organisationsproblemen gesellschaftlicher Teilsysteme.

Mit Hilfe eines so modifizierten systemtheoretischen Ansatzes und unter Verwendung der funktional-strukturellen Methode versucht der Vf. im zweiten Teil eine ausführliche Bestimmung von „Religion als sozialem System". Er rekurriert hierbei zunächst auf die klassischen religionssoziologischen Ansätze und streicht den Vorteil einer funktionalen Religionsdefinition gegenüber anderen Definitionsversuchen heraus. In der Kritik bereits vorliegender funktionaler Entwürfe arbeitet er als das spezifische Bezugsproblem für Religion „die Begrenztheit von Individuum und Gesellschaft" (153) heraus. Den Vorteil dieser Formel sieht er darin, daß sie eine Integration der verschiedensten, bisher zum großen Teil disparat erörterten Teilaspekte im Zusammenhang von Religion ermöglicht. Im daran anschließenden Abschnitt wird eine systemtheoretische Ordnung religiöser Handlungen vorgelegt sowie die Problematik der Ausdifferenzierung der Religion zu einem gesellschaftlichen Teilsystem und deren Folgen erörtert. Abschließend wird in Fortführung entsprechender Überlegungen von Luhmann Glauben als das spezifische Kommunikationsmedium von Religion näherhin zu charakterisieren versucht.

Der dritte Teil konkretisiert die bisherigen Überlegungen anhand von „Kirche als sozialem System". Nach einer Klärung des Verhältnisses von Religion und Kirche steht die „Kirche als organisierte Religion" im Mittelpunkt des Interesses. Dem Vf. geht es hierbei vor allem um den „Aufweis einiger konkreter Folgen, die sich aus den korrigierten Theorien Luhmanns für die Praxis der Kirche in einem grundlegenden Sinn ergeben" (15).

Die Arbeit weist eine Fülle von Vorzügen auf, die es schwer machen, im Rahmen einer Rezension eine adäquate Würdigung vorzunehmen. Einige Momente seien genannt:

1. Angesichts der Schwierigkeiten, die allein bereits Luhmanns Terminologie bereitet, muß man dankbar sein für die Verständlichkeit, mit der Luhmanns Theorie vorgetragen wird. Von daher ermöglicht dieses Buch insbesondere dem theologisch vorgebildeten Leser einen guten Einstieg in diese soziologische Begrifflichkeit und Theoriebildung.

2. Wenn auch in Anlehnung an Luhmann, so darf doch nicht das hohe Maß an Eigenständigkeit übersehen werden, mit der der Vf. eine Theorie von „Religion und Kirche als soziale Systeme" entwickelt. Insbesondere für die weitere Behandlung von strukturellen und organisatorischen Problemen im Zusammenhang von Religion und Kirche ist damit ein wichtiger Diskussionsbeitrag geleistet.

3. Der unbestreitbare Gewinn der funktional-strukturellen Methode liegt darin, unter einem bestimmten Bezugsgesichtspunkt Vergleiche sozialer Gegebenheiten untereinander zu ermöglichen und auf diese Weise Handlungsalternativen aufzuzeigen. Daß diese Perspektive für den Theologen manche Überraschungen in sich birgt, wird im Verlauf der Arbeit immer wieder anhand der Beispiele, die zum großen Teil aus dem Bereich von Religion und Kirche genommen sind, eindrucksvoll demonstriert. Die Frage nach Wegen und Möglichkeiten eines strukturellen Wandels der Kirche drängt sich dabei fast von selbst auf. Insofern könnten von dieser Arbeit innovierende Impulse für die kirchliche Praxis ausgehen.

4. Nicht zuletzt kann zu den Vorzügen dieser Arbeit gerechnet werden, daß sie in aller Deutlichkeit einige Fragen grundsätzlicher Art aufwirft. Zwei fundamentale Probleme, die sich im Anschluß an den Untertitel „N. Luhmanns soziologische Theorien und die Pastoraltheologie" aufdrängen, seien herausgegriffen:

a) Bei seiner Luhmann-Interpretation geht der Vf. von einer folgenschweren Prämisse aus: „Die Erkenntnistheorie Luhmanns wird im Rahmen seiner Soziologie nur ansatzweise darggestellt und kritisiert; es wird sich zeigen, daß sie nicht unlösbar mit seiner Soziologie verbunden ist." (14) In der Tat gilt dieses noch für die frühen Studien Luhmanns aus dem Bereich der Verwaltungs- und Organisationssoziologie. Aber im Zuge der Vertiefung seines theoretischen Ansatzes sah Luhmann sich unweigerlich vor Grundsatzprobleme erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer Art gestellt, denen er nicht ausweichen konnte. Die weitere Ausbildung seines theoretischen Ansatzes zu einer allgemeinen Gesellschaftstheorie ist nur auf dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Überlegungen versteh- und nachvollziehbar. Nicht zufällig siedelt darum Luhmann auch seine religionssoziologischen Untersuchungen in diesem Kontext an, wie seine neueste Veröffentlichung dazu beweist (Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1977): Luhmann betont darin, daß sich sein Ansatz grundlegend von der bisherigen Religionssoziologie unterscheidet. Ihm geht es demnach nicht bloß „um eine Erforschung priesterlicher Rollen, Karrieren und Kommunikationsprobleme oder kirchlicher Organisations- und Partizipationsmuster" (ebd., 74), wie es Kaefers Überlegungen im 2. und 3. Teil seiner Arbeit vermuten lassen.

Daß man gar nicht von den erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Theoriebildung Luhmanns absehen kann, darauf ist interessanterweise der Vf. im ersten Teil seiner Arbeit immer wieder gestoßen – insbesondere im Abschnitt über die „Gesellschaftstheorie" (65–126), in dem er sehr klar eine Reihe von Aporien in Luhmanns Ansatz herausarbeitet. Angesichts dessen muß es um so mehr verwundern, daß der Vf. meint, diese Aspekte einfach im weiteren Gang seiner Überlegungen ausklammern und zu einem „Luhmann im Stadium der erkenntnistheoretischen Unschuld" zurückkehren zu können. Den Problemen, die Luhmanns Ansatz in sich birgt, ist so nicht zu entkommen; Luhmann selbst bietet dafür, wie schon angedeutet, den besten Beleg. Hier liegt darum eine Inkonsequenz in der Arbeit vor, die sich mit dem lakonischen Satz im Vorwort „Herr Professor Luhmann wird mit vielem nicht einverstanden sein." (8) nicht entschuldigen läßt.

b) Der Vf. möchte ausdrücklich mit der vorliegenden Arbeit „aus der Auseinandersetzung mit den soziologischen Theorien Niklas Luhmanns einen Beitrag zur Grundlegung der Pastoraltheologie leisten" (13), allerdings „nicht durch eine Reflexion über das Verhältnis der Pastoraltheologie zur Soziologie im allgemeinen und dem Funktionalstrukturalismus insbesondere" (15), sondern durch Aufweis dessen, „welche Perspektiven die Soziologie Luhmanns für die Praxis der Kirchen in der Welt von heute eröffnet" (281). Ob eine Pastoraltheologie auf der Grundlage des Luhmannschen Theorieansatzes möglich ist, kann allerdings kaum vom Plausibilitätsgrad einiger Lösungsvorschläge dieser Soziologie für die Kirche und ihre Praxis her entschieden werden. Hierzu bedarf es zunächst einer intensiven wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung; ein bloßes Beharren auf der pragmatischen Ebene reicht auch in der Pastoraltheologie nicht aus. Damit soll keineswegs gesagt werden, daß Luhmanns teilweise sehr scharfsinnigen Beobachtungen zur kirchlichen Praxis keine Beachtung verdienen. Im Gegenteil, von seinen Diagnosen ist, wie Kaefer beweist, viel zu lernen. Etwas anderes ist es allerdings, darauf bereits Pastoraltheologie gründen zu wollen. Eigentlich hätte Kaefer darauf stoßen müssen, wenn er schreibt:

„Eine Aussage wie ‚Gesellschaft ist dasjenige Sozialsystem, das seine eigene Selektivität begründet, indem es Sinn konstituiert' erweckt den Eindruck einer Apotheose der Gesellschaft, die dann ver-

ständlicherweise eine Religion abschneiden muß, die auf Unbestimmbares und Nichtmanipulierbares bezogen ist. In dieser Perspektive zeigt sich Luhmanns Gesellschaftstheorie als Weltanschauung oder Selbstoffenbarung einer immer differenzierteren Gesellschaft, die Religion dadurch gesellschaftlich funktionslos macht, daß sie Fiktionen an ihre Außengrenzen setzt und Sinn, Wahrheit und Recht selbst völlig ungebunden konstituiert, Religionsgemeinschaften aber bestenfalls als ‚letzte' Organisationen zuläßt, die die Opfer des neuen Gottes pflegen, einem außerweltlichen Gott aber entsagen." (76)

Es ist zu bedauern, daß der Vf. auf diesen Gedankengang im Verlauf seiner weiteren Argumentation nicht mehr zurückkommt. Denn letztlich hier entscheidet sich, ob Theologie – und damit Pastoraltheologie – auf der Basis der Systemtheorie möglich ist oder nicht. Und gerade darum lohnt die Auseinandersetzung mit N. Luhmann; dabei allerdings sollte man auf seinen originären Ansatz – nicht bereits korrigiert und relativiert – zurückgreifen.

Münster Norbert Mette

Hollweg, Arnd: **Gruppe – Gesellschaft – Diakonie.** Praktische Erfahrung und theologisches Erkennen. – Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1976. 278 S. kart. DM 34.50

Die Suche nach einem erfahrungsbezogenen theologischen Denkansatz, den er in seiner Arbeit „Theologie und Empirie" (3. Aufl. 1974) eher systematisch grundgelegt hatte, führt Arnd Hollweg in dieser Veröffentlichung fort.

Der zunächst Systematik verheißende Titel dient lediglich zur plakativ-begrifflichen Absteckung eines weitgefaßten Problemrahmens, in dem mit einzelnen – z. T. früher bereits veröffentlichten – Aufsätzen Mosaiksteine einer Art Theorie diakonischer Praxis zusammengetragen werden.

Die Palette der Themen reicht von mehr grundsätzlichen Erwägungen, z. B. zu „Erfahren und Erkennen in Teilhabe an der Lebenswelt" oder „Der einzelne und die Gruppe" über theologische Reflexionen zu aktuellen Fragestellungen in verschiedenen Praxisfeldern kirchlicher Diakonie (z. B. Gruppendynamik, Emanzipation, Psychoanalyse und Gewissen) zu wiederum mehr – jetzt auf den engeren Themenbereich Diakonie beschränkten – allgemeinen Überlegungen, etwa zum Verhältnis von Diakonie und Caritas.

Eine auffällige methodische Darstellungsfigur bildet die jedem Kapitel (Aufsatz) angefügte Beschreibung einer konkreten Praxis-Situation: eine vom theologischen Grundanliegen her gesehen plausible und auch originelle Idee. Ihre Realisierung scheint jedoch im Einzelfall nicht befriedigend gelungen, vor allem nicht dem eingangs (vgl. 19f) anvisierten Erkenntniszweck der Komposition gerecht zu werden: Einzelerfahrungen und -probleme erst aus einem bestimmten Kontext heraus überhaupt als solche wahrzunehmen und zu identifizieren, um dadurch Problemlösungen nicht-pragmatisch, d. h. nur aus einem umfassenden Problemkontext heraus adaequat zu konzipieren. Um diesem erkenntnistheoretisch und methodologisch komplexen Anspruch zu entsprechen, fehlt den meisten Praxisbeispielen bereits die elementare Qualität des Exemplarischen. Zum Beispiel: die vielschichtige Problematik „Theologische(r) Aspekte in Theorie und Praxis der Gruppendynamik" (63–78) an einem Gesprächsausschnitt über Glaubensfragen in einem familientherapeutischen Seminar (vgl. 79–85) auch nur ausschnitthaft verdeutlichen zu wollen, scheint nur um den Preis irreführender Vereinfachung möglich.

Ferner bleibt die Frage, ob die Sequenz: theoretische Erörterung – angehängter Praxisfall wirklich geeignet ist, den theoretischen Anspruch H.s einzuholen, diakonische Praxis und theologische Reflexion zum Zweck der Theoriebildung (!) zu vermitteln. Eher ruft sie Assoziationen an bestimmte katechetische Verfahren hervor. Gleichwohl muß das Anliegen H.s, die immer breitere Palette diakonischer Aktivitäten, deren Planung und Ausführung keinerlei sichtbare theologische oder kirchliche Strategie zugrundeliegt, theologisch zu reflektieren und zu legitimieren, als ebenso dringlich angesehen werden, wie seine mutigen Denkversuche in einem Marginalbereich theologischer Forschung und Theoriebildung, in dem derzeit notwendigerweise „ohne Netz" gearbeitet werden muß, als solche zu würdigen sind.

Dafür sollte man sogar das Unbehagen herunterschlucken, daß hier wieder einmal recht gewaltsam „ein Buch gemacht" worden ist.

Münster Hermann Steinkamp

Heine, Susanne: **Biblische Fachdidaktik** – Neues Testament. Eine didaktische Theorie biblischer Inhalte. Die Methoden biblischer Interpretation. Lernziel: souveräner Umgang mit der Bibel. – Wien, Freiburg, Basel: Herder 1976. 253 S. kart. DM 26.50

Die Absicht dieses Buches wird aus der Titulatur hinreichend klar. Näherhin will Vf.in den „von der Fachwissenschaft her" möglichen „Teilbeitrag für die Bestimmung und Vermittlung von biblischen Bildungszielen in Religionsunterricht und Gemeindekatechese" leisten (18, vgl. Kap. I).

Bedingung der Möglichkeit solchen Unterfangens ist, daß der Vermittler (Didaktiker) zuerst sich selbst an seinem geschichtlichen Ort der Suche nach der unverfügbaren Wahrheit aussetzt und dabei doch das menschenmögliche wissenschaftsmethodische Instrumentarium einsetzt, um zu begründeten, jedenfalls offengelegten Wertentscheidungen zu kommen, die eine Vermittlung des NT an „säkulare", kritischer Vernunft verpflichtete Menschen ermöglicht (vgl. Kap. II: Bedingungen des Verstehens).

Solcher Suche setzt sich Vf.in aus und kommt zu folgenden zentralen Themen, die je schwerpunktmäßig mit Hilfe einer wissenschaftlichen Auslegungsmethode erschlossen werden: „Jesus von Nazaret" (Kap. III; historisch-kritische Methode), dann die Botschaft vom Gottesreich, die zentral in den Wundergeschichten (Kap. IV; strukturale Analyse) und in den Worten über „Ende, Gericht und Jenseits" (Kap. V; existentiale Interpretation) überliefert ist; schließlich ist noch die spezifische Gottesvorstellung der Botschaft Jesu wesentlich, die sich in Aussagen über das Gebet konzentriert findet (Kap. VI; psychoanalytische Interpretation). – Allen Kapiteln sind unterschiedlich ausgearbeitete und benannte didaktische Hinweise angefügt.

Die Ursprungssituation dieser Arbeit ist hochschuldidaktisch: Vf.in, als Fachexegetin ausgewiesen, bietet das literarische Kondensat eines hochschuldidaktischen Experiments am Institut für neutestamentliche Wissenschaft (ev.-theol. Fakultät) der Universität Wien, das unternommen wurde, um einen „Brückenschlag vom Bibelstudium zur Vermittlung biblischer Inhalte (z. B. für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung)" zu beginnen (23). ‚Fachwissenschaft' und ‚Fachdidaktik' – so die gängige Gegenüberstellung – sollen also vermittelt werden.

Fachwissenschaftlich betrachtet ist zu bewundern, wie zentrale Themen im Kontext allgemein-hermeneutischer Überlegungen ‚zusammengefaßt' werden.

Die wissenschaftsmethodischen Exemplifizierungen zeigen global, was in diesem Bereich heutzutage aufgeboten werden kann. Wo sie aber über die historisch-kritische Methode hinausgehen, sind sie kaum mehr als – gewiß nützliche – Problemanzeigen: Was ist z. B. „strukturale Analyse" und „psychoanalytische Interpretation?" Wer, soweit man's heute wissen kann, Näheres wissen will, darf sich nicht auf die vorliegenden Ausführungen verlassen. Aber das ist ja auch eine Aufgabe für ‚Fachwissenschaftler!'

Fachdidaktisch betrachtet sind die Darlegungen weniger nützlich: Da gilt z. B. Fachdidaktik als „Theorie", innerhalb derer „empirische Erhebungen die geringste Rolle" spielen (18). Da werden – letzte ‚didaktische Konkretion' – Hinweise für „Religionsunterricht" und „Erwachsenenbildung" als Kurz-Global-Referate über studentische Seminaraktivitäten angehängt. Mit Verlaub: Wo letzte „Hinweise für die Praxis" gegeben werden, müßte da nicht auch der Seminarleiter (hier die Autorin) ein wenig Verantwortung übernehmen: halt sagen, was er aufgrund seiner Wertentscheidungen auch im neutestamentlichen-hochschuldidaktischen Seminar für tragfähig hält, näherhin, an welchem Lernort er auf welche Weise das ‚fachwissenschaftlich-hermeneutisch Gesicherte oder Gesuchte' seinen Studenten zur Weitervermittlung empfehlen möchte?! Was hier zusammengereimt wird, ist für eine literarische Präsentation in diesem ‚fachdidaktischen Kontext' zu wenig.

Vf.in hat sich der Kritik von hüben und drüben ausgesetzt. Sie kann, wenn ich sie recht ‚verstehe', die Kritik von hüben und drüben verkraften. – Dezidiert fachdidaktische Veröffentlichungen müssen sich freilich, so meine ich, mehr um ‚Empirie' und ‚Methodik' kümmern, als es hier geschehen ist.

Erfreulich scheint mir, daß ‚Fachwissenschaft' und ‚Fachdidaktik' nicht als Kontrahenten gesehen werden. Aber ‚Fachwissenschaft' allein genügt noch nicht, wenn anders Didaktik mehr sein will, als was gerade binnendisziplinär akzeptabel erscheint (was freilich heute nicht wenig ist!).

Augsburg Eugen Paul

Probst, Manfred: **Gottesdienst in Geist und Wahrheit.** Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers. – Regensburg: Pustet (1976) 328 S. (Studien zur Pastoralliturgie, Bd 2) kart. DM 56.–

Das II. Vatikanische Konzil hat eine liturgische Reform eingeleitet, in der wichtige Forderungen nach Erneuerung der Liturgie verwirklicht wurden, die bereits seit der Zeit der Aufklärung bestanden: Volkssprache, Vereinfachung der Riten, Mitvollzug der Gläubigen, Reform der heiligen Handlungen, Erneuerung des kirchlichen Andachtswesens, Überwindung des mechanischen Zeremoniendienstes und der ausgehöhlten Frömmigkeitsformen, Brevierreform. Folgerichtig wendet sich liturgiewissenschaftliche Forschung den liturgischen Erneuerungsbestrebungen jener Zeit zu, in der nach einer Periode der Vereinheitlichung, wie sie mit dem Konzil von Trient begann, der Versuch gemacht wurde, die Gläubigen am Gottesdienst der Kirche aktiv zu beteiligen. Dies geschieht nicht zuletzt in der Absicht, die vom Konzil eingeleitete Reform pastoral fruchtbar zu machen. Die Diss. von M. Probst, angeregt von E. Lengeling und vom Fachbereich Kath. Theologie der Univ. Münster angenommen, darf als Ausdruck dieses liturgiewissenschaftlichen Interesses angesehen werden.

Das wichtigste Ergebnis der Untersuchung von P. findet sich im zweiten Hauptteil seiner Arbeit (§ 16), wo er die „Elemente für eine Theologie der Liturgie" nach J. M. Sailer darstellt. P. ist in der Bewertung seines Ergebnisses bescheiden. Was er vorlegt, sind nicht mehr nur Elemente, sondern bereits Grundzüge einer Theologie der Liturgie. Gewiß hat Sailer diese Grundzüge niemals ausführlich entwickelt und in keiner seiner Werke systematisch dargestellt, was jedoch nicht ausschließt, daß diese Grundzüge als Denkkategorien sein gesamtes theologisches Schaffen beeinflußten. P. hat dies überzeugend nachgewiesen, ohne dabei heutige Fragestellungen in seine Quellen hineinzutragen. In seinem Versuch, die verstreuten pastoralliturgischen Äußerungen in den verschiedenen Schriften Sailers zu systematisieren, folgt er den Prinzipien Sailerschen Denkens. Wenn Sailer auch keinen pastoralliturgischen Traktat im heutigen Verständnis der Liturgiewissenschaft liefert, so muß mit dem Ergebnis der Untersuchungen von P. dennoch die Feststellung korrigiert werden, Sailer biete keine Theologie der Liturgie, sondern mehr eine Aszetik für den Liturgen und die liturgischen Reformen (J. Hofmeier, Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers, Regensburg 1967, 71).

Spätestens in seiner Landshuter Schaffensperiode (ab 1809), in der sich Sailer intensiv mit dem Wesen der Liturgie beschäftigt, schälen sich die Grundzüge seines liturgischen Denkens heraus. P. stellt dar, wie Sailer dabei von der Zeichenhaftigkeit der Kirche und ihrer Liturgie ausgeht. Jedes Zeichen hat die Aufgabe, Geistiges sichtbar und hörbar zu machen und gleichzeitig Geistiges im Menschen zu fördern. Heilige Kunst, näherhin die Liturgie, hat demnach die Aufgabe, den christlichen Glauben nach seinen Grundwahrheiten und nach seinem Geist zu offenbaren, aber auch zu erneuern und zu beleben, wobei diese Grundwahrheiten von Sailer sowohl theologisch als auch anthropologisch interpretiert werden. Nach theologischem Verständnis besteht der Geist des Christentums in der Regeneration der Menschheit durch Christus und in der Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott durch Christus, kurz zusammengefaßt, in der christlichen Zentralwahrheit: Gott in Christus – das Heil der Welt. Anthropologisch gewendet besteht der Geist des Christentums im inneren Leben des Menschen, nämlich in Glaube, Hoffnung und Liebe als dem Wesen der Religion. Beide Aspekte kommen in der Liturgie zur Darstellung; insofern ist die Liturgie die Offenbarung des Wesens der Religion. Es kam Sailer sehr darauf an, diese „objektive" Seite der Liturgie zu betonen, gerade weil er ihre pädagogische und pastorale Bedeutung ähnlich wie viele seiner reformfreudigen Zeitgenossen hoch einschätzte; aber ebenso wollte er jede einseitige Verzweckung der Liturgie vermeiden.

Könnte aus der funktionalen Bedeutung der liturgischen Zeichen, nämlich die christlichen Zentralwahrheiten darzustellen, ein statisches Liturgieverständnis abgeleitet werden, so steht dieser Interpretation des Liturgieverständnisses bei Sailer, wie Probst deutlich macht, die Auffassung vom Träger und von den wirksamen Kräften in der Liturgie entgegen. Träger der Liturgie ist Christus, und zwar der in der Kirche gegenwärtige und in ihr wirkende Christus. Sailer versteht die Gegenwart Christi in der Liturgie nicht nur als Realpräsenz, etwa wie in der eucharistischen Gegenwart, sondern auch als Aktualpräsenz, das heißt als eine wirksame und wirkmächtige Gegenwart. „Die Gegenwart Christi in der liturgischen Versammlung, die sich auf die Verheißung Christi ‚wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen' stützt, ist Sailer eine geläufige Vorstellung" (231). Das Heilsereignis im Menschen selbst, seine Wiedervereinigung mit Gott in Christus geschieht im Heiligen Geist. Der Geist ist es, „der heilige Geist, der Geist des Vaters und des Sohnes, der im eigentlichen Sinne den Ratschluß der ewigen Liebe und das große Werk Christi in uns vollbringt. Wie alle gute Gabe nur von dem Vater kommen kann; wie alle gute Gabe durch die Hand Christi geht: so ist es der Geist Gottes, in dem und mit dem alle gute Gabe uns dargereicht wird" (233).

Deutlich arbeitet Vf. das Verhältnis von Kirche und Liturgie heraus, wie Sailer es sieht. Die Kirche ist die sichtbare Erscheinung der inneren Heilswirklichkeit und Heilswirksamkeit. Sie, der „eine Verein aller Kinder Gottes" vermittelt das Heil, das Jesus erworben hat, in ihrer Lehre, in den Sakramenten und im Gottesdienst. Der Liturge ist in die Gemeinde eingebettet. „Als Priester am Altar handelt er nicht als Privatperson, sondern er hat dort repräsentative Funktion. Er repräsentiert die ganze Christenheit und die besondere Gemeinde und bittet und opfert in deren Namen" (234). Weil sich in der heiligen Messe die Einheit der Kirche ausdrückt, legt Sailer großen Wert auf das Mitfeiern der Gläubigen. In der heiligen Messe wird das Opfer Christi erneuert. Priester und Volk opfern sich mit Christus; deshalb soll jeder Christ „Mitopferer mit Christus" und ein „Sein-Selbst-Opferer" werden (235).

Neben der Feier des Meßopfers erfüllt die Kirche ihre Heilsfunktion in der Feier der Festtage im Ablauf des Kirchenjahres. Die Feier eines Festes ist mehr als die Erinnerung an ein Ereignis der Vergangenheit. Jede Feier weckt vielmehr den toten Buchstaben zum Leben und läßt Vergangenes zur lebendigen Wirklichkeit werden. Die Festtage werden so zu einer geistlichen Erneuerung der Geschichte Jesu an den Christen, so daß die Geschichte Christi die Geschichte der Christen werden kann (239). Darüber hinaus haben die Festtage eschatologische Bedeutung. In ihnen offenbar sich das Ziel der Heilsgeschichte. Sie verkünden dem Volk einen vollständigen Sabbat, einen ewigen Festtag, dessen Vorbild und Abbild das irdische Fest ist. Zwischen der Feier eines christlichen Festes und dem christlichen Leben besteht eine Wechselbeziehung, denn das ganze Leben des Christen soll ein reiner, unbefleckter Gottesdienst, ein einziges Fest sein. Das ist erreicht, wenn das alltägliche Leben ebenso Religion offenbart und das Leben der Religion fördert, wie die Feier im Gottesdienst. Wo der Geist des Christentums herrscht, ist die Trennung zwischen dem Leben des Christen und dem Gottesdienst des Christen aufgehoben (242). Damit dies so werden kann, soll der Liturge vier Grundforderungen erfüllen:

Erstens soll alles, was die Gläubigen im öffentlichen Gottesdienst sehen, hören, tun und empfangen, einen geistlichen Sinn haben, es muß etwas von der zentralen Heilswahrheit, Gott in Christus – das Heil der Welt, zum Ausdruck bringen. Zweitens muß der geistliche Sinn der Liturgie dem Volk aufgeschlossen werden. Es muß drittens oft an diesen Sinn erinnert werden. Viertens muß die ganze Liturgie so eingerichtet sein, daß der geistliche Sinn nicht verdeckt, sondern möglichst leicht auch erfaßt werden kann (229).

Der Lehre vom Gebet soll das erste Augenmerk des Liturgen gelten, weil erst das rechte Gebet dem Volk das Geheimnis des inneren Lebens aufschließt und dadurch die mechanische und deshalb fruchtlose Gegenwart des Volkes beim Gottesdienst in eine geistige und heilschaffende Gegenwart umgewandelt wird (249). Aus den Grundzügen einer Theologie der Liturgie, wie sie sich als Ergebnis der Untersuchung von Probst darstellen, leitet Sailer seine Forderungen für die Bildung des Geistlichen zum Liturgen und für die Erneuerung der Liturgie ab.

P. kommt zur systematischen Darstellung der Grundzüge einer Theologie der Liturgie nach Sailer durch das gründliche Studium der Werke Sailers unter Einbeziehung der Sekundärliteratur und der noch ungedruckten Quellen aus dem Diözesanarchiv der Diözese Regensburg. Für seine Untersuchungen entscheidet er sich für die historisch-genetische und die systematische Methode. Dementsprechend gliedert sich seine Arbeit in zwei Hauptteile, den umfänglicheren ersten Teil (§ 1–15), in dem er seine Quellen nach der historisch-genetischen Methode untersucht, und einen zweiten Teil (§ 16–19), in dem er die Ergebnisse nach sachlichen Kategorien ordnet und systematisch darstellt. Allerdings kann sich Vf. bei seinem Vorgehen nur scheinbar auf Geiselmann berufen, der für Sailer eine Methode ablehnt, bei der Äußerungen aus verschiedenen Schriften zusammengestellt werden und aus der so gewonnenen Zusammenstellung der systematische Ertrag des Ringens Sailers erhoben wird. Geiselmann empfiehlt m. E. nicht, die sukzessive Verwendung der historisch-genetischen und der systematischen Methode, sondern deren Verschränkung. Erst die Verschränkung der Methoden läßt die einzelne Schrift in ihrer inhaltlichen Aussage voll zur Geltung kommen und ermöglicht die ideengeschichtliche Einordnung, sowie die Darstellung des gedanklichen Fortschritts und der Denkkategorien. P. entscheidet sich dafür, die beiden Methoden getrennt voneinander anzuwenden,

was ihn dazu verleitet, die Werke Sailers in chronologischer Abfolge nach ihren liturgischen Aussagen zu untersuchen, ohne die einzelne Schrift Sailers in Verbindung zu dessen früheren Schriften und dessen Auseinandersetzungen mit seinen Zeitgenossen zu bringen. So scheint das, was Probst zur geistigen Entwicklung und über die Auseinandersetzungen Sailers mit seiner Zeit sagt, weniger ein Ergebnis der inhaltlichen Analyse zu sein, als vielmehr der Ertrag eines gründlichen Studiums der Sekundärliteratur. Gewiß zeichnet er ein durchaus eindrucksvolles Bild der geistigen Entwicklung Sailers auch in dessen liturgischem Denken, aber die bestimmenden Kräfte dieser Entwicklung werden dabei nicht einsichtig. Durch die Verschränkung der beiden Methoden bei der Untersuchung der jeweiligen einzelnen Schriften hätte am liturgischen Schaffen Sailers sein geistiges Ringen und seine intensive Auseinandersetzung mit den verschiedenen theologischen Richtungen seiner Zeit sowie den Fragen der kirchlichen Organisation herausgestellt werden können. Sicher gibt es gute Gründe für das Vorgehen, das P. gewählt hat: die Vielzahl der Schriften Sailers; dessen Neigung, aktuelle Probleme aufzugreifen; sein Bestreben, sich in die geistige Auseinandersetzung mit seinen Zeitgenossen einzulassen.

Mit der Untersuchung von P. zu den liturgischen Ansichten Sailers ist ein Stand in der Sailer-Forschung erreicht, bei dem Untersuchungen zu einzelnen Themen keine wesentlich neuen Erkenntnisse mehr bringen dürften. Lohnen könnte es sich hingegen, das Augenmerk auf die innere Dynamik des Schaffens Sailers und die Prinzipien seines Denkens zu richten. So wäre z. B. nach den theologischen Kategorien zu fragen, die nach und nach im Schaffen Sailers soteriologische, christologische und trinitarische Aspekte immer stärker hervortreten lassen und die schließlich in ein ekklesiologisches Verständnis des pastoraltheologischen und pastoralliturgischen Wirkens einmünden. Es wäre auch zu fragen, wie es kommt, daß Sailer, der in der Aufklärungszeit zunächst mit einer einseitig rationalistischen Theologie in Berührung kam, zum „Kirchenvater Bayerns" werden konnte, und daß sich in seiner Person das theologische und geistige Ringen der Zeit mit ihren wechselvollen Vorgängen gleichsam personifiziert.

Von den ersten Monographien zur Theologie Sailers nach dem 2. Weltkrieg bis zur Abhandlung von P. spannt sich ein weiter Bogen: von der Untersuchung zur Grundhaltung der Seele nach Johann Michael Sailer (Weilner 1949) über die Arbeiten zur Pädagogik und Religionsphilosophie und Moralpädagogik (Fischer 1953 und 1955), die Arbeit zur Bekehrung als einem zentralen Anliegen des Theologen Sailer (Müller 1956), über die Abhandlungen zur Homiletik (Gastgeber 1964), zum Verhältnis von sakramentalem Leben und Sittlichkeit (Weber 1966), zur Pastoraltheologie (Hofmeier 1967) und zum ökumenischen Gedanken (Friemel 1972) bis zur vorliegenden pastoralliturgischen Untersuchung. Dabei fällt das Interesse an der Theologie Sailers um so mehr auf, als die vielen früheren Abhandlungen über Sailer geistes- und kulturgeschichtlich ausgerichtet waren. Diese „Sailer-Renaissance", das Interesse an der Theologie Sailers, dürfte mit dem Reformwillen unserer Zeit zusammenhängen, in der von der Kirche Aufgaben bewältigt werden müssen, die sich bereits in der Aufklärungszeit abzeichneten. Im Blick auf diese Aufgaben steht eine Untersuchung zur geistlichen Theologie und zur Mystik Sailers aus. Sie müßte neben seinen Schriften auch seine persönlichen geistlichen Erfahrungen einbeziehen, von denen wir durch Zeugnisse seiner Zeitgenossen wissen. Die Grundgedanken seiner geistlichen Theologie hat Sailer in den Forderungen an den Prediger niedergelegt. Der Prediger soll ein Mensch sein, den die Wahrheit gewandelt hat: „I. Wenn du die erste Stufe erreicht hast, so existierst du ganz in der Wahrheit; ... du siehst und hörst, fühlst und sprichst nichts als die Wahrheit – für alles übrige bist du verschlossen und wie tot.

II. Wenn du auf der zweiten Stufe stehst, so existierst du nicht in der Wahrheit, sondern die Wahrheit existiert in dir; sie ist Licht in deiner Vernunft, sie ist Flamme in deinem Herzen, sie ist Ton in deinem Mund geworden, und reißt den ergriffenen Zuhörer mit sich fort. Auf der ersten Stufe ist die Wahrheit dein Organ, – auf der zweiten bist du das Organ der Wahrheit" (Gesammelte Werke, Bd 19, 118).

Sailers Theologie kann weder im Ganzen, noch in ihren einzelnen Aspekten ohne seine geistliche Theologie verstanden werden. Von Sailer können keine Darstellungen erwartet werden, die einem theologischen System folgen, weil das ihn Kennzeichnende nicht das Systematische ist, sondern das Charismatische.

Lappersdorf Johann Hofmeier

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Völlig neubearbeitete Ausgabe des ‚Wörterbuchs der philosophischen Begriffe' von Rudolf Eisler. Bd 4: I-K. – Basel, Stuttgart: Schwabe & Co. (1976). 1470 Sp., 9 S. Anhang, Ln DM 160.–

Seitdem Joachim Ritter, der erste leitende Hrsg. dieses Wörterbuches gestorben ist, sind mehr als drei Jahre verflossen. Allgemein rechnete man mit einer Verzögerung im Erscheinen der nächsten Bde. Um so erfreulicher ist es, daß bereits im Jahre 1976 der vierte Bd des wichtigen Werkes hrsg. werden konnte. Das war nur möglich, weil sich verhältnismäßig schnell ein Nachfolger gefunden hat. Es ist Karlfried Gründer. In einer Vorbemerkung zum vorliegenden Band stellt er sich vor: „Auf Wunsch Joachim Ritters hat der Verlag den Unterzeichnenden mit der Fortführung des Werkes beauftragt". Gründer leitet sein Vorwort mit einem ehrenden Nachruf für seinen Vorgänger ein und sagt u. a.: „Etwa die Hälfte der Artikel des vierten Bandes wurde noch von ihm ‚gut zum Satz' geschrieben und auch für die kommenden Bände liegen Manuskripte vor, die sein redaktionelles Signum tragen."

Der 4. Bd umfaßt wie der 3. zwei Buchstaben, braucht jedoch dafür rund 200 Sp. mehr als dieser. Hrsg. und Verlag scheinen also in ihrer – im 3. Bd geäußerten – Absicht gescheitert zu sein, den Stoff künftig in gedrängterer und knapperer Form darzubieten. Der neue Hrsg. bemerkt zu diesem Problem: „Tatsächlich wurde in nicht wenige Artikel bis zu einem Grad eingegriffen, der den Autoren kaum noch zuzumuten war." Überdies waren „viele Beiträge für diesen Band bereits gesetzt, als die Konsequenzen des endgültigen Umfangplanes (maximal 9–10 Textbände) abschätzbar wurden". So kam es, „daß die Bemühungen um seine Einhaltung für diesen Band noch nicht voll greifen". Doch ist es die Eigenart dieses Wörterbuches der Philosophie selber, die einer rigorosen Anwendung des Prinzips der Umfangbeschränkungen im Wege steht. Der geistesgeschichtliche (begriffsgeschichtliche) Ansatz bedingt eine große Anzahl von Verfassern und eine Vielfalt „der methodischen Zugriffe", so daß eine eingrenzende Typisierung „in der Praxis zwar im Auge behalten ..., nicht aber durchgängig verwirklicht werden kann."

Bei einer Wertung dieses 4. Bdes kann es sich natürlich wiederum nicht darum handeln, alle Vorzüge oder auch gewisse Mängel im einzelnen und lückenlos darzustellen, ich beschränke mich darauf, was mir in Bd 4 besonders auffiel und mein besonderes Interesse weckte, kurz zusammengefaßt nachzuzeichnen.

Am fesselndsten schien mir im 1. Hauptteil, Buchstabe I, die philosophiegeschichtliche Entwicklungslinie zu sein, welche die Artikel entweder ausdrücklich oder doch einschlußweise vor Augen führen, die sich um Ich oder um Idea gruppieren. Die Linie verläuft durchaus nicht gerade und in einer logischen Eindeutigkeit. Aber da sind Denkanstöße, die von den Griechen und in unserem Falle besonders von Platon ausgingen und sich in der Geschichte des Denkens zu immer neuen Fragekomplexen und Lösungsversuchen verdichteten. Von Platon (Aristoteles) über Augustinus, das Mittelalter zu Descartes, Leibniz, Spinoza, über die (Reaktionen von) Empiristen und Positivsten bis zu Kant und von hier aus zum Deutschen Idealismus.

Sodann möchte ich wieder an Beispielen, besonders im 2. Hauptteil, Buchstabe K, aber auch im 1. z. B. bei dem Begriffswort Ich den Nutzen aufzeigen, den das Hist. Wörterbuch der Phil. dadurch bietet, daß es in der Einbeziehung der Grenzbegriffe so großzügig ist. Bei den Termini, die um das Ich kreisen, ist das besonders die Psychologie und die theologia practica (mystica). Auch im Hauptteil K wird der theologisch Interessierte viele anregende Hinweise finden. Diese Besprechung wird auf eine Anzahl diesbezüglicher „Randbegriffe" ausdrücklich hinweisen.

Ich (I. mehr philosophisch, H. Herring; II. mehr psychologisch, 19. Jahrh. und neuere Psychologie. U. Schönpflug). Der Geist als Mitte und Bezugspunkt aller Dinge begegnet uns in diesem Artikel: der bedingte Geist vor allem in seiner Erkenntniskraft (potentiā omne ens), der unbedingte, absolute Geist als principium sowohl auf der Erkenntnis- als auch der Seinsebene.

Daß in der klassischen antiken und mittelalterlichen Philosophie das „Ich" nicht im Vordergrund der Überlegungen stand, ist ganz natürlich: Wenn das philosophische Denken damit beginnt, zu staunen und sich zu verwundern, daß etwas ist und nicht nichts ist, dann lag Stoff für Jahrhunderte da, um aus dem Staunen nicht herauszukommen. Und schließlich bleibt Seinsbezogenheit letztlich die Grundlage

jeden fruchtbaren philosophischen Denkens, auch eine Ich-bezogene Philosophie trägt in sich eine Dynamik auf einen ontologischen Grund hin. Aber immerhin gibt es in der ausdrücklichen Thematik große Unterschiede.

Wenn man die alte Weltweisheit vorwiegend seinsbezogen nennt, so heißt das nicht, daß das Ich einfach übersehen wurde. Für Augustinus ist die Fähigkeit des Menschen, den Kosmos des Seins als Stufenbau der Wahrheit erkennend und denkend nachzuschaffen, Grund genug, sich vor allem dem geistigen Ich und seiner Bezogenheit zum Ursprung allen Seins und aller Wahrheit zuzuwenden. Immerhin – thematisiert wird das Ich als terminus technicus erst am Beginn der Neuzeit; von Descartes ab. Die res cogitans und die res extensa geraten in Gegensatz. Von hier aus wird der Artikel zu einer fesselnden Vorschau auf das Drama des abendländischen Denkens. Philosophie und Naturwissenschaften brechen auseinander. Die res cogitans spaltet sich in Selbstreflexion und ratio practica, die darauf aus ist, die res extensa, die Körperwelt, ihrem Willen zu unterwerfen. Sie tut es durch den Aufbau der Naturwissenschaften. Die Philosophie dagegen wendet sich der geistigen Subjektivität der res cogitans zu. Ich, Seele, Substanz werden synonym aufgefaßt; der eigentliche ontologische Grund der Dinge liegt in dieser Richtung.

Der Aufstand der entwerteten res extensa gewinnt philosophisch Gestalt in den Systemen der empirisch und positivistisch ausgerichteten Denkströmungen. „In entschiedenem Gegensatz zu Descartes, Leibniz und Berkeley behauptet Hume, die Seele, das Ich, sei kein erfahrbarer Gegenstand ..." (2). Und Kant unterscheidet zwischen empirischem und transzendentalem Ich. Beide sind kein „Ding an sich". Auf der Linie des transzendentalen Ich wird dann der deutsche Idealismus den Durchbruch zu einer neuen Seinslehre versuchen, in der die res cogitans und die res extensa wieder zusammenfinden.

Die Auseinandersetzung geht dann weiter u. a. im Protest Kierkegaards gegen Hegel und das absolute Ich der idealistischen Philosophen, das in seiner alles umfassenden Abstraktheit dem konkreten Menschen nicht gerecht wird, ihm vielmehr als dürres Gespenst gegenübersteht. Schopenhauer und Nietzsche verstehen das Ich vom Willen her. Husserl stellt der Welt, die zufällig ist, das reine Ich gegenüber und verwendet die Formel „sum cogitans". Heidegger und Jaspers beantworten die Frage nach dem Wesen des Ichs im Rahmen ihrer Existential-, bzw. Existenzphilosophie.

Im II. Teil kommt weniger die philosophische Anthropologie als vielmehr eine sich „von der Philosophie lösende Psychologie" zu Wort. Auch wenn man die von Anfang an gegebene Tendenz dieses Wörterbuchs, möglichst viele Grenz- und Randbegriffe der Philosophie mit einzubeziehen, berücksichtigt, scheint zunächst ein Mißverhältnis zwischen dem knappen (eigentlich philosophischen) I. Teil (gut fünf Sp.) und dem bereiteren II. Teil (gut 12 So.) vorzuliegen. Doch erkennt man schnell, wie philosophisch bedeutsam auch der II. Teil ist.

Wie metaphysische Erkenntnisse durch Grenzwissenschaften an Leben gewinnen, läßt sich beispielhaft, so scheint mir, in zwei Überlegungen nachweisen. Nehmen wir die logisch-metaphysisch gewonnene Schichtung in der Natur des Menschen: ens – vivens – sentiens – rationale. Wir haben da eine fortschreitende contractio, Einschränkung des Begriffsumfanges, verbunden mit einer Zunahme an Seinsvollkommenheit. Die Urgeschichte, Vorgeschichte und Paläontologie mit Hilfswissenschaften belehren uns nun, daß dieser Schichtung eine Geschichte entspricht, eine Entwicklungsgeschichte vom bloßen Stoff über die verschiedenen Stufen des Lebens bis zum Erscheinen des Homo sapiens.

Mit Hilfe der sich vom 19. Jh. ab als eigene Wissenschaft etablierenden Psychologie scheint mir ein zweiter für die Philosophie nützlicher Schritt geschehen zu sein: der Rückschluß von der Geschichte des Lebens im allgemeinen auf die Schichten in jedem menschlichen Einzelwesen, durch den diese Schichten dynamisiert werden. Ens – vivens – sentiens – rationale, das sind nicht nur logisch-ontologische, bzw. statische Seinsstufen, sondern sie weisen hin auf mächtige biologische und psychologische Strömungen, die bewußt oder un-(unter-)bewußt die Lebensgeschichte des Individuums mitbestimmen. Das heißt die Entwicklungsgeschichte der Art ist in der Lebensgeschichte des einzelnen Menschen gegenwärtig. Und das schafft für die Umschreibung dessen, was „Ich" ist, ganz neuartige Probleme, die in eine metaphysische Anthropologie zu integrieren sind. Die moderne Psychologie, zumal die Psychoanalyse und die Tiefenpsychologie, weist darauf hin, daß der Mensch von Spannungen erfüllt ist, die seine Einheit und Ganzheit bedrohen und in Frage stellen – und diese Frage ist auch metaphysisch zu bewältigen.

Ich – Du – Verhältnis (M. Theunissen).

Wenn auch erst die Neuzeit das „Ich" ausdrücklich zum Thema der Reflexion gemacht hat, so besagt das keineswegs, daß sie mehr als andere Zeiten Ich-bezogen wäre. Denn gleichzeitig thematisiert sie, wie das Ich, um es selber zu sein, sich ständig übersteigen muß. Wie sehr sich der Überstieg vom Ich zum Du vom bloßen Ich-Es-Verhältnis abhebt, kann erst auf dem Hintergrund einer eingehenden Reflexion über das Ich verstanden werden. Umgekehrt erfahre ich, was ich bin, erst in seiner Tiefe, wenn ich mich in einem anderen, der in seiner Ichheit mir gleich, aber als Du von mir verschieden ist, wiederfinde. Es ist kein Zufall, daß in der Quellenangabe zu diesem Artikel die Theologen eine große Rolle spielen. Denn das packendste Beispiel einer Ich-Du-Beziehung liegt in dem Verhältnis des Menschen zu Gott. Ein Beispiel, das uns freilich ohne die positive Offenbarung kaum so nahe läge.

Ichheit-Egoität (H. J. Fuchs).

Unter diesem Begriffswort wird das Thema des vorigen Artikels weitergeführt. Denn I. und E. sind abgezogen aus dem gewachsenen Ichbewußtsein des Menschen. Und wiederum verwundert es nicht, daß I. in seiner Entwicklung tief in die Geschichte der Theologia pracitca, mystica und ascetica hineinführt. Im Lichte des Ich-Gottverhältnisses erwacht das Eigenbewußtsein, was nicht ausschließt, daß z. B. die spätmittelalterliche Mystik (H. Seuse, Eckart, Tauler) bereits mit einem gesteigerten, rationaleren Individualbewußtsein die Gottbegegnung sucht. In dem Artikel I. spiegelt sich die Geschichte der Spiritualität und Frömmigkeit vom Spätmittelalter bis in die quietistischen und pietistischen Erweckungsgemeinschaften des 17. Jh. hinein.

Wir kommen nun zu einer Reihe von Begriffswörtern, die alle mit dem griechischen Idea zusammenhängen. Sie werden zusammengefaßt behandelt werden. Ich hebe nur einige Hauptpunkte heraus.

Ideal (Chr. Axelos), Ideal, transzendentales (K. Düsing), Idealisierung (P. Jansen), Idealisierung-Realisierung (S. Körner), Idealismus (H. Zeltner), Idealismus, absoluter (H. Zeltner), Idealismus der Freiheit (F. Rodi), Idealismus, Deutscher (H. Zeltner), Idealismus empirischer (N. Wokart), Idealismus, kritischer (H. K. Kohlenberger), Idealismus, monistischer (H. Kleiner), Idealismus, subjektiver (H. Zeltner), Idealismus, transzendentaler, Realismus, empirischer (H. Zeltner), Idealrealismus (A. Brämswig).

Idee (I. Antike, H. Meinhard; II. Mittelalter, G. Schrimpf, G. Jüssen, Chr. Knudsen, G. Wieland, W. Kluxen, J. P. Beckmann; III. Vom Beginn der Neuzeit ab, W. Halbfass, IV. Von Kant bis ins 20. Jh., K. Neumann).

Wenn man diese verschiedenen, der Schreibweise nach verwandten Begriffswörter nach ihrem Bedeutungsgehalt untersuchen will, gelangt man zu einem sowohl systematisch als auch historisch gemeinsamen Ursprung in den sogenannten platonischen Ideen, die freilich auch wieder Vorläufer und Parallelen haben. Schon von Anfang an schillert der Begriff in vielen Farben. Platon selbst kannte noch keinen scharf umrissenen Terminus Idea. „Was wir heute mit ‚platonischer I.' meinen, umschreibt Platon selbst mit einer Vielzahl von Vokabeln und Redewendungen" (55). „Die Vorstellung von einem ‚Chorismos' ... einer scharfen Trennung zwischen I. und Einzelding, ist nicht genuin platonisch ..." (57). Die Ursächlichkeit der Ideen beschränkt sich ursprünglich nicht auf die Urbild- oder Modellkausalität, sondern umfaßt mehr oder weniger unscharf u. a. auch die causa formalis und efficiens. Es fehlt an Präzision.

Was bei Platon vieldeutig war, wird bei Aristoteles eindeutig: die Ideen werden „zu immanenten Prinzipien der Dinge" (59). Wahrscheinlich bleibt der Stagirite insofern auf der platonischen Linie, als er der Form im Wesen der Dinge das eigentliche Sein zuspricht. Die Form, die realisierte I. hat den Vorrang, sie ist auch der eigentliche Gegenstand der geistigen Erkenntnis.

Philon, der aus der jüdischen Überlieferung die Transzendenz und die Offenbarung Gottes in der Schöpfung und der Geschichte kannte, führte die Ideenlehre weiter. Er übernahm von den Mittelplatonikern die Vorstellung der Ideen als Gedanken Gottes, vermied jedoch den platonischen Ansatz eines Dualismus. Das Problem der wesenhaften Transzendenz Gottes einerseits und seiner wirkhaften Immanenz andererseits blieb bestehen. Der Neuplatonismus schuf für seine Lösung ein ganzes System der Vermittlung. Als Erbe der jüdisch-christlichen Glaubenswelt und des griechischen Geistes steht Augustinus in der Geschichte als Brücke zwischen Antike und Mittelalter.

Um den Beitrag des Hochmittelalters (II B) zur Klärung der Ideenfrage richtig zu werten, muß man die ihm aus der Vorzeit hinterlassene Problematik als Hintergrund sehen. Nach dem Platonismus (der mit den umstrittenen Absichten Platons nicht identisch zu sein braucht), gibt es drei Urprinzipien: Gott, die Materie und die Ideen. Darüber war Augustinus zwar hinausgekommen, hatte jedoch die stoffliche Welt sowohl metaphysisch als auch erkenntnistheoretisch unterbewertet. Ferner war die Kausalität der Ideen ungeklärt. Eriugena hatte eher platonische und neuplatonische Vorstellungen weitergegeben. Der Platonismus hatte die causalitas formae nicht klar von der causa efficiens unterschieden, und in der Emanationstheorie der Neuplatoniker verschwammen die Grenzen sowieso.

Bei Thomas gewinnt die hochscholastische Klärung der Ideenlehre ihren Höhepunkt. Vf. dieses Abschnittes, W. Kluxen, weist darauf hin, daß Thomas den Terminus I. wahrscheinlich nur aus historischen Gründen benützt. Die Ideen sind die Formen der Dinge, aber insofern diese Formen im Geiste des Schöpfers existieren als Urbilder, nach denen die Dinge geschaffen sind. Sie sind Schöpfungsprinzip nur als causae exemplares und gehören zum praktischen Wissen Gottes.

Der Bruch mit der Tradition oder der Beginn der Neuzeit besagen dasselbe. Thomas hatte in der platonisch-augustinischen Tradition gestanden, wenn er die Ideen im Geiste Gottes, genauer im Verbum Dei ansiedelte. Die Vf. des III. Abschnittes über die Ideen machen uns mit einem revolutionären Umbruch bekannt, der damit begann, daß Descartes die Annahme einer Ideen-Welt im göttlichen Geiste als anthropomorph ablehnte. Anstatt im göttlichen Intellekt siedelt Descartes die Ideen im menschlichen Geiste an und verwandelt so das Begriffswort I. in einem erkenntnistheoretisch-psychologischen Sinn. Eine neue Epoche nicht nur der Begriffsgeschichte von I., sondern der Philosophie überhaupt hat begonnen.

Nun gibt es nirgends einen Umbruch der Zeitalter, der sich nicht vorher schon angekündigt hätte. So in der Spätscholastik. Ja sogar bei Thomas sind die Ideen principium cognitionis nicht ausschließlich im Bewußtsein Gottes, sondern auch – sekundär – im Bewußtsein des Menschen.

Bei einer bestimmten Klasse von Ideen bricht bei Descartes das platonische Erbe doch wieder durch: bei den „eingeborenen Ideen". Denn sie sind beides, Strukturen apriori der Erkenntnis im menschlichen Verstande und Erkenntnisinhalte im platonischen Sinne, d. h. sie werden nicht durch Abstraktion aus der sinnenhaften Erfahrung gewonnen. Sowohl der Okkasionalismus als auch die spätere erkenntnistheoretische Transzendentalphilosophie können hier anknüpfen. Für Leibniz besteht die Relation dieser Apriori-Erkenntnis zur Sinnenwelt in einer prästabilisierten Harmonie.

Im Mittelpunkt des IV. Abschnittes über die Ideen stehen Kant und der Deutsche Idealismus. Bei Kant wird die ontologische Dimension der I. bald überlagert von der kritisch-erkenntnistheoretischen. Die I. wird zum „notwendigen Vernunftbegriff", dem kein entsprechender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann, weswegen sie keine wissenschaftliche Erkenntnis bietet. Im Gegensatz zu den Verstandesbegriffen sind die reinen Vernunftbegriffe oder transzendentalen Ideen Begriffe apriori, die es nicht (unmittelbar) mit der Synstesis der Vorstellungen, sondern mit der „unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen" der Erkenntnis zu tun haben. Die ontologische Bedeutung der Ideen erscheint erst wieder in den Postulaten der Praktischen Vernunft.

Das aprioristische als „heuristische Fiktion" bezeichnete Zentrum einer idealen deduktiven Ordnung des Denkens und Erkennens drängte geradezu darauf hin, von hier aus wieder zu dem in keiner Erfahrung gegebenen Noumenon, in dem Sein als Erkanntes gegeben ist, vorzustoßen. Und damit sind wir beim Deutschen Idealismus. Die transzendentale Reflexion wird weitergetrieben. Das transzendentale Subjekt als „heuristische Fiktion" zu definieren, steht im Widerspruch zu der wirklich gegebenen Denkordnung, deren synthetisierende Mitte es ist. Für die unbedingte Geltung der Erkenntnis wird eine metaphysische Erklärung gesucht. Vertieft man den Begriff des transzendentalen Subjekts in dieser Richtung, so gelangt man zur Realität eines absoluten Geistes, in dem Sein und Erkennen eines sind und in dem notwendig nicht nur die Denk-, sondern auch die Seinsordnung begründet ist. Verbindet man die kantische Transzendentalphilosophie mit platonischen und spinozistisch-pantheistischen Elementen, so hat man die Grundbestandteile des sog. Deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel).

Wird der eine Urgrund von Denken und Sein pantheistisch gedeutet, fordert er die Reaktion derer heraus, welche die uns Menschen gegebene Wirklichkeit ernst nehmen. Diese Reaktion äußert sich extrem im Neokritizismus und Positivismus des 19. Jh. Eine Mitte suchen die Phänomenologie (Husserl) und der gegenstandstheoretische Realismus (Hartmann). In der Wertphilosophie (Scheler etc.) kehrt in neuem Gewande eine alte Auffassung platonischer Ideen wieder, die an Aristoteles und der Scholastik vorbeigeht.

Ideologie (U. Dierse, R. Romberg).

Rein philologisch gesehen, gehört der Terminus in die Familie der griechischen Idee, wurde aber erst in der französischen Revolution geprägt. Zunächst als Wissenschaft von den Ideen verstanden, erhielt er durch Napoleon I. den ihm bis heute meist anhaftenden pejorativen Sinn. Von der platonischen Idee bleibt nur noch der Gegensatz zur Wirklichkeit übrig: I. ist eine wirklichtskeitsferne Gedankenkonstruktion. Ideologen sind vor allem Leute, welche lebensfremde Pläne zur Beglückung der Menschen schmieden, Doktrinäre, Verfechter von Utopien usw. Bei Karl Marx wird I. dann (klassenkämpferisch) als ideelle Verkleidung von Klasseninteressen als Allgemeininteressen oder (mehr neutral) als juristischer und politischer Überbau der ökonomischen Struktur einer Gesellschaft umschrieben: Die ganze geistige, wirtschaftliche, soziale und politische Unruhe, die seit der französischen Revolution Europa bewegt und schließlich die ganze Welt ergriffen hat, findet hier einen philosophischen Niederschlag – in der Entwicklungsgeschichte eines einzigen Begriffes.

Immanent, Immanenz (L. Oeing-Hanhoff).

Als formale Wortprägungen dürfte der Ursprung von I.-z und I.-t in der Scholastik liegen. Sie bedeuten vor allem „actiones in agente manentes". Die actio immanens wird der actio transiens entgegengesetzt. Die Unterscheidung spielt eine große Rolle sowohl in der Gotteslehre als auch bei der Einteilung der menschlichen Tätigkeit. Bedeutsam ist, wie Spinoza die scholastischen Termini abwandelt. Für ihn gibt es nur eine actio Divina immanens, keine transiens, da er den Schöpfungsbegriff ablehnt. Und die actio immanens konstituiert nicht die göttlichen Personen, sondern die „Gesamtheit der Dinge". Mit Kant beginnt wiederum eine andere Verwendungsart der Begriffe I.-t und I.-z. Sie beziehen sich jetzt auf den Gebrauch von Begriffen, Kategorien und Grundsätzen. Dieser Gebrauch ist immanent, wenn er „ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung" bleibt (Kant). Transzendent ist der Gebrauch, wenn er auf an sich seiende Objekte geht. Werden die Ideen jedoch nur als regulative Prinzipien benützt, die zugleich die Schranken unserer Erkenntnis anzeigen, so bleibt der Gebrauch kritisch immanent. Der Idealismus hebt den Gegensatz von subjektiver kritischer Immanenz und objektiver Realität auf, indem er die Totalität des Wirklichen mit dem Mittelpunkt der regulativen Prinzipien, dem transzendentalen Subjekt Kants gleichsetzt. Es wird zum „absoluten Ich". Das absolute Ich wird zur „immanentesten aller Behauptungen" (Schelling). Ohne die Differenzierung der philosophia perennis gelangt man so zum Satz: die Vernunft ist identisch mit dem Sein.

Imperative, kategorischer Imperativ. (P. Reisinger, R. Pipemeier, H. Pieper).

Die Problematik, die Kant zu überwinden trachtete, wird einsichtig dargestellt. Kant geht vom „Faktum der Vernunft" aus: ich erfahre, daß bestimmte Handlungen einen absoluten Sollenscharakter haben. Sie sind als „gute" sittliche Pflicht. Worin kann diese Unbedingtheit begründet werden? Im Artikel wird Kants Lösung mehr berichtend vorgelegt. Ich möchte hier gleich werten. Kant sieht richtig: nur die menschliche Vernunftnatur selber kann sittliche Werte und damit das unbedingte Sollen begründen. Und der Einzelne bezieht sich auch in der Tat in doppelter Weise auf das Reiche der Sittlichkeit: einmal eben insofern er dieses Individuum ist, und als solchem tritt ihm das Gesetz der vernünftigen Natur fordernd gegenüber: zum anderen insofern er subsumiert ist unter die ratio universalis humana, die das Fundament des ethischen Sollens ist. Aber er würde irren, wenn er der Meinung wäre, daß damit eine inhaltlich bestimmte Wertethik abgetan sei: der Inhalt wird eben von dem Seinsfundament: der vernünftigen Natur, her bestimmt. Auch keine sittliche Autonomie wird dadurch begründet, weil das Gesetz sowohl seinem Inhalt als auch seinem Sollenscharakter nach auf ein absolutes Sein und einen absoluten Willen verweisen, der dem in der Menschennatur begründeten Wertkosmos die Unbedingtheit verleiht, mit dem er uns gegenübertritt.

Inkarnation (I. Griechisch-römische Spätantike, M. Elze, II. Die mittelalterliche Theologie, Red.; III. Von der Reformation bis zur Gegenwart, R. Piepmeier; IV. Die religionswissenschaftliche Verwendung des Begriffes I., G. Lanczkowski).

Das Begriffswort I. leidet von Anfang an unter einer gewissen Zweideutigkeit. Diese kommt von seiner doppelten Wurzel her: der Theologie des Johannesevangeliums und dem griechischen „σάρξ". Die Hebräer verstanden unter Leib, Fleisch den ganzen irdischen sinnenhaften vergänglichen Menschen, während das griechisch σάρξ nur das Leiblich-Materielle im Gegensatz zu Seele und Geist bezeichnet. So bestand vom Griechischen her die Gefahr, die I. mit der platonischen ἐγσωμάτωσις gleichzusetzen: das Pneuma hüllt sich in einen stofflichen Körper. Die Wurzel so vieler dogmatischer Kämpfe innerhalb der frühen Kirche wird mit diesem Hinweis deutlich bloßgelegt. – Die Theologie des Mittelalters fährt fort, den Begriff zu präzisieren. Vor allem wird die soteriologische Seite genauer herausgearbeitet. Als nach der Reformation in den neuen Konfessionen das Latein als Sprache der Gelehrten durch die Landessprachen abgelöst wurde, konnte sich der Terminus I. neben „Menschwerdung" vorrangig behaupten. Außerhalb und neben der Schultheologie beginnt in der Mystik Böhmes und in der Theologie Oetingers ein Denkprozeß, der die mühsam erreichte, scharf geschliffene Terminologie bezüglich der I. hinter sich läßt und überleitet zur Aufklärung, welche I. im herkömmlichen Verständnis ablehnt und rationalisiert (Reimarus, Lessing). Im Deutschen Idealismus gewinnt I. in einer säkularisierten Form neues Leben als Erscheinung des Absoluten in der Geschichte.

Intelligenz, Intelligentsia, Intellektueller (R. Piepmeier, K. Röttgers, W. Goerdt, J. Rodriguez-Lores, W. Mackenthun, K. H. Wewetzer).

Wie die Termini ohne weiteres verraten, beginnt die Begriffsgeschichte in der Antike. Durchscheinend für eine breitere neuzeitliche Geistes- und Gesellschaftsgeschichte werden sie in den Ausformungen „Intelligèncija" und „Intellektueller". Die Umbrüche Rußlands und Europas im 19. und 20. Jh. spiegeln sich in ihnen. In Rußland verbindet sich der Ausdruck I.-ja schließlich in besonderer Weise mit einer radikalsozialistischen und revolutionären Richtung der Intellektuellen und bezeichnet vor allem Opposition „gegen die ‚Dreifaltigkeit' von Autokratie, Orthodoxie und Volkstum . . ." (449). Das besagte jedoch keineswegs einfach Hinwendung zum Rätesystem der Revolution von 1917.

Islam (H. Cordt).

Unter diesem Stichwort findet sich in rund 12 Spalten eine religionswissenschaftlich sehr belangvolle Übersicht über Inhalt und Entwicklung der von Mohammed gestifteten Religion. Das Grundbuch des islamischen Glaubens bildet der Koran. Nach diesem bedeutet I. Selbsthingabe an Gott. Diese Glaubenshaltung beansprucht den Menschen total und ist also nicht nur eine religiös-geistige, sondern zugleich eine sehr folgenreiche politische Erscheinung. Der islamische Monotheismus hat mehrere Wurzeln: jüdische, christliche und wohl auch einige heidnisch-orientalische. Jesus bestätigt die Thora und übersteigt sie. Der Koran wiederum bestätigt das Evangelium und übersteigt es. Mohammed ist der letzte und größte Prophet. Er reinigt die jüdische und die christliche Glaubenslehre von menschlichen Verdrehungen und stellt die Religion Abrahams wieder her. Auch dem Islam blieb das Problem nicht erspart: Offenbarungsgut im Wandel geschichtlicher Situationen. Die Richtlinien des Glaubens erfordern eine neue theologische und moraltheologische Auslegung, bzw. eine genauere begriffliche Umschreibung. Damit sind die Ansätze für verschiedene theologische, ethische und staatsethische Schulen und ebenso für „häretische" Abweichungen gegeben.

Katholisch, Katholizität (W. Beinert).

Auf dem schmalen Raum von nur 2 Spalten bietet Vf. den Abriß einer Begriffsgeschichte, die mit Platon beginnt und beim II. Vatikanum und der heutigen Theologie der christlichen Bekenntnisse endet. Dabei ergibt sich, daß die beiden Termini von jener vor allem zwei (einander sehr nahestehende) Bedeutungen haben: a) sich auf ein Ganzes beziehend, ein Ganzes umfassend; b) vollkommen, integral, in Fülle bestehend. Es gab in der Geschichte dann Einengungen und auch Verflechtungen beider Begriffe, z. B. wenn darunter in erster Linie die „geographisch-numerische Universalität" der ecclesia verstanden wird. Die Art, wie das II. Vatikanum die K. umschrieben hat, gibt den Anstoß dazu, zur Urbedeutung zurückzukehren.

Kehre (W. Franzen).

Unter diesem Stichwort wird eine „fundamentale Wandlung" im Denken Martin Heideggers kritisch nachgezeichnet, der Übergang „vom frühen existentialontologischen Ansatz zum späteren Seinsgeschichtlichen Denken" (806).

Kenose (M. Seils).

Ein Begriffswort, das man zunächst eher in einem theologischen Wörterbuch suchen würde. Der Herkunft nach hat es seine Wurzeln im Neuen Testament (Phil. 2. 6f). In der Auffassung der Kirchenväter beginnt die K. oder exinanitio bereits mit der Menschwerdung, wie es Phil. 2 nahelegt. Aus der späteren Zeit beschäftigt sich Vf. besonders mit der lutherischen Theologie des 17. und dann des 19. Jh. und verweist auf die verschiedenen Akzente, die der K. gegeben werden. Während Vertreter der lutherischen Orthodoxie des 17. Jh. die K. nicht schon mit der Menschwerdung selber beginnen lassen, sondern sie erst im Leben des Menschgewordenen finden, kehren die „Kenotiker" des 19. Jh. zur paulinischen Auffassung zurück: die K. beginnt mit der Inkarnation des ewigen Wortes und setzt sich im Christus der Evangelien, d. h. in seinem irdischen Leben fort.

Die Brücke von dieser rein theologischen Bedeutung von K. zur Philosophie bildet wiederum der Deutsche Idealismus, der den Begriff der Entäußerung kennt, wobei es freilich noch ungeklärt bleibt, wieweit und ob dieser Begriff eine Wurzel in der K. hat.

Kerygma (G. Plumpe, G. Horning, H.-W. Bartsch).

Wiederum ein religionsgeschichtlich-theologischer Begriff, streng genommen ein christlich-theologischer. Der uns geläufige Gegensatz von K. zur abstrakten theoretischen Spekulation schwingt schon beim Ursprung des Terminus: bei den griechischen Vätern mit. Eine belangvolle Feststellung. Schon damals unterscheidet man zwischen einer für die breite Öffentlichkeit bestimmten Lehre und der eigentlichen Theologie, die allein den Klerikern vorbehalten war. Im 18. Jh. beruft sich J. S. Semler wiederholt auf die patristische Unterscheidung von K. und Dogma (theol. Lehrsätze). Wenn er aber unter Dogmen jene theologischen Lehrsätze versteht, „die keineswegs notwendig zum christlichen Glauben gehören", so wird hier m. E. der Begriff des Dogmatischen allzu sehr auf die quaestiones disputatae der Theologen beschränkt. In der neueren Theologie ist vor allem der Versuch bemerkenswert, das Gegensatzpaar K. und Dogma (Theologie) in dem Begriff der Verkündigungstheologie zu vereinen.

Kind (R. Mühlbauer).

Die Begriffsgeschichte von K. verrät viel von der Eigenart einer Epoche, einer bestimmten Kultur, eines Volkes. Welches Lebensalter der Begriff K. umfaßt, ist nach Ländern und Zeiten sehr verschieden. Erst in der Renaissance müht man sich um eine genauere Abgrenzung der Altersstufen. Wir erfahren von der Auffassung der Antike (vor und außerhalb des Christentums) neben Grundsätzlichem auch eine Anzahl reizvoller Einzelheiten. Vor allem die Griechen zeigten sich im Verständnis für das Kind für ihre Zeit aufgeschlossen. Eine wesentlich neue Betrachtungsweise beginnt mit dem Christentum: Gedanken aus dem antiken Verständnis des Kindes und der antiken „Paideia" wurden verbunden mit einer überhöhten Wertung des Kindseins, wie sie sich aus der Glaubenswirklichkeit und der Lehre des Neuen Testamentes ergab. Im Humanismus der Neuzeit, ihrer Philosophie und Psychologie gibt es verschiedene Auffassungen, keine einheitliche aufsteigende Linie. Im ganzen gesehen gewinnt man an Einsichten doch hinzu (Gegensatz z. B. zwischen Descartes und Fénelon). Höhepunkte einer neuen Einstellung bilden im 18. Jh. Rousseau und Pestalozzi (bei letzterem ein feinsinniges Verständnis der Kind-Mutterbeziehung). Bei einer Fülle sehr unterschiedlicher und gegensätzlicher Veröffentlichungen mangelt es der Gegenwart häufig an klaren Grundlinien. Die Pädagogik wird oft ideologisiert. Alles zum Schaden des Kindes.

Kirche (T. Rendtorff).

Eine Darstellung der Begriffsgeschichte dieses für die Philosophie doch sehr entlegenen Randbegriffes erscheint in einem philos. Lexikon von vornherein problematisch. Um ihm einigermaßen gerecht zu werden, müßte man ihn sehr viel ausführlicher behandeln, als es im gegebenen Rahmen möglich ist. Die Theologie des Mittelalters und die katholische Theologie der neueren und neuesten Zeit, die doch einen großen Beitrag zur Entwicklung geleistet hat, kommt auf dem knappen Raum nur unzureichend zu Wort – um nur ein Beispiel zu nennen.

Klugheit (F. Wiedmann/G. Biller).

Ein vielgebrauchter Ausdruck, sowohl im alltäglichen Verkehr als auch in den Fachdisziplinen von Philosophie, Theologie, Pädagogik usw. Entsprechend schwierig ist es, ihn eindeutig zu umschreiben. Schon von seinem griechischen Ursprung her haftet ihm eine gewisse Ungenauigkeit an: φρόνησις und σωφροσύνη werden lateinisch mit prudentia und deutsch mit K. übersetzt, aber im Zusammenhang mit den Kardinaltugenden (695ff) wird σωφροσύνη mit temperantia und deutsch mit Besonnenheit übersetzt, φρόνησις mit (lt.) sapientia und (dt.) Weisheit. Auch später erscheint K. bisweilen als eine spezifische Tugend und dann wieder als Grundeigenschaft aller Tugenden. Für Thomas ist die prudentia „genetrix virtutum".

Kommunismus (C. D. Kerning).

In rund neun Sp. wird hier ein hochaktuelles Thema behandelt. Die Forderung von Verlag und Hg. nach Kürze und Prägnanz auch der wichtigsten Beiträge kam hier in einem Maße zur Geltung, das man bedauern möchte, selbst wenn zu erwarten steht, daß der Stoff unter anderen Stichwörtern wie Marxismus oder Leninismus ergänzend zur Sprache kommen wird.

Die Begriffsgeschichte des K. beginnt schon der Antike (Platon). Der moderne K. wurde eingeleitet durch den französischen Frühsozialismus des 18. und 19. Jh. Dieser faßte K. vor allem als eine bewußte politische und soziale Zielsetzung der Person auf, während der von Marx, Engels u. a. geprägte K. vor allem Wert darauf legt, den K. objektiv historisch und geschichtsphilosophisch zu begründen. Eine von der Hegelschen Dialektik abgeleitete Philosophie „wird zum Grundmuster des historischen Materialismus". Damit erhält die folgenreichste Verkörperung des K. „den methodischen Zuschnitt idealistischen Philosophierens von spezifisch deutscher Provenienz" (900). Die letzte, heute geschichtlich wirkkräftigste Ausformung erhielt der K. in der Sowjetunion und ihr geistesverwandten sozialistischen Ländern.

Wie in den ersten drei Bänden sind auch in diesem Quellenregister und Literaturhinweise im Durchschnitt nicht nur hinreichend, sondern reichlich gegeben und den einzelnen Artikeln, bzw. Artikel-Abschnitten beigefügt.

Wenn nach Erscheinen des 4. Bandes (also nahezu der Hälfte des Gesamtwerkes) eine Zwischenbilanz gestattet ist, so darf man wohl der Genugtuung darüber Ausdruck geben, daß Schriftleitung und Vf. eine Entwicklungsgeschichte der philosophischen Begriffe bieten, die dem ganzen Erbe des europäischen philosophischen Denkens gerecht zu werden sucht. Und zu diesem Erbe gehört – man darf sagen als sein Mittelpunkt – eben auch die immer wieder so mißachtete Metaphysik.

Ohlstadt/Obb. G. Friedrich Klenk

Moslems und Christen – Partner? Hrsg. von Michael Fitzgerald, Adel Th. Khoury, Werner Wanzura. – Graz, Wien, Köln: Styria (1976) 205 S. (Islam und Westliche Welt, Bd 1) kart. DM 25.–

Das Buch eröffnet eine Reihe, die Beiträge zum Dialog Christen – Musline bringen will; es möchte den christlichen Dialogpartnern, an die es sich richtet, „mit einer Einführung in die Denk- und Lebenswelt der Moslems zunächst die Grundvoraussetzungen zum Verstehen des Islams schaffen" (Vorwort).

Der erste Teil „Einführende Grundlagen zum Verständnis der moslemischen Denk- und Lebenswelt" vereint Beiträge von A. Th. Khoury „Der Islam als religiöses Phänomen" und „Zum islamischen Gesellschaftssystem", von M. Fitzgerald „Der Koran und die islamische Theologie" und von W. Wanzura „Anleitung zum Lesen des Korans" (dieser Beitrag ist schludrig geschrieben, recht verwirrend und teilweise überflüssig).

Wenn gegen den ersten Teil etwas, außer gegen die eine oder andere wohl durch Übersetzung hereingekommene befremdliche Formulierung und die manchmal entstellende Wiedergabe arabischer Wörter oder Namen (Chilm statt ʿilm, Muḥammad Chabdu statt M. ʿAbdu, Jamāp ad-Dīn statt Jamāl ad-Dīn, wohl Druckfehler) in F's. Beitrag, einzuwenden ist, dann die im wesentlichen theologisch-historische Behandlung. Islam wird aber auch wie das Christentum „gelebt"; doch vom „gelebten Islam" vermittelt der erste Teil wenig. Gerade der gelebte Islam ist durch die Berührung mit der modernen Welt – und das ist immer die okzidentale Welt, mit der auch das Christentum untrennbar verbunden ist – in eine Krise geraten. Davon erfährt der Leser zwar S. 106–108, doch Khourys zurückhaltende Darlegung läßt ihn kaum erahnen, welche Rolle Emotionen und kollektive Inferioritäts- wie Superioritätskomplexe spielen.

Im zweiten Teil „Zum gegenwärtigen Stand der Beziehungen zwischen Moslems und Christen" referiert Muhammad S. Abdullah in seinem Beitrag „Christentum und Islam – Möglichkeiten der Ökumene" über Bemühungen der Kontaktaufnahme zwischen den christlichen Kirchen (Ökumenischer Rat, Hl. Stuhl) mit Repräsentanten des Islams und über den Widerstand in christlichen Kreisen.

Es wäre interessant, mehr über das Echo auf muslimischer Seite zu erfahren, auf der die Kontaktaufnahme mit den christlichen Vertretern zusätzlich noch dadurch belastet ist, daß das Christentum – wie übrigens auch der Marxismus – als ein Exponent der oft als Gegner empfundenen/erlebten westlichen Welt gilt. Zum besseren Verständnis hätte man sich hier auch eine Übersicht über die islamischen Institutionen und Gremien gewünscht, die als repräsentativ, meinungsbildend oder gar verbindlich für den Islam angesehen werden dürfen. Als Außenstehender und als Laie (im kirchlichen Sinn genommen) bewundert man den guten Willen der Oberen, kann aber einen präkonziliar gewonnenen, wenn auch nachkonziliar nicht mehr völlig gerechtfertigten Verdacht kann unterdrücken, daß der Dialog zwischen der katholischen Kirche und dem Islam ein Zweckbündnis ist, das von beiden Seiten besonders deswegen gesucht wird, weil beide sich von der gleichen Seite (Materialismus, Marxismus, Agnostizismus) bedroht fühlen.

Diese Skepsis kann auch durch Mohamed Talbi's Beitrag „Islam und Dialog", ohne Zweifel der gehaltvollste und gewichtigste des Buches, nicht völlig entkräftet werden.

T. zeigt die geistig-intellektuellen Möglichkeiten, die Schwierigkeiten und die Grenzen des christlich-muslimischen Dialogs auf. Er weist vor allem mit Nachdruck darauf hin, daß die islamische Seite zum Dialog weit weniger gerüstet ist als die christlichen Kirchen, in denen seit Jh.en die Glaubenswahrheiten immer wieder neu an den Gegebenheiten einer dynamischen Welt überprüft werden. T. selbst ist eine bemerkenswerte Ausnahme, die Hoffnung machen kann, daß der Dialog dereinst Christen und Muslime einander näher bringt, doch sollte der Leser dieses Buches sich darüber klar sein, daß Dialogpartner wie T. (mit einer Aussage wie „Hat die reine, klare, unantastbare Wahrheit jemals bestanden? Ist sie in Reichweite des Menschen?", 173) kaum repräsentativ für irgendeine größere Gruppe Muslime ist. Fairerweise hat man zu fragen, ob ähnlich offene Dialogpartner auf christlicher Seite repräsentativ sind.

Der Beitrag „Bibel und Koran" von J. M. Gaudeul ist ein Teil-Knigge für den Umgang der Christen mit Muslimen; er mag nützlich sein, da allein die (hier im allgemeinen aus Unwissenheit resultierende) Verletzung von Formen im Zusammenleben von Christen und Muslimen immer wieder Barrieren schafft.

Der letzte Beitrag „Die Situation der Moslems in Deutschland" von M. Mildenberger umreißt das Aufgabenfeld, auf dem sich die Bereitschaft der deutschen Christen zum Dialog mit den Muslimen nicht nur in Gedanken und Worten, sondern auch in Werken zeigen muß.

Bei einer Neuauflage, die man dem Buch vor allem seiner Intention wegen wünscht, sollte außer der redaktionellen Überarbeitung (allein die Höflichkeit gebietet, islamische Begriffe oder Namen nicht zu verballhornen) für den angesprochenen Leserkreis, bei dem ein gewisses intellektuelles Niveau vorausgesetzt ist, eine kleine Titelliste für ergänzende, weiterführende oder vertiefende Lektüre nicht vergessen werden.

Münster Heinz Grotzfeld

Cherupallikat, Justinian: Witness Potential of Evangelical Poverty in India. – Immensee: Nouvelle Revue de science missionaire 1975. XXXII, 215 S. (Supplementa, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft Vol. XXIII) br. sfr 38.–

Auf deutsch übersetzt heißt der Titel: Zeugniskraft der evangelischen Armut in Indien.

Der erste Teil untersucht die religiöse Bedeutung von Armut (9–67). Alttestamentlich ist Armut etwas Böses, was durch brüderliche Fürsorge zu bekämpfen ist. In der Armutserfahrung anerkannt der Leidende auch Gott als seinen kommenden Retter (21). Neutestamentlich muß Armut grundsätzlich von Jesus Christus aus erklärt werden: Er, der Sohn Gottes, ist ein armer Mensch geworden und arm am Kreuz gestorben (33). Die Nachfolge Jesu läßt sich nicht durch einen einfachen Satz bestimmen (37); vielmehr handelt es sich um eine Lebenshaltung Gott und den Menschen gegenüber, die sich in solidarischer Erniedrigung mit den Notleidenden äußert (166–184). Der Hinduismus meint mit Armut den Verzicht auf weltliches Wohl im Hinblick auf das wahre Heil (44). Moderne Hindus, z. B. Gandhi und seine Schüler, definieren Armut von der Gotteserfahrung her: Gott ist Wahrheit und Liebe und ist deswegen das Prinzip der persönlichen Moral und der Sozialethik (57). Darum drückt sich sich die wahre Gotteserfahrung in der gewollten Armut des religiösen Menschen aus, der um des Nächsten willen auf das persönliche Wohl verzichtet. Zivilisation im wahren Sinne des Wortes ist Verzicht auf eigene übertriebene Wünsche zugunsten des Nächsten (60).

Der zweite Teil (71–110) analysiert die arme Gesellschaft Indiens. Ihre Armut ist ein Übel, das es durch frei gewählte religiöse Armut zu beseitigen gilt. Verschiedene Methoden der Sozialwissenschaften helfen dem Vf., Armut in Indien näher zu bestimmen und ihre Ursachen zu erheben (73–95). Interne Ursachen gibt es viele: Krankheit, Hunger, Arbeitslosigkeit, Elend überhaupt. Aber auch externe Ursachen wie die Struktur des Welthandels, Handelsbedingungen, internationales Währungssystem dürfen nicht ignoriert werden. – Der indische Staat verfolgt eine Strategie zur Bekämpfung der Armut. Erstens versucht er das Gesundheitswesen (96f), die Landwirtschaft (98f) und die Industrie (100f) zu entwickeln. Zweitens wird auf eine neue Gesellschaftsordnung abgezielt: Korruption wird bekämpft (103), eine harte Arbeitsmoral gefordert (108) und Familienplanung zur Verminderung der Geburtenziffern durchgeführt (105ff). Vf. stellt allerdings fest, daß die Regierung finanzielle und technische Mittel zur Geburtenregelung eingesetzt hat, die dann in sozialen und ökonomischen Sektoren fehlten, deren Entwicklung die Bevölkerung motiviert hätte, von sich aus die Geburten zu reduzieren (107). So wurden z. B. Aufklärung und soziale Fürsorge vernachlässigt.

Der dritte Teil (113–211) zeigt die Voraussetzungen zum Aufbau einer kirchlichen Gemeinschaft in Indien, die arme Kirche der Armen sein soll. Kirche und hinduistische Gemeinschaften sollten bei der Suche nach jener Armut zusammenwirken, die ins göttliche Reich führt, das die ungerechten sozialen Strukturen zu Bewußtsein bringt und zu ihrer Änderung verpflichtet (159 u. 163). Außer der persönlichen religiösen Armut (117–131) ist das religiöse Zeugnis von Gruppen (131ff) von Bedeutung: Bezeichnenderweise verließen z. B. Mutter Teresa oder Schwester Petra Mönnigmann ihre ursprüngliche religiöse Kongregation, um mit den Armen die Gaben des Reiches Gottes zu teilen (138). Das sollte eine Herausforderung für die religiösen Institutionen sein, die aus der Erfahrung des Göttlichen durch ihre Mitglieder reformiert werden müßten, um Zentren zu werden, von denen aus kompromißlos Wege zur größeren sozialen Gerechtigkeit gesucht werden sollten (204ff). Die Vorschläge des Vf.s für das Verhalten der Bischöfe und Priester in einer armen Kirche der Armen sind nüchtern und leicht durchführbar (169ff). Die Solidarität mit den Armen von Gott her führt moralisch verpflichtend zur Kritik der Herrschaft einiger Menschen über andere, innerkirchlich durch die Reform der religiösen Einrichtungen (163), in der Welt durch die gemeinsame Arbeit am Abbau dessen, was dem Reich Gottes widerspricht: Elend auf natürlicher, persönlicher, sozialer und ökonomisch-politischer Ebene (vgl. 71–110).

Vf. führt die Diskussion über die Aufgaben der christlichen Mission exemplarisch ein Stück weiter. Demnach ist offenkundig, daß die Verkündigung der christlichen Botschaft nicht von der Arbeit für eine gerechte und solidarische Weltgemeinschaft zu trennen ist. Sie ist die wahre Suche nach dem Reich Gottes, das allen Menschen zugesagt ist. Außerdem zeigt Vf., wie die Kirche von anderen Religionen, hier dem Hinduismus, manches für das bessere Verständnis ihrer Aufgabe in der Welt lernen kann: Die Zusammenarbeit zwischen den Kirchen und den nichtchristlichen Religionen ist im theoretischen und praktischen Bereich möglich und geboten (vgl. 141–164).

Paderborn Filipe J. Couto

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Bearb. u. hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz. Bd I: Aalders – Faustus von Byzanz. – Hamm: Verl. Traugott Bautz (1978). XXXVI S., 1600 Sp.

Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Festgabe Peter **Meinhold** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Lorenz Hein. – Wiesb: Steiner 1977. XIV, 513 S. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz LXXXV. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 88,–; S. 490–513: Bibliographie Peter Meinhold. Bearb. von Heinz Zimmermann-Stock.

Universitas. Philosophie, théologie, lettres, histoire, questions d'aujourd'hui. Numéro spécial pour le Centenaire des Facultés Catholiques de Lille ‹1877–1977›. – Lille: Facultés Catholiques 1977. 331 p. = Mélanges de Science Religieuse XXXIV = Numéro spécial.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Kitchen, Kenneth A.: The Bible in its world. The Bible and archaeology today. – Exeter: The Paternoster Press (1977). 168 p., 3 maps; £ 2,20.

Wilson, Robert R.: Genealogy and history in the biblical world. – NH, Lo: Yale Univ. Press 1977. XV, 222 p. = Yale Near Eastern Researches VII.

2. Altes Testament

Naidoff, Bruce D.: A man to work the soil: A new interpretation of Genesis 2–3. – Journal for the Study of the Old Testament V, 1978, 2–14; p. 15–28: Davies, G.I.: Apocalyptic and historiography; p. 29–38: Bartlett, J.R.: Yahweh and Qaus: A response to Martin Rose (JSOT 4 [1977] 28–34); p. 39–48: Beattie, D.R.G.: Ruth III; p. 49–51: Ruth III: A response by Jack M. Sasson; p. 52–64: Sasson, Jack M.: The issue of Ge'ullāh in Ruth. Redemption in Ruth and related matters. A response; p. 65–68: Response by D.R.G. Beattie.

Couffignal, Robert: Le songe de Jacob. Approches nouvelles de Gn **28,10–22**. – Biblica LVIII, 1977, 342–360.

Mosis, Rudolf: **Ex 19, 5b. 6a**: Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik. – BZ N.F. XXII, 1978, 1–25.

Abba, R.: Priests and Levites in Deuteronomy. – VT XXVII, 1977, 257–267; p. 268–279: Ball, E.: The co-regency of David and Solomon ‹**1 Kings I**›; p. 321–360: Hollenstein, H.: Literarkritische Erwägungen zum Bericht über die Reformmaßnahmen Josias 2 **Kön. XXIII 4ff.**

Ahlström, Gösta: Historia och myt i **Dom. 5: 18ff.** – SvExÄrsb XLI/XLII, 1976/77, 5–9; p. 10–26: Albrektson, Bertil: Att översätta **Psalm 23** till svenska; p. 27–56: Bergman, Jan: Zum Zweiwegemotiv. Religionsgeschichtliche und exegetische Bemerkungen; p. 57–68: Carlson, R.A.: P-prologen i **Gen. 1:1–2:3**; p. 69–76: Erlandsson, Seth: Några exempel på Waw explicativum; p. 77–80: Gerleman, Gillis: Bemerkungen zur Terminologie der „Blindheit" im Alten Testament; p. 81–86: Gyllenberg, Rafael: Intåget i Jerusalem och Johannesevangeliets uppbyggnad; p. 87–96: Hartman, Lars: "Comfort of the Scriptures" – an early Jewish interpretation of Noah's Salvation, **1 En. 10:16–11:2**; p. 97–106: Hidal, Sten: The Land of Cush in the Old Testament; p. 107–119: Holm-Nielsen, Svend: «... Han har ock lagt evigheten i människornas hjärtan ...»; p. 120–129: Illman, Karl-Johan: Till tolkningen av **Psalm 73**; p. 130–137: Johnson, Bo: On the Masoretic text at the beginning of the First Book of **Samuel**; p. 138–146: Kapelrud, Arvid S.: Guden som sviktet?; p. 147–156: Mettinger, Tryggve N.D.: "The last words of David". A study of structure and meaning in **II Samuel 23:1–7**; p. 157–165: Nielsen, Eduard: Homo faber – sapientia Dei; p. 166–178: Ottosson, Magnus: Tempel och palats i Jerusalem och Beth Shan; p. 179–188: Riesenfeld, Harald: Guds söner och de heligas församling; p. 189–205: Sæbø, Magne: Hvem var Israels teologer? Om struktureringen av »den gammeltestamentlige teologi»; p. 206–213: Sandelin, Karl-Gustav: Tradition och uppenbarelse i några vishetstexter; p. 214–223: Soisalon-Soininen, Ilmari: Verschiedene Wiedergaben der hebräischen status-constructus-Verbindung im griechischen Pentateuch; p. 224–234: Widengren, Geo: The gathering of the dispersed.

Levenson, Jon D.: **I Samuel 25** as literature and as history. – CBQ XL, 1978, 11–28.

Ackroyd, Peter R.: The Second Book of Samuel. Commentary. – Cambr, Lo, NY, Melbourne: Cambridge Univ. Pr. (1977). XII, 247 p. = The Cambridge Bible Commentary. New English Bible.

Poulssen, N.: De Mikalscène, **2 Sam. 6, 16.20–23.** – Bijdr XXXIX, 1978, 32–58.

Wildberger, Hans: Das Freudenmahl auf dem Zion. Erwägungen zu **Jes. 25, 6–8.** – ThZ XXXIII, 1977, 373–383.

Moore, C.A.: **Daniel, Esther** and **Jeremiah.** The additions. A new translation with introduction and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1977. XXVII, 374 p. = The Anchor Bible XLIV; $ 12,–.

Dobladez, Juan: El término g'l en el Deutero-Isaías. – EF LXXXVIII, 1977, 371–411.

Shafer, Byron E.: The root bḥr and Pre-Exilic concepts of chosenness in the Hebrew Bible. – ZAW LXXXIX, 1977, 20–42; p. 43–50: Milgrom, Jacob: The betrothed Slave-girl, Lev 19, 20–22.

Beyerlin, Walter: „Wir sind wie Träumende". Studien zum **126. Psalm.** – Stu: Kath. Bibelwerk (1978). 79 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXXIX.

Koster, M.D.: The Peshitta of Exodus. The development of its text in the course of fifteen centuries. – Assen, Amst: van Gorcum 1977. XIX, 650 p. = Studia Semitica Neerlandica XIX.

Deuteronomium. Ed. John William Wevers adiuvante U. Quast. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 397 S. = Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum III, 2; Lw. DM 178.

Pohlmann, Karl-Friedrich: Studium zum **Jeremia**buch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 229 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXVIII; kart. DM 43,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Barth, Hermann: Die **Jesaja-Worte** in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) 1977. XIV, 361 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XLVIII; Lw. DM 60,– [Diss., Hamburg]

Norin, Stig I.L.: Er spaltete das Meer. Die Auszugsüberlieferung in Psalmen und Kult des Alten Israel. (Deutsche Übers. von Christiane Boehncke Sjöberg.) – (Lund:) CWK Gleerup; (Lund: Liber Läramodel 1977). XIII, 235 S. = Coniectanea Biblica. Old Testament series IX. [Diss., Lund]

Steck, Odil Hannes: Die Aufnahme von Genesis 1 in Jubiläen 2. und 4. Esra 6. – Journal for study of Judaism VIII, 1977, 154–182.

Fohrer, Georg: Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. – Hei: Quelle & Meyer (1977). 290 S. = Uni-Taschenbücher DCCVIII; kart. DM 19,80.

Cancik, Huberg: Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung. – Wiesb: Harrassowitz 1976. XIII, 250 S. = Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins.

3. Neues Testament

Betz, Hans Dieter: Die Makarismen der Bergpredigt ‹**Matthäus 5, 3–12**›. Beobachtungen zur literarischen Form und theologischen Bedeutung. – ZThK LXXV, 1978, 3–19.

Casale Marcheselli, Cesare: "Beati i mitti" ‹**Mt 5,5a**›. ‹Studio di storia della redazione› – Asprenas XXIV, 1977, 119–145.

Comber, Joseph A.: The composition and literary characteristics of **Matt 11:20–24.** – CBQ XXXIX, 1977, 497–504; p. 505–514: Weinert, Francis D.: The parable of the throne claimant ‹**Luke 19:12, 14–15a, 27**› reconsidered.

Grundmann, Walter: Das Evangelium nach Markus. (7., neubearb. Aufl.). – B: Evangelische Verlagsanstalt (1977). XVI, 460 S. = Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament II.

Dautzenberg, Gerhard: Die Zeit des Evangeliums **Mk 1, 1–15** und die Konzeption des Markusevangeliums. – BZ N.F. XXI, 1977, 219–234; XXII, 1978, 76–91.

Jonge, Henk J. de: Sonship, wisdom, infancy: **Luke II.** – NTSt XXIV, 3, 1978, 317–354.

Wolter, Michael: Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu **Röm 5, 1–11.** – B, NY: de Gruyter 1978. VIII, 246 S. = ZNW. Beihefte XLIII; Lw. DM 62,–. [Diss., Heidelberg]

Guerra, Manuel: **1 Cor 1, 1–3**: Los ministros en la comunidad de Corinto. Análisis filológico y traducción del protocolo de la Primera Carta a los Corintios. – Scripta theologica IX, 1977, 761–796.

Thompson, James W.: Outside the camp: A study of **Heb 13:9–14.** – CBQ XL, 1978, 53–63; p. 64–82: Danker, Frederick W.: **2 Peter 1**: A solemn decree.

Thompson, James W.: The conceptual background and purpose of the Midrash in Hebrews **VII.** – NovT XIX, 1977, 209–223.

Goppelt, Leonhard: Der erste **Petrusbrief.** Übers. u. erklärt. Hrsg. von Ferdinand Hahn. 8. Aufl., 1. Aufl. dieser Neubearb. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 358 S. = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament XII, 1; Lw. DM 48,–.

Woods, Guy N.: A commentary on the Epistle of **James.** – Nashv/Tennessee: Gospel Advocate Company 1976. 315 p.

Potterie, Ignace de la: Le Christ, plérôme de l'Église ‹**Eph 1,22–23**›. – Biblica LVIII, 1977, 500–524.

Ramaroson, Léonard: Une lecture de Ephésiens **1,15–2,10.** – Biblica LVIII, 1977, 388–410.

Berger, Klaus: Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung. – Hei: Quelle & Meyer (1977). 288 S. = Uni-Taschenbücher DCLVIII.

Elliott, J. K.: Plaidoyer pour un éclectisme intégral appliqué à la critique textuelle du Nouveau Testament. – RB LXXXIV, 1977, 5–25.

Ernst, Josef: Herr der Geschichte. Perspektiven der lukanischen Eschatologie. – Stu: Kath. Bibelwerk (1978). 127 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXXVIII.

Budesheim, Thomas L.: Paul's Abschiedsrede in the Acts of the Apostles. – HThR LIX, 1976, 9–20.

Capdevila, Vicenç-Maria: Les característiques de la caritat en Sant Joan. – EF LXXVIII, 1977, 413–454.

Collins, Raymond F.: The search for Jesus. Reflections on the Fourth Gospel. – LavThPh XXXIII, 1978, 27–48.

Fabris, Rinaldo: Legge della libertà in Giacomo. – Brescia: Paideia (1977). 306 p. = Associazione Biblica Italiana = Supplementi alla Rivista biblica VIII; Lire 10 000.

Epp, Eldon Jay: The eclectic method in New Testament textual criticism: Solution or symptom? – HThR LXIX, 1976, 211–257.

Hübner, Hans: Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 195 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXIX; Lw. DM 44,–.

Baum, Horst: Mut zum Schwachsein – in Christi Kraft. Theologische Grundelemente einer missionarischen Spiritualität anhand von 2 Kor. – St. Augustin: Steyler Verlag 1977. XXVI, 254 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Domini XVII. [Diss., Roma. Gregoriana]

Léon-Dufour, Xavier: Wörterbuch zum Neuen Testament (Dictionnaire du Nouveau Testament dt.) (Ins Deutsche übertragen von Eleonore Beck und Eugen Sitarz.) – Mchn: Kösel-Verl. (1977). 470 S., 4 Karten im Text; Lw. DM 48,–.

Aurelio, Tullio: Disclosures in den Gleichnissen Jesu. Eine Anwendung der disclosure-Theorie von I. T. Ramsey, der modernen Metaphorik u. der Theorie der Sprechakte auf die Gleichnisse Jesu. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1977. 361 S. = Regensburger Studien zur Theologie VIII; sfr 66,– [Diss., Regensburg]

Stalder, Kurt: **Autorität** im Neuen Testament. – IKZ LXVI, 1976, 163–175. 224–236; LXVII, 1977, 1–29.

Klijn, A[lbertus] F[rederik] J.: Seth in jewish, christian, and gnostic literature. – Lei: Brill 1977. VIII, 145 p. = Supplements to Novum Testamentum LXVI; hfl 84,–.

Isaacs, Marie E.: The concept of spirit. A study of **pneuma** in hellenistic Judaism and its bearing on the New Testament. – Lo: Heythrop College ‹Univ. of London› 1976. X, 186 p. = Heythrop monographs I; paper £ 3,50.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Berglar, Peter: Geschichte als Tradition – Geschichte als Fortschritt. – Saeculum XXIX, 1978, 1–10.

Kupisch, Karl: Die Freiheit des geschichtlichen Denkens. – ZRGG XXX, 1978, 46–51.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Renaissance and renewal in Christian history. Papers read at the fifteenth Summer Meeting and the sixteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by Derek Baker. – Lo: Blackwell 1977. XV, 428 p. = Studies in Church History XIV; £ 12,–; [cont.:] p. 1–22: Bonner, Gerald: Vera lux illa est quae illuminat: the Christian humanism of Augustine; p. 23–50: Bullough, D. A.: Roman books and Carolingian renovatio; p. 51–69: Nelson, Janet L.: On the limits of the Carolingian renaissance; p. 71–86: Dunn, Marilyn: Evangelism or repentance? The re-Christianisation of the Pelopponese in the ninth and tenth centuries; p. 87–93: Moore, R. I.: Some heretical attitudes to the renewal of the church; p. 95–103: Bolton, Brenda: Paupertas Christi: old wealth and new poverty in the twelfth century; p. 105–116: Hamilton, Bernard: Rebuilding Zion: the holy places of Jerusalem in the twelfth century; p. 117–135: Walsh, P. G.: Alan of Lille as a renaissance figure; p. 137–157: Wilks, Michael: Alan of Lille and the new man; p. 159–173: Nimmo, Duncan: Reform at the council of Constance: the Franciscan case; p. 175–186: Patterson, W. B.: The idea of renewal in Girolamo Aleander's conciliar thought; p. 187–191: Greatrex, Joan G.: Humanistic script in a monastic register: an outward and visible sign?; p. 193–211: Baker, Derek: Old wine in new bottles: attitudes to reform in pre-reformation England; p. 213–222: Dunning, Robert: Revival at Glastonbury 1530–9; p. 223–249: Collinson, Patrick: 'A magazine of religious patterns': an Erasmian topic transposed in English protestantism; p. 251–269: Cameron, J. K.: The renaissance tradition in the reformed church: the example of Scotland ‹presidential address›; p. 271–278: Logan, F. Donald: The origins of the so-called regius professorships: an aspect of the renaissance in Oxford and Cambridge; p. 279–286: Fletcher, Anthony: Concern for renewal in the root and branch debates of 1641; p. 287–300: Duffy, Eamon: Primitive Christianity revived: religious renewal in Augustan England; p. 301–311: Rosman, Doreen M.: 'What has Christ to do with Apollo?': evangelicalism and the novel 1800–30; p. 313–327: Gilley, Sheridan: John Lingard and the catholic revival; p. 329–337: White, Gavin: New names for old things: Scottish reaction to early tractarianism; p. 339–350: Barkley, John M.: The renaissance of public worship in the church of Scotland 1865–1905; p. 351–360: Kent, John: A late nineteenth-century nonconformist renaissance; p. 361–375: Mews, Stuart P.: Neo-orthodoxy, liberalism and war: Karl Barth, P. T. Forsyth and John Oman, 1914–18; p. 377–392: Vidler, A. R.: An abortive renaissance: catholic modernists in Sussex; p. 393–418: Wright, Jonathan: The German protestant church and the Nazi party in the period of the seizure of power 1932–3.

3. Alte Kirchengeschichte

Studer, Basil: Soteriologie in der Schrift und Patristik. Unter Mitarbeit von Brian Daley. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1978. 225 S. = Handbuch der Dogmengeschichte III, 2a; kart. DM 78,–.

Bibliographia **patristica.** Internationale Patristische Bibliographie. Hrsg. v. Wilhelm Schneemelcher. Bde XVI/XVII: Erscheinungen der Jahre **1971/72.** – B/NY: de Gruyter 1978. 291 S.; Lw. DM 104,–.

Dictionnaire des Pères de l'Eglise. Ed. par Adalbert G. Hamman. – Brux, P: Desclée de Brouwer 1977. 243 p. = Les Pères dans la foi; F 39,–.

Mathiae, Karl: Chronologische Übersichten und Karten zur spätjüdischen und urchristlichen Zeit. – Stu: Calwer 1978. 48 S., 11 Kart. u. Taf.; Ppb-Mappe DM 9,80.

Schubert, Ursula: Strukturelemente der frühchristlichen Bildkunst. – Kairos N.F. XIX, 1977, 187–202.

Alon, Gedalyahu: Jews, Judaism and the classical world. – Jer: The Magnes Press 1976. 512 p.; $ 25,–.

Speyer, Wolfgang: Neue **Pilatus**-Apokryphen. – VigChr XXXII, 1978, 53–59.

Catenae graecae in Genesim et in Exodum. I: Catena sinaitica. Ed. a Françoise Petit. – Turnhout: Brepols; Leuven: University Press 1977. XLIV, 373 p. = Corpus Christianorum. Series graeca II.

Streit, Jakob: Sonne und Kreuz. Irland zwischen Megalithkultur und frühem Christentum. – Stu: Freies Geistesleben 1977. 208 S., Ill.

Koch, Heidemarie: Die religiösen Verhältnisse der **Dareios**zeit. Untersuchungen an Hand elam. Persepolistäfelchen. – Wiesb: Harrassowitz 1977. 184 S. = Göttinger Orientforschungen III, 4; kart. DM 24,– [Diss., Göttingen]

Santos Otero, Aurelio de: Die handschriftliche Überlieferung der **altslawischen** Apokryphen. – B/NY: de Gruyter 1978. XL, 227 S., 1 Ill. = Patristische Texte u. Studien XX; Lw. DM 108,–.

Hamman, Adalbert: Les Pères de l'Eglise. IIe siècle: **Ignace d'Antioche, Justin de Rome, Irénée de Lyon.** – Brux, P: Desclee [&] de Brouwer 1977. 348 p.; F 82,–.

Paulsen, Henning: Studien zur Theologie des **Ignatius** von **Antiochien.** – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1978). 226 S. = Forschungen zur Kirchen- u. Dogmengeschichte XXIX; kart. DM 48,– [Diss., Mainz]

Fanin, Luciano: Inno o commento di **Tertuliano** a Lc. 15, 1–32? – MF LXXVII, 1977, 95–111.

Paulsen, H.: Die Bedeutung des **Montanismus** für die Herausbildung des Kanons. – VigChr XXXII, 1978, 19–52.

Baumeister, Theofried: Montanismus und Gnostizismus. Die Frage der Identität und Akkommodation des Christentums im 2. Jh. – TrThZ LXXXVII, 1978, 44–60.

Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies ‹Oxford, September 8th–13th, 1975›. Ed. by Martin Krause. – Lei: Brill 1977. X, 233 p. = Nag Hammadi Studies VIII; hfl 96,–; [cont.:] p. 3–12: Scopello, Maddalena: Les citations d'Homère dans le traité de L'*Exégèse de l'âme*; p. 13–34: Krause, Martin: Der *Dialog des Soter* in Codex III von Nag Hammadi; p. 35–42: Morard, Françoise: L'*Apocalypse d'Adam* de Nag Hammadi: un essai d'interprétation; p. 43–49: Koschorke, Klaus: Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Skizziert am Beispiel des Nag-Hammadi-Traktates *Testimonium Veritatis*; p. 50–54: Wilson, Robert McL.: The *Trimorphic Protennoia*; p. 55–69: Segelberg, Eric: Prayer among the Gnostics? The evidence of some Nag Hammadi documents; p. 70–90: Keller, Carl-A.: Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik; p. 93–106: Ries, Julien: Commandements de la justice et vie missionnaire dans l'église de Mani; p. 107–116: Kaestli, Jean-Daniel: L'utilisation des Actes apocryphes des Apôtres dans le manichéisme; p. 119–137: Frickel, Josef: Unerkannte gnostische Schriften in Hippolyts *Refutatio*; p. 138–147: Le Boulluec, A.: Y a-t-il des traces de la polémique antignostique d'Irénée dans le *Péri Archôn* d'Origène?; p. 148–181: Aland, Barbara: Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre. Die Theologie des Herakleon als Schlüssel zum Verständnis der christlichen Gnosis?; p. 185–203: Arai, Sasagu: Simonianische Gnosis und die *Exegese über die Seele*; p. 204–210: Tardieu, Michel: Les livres mis sous le nom de Seth et les Séthiens de l'hérésiologie.

Puech, Henri-Charles: En quête de la gnose. I: La gnose et le temps et autres essais. II: Sur l'évangile selon Thomas. Esquisse d'une interprétation systématique. – [P:] Gallimard 1978. XXX, 300 p., 319 p. = Bibliothèque des Sciences Humaines; F 150,–.

Ellis, E. Earle: Prophecy and hermeneutics in early Christianity. – Tü: Mohr 1978. XVII, 289 p. = Wissenschaftl. Untersuchungen zum Neuen Testament XVIII; Lw. DM 83,–.

Roldanus, J.: Le Christ et l'homme dans la théologie d'**Athanase d'Alexandrie.** Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie. – Lei: Brill 1977. X, 421 p.; hfl 100,–.

Gregor von **Nyssa**: Über das Wesen des christlichen Bekenntnisses. Über die Vollkommenheit. Über die Jungfräulichkeit. Eingeleitet u. übersetzt von Wilhelm Blum. – Stu: Hiersemann 1977. VIII, 169 S. = Bibliothek der griech. Literatur. Abt. Patristik; Lw. DM 99,–.

Ambrosius Mediolanensis: Apologie de David (De apologia Prophetae David ad Theodosium Augustum, lat., franz.). Introduction, texte latin, notes et index par Pierre Hadot. Traduction par Marius Cordier. – P: Les Éd. du Cerf 1977. 210 p. = Sources Chrétiennes CCXXXIX.

Savon, Hervé: Saint **Ambroise** devant l'exégèse de Philon le Juif. Tome I: Texte. T. II: Notes. – P: Études Augustiennes 1977. 392 p., 221 p.; F 330,–.

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

Corbellini, Clementina: Ambrogio e i Barbari: giudizio o pregiudizio? – RSCJ XXXI, 1977, 343–353.

Hieronymus Stridonensis episcopus: Saint Jérôme: Commentaire sur S. Matthieu (Commentarius in Matthaeum, lat., franz.). Texte

latin, introduction, traduction et notes par Emile Bonnard. Tome I: Livres I–II. – P: Les Éd. du Cerf 1977. 345 p. = Sources chrétiennes CCXLII.

Augustinus, Aurelius: Œuvres de Saint Augustin. Homélies sur l'évangile de Saint Jean XVII–XXXIII. Traduction, introduction et notes par M. F. Berrouard. – (P:) Desclée [&] de Brouwer 1977. 925 p. = Bibliothèque Augustinienne LXXII.

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

Sant'Agostino: De Trinitate. Trad. e note di Concettina Borgogno. – Alba: Paoline 1977. 690 p. = Collana patristica e del pensiero cristiano.

Theodorus Mopsuestenus: Commentarius in XII Prophetas. Einleitung und Ausgabe von Hans Norbert Sprenger. – Wiesb: Harrassowitz 1977. VII, 475 S. = Göttinger Orientforschungen V, 1.

Iustinianus Imperator: Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano. A cura di Mario Amelotti e Livia Migliardi Zingale. – Mil: Giuffrè 1977. XXIX, 228 p. = Florentina Studiorum Universitas – Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium – Subsidia III.

4. Mittelalter und Neuzeit

Voit, Gustav: **Engelthal.** Geschichte eines Dominikanerinnenklosters im Nürnberger Raum. – Nü: Korn u. Berg 1977. 114 S. = Schriftenreihe der Altnürnberger Landschaft XXVI, 1; br. DM 22,50.

Russo, François: Religion naturelle et religion révélée. L'exemple des Vierges miraculeuses dans le Bas Berry. – RSR LXVI, 1978, 27–62.

Hainsworth, Cuthbert D.: Spiritual direction within Russian monasticism: Historical outline. – Clar XVII, 1977, 139–222.

Gössi, Anton: Die demographischen und genealogischen Quellen in den Pfarrarchiven des Kantons **Luzern** bis **1875**. – Lu: Rex 1976. XIII, 179 S. = Luzerner hist. Veröffentlichungen. Archivinventare I.

Zinnhobler, Rudolf: Beiträge zur Geschichte des Bistums **Linz**. – Linz: Oberösterreichischer Landesverlag 1977. 187 S. = Linzer philosoph.-theol. Reihe VIII; kart. DM 21,–.

5. Mittelalter

Grimm, Reinhold R.: Paradisus coelestis – Paradisus terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200. – Mchn: Fink 1977. 192 S. = Medium Aevum. Philologische Studien XXXIII. [Diss., München]

Avril, J.: L'*usus curie ordinaris*. – Studia Gratiana XIX = Mélanges G. Fransen. I, R 1976, 1–29; p. 31–57: Baud, J.-P.: Contrats nommés et contrats innommés en droit savant; p. 59–77: Blumenthal, U.-R.: Some notes on papal policies at Guastalla, 1106; p. 79–100: Brentano, R.: Death in Gualdo Tadino and in Rome ‹1340, 1296›; p. 101–122: Bultot, R.: Les philosophes du paganisme, docteurs et exemples du «contemptus mundi» pour la morale médiévale; p. 123–146: Constable, G.: Opposition to pilgrimage in the Middle Ages; p. 147–160: Groot, A. J. de: Erneut zu einem «Articulus Anecdotus» von Thomas von Aquin; p. 161–173: Dolezalek, G.: Ein Rechtsgutachten aus dem vierzehnten Jahrhundert, erstattet durch vier Rotarichter; p. 175–204: Feenstra, R.: Les casus codicis de Guido de Cumis dans les manuscrits et dans l'édition incunable des casus longi cum casibus brevibus codicum; p. 205–215: Fransen, P.-I.: Prologue patristique d'une forme de la Collection en quatre livres; p. 217–222: Fuhrmann, H.: Justinians «Edictum de recta fide» (551) bei Pseudo-Isidor; p. 225–251: García y García, A.: La canonística española posclásica; p. 253–269: Gaudemet, J.: Praeceptum; p. 271–301: Gilchrist, J.: The medieval canon law on unfree persons: Gratian and the decretist doctrines c. 1141–1234; p. 271–301: Gilissen, L.: Curieux foliotage d'un manuscrit de Droit Civil: la somme d'Azzon ‹Bruxelles 9251 et 9252›; p. 313–335: Godding, P.: La notion de possession du droit romano-canonique dans les principautés belges aux 12e et 13e siècles: le rôle des clercs; p. 337–354: Gouron, A.: Autour de Placentin à Montpellier: maître Gui et Pierre de Cardona; p. 355–416: Häring, N. M.: Zwei Kommentare von Huguccio, Bischof von Ferrara; p. 417–460: Hanenburg, J.: La «lectura super regulis juris» de Joannes Cherelli dans le manuscrit Bruxelles Bibl. Royale 3596.

Aymard, Paul: Un homme nommé **Benoît**. – P: Desclée de Brouwer 1977. 217 p.

Kniewasser, Manfred: Bischof **Agobard** von **Lyon** und der Platz der Juden in einer sakral verfaßten Einheitsgesellschaft. – Kairos, N. F. XIX, 1977, 203–227.

Studies on Palestine during the **Ottoman** period. Ed. by Moshe Maʿoz. – Jer: Magnes Press 1978. 640 p.; paper $ 25,–.

Morini, Enrico: Eremo e cenobio nel monachesimo greco dell'**Italia** meridionale nei secoli **IX** e **X**. – RSCI XXXI, 1977, 1–35. 354–390.

Mínguez Fernández, José María: Colección diplomática del monasterio de Sahagún. ‹Siglos IX y X›. – León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", Archivo Histórico Diocesano, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León 1976. 505 p. = Colección "Fuentes y Estudios de Historia Leonesa" XVII; pes 1500.

Taeger, Burkhard: Zum *Ferculum Salomonis*' **Hinkmars** von **Reims**. – DA XXXIII, 1977, 153–167.

Othlonus Sancti Emmerani: Das Buch von seinen Versuchungen. Übers. u. eingel. v. W. Blum. – Mstr: Aschendorff 1977. 67 S. = Aevum christianum XIII; Ppb. DM 18,–.

Collectanea Byzantina. – R: Pont. Institutum Oriental. Studiorum 1977. 253 p., 9 fig. = Orientalia Christiana Analecta CCIV; Lire 13 000; [cont.:] p. 1–15: Leib, B., SI: Aperçus sur l'époque des premiers Comnènes. Le rôle des femmes dans la révolution des Comnènes à Byzance ‹1081›; p. 17–32: La politique d'Alexis I Comnène ‹1081–1118› d'aprés l'**Alexiade**; p. 33–50: Les Occidentaux jugés de Byzance sous le règne de l'empereur Alexis I Comnène; p. 51–64: Essai sur une philosophie de l'existence d'après les écrits d'une princesse byzantine au XIIe s. Anne Comnène; p. 65–117: Karpozilos, Apostolos: Seventeen letters of **Gregorios Akindynos** ‹Cod. Monac. Gr. 223›; p. 119–146: Capizzi, Carmelo, SI: L'attività edilizia di **Anicia Giuliana**; p. 147–180: Schiemenz, Günter P.: Jakobsbrunnen im Tiefen Tal; p. 181–186: Spiteris, Giovanni, OFMCap: I dialoghi di **Nicolas Mesarites** coi Latini; opera storica o finzione letteraria?; p. 187–200: Schreiner, Peter: Zwei Urkunden aus der Feder des **Theodoros Meliteniotes** ‹1387–88›; p. 201–219: Gill, Joseph, SI: Was **Bessarion** a conciliarist or a unionist before the Council of Florence?; p. 221–237: Klostermann, R. A.: Jagaris oder Gagarin? Zur Deutung eines griechischen und russischen Familiennamens; p. 239–253: Passarelli, Igor G.: Sulla preghiera di benedizione delle iconi.

Lohr, Charles H.: **Aristotelica** Britannica. – ThPh LIII, 1978, 79–101.

Evans, G. R.: **Anselm** of **Canterbury** and **Anselm** of **Havelberg**: The controversy with the Greeks. – APraem LIII, 1977, 158–175.

Sanjek, Franjo: Les Chrétiens Bosniaques et le Mouvement Cathare. XIIe–XVe siècles. – Brux, P, Louvain: Nauwelaerts (1976). 263 p., 12 tav = Publications de la Sorbonne. N. S. Recherches XX; FB 700.

Nelli, René: La vie quotidienne des Cathares du Languedoc au XIIIe siècle. – [P:] Hachette (1977). 297 p.; F 39,–.

Péano, Pierre: Les Béguins du Languedoc ou La crise du T.O.F. dans la **France** méridionale ‹**XIIIe–XIVe siècles**›. – CollFr XLVII, 1977, 97–117.

Schmale, Franz-Josef: Mentalität und Berichtshorizont, Absicht und Situation hochmittelalterlicher Geschichtsschreiber. – HZ CCXXVI, 1978, 1–16.

Wiesenbach, Joachim: Der Liber decennalis in der Hs. Rom, Bibliotheca Angelica 1413, als Werk **Sigeberts** von **Gembloux**. – DA XXXIII, 1977, 171–181.

Vicaire, Marie-Humbert: **Dominique** et ses Prêcheurs. – Frb/S: Ed. Universitaires; P: Les Ed. du Cerf 1977. 430 p.; sfr 47,–.

Corbin, Michel: La parole devenue chair. Lecture de la premiére question de la tertia pars de la **Somme théologique**. – RSPhTh LXII, 1978, 5–40; p. 41–59: Clive, Megan: Hobbes parmi les mouvements religieux de son temps.

Riley-Smith, Jonathan: Latin Titular Bishops in Palestine and Syria, **1137–1291**. – CHR LXIV, 1978, 1–15.

Schubert, Karl: Das christlich-jüdische Religionsgespräch im **12.** u. **13. Jh.** – Kairos, N. F. XIX, 1977, 161–186.

Albertus Magnus: Opera omnia. Tomus XXXVII. Pars II: Super Dionysii mysticam theologiam et epistulas. Edidit Paulus Simon. – Mstr: Aschendorff 1978. XXXII p., p. 453–671; Lw. DM 148,–.

Vogels, Heinz-J.: Zur Echtheit der eucharistischen Schriften Alberts des Großen. – ThPh LIII, 1978, 102–119.

Ross Sweeney, James: **Innocent III** and the Esztergom election dispute. The historical background of the Decretal Bone Memoire II ‹X. I. 5. 4.›. – AHP XV, 1977, 113–137; p. 139–193: Pásztor, Edith: Censi e possessi della Chiesa Romana nel Duecento: due registri pontifici inediti; p. 195–215: Williman, Daniel: Letters of Etienne Cambarou, Camerarius Apostolicus ‹1347–1631›; p. 217–264: Dykmans, Marc, SI: La troisième élection du pape Urbain VI.

Hissette, Roland: Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277. – Lv: Publications Universitaires; P: Vander-Oyez 1977. 340 p. = Philosophes médiévaux XXII; F 56,–.

Charters of St-**Fursy** of **Péronne**. Ed. by William Mendel Newman with the assistance of Mary A. Rouse. Preface by John F. Benton. – Cambridge, Mass.: The Mediaeval Academy of America 1977. XXIII, 173 p. = The Mediaeval Academy of America. Publication LXXXV.

Dahlbäck, Göran: **Uppsala** domkyrkas godsinnehav und särskild hänsym till perioden 1344–1527. ‹Mit deutscher Zusammenfassung.› – Sto: Almqvist and Wiksell 1977. 430 p. = Studier till det medeltida Sverige II; [Diss., Stockholm]

Eckermann, Willigis, OSA: Wort und Wirklichkeit. Das Sprachverständnis in der Theologie **Gregors** von **Rimini** und sein Weiterwirken in der Augustinerschule. – Wü: Augustinus-Verlag 1978. XXXII, 338 S. = Cassiciacum XXXIII; kart. DM 99,–.

Rodes, Robert E.: Ecclesiastical administration in medieval England. The Anglo-Saxons to the Reformation. – Notre Dame, Lo: Univ of Notre Dame Press 1977. XVI, 287 p.

Jakub z Paradyża: Opuscula inedita. Hrsg. v. Stanisław A. Porębski. – War: Akademia Teologii Katolickiej 1978. 528 p. = Textus et Studia V.

Konzili, Jürgen: Studien über Johann Ulrich **Surgant** ‹ca. **1450–1503**›. – ZSKG LXXI, 1977, 332–392.

Harper-Bill, Christopher: Archbishop John **Morton** and the province of Canterbury, **1486–1500**. – JEH XXIX, 1978, 23–36.

6. Gesamte Neuzeit

Kretschmar, Georg: Die Confessio Augustana Graeca. – Kirche im Osten XX, 1977, 11–39; S. 40–52: Suttner, Ernst Christoph: Wandlung der orthodoxen Theologie im 17. Jahrhundert infolge einer Herausforderung durch die westlichen Kirchen; S. 53–56: Rozemond, Keetje: Nathanaël Kōnōpios – Nathanaël, Bischof von Nizäa; S. 57–71: Barton, Peter F.: „Schickt die protestantischen Prediger auf die Galeeren!"; S. 90–106: Donat, Dietrich: Feofan Prokopovič ‹1681–1736› im Urteil deutscher Periodika des 18. Jahrhunderts; S. 107–127: Heier, Edmund: Das Lavaterbild im geistigen Leben Rußlands des 18. Jahrhunderts; S. 128–146: Kahle, Wilhelm: Wege und Prägungen des ostslawischen Protestantismus; S. 147–176: Hohberg, Rosemarie: Friedrich Wilhelms III. liturgische Union und die Gründe für die schlesische Opposition.

Reil, Sebald: Kilian **Stumpf** **1655–1720**. Ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking. – Mstr: Aschendorff 1978. XXXII, 207 S. = Mis-

sionswissenschaftliche Abhandlungen u. Texte XXXIII; kart. DM 58,–.

Bonomi, Eugen: Die ungarische Abtei **Telki** unter den Wiener Schotten ‹**1702–1881**›; deutsche u. ungarische Bauern bei Benediktinern. – Mchn: Südostdeutsches Kulturwerk 1977. 139 S., Ill. = Veröffentlichungen des südostdeutschen Kulturwerkes B XXXV.

Kantzenbach, Friedrich W.: Eine europäische Kirchengeschichtsschreibung. Zur Begründung von Kirchenkritik im protestantischen Kirchenbewußtsein der Neuzeit. – ZRGG XXX, 1978, 19–35.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

A handlist of the printed books in the **Simmlersche** Sammlung. Comp. by James A. Hinz. Vol. I–II. – Saint Louis: Center for Reformation Research 1976. = Sixteenth century bibliography VI–VII.

Guillemain, B: **Machiavel**, une anthropologie politique. – Gen: Droz 1977. 416 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CLVII.

O'Rourke Boyle, M.: **Erasmus** on language and method in theology. – Tor: University of Toronto Press 1977. XV, 265 p.; $ 15,–.

Bierlaire, Franz: **Érasme** et ses colloques. Le livre d'une vie. – Gen: Droz 1977. 137 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CLIX; sfr 50,–.

Moreira de Sá, Artur: De re Erasmiana. Aspectos do Erasmismo na cultura portuguesa do século XVI. – Braga: Faculdade de Filosofia 1977. 368 p.

Brosché, Fredrik: **Luther** on predestination. The antinomy and the unity between love and wrath in Luther's concept of God. – Upps: Almqvist & Wiksell 1978. 236 p. = Acta Universitatis Upsaliensis = Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia XVIII; kart. Scr 79,– [Diss., Uppsala]

Vall, Hector: Ley e Evangelio en Lutero y las Iglesias de la Reforma. – EE LIII, 1978, 21–45.

Jüngel, Eberhard: Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift. – Mchn: Kaiser 1978. 119 S. = Kaiser-Traktate XXX; kart. DM 11,50.

Quere, Ralph W.: **Melanchthon**'s Christum cognoscere. Christ's efficacious presence in the eucharistic theology of Melanchthon. – Nieuwkoop: De Graaf 1977. VIII, 423 p. = Bibliotheca Humanistica et Reformatorica XXII; kart. hfl 98,–.

Gäbler, Ulrich: Huldrych **Zwinglis** Lektüre von Martin Luthers «Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister», **1526**. – Zwing XIV, 1977, 370–379.

Neuser, Wilhelm H.: Die reformatorische Wende bei Zwingli. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1977). 157 S.

Krause, Gerhard: Andreas Gerhard **Hyperius**. Leben, Bilder, Schriften. – Tü: Mohr 1977. VIII, 175 S. = Beiträge zur historischen Theologie LVI; Lw. DM 58,–.

Bauckhans, Richard: **Hooker, Travers** and the Church of Rome in the 1580 s. – JEH XXIX, 1978, 37–50.

Meyer, Helmut: Krisenmanagement in Zürich nach dem Zweiten **Kappeler** Krieg. – Zwing XIV, 1977, 349–369.

Groenhuis, Gerrit: De predikanten. De sociale positie van de gereformeerde predikanten in de Republiek der Verenigde Nederlanden vóór 1700. ‹With a summary in English.› – Gron: Wolters-Noordhoff 1977. VIII, 214 p. = Historische studies XXXIII. [Diss., Utrecht]

Halkenhäuser, Johannes: Kirche und Kommunität. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation. – Pad: Bonifatius-Druckerei 1978. 441 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XLII.

Nauta, D.: De Kerk der Reformatie in **Metz** onder leiding van predikers uit de Nederlanden **1559–1569**. – NAKG N.F. LVIII, 1977, 85–108.

Cairns, Christopher: Domenico **Bollani**, Bishop of Brescia. Devotion to church and state in the republic of **Venice** in the sixteenth century. – Nieuwkoop: De Graaf 1976. IV, 302 p. = Bibliotheca Humanistica et Reformatorica XV; kart. hfl 95,–.

Seifert, Arno: Weltlicher Staat und Kirchenreform. Die Seminarpolitik Bayerns im 16. Jahrhundert. – Mstr: Aschendorff (1978). VIII, 330 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXV; DM 82,–.

Horst, Ulrich: Papst, Konzil, Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von **Cajetan** bis **Billuart**. – Mz: Matthias Grünewald-Verlag (1978). XXXIV, 349 S. = Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theologische Reihe X; Lw. DM 52,– [Diss., München]

8. Neuere Zeit

Reinhardt, Rudolf: Von der Reichskirche zur Oberrheinischen Kirchenprovinz. – ThQ CLVIII, 1978, 36–50.

Pozzo di Borgo - Mouton-Brady, Cecile: Denis Simon de Marquemont, archevêque de Lyon et cardinal ‹1572–1626›. La carrière d'un prélat diplomate du Saint-Siège au début du XVII^{e} siècle. – AHP XV, 1977, 265–294; p. 295–332: Pásztor, Lajos: La Segreteria di Stato di Gregorio XVI, 1833-1846.

Ceyssens, Lucien: Le cardinal François **Albizzi** ‹1593–1684›. Un cas important dans l'histoire du jansénisme. – R: Pontificium Athenaeum Antonianum 1977. 291 p. = Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani XIX; Lire 10 000.

Bottereau, Georges: Jacquet **Nouet**, SJ. **1605–1680**. – AHSJ XLVI, 1977, 299–341.

Sautschi, Catherine: Une controverse théologique en **Suisse** Romande au début du **XVIII^{e} siècle**. – ZSKG LXXI, 1977, 297–331.

Céard, Jean: La nature et les prodiges. L'insolite au **XVI^{e} siècle** en **France**. – Gen: Droz 1977. XIV, 512 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CLVIII; sfr 80,–.

Stand, Geza: Les décors du théâtre de **Jésuites** à Sopron ‹Hongrie›. Avec le répertoire de pièces jouées ‹**1638–1773**›. – AHSJ XLVI, 1977, 277–298.

Becker-Huberti, Manfred: Die tridentinische Reform im Bistum **Münster** unter Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen 1650 bis 1678. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform. – Mstr: Aschendorff (1978). XII, 410 S. = Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens VI; Lw. DM 98,– [Diss., Münster]

Taveneaux, René: **Jansénisme** et prêt à intérêt. Introduction, choix de textes et commentaires par René Taveneaux. – P: Vrin 1977. 240 p. = Bibliothèque de la Société d'Histoire Ecclésiastique de la France; F 126,–.

Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760. Hrsg. von Hans-Christoph Hahn u. Hellmut Reichel. – Hbg: Wittig 1977. 519 S., 68 Ill.; Lw. DM 48,–.

Marino, Salvatore: La situazione economico-religiosa **italiana** nelle risposte al questionario sulla riduzione delle feste di precetto del **1742**. – RSCJ XXXI, 1977, 454–481.

Ditchfield, G. M.: Dissent and toleration: Lord **Stanhope**'s bill of **1789**. – JEH XXIX, 1978, 75–92.

Bowen, Desmond: The protestant Crusade in **Ireland 1800–70**. – Publ: Gill and Macmillan 1978. 400 p.; £ 10,–.

Cárcel Orti, Vicente: Correspondencia diplomática del nuncio Tiberi ‹1827–1834›. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1976. LXXXIII, 873 p., 7 lám. = Facultad de Filosofia y Letras de la Universidad de Narvarra. Documentos para la historia de las relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XIX. Ser. I; pes 3200.

Revuelta Gonzáles, Manuel: Los pagos de pensiones a los exclaustrados y a las monjas ‹**1835–1850**›. – EE LIII, 1978, 47–76.

Andrés Martin, Melquiades: La supresión de las Facultades de Teología en las Universidades Españolas ‹1845–1855›. Introducción y documentos. – Burgos: Ed. Aldecoa (1976). 307 p. = Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España. Sede de Burgos XXXV.

Kurek, Antoni: Stefan Szolc **Rogozinski** – świecki inicjator działalności misyjnej ‹**1861–1896**›. – CollTh XLVIII, 1978, 165–171.

Stella, M. A.: Le Seve di **Maria** di **Galeazza**. Sviluppo storico legislativo del **1855** al **1918**. – Studi Storici XXVI, 1976, 5–296.

Kraus, Paul: Gustav **Werner** und seine Hausgenossen. Geschichte einer christlichen Genossenschaft des 19. Jh. – Metzingen: Brunnquell 1977. 135 S., Ill.; kart. DM 7,80.

Fusi-Pecci, Odo: **Pio IX**, Papa della speranza cristiana. – Pio IX, A. VI, 1977, 135–144; p. 145–168: Martin, Jacques: Pie IX et Monseigneur de Ségur; p. 169–187: Pedrini, Arnaldo: Pio IX nel 1877 proclamò S. Francesco di Sales Dottore della Chiesa universale; p. 188–218: Del Re, Niccolò: Monsignor Francesco Fabi Montani amico di Pio IX. Saggio bio-bibliografico; p. 219–229: Proja, Giovanni Battista: Il Card. Sisto Riario Fforza e Pio IX.

Josipovici, Gabriel: The lessons of **Modernism** and other essays. – Totowa, NJ: Rowman and Littlefield (1977). XIV, 208 p.; $ 17,50.

Rollman, Hans: **Troeltsch**, von **Hügel** and Modernism. – DR CCCXXII, 1978, 35–60.

9. Neueste Zeit

Gariglio, Bartolo: Cattolici democratici e clerico-fascisti. Il mondo cattolico torinese alla prova del fascismo ‹1922–1927›. – (Bologna:) Il Mulino (1976). 294 p. = Saggi CLVII; Lire 6000.

Conzemius, Victor: Le concordat du 20 juillet 1933 entre le Saint-Siège et l'Allemagne. Esquisse d'un bilan de la recherche historique. – AHP XV, 1977, 333–362.

Hehl, Ulrich von: Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln 1933–1945. – Mz: Grünewald (1977). XXX, 265 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen XXIII; kart. DM 64,– [Diss., Bonn]

Vall, Héctor: Iglesias e ideología nazi. El sínodo de **Barmen** ‹1934›. – Salamanca: Ed. Sígueme 1976. 362 p. = Materiales XII; pes 375.

Martina, Giacomo: La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni. – R: Ed. Studium (1977). 251 p. = Nuova Universale Studium XXI.

Jacewicz, W. – D. Wos: Martyrologium Polskiego Duchowienstwa Rzymskokatolickiego pod okupacja hitlerowska w latach **1939–1945**. – War: Académie de Théologie Catholique 1978. 488 p.; zł 450,–.

D'Amico, David F.: Religious liberty in Argentina during the first **Perón** Regime, **1943–1955**. – ChH XLVI, 1977, 490–503.

Pauck, Wilhelm und Marion: Paul **Tillich**. Sein Leben und Denken. Band I: Leben. – Stu: Evangelisches Verlagswerk; Ffm: Lembeck (1978). 350 S.; geb. DM 45,–.

Trillhaas, Wolfgang: Paul **Tillich** im Lichte seiner Wirkungsgeschichte. – ZThK LXXV, 1978, 82–98.

Hendry, George S.: The freedom of God in the theology of Karl Barth. – ScJTh XXXI, 1978, 229–244.

Dias, O. J.: Studi di storia dell'Ordine alla pontificia Facoltà teologica «**Marianum**» di Roma (**1962–1976**). – Studi Storici XXVI, 1976, 313–323.

Süss, Günter P.: Volkskatholizismus in **Brasilien**. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität. – Mchn/Mainz: Kaiser/Grünewald 1978. 200 S. = Gesellschaft und Theologie: Systematische Beiträge XXIV; kart. DM 25,– [Diss., Münster]

Rosa, Luigi: Der Eurokommunismus der KPI und die italienischen Katholiken. – StdZ, Bd. CXCVI = Jg. CIII, 1978, 147–157.

Trettner, Heinz: Der Heilige Stuhl und die Abrüstung. Anmerkungen zu einem römischen Dokument. – Internationale kath. Zeitschrift «Communio» VII, 1978, 151–165.

Maxence, Jean-Luc: Vive le schisme. – P: Lattes 1977. 152 p.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Estudios de misionología. I: A los diez años del decreto "ad gentes". – Burgos: Ediciones Aldecoa 1976. 191 p. = Facultad de Teología del Norte de España. Sede de Burgos. Instituto de Misionología y Animación Misionera.

Bankkredite für die Apartheid und der Ökumenische Rat der Kirchen. – Ffm: Lembeck 1978. 132 S. = Texte zum kirchlichen Entwicklungsdienst XV; DM 6,50.

Pontificia Universitas Urbaniana. Anno giubilare del 350.mo della fondazione, 1627–1977. – R: Pont. Università Urbaniana 1977. 187 p.

Rivinius, Karl J., SVD: Mission und Politik. Eine unveröffentlichte Korrespondenz zwischen Mitgliedern der „Steyler Missionsgesellschaft" und dem Zentrumspolitiker Carl Bachem. – St. Augustin: Steyler Verlag 1977. 179 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin XXVIII.

Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o «De Propaganda Fide». Annuario I, 1976. – R: S. Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli 1977. 483 p.

Barlage, Heinrich, SVD: Christ Saviour of mankind. A Christian appreciation of Swami **Akhilamanda.** – St. Augustin: Steyler Verlag 1977. 283 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin XXVII.

Bimwenyi, Kweshi Oscar: Le discours théologique négro-africain. Problème des fondements. – Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain 1977. XXVI, 794 p. [Diss., Louvain]

Chemparathy, George: Veda and Bible as «Word of God». An essay in theological comparison. – Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain 1977. XII, 340 p. [Diss., Louvain]

Comblin, José: Evangelização e libertação. – REBras XXXVII, 1977, 569–597.

Interdonato, Francisco, SJ: La opción del amor a Dios y al prójimo en América Latina. – Medellín. Revista del Instituto Pastoral del CELAM (Medellín) III, 1977, 351–374.

López Trujillo, Alfonso: Tendencias eclesiológicas en **América Latina.** – Documentación CELAM (Bogotá) II, 1977, 927–956. 1089–1125.

Catechesis and the arts. – The Japan Missionary Bulletin (Tokyo) XXXI, 1977, 567–610.

Iglesia, familia y paternidad responsable en América Latina. – Bogotá: Oficina de Publicaciones del CELAM 1977. 219 p. = Documentos CELAM XXXII; $ 4,–.

Iglesia y religiosidad popular en América Latina. – Bogotá: Oficina de Publicaciones del CELAM 1977. 417 p. = Documentos CELAM XXIX; $ 6,–.

Pastoral educativa latinoamericana. Su compromiso con la evangelización y la justicia. – Bogotá: Oficina de Publicaciones del CELAM 1977. 97 p. = Documentos CELAM XXXI; $ 1,70.

Acontecimientos en la Iglesia de **El Salvador.** – Estudios Indígenas (México) VI, 1976/77, N. 4, 125–140.

Bakke, Johnny: Kirke og misjon i revolusjonslandet. Rapport fra Etiopia. – Norsk Tidskrift for Misjon (Oslo) XXXI, 1977, 193–207.

Gheddo, Piero, PIME: Il **Laos** due anni dopo la «liberazione». – Mondo e Missione (Milano) CVI, 1977, 569–594.

Indonesien. – Brux: Pro Mundi Vita 1977. 32 S. = Pro Mundi Vita LXV.

Kürschner, Frank [u.a.:] **Uganda**. Texte und Fragen. – Hbg: Dt. Ev. Missionshilfe 1977. 79 S. = Studienhefte der Dt. Ev. Missionshilfe VII; DM 2,–.

Movilla, Secundino: Mato Grosso: una Iglesia misionera, profética y perseguida. – Estudios Indígenas (México) VI, 1976/77, N. 4, 166–192.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Flasche, Rainer: Die Religionswissenschaft Joachim **Wach**s. – B, NY: de Gruyter 1978. XI, 321 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXXV; Lw. DM 88,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Der Manichäismus. Hrsg. von Geo Widengren. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellsch. 1977. XXXVI, 497 S. = Wege der Forschung CLXVIII; Lw. DM 87,–.

Beck, Roger: Cautes and Cautopates: some astronomical considerations. – Journal of Mithraic Studies II, 1977, 1–17; p. 18–52: Kotwal, F. M. and J. W. Boyd: The Zoroastrian paragṇa ritual; p. 53–68: Roll, Israel: The mysteries of Mithras in the Roman Orient: the problem of origin; p. 69–78: Gudea, Nicolaie – Ovidiu Bozu: New Mithraic monuments from Pojejena, Romania. With iconographical notes by R. L. Gordon.

Janert, Klaus Ludwig: Kālsī-Elefant und Empfängnisvision der Buddhamutter **Māyā**. (Studien zu d. Aśoka-Inschriften 11). – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 12 S., Ill. = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften Göttingen. Philolog.-Histor. Klasse 1977, 3.

Kamstra, J. H.: Tolerant en intolerant boeddhisme. – NThT XXXII, 1978, 89–106.

Chauchard, Louise: Le Bouddhisme. Bouddhisme Zen et Bouddhisme tantrique. – (P:) Seghers (1977). 216 p. = Comprendre aujourd'hui.

Dumoulin, Heinrich: Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1978). 172 S. = Herderbücherei DCXLII; kart. DM 6,90.

Bollée, Willem B.: Studien zum **Sūyagada**: d. Jainas u. die anderen Weltanschauungen vor der Zeitenwende. Textteile, Nijjutti, Übers. u. Anm. Teil I. – Wiesb: Steiner 1977. X, 218 S. = Schriftenreihe des Südasien-Instituts der Universität Heidelberg XXIV; kart. DM 70,–.

Hoover, Thomas: Zen culture. – NY: Random House (1977). XX, 262 p., ill., fig.; $ 8,95.

Gonda, Jan: Medieval religious literature in Sanskrit. – Wiesb: Harassowitz 1977. 316 p. = A history of Indian literature II, 1; DM 168,–.

Hajjar, Joussef: La triade d'Héliopolis – Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques. Tome I–II. – Lei: Brill 1977. XXXVIII, 417 p.; V, 224 p., 128 pl., 3 cartes = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LIX; hfl 368,–.

Maringer, Johannes: Priests and priestesses in prehistoric Europe. – HRel XVII, 2, 1977, 101–120.

Colpe, Carsten: Syncretism and secularization: Complementary and antithetical trends in new religious movements? – HRel XVII, 2, 1977, 158–176.

VI. Religionsphilosophie

Henning, Poul: Gott – Eigenname oder Begriff? – Immanenz und Transzendenz. Philosophie u. Theologie in der veränderten Welt . . ., Stu, B, Köln, Mz (1977), 145–153; S. 155–157: Echauri, Raúl: Gott und das Sein; S. 159–168: Benakis, Linos: Aus der Geschichte des christlichen Gottesbegriffes: Die Problematik bei **Photios** ‹† 893›, dem Begründer des ersten byzantinischen Humanismus; S. 169–178: Khoury, Adel: Gottesbegriff im Streit von Theologie und Philosophie. Bemerkungen zum islamischen Voluntarismus; S. 179–184: Saito, Giichi: Der deutsche Idealismus und die Religion; S. 185–201: Kvist, Hans-Olof: Die Gottesproblematik in der neueren schwedischen Religionsphilosophie; S. 203–210: Hakamies, Ahti: Der sogenannte „moderne" Gottesbegriff und die Frage nach dem Dasein Gottes bei Immanuel **Kant**; S. 211–221: Bulygin, Eugenio: Gott, Freiheit und Determinismus; S. 223–232: Rodin, Davor: Zerfall der neuzeitlichen Gottesidee; S. 233–237: Küng, Hans: Thesen zum Atheismus; S. 239–255: Kyung Cho, Kah: Das Absolute in der taoistischen Philosophie; S. 257–266: Ueda, Shizuteru: Das „Nichts" bei Meister **Eckhart** und im Zen-Buddhismus unter besonderer Berücksichtigung des Grenzbereiches von Theologie und Philosophie; S. 267–275: Kumazawa, Yoshinobu: Das Absolute und das Relative in der Gottesfrage. Versuch eines asiatischen Beitrages; S. 277–281: Okochi, Ryogi: Absolute Wahrheit: Ihre Selbstverneinung als Selbstverwirklichung. Das Problem des Hōben im Jōdo-Buddhismus; S. 283–287: Kakihara, Tokuya: Wahrheit des Seins. Eine onto-theologische Frage von Martin **Heidegger**; S. 289–301: Tsujimura, Kōichi: Die Seinsfrage und das absolute Nichts-Erwachen.

Latorre, Pasquale: La filosofia scettica della religione di Heinz **Schlette**. – Sales XXXIX, 1977, 453–471.

Quinn, John M., OSA: The third way to God: A new approach. – Thomist XLII, 1978, 50–68.

Antweiler, Anton: Mensch-sein ohne Religion? – Mstr: Aschendorff 1977. 112 S.; DM 19,80.

VII. Fundamentaltheologie

Knauer, Peter: Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1978). 336 S.; DM 39,–.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Programme der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen. Von Schleiermacher bis Moltmann. – Mchn: Claudius-Verl. 1978. 343 S.; kart. DM 22,80.

Rohmann, Klaus: Vollendung im Nichts? Eine Dokumentation der amerikanischen **„Gott-ist-tot-Theologie".** – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1977). 459 S.; kart. DM 39,– [Diss., Bonn]

Henke, Peter: Gewißheit vor dem Nichts. Eine Antithese zu den theol. Entwürfen Wolfhart **Pannenbergs** u. Jürgen **Moltmanns**. – B, NY: de Gruyter 1978. XIV, 175 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXXIV; Lw. DM 64,– [Habil.-Schrift, Marburg]

Hartmann, Klaus: Die Konkurrenz spekulativ-philosophischer und theologischer Wahrheit. – Transzendenz und Immanenz. Philosophie u. Theologie in der veränderten Welt. ... Tagungsbeiträge eines Symposions ... 12. – 17. Okt. 1976, Stu/B/Köln/Mz (1977), 3–28; S. 29–46: Kluxen, Wolfgang: Voraussetzungen einer philosophischen Theologik; S. 47–52: Jánoska, Georg: Zur Unterscheidung von Glaube und Wissen: Eine systematologische Betrachtung: S. 53–60: Rigobello, Armando: Glaubenserfahrung und die Struktur des Wissens als Hermeneutik; S. 61–66: Nathan, Nicholas: Rationalität und Begründung; S. 67–71: Inciarte, Fernando: Wahrheit oder Sinn? Ein Konvergenzpunkt zwischen analytischer Philosophie und hermeneutischer Theologie; S. 73–87: Casula, Mario: Die Beziehungen zwischen Vernunft und Offenbarung bei den Frühkantianern; S. 89–92: Presas, Mario A.: Zur Philosophie als Glaube bei Karl Jaspers; S. 93–99: Sinha, Debabrata: Äquivalenz von Wissen und Glauben. Eine phänomenologische Möglichkeit; S. 101–118: Benedikt, Michael: Verwandlungsglaube in Anbetracht vergeblicher Gestalten von Wissen und Glauben; S. 119–130: Mehta, Jarava L.: Jenseits von Glauben und Wissen; S. 131–142: Petrović, Gajo: Glauben, Wissen und Denken.

Blandino, Giovanni: Questioni dibattute di teologia. – R: Città Nuova Ed. (1977). 228 p.; Lire 5300.

Küng, Hans: Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. – Mchn, Zü: Piper (1978). 878 S.; DM 42,–.

Miegge, Giovanni: Dalla «Riscoperta di Dio» all'impegno nella Società. Studi teologici a cura di Claudio Tron. – To: Claudiana (1977). 278 p.; Lire 6200.

Rodríguez, Mauro: La teología católica ante el psicólogo. – Barc: Herder 1977. 244 p.

Scheffczyk, Leo: Freiheit und Bindung der Theologie als Glaubenswissenschaft. – Wissenschaft und gesellschaftliche Verantwortung, Frb/B, Mchn (1977), 219–243.

Suche nach Sinn, Suche nach Gott. [Vorlesungen d. Salzburger Hochschulwochen 1977 vom 25. Juli – 6. August unter d. Thema „Suche nach Sinn, Suche nach Gott" an d. Univ. Salzburg.] Im Auftr. des Direktoriums d. Salzburger Hochschulwochen hrsg. von Ansgar Paus. – Graz, Wien, Köln: Styria; [Kev:] Butzon & Bercker 1978. 355 S.

Abbt, Imelda: Tradition, Christus, Existenz. Das Christus-Verständnis Fritz **Buris**. – Hbg-Bergstedt: Reich 1977; 87 S. = Theologische Forschung. Veröffentlichung LXI; kart. DM 10,– [Diss., Luzern]

VIII. Dogmatik

Courth, Franz: Das trinitarische Gottesbekenntnis als die Wesensaussage des christlichen Glaubens. – MThZ XXIX, 1978, 1–19.

Scipioni, L. I.: La processione dello Spirito Santo e il Filioque. – Sacra doctrina LXXXV, 1977, 391–441.

Bertetto, Domenico: Lo **Spirito Santo** e santificatore. Pneumatologia. – (R:) Ed. 'Pro Sanctitate' (1976). 405 p.

Rinaudo, Spirito: La nuova pentecoste della chiesa. Ciò che hanno detto il Concilio Vaticano II e Paolo VI sullo Spirito Santo. – To: Elle Di Ci (1977). 515 p.; Lire 5800.

Flick, Maurizio – Zoltán Alszeghy: Il mistero della **croce**. Saggio di teologia sistematica. – Brescia: Queriniana (1978). 467 p. = Biblioteca di teologia contemporanea XXXI; Lire 10 000.

Blázquez Pérez, Ricardo: La resurrección en la cristología de Wolfhart **Pannenberg**. – Vitoria: Ed. Eset (1976). 511 p. = Victoriensia. Publicaciones del Seminario de Vitoria XXXIX. [Diss., Roma. Gregoriana]

Villalmonte, Alejandro de: Visión evolutiva del mundo y **pecado original**. – EF LXXVIII, 1977, 329–369.

Chirico, Peter, SS: Dynamics of change in the **Church's** self-understanding. – ThSt XXXIX, 1978, 55–75.

Innocenti, Ennio: La **Santa Sede** nella ecclesiologia del Concilio Ecumenico Vaticano II. – Rovigno: Istituto Padano di Arti Grafiche (1977). 317 p.; Lire 4500.

Bermejo, Luis M.: Ecclesial communities or churches? – Bijdr XXXIX, 1978, 2–31.

Chirico, Peter: Infallibility. The crossroads of doctrine. – Lo: Sheed and Ward (1977). XXI, 349 p.; £ 9,50.

Beltrando, Piercarlo: **Diaconi** per la chiesa. Itinerario ecclesiologico del ripristino del ministero diaconale. – Mil: Istituto Propaganda Libraria (1977). 240 p. = Fede e Cultura. Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Studi; Lire 4500.

Villalón, José R.: Sacraments dans l'esprit. Existence humaine et théologie sacramentelle. – P: Ed. Beauchesne (1977). 444 p. = Théologie historique XLIII; kart. F 114,–.

Marinelli, Francesco: Segno e realtà. Studi di sacramentaria tomista. – R: Pont. Univ. Lateranense 1977. 305 p. = Lateranum. N.S. XLIII, 2.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Bachmann, Theodor: Lutherische Kirchen in der Welt 1977 (Lutheran Churches in the world, dt.) – Stu, B: Kreuz-Verlag 1977. S. 165–499; 1 Karte = Lutherische Rundschau. Zeitschrift des Lutherischen Weltbundes XXVII, 2.3.

Leith, John H.: Introduction to the Reformed tradition. – Atlanta: Knox 1977. 253 p.; $ 10,–.

Hutchinson, William R.: The modernist impulse in American Protestantism. – Cambridge, Mass., Lo: Harvard Univ. Pr. 1976. X, 347 p.

Fahay, Michael A., SJ: De orthodoxie in Noord-Amerika. – HCO XXX, 1978, 77–97.

Cragg, Kenneth: The Christian and other religion. The measure of Christ. – Lo, Oxf: Mowbrays (1977). XIV, 138 p. = Mowbrays library of theology; £ 6,–.

Nissiotis, Nikos: Comment l'Église enseigne-t-elle avec autorité aujourd'hui? – Istina XXIII, 1978, 6–14; p. 15–21: Lanne, Emmanuel, OSB: L'évolution du magistère dans l'Eglise catholique romaine; p. 22–26: Leuba, J. L.: Note théologique sur le magistère dans les Eglises réformées. Constatations et perspectives; p. 27–37: Deschner, John: Décisions doctrinales faisant autorité dans l'Église Méthodiste Unie des Etats-Unis; p. 38–49: Mampila, A.: Considérations sur l'organisation et l'exercice de l'autorité ecclésiastique en Afrique; p. 50–51: Freire, P.: Note sur la connaissance de l'Evangile et sur sa pratique comme unique moyen de l'enseigner; p. 52–55: Merad, Ali: L'autorité d'enseignement en Islam; p. 56–74: Timiadis, Emilianos: Saint Pierre dans l'exégèse orthodoxe; p. 75–84: Mikhailova, T.: La philosophie de l'histoire de l'Orthodoxie. Son évolution et l'opinion contemporaine.

Fries, Heinrich: Ökumene statt Konfessionen? Das Ringen der Kirche um Einheit. – Ffm: Knecht (1977). 168 S.; kart. DM 19,80.

Zenk, Georg: Evangelisch in Katholizität. Ökumenische Impulse aus Dienst und Werk Hans **Asmussens**. Textteil mit Bibl. u. Apparat. – Ffm, Bern: Lang 1977. 650 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 99; sfr 108,– [Diss., Würzburg]

Unitatis redintegratio 1964–1974. The impact of the decree on ecumenism. Ed. by Gerard Békés and Vilmos Vajta. – R: Anselmiana 1977. 176 p. = Studia Anselmiana LXXI; Lire 6000; [cont.:] p. 11–35: Vajta, Vilmos: Das Ökumenismusdekret und die ökumenische Bewegung: Geist und Motive; p. 36–62: Nissiotis, Nikos: Die Promulgation des Dekrets „De Ecumenismo" ‹12. Nov. 1964›: Erwartungen und Ergebnisse; p. 63–97: Congar, Yves, OP: Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Églises non-catholiques - Un bilan; p. 98–109: Lindbeck, George: Problems on the road to unity: Infallibility; p. 110–118: McDonald Allchin, A.: The nature of Catholicity: an Anglican approach; p. 119–140: Lanne, Emmanuel, OSB: Perspectives: Unitatis redintegratio. Voies vers la communion des Églises; p. 141–157: Vischer, Lukas: Wie weiter – nach den ersten zehn Jahren?; p. 158–167: The Decree on Ecumenism – ten years after: Observations and reflections of an International Colloqium on the Ecumenical Developments between 1964 and 1974.

Duprey, Pierre: L'unità che cerchiamo. – Oikoumenikon XVII, 1977, 869–883.

X. Moraltheologie

Heinen, Wilhelm: Anthropologische Fragen und Forderungen an die Moral- und Sozial-Wissenschaften. – JbChrSozWiss XIX, 1978, 9–36.

Böckle, Franz: Ethik mit oder ohne Transzendenz? Sollensanspruch und Normbegründung in der heutigen theologischen Ethik. – Transzendenz und Immanenz. Philosophie u. Theologie in der veränderten Welt. Tagungsbeiträge eines Symposiums . . ., v. 12. – 17. Okt. 1977, Stu/B/Köln/Mz (1977), 415–440; S. 441–447: Krenn, Kurt: Überlegungen zur Frage der Normenfindung in der Ethik heute; S. 449–457: Hamada, Junko: Der Religiositätsbegriff bei Kierkegaard – besonders in bezug auf seine sittliche Bedeutung; S. 459–463: Linares, Filadelfo: Von Gott oder Über das Gute und das Böse im Menschen; S. 465–470: Kadowaki, Takuji: Gut und Böse im Zen-Buddhismus; S. 471–478: Nordenstam, Tore: Die Ethik der Abschreckung.

Piegsa, Joachim: Autonome Moral und Glaubensethik. Begründung der Autonomie aus dem Glauben. – MThZ XXIX, 1978, 20–35.

Rotter, Hans, SJ: Das theologische Argument in der Moral. – ZkTh C, 1978, 178–196.

Schüller, Bruno, SJ: Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes. Überlegungen zu einer alten Kontroverse. – Greg LIX, 1978, 5–36; p. 36–37: Summary.

Molinaro, Aniceto: **Libertà** e **coscienza**. Saggi di etica filosofica e teologica. – (R:) Pont. Univ. Lateranense – Città Nuova Ed. (1977). 330 p. = Teologia III; Lire 7000.

Geach, Peter: The **virtues**. The Stanton Lectures 1973–74. – Cambr, Lo, NY, Melbourne: Cambridge Univ. Press (1977). XXXV, 173 p.

Greinacher, Norbert: **Gelassene Leidenschaft**. Eine heute notwendige christliche Tugend. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1977). 93 S. = Kritische Texte XV; kart. DM 10,80.

Burri, Josef: „Als **Mann** und **Frau** schuf er sie." Differenz der Geschlechter aus moral- und praktisch-theologischer Sicht. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1977). 216 S.; kart. DM 26,80.

Gerardi, Renzo: Sacramentalità e promozione dell'uomo. – Rivista di teologia morale X, 1978, 167–246.

Cottier, Georges, OP: Problèmes éthiques de l'avortement. – Nova et vetera LIII, 1978, 13–36.

Connery, John: **Abortion**: The development of the Roman Catholic perspective. – Loyola: Loyola University Pr. (1977). VIII, 336 p.; $ 7.95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Stanley, David: The elements of christian mysticism exhibited by certain New Testament documents. – Mystique dans le Christianisme et les autres religions = Studia missionalia XXVI, 1977, R 1977, 1–35; p. 37–57: Crouzel, Henri: Le thème du mariage mystique chez Origène et ses sources; p. 59–71: Leclercq, Jean: L'expérience mystique d'après S. Bernard de Clairvaux; p. 73–86: Leclercq, Jean: Une mystique pratique dans les sermons de S. Bernard à ses moines; p. 87–115: Bernard, Charles-André: La conscience mystique; p. 117–147: Deblaere, Albert: Témoignage mystique chrétien; p. 149–163: Gardet, Louis: La mystique musulmane: aperçus historiques et lignes d'expérience; p. 165–189: Nwyia, Paul: Corps et esprit dans la mystique musulmane; p. 191–214: Spae, Joseph J.: Two pillars of Buddhist mysticism: oneness and compassion; p. 215–235: López-Gay, Jesús: La "mística cósmica" del Shingon; p. 237–285: Dhavamony, M.: Typology of Hindu mysticism; p. 287–314: Brunner, Hélène: Le mysticisme dans les āgama śivaïtes.

Toppi, Francesco Saverio: La preghiera individuale e comunitaria in S. **Francesco d'Assisi**. – Studi e ricerche francescane VII, 1978, 3–28; p. 29–53: Schmucki, Ottaviano: Luogo di preghiera, eremo, solitudine. Concetti e realizzazioni in S. Francesco d'Assisi; p. 55–112: Cargnoni, Costanzo: Le case di preghiera nella storia dell'Ordine francescano; p. 113–124: Profili, Ludovico: Le case di preghiera: come realizzarla oggi; p. 125–147: Di Monda, Antonio: Il convento francescano «casa di preghiera» secondo le costituzioni rinnovate delle Famiglie Francescane del I e III Ordine Regolare; p. 149–177: Calloni, Francesco: Interpretazione iconologica dell'architettura cappuccina.

Rosenwein, Barbara H.: Rules and the "Rule" at tenth-century **Cluny**. – StMon XIX, 1977, 307–320; p. 321–342: Callahan, David F.: William the Great and the monasteries of **Aquitaine**; p. 343–352: Martel, Gérard de: Un exemple de sermons "Ad monachas" au Moyen Age; p. 353–360: Brodman, J. W.: The origins of the **Mercedarian** order: A reassessment; p. 361–385: Llompart, Rafael Juan-Gabriel: Los santuarios de **Montserrat** y de **Lluc**: una confrontación de orígenes.

Livre des miracles de **Sainte-Catherine** de **Fierbois** ‹1375–1470›. Publié par Yves Chauvin. – Poitiers: Société des Archives Historiques du Poitou ‹Archives de la Vienne› 1976. XLVIII, 162 p. = Archives historiques du Poitou LX; F 80,–.

Wagner, Friedrich: Gotteserfahrung, Spiritualität der Neuzeit. – S[ank]t Ottilien: EOS-Verl. d. Erzabtei St. Ottilien 1977. 183 S.

Curty, Christian: Les trois pâques du Dieu vivant ou La théologie de la vie spirituelle. – P: Ed. Franciscaines (1976). 352 p. = Présence de Saint François XXVII.

Esquerda Bifet, Juan: Cristianos sin fronteras. Espiritualidad misionera. – Burgos: Ed. Aldecoa (1976). 149 p. = Facultad de Teología del Norte de España – Sede de Burgos; pes 250,–.

Fuertes, Josephus: Quis vere saecularis? De diversis modis exsistentiae christianae. – ComRel LIX, 1978, 3–30.

Wer ist mein Nächster? 70 Autoren antworten auf eine zeitgemäße Frage. Hrsg. von Inge Meidinger-Geise. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 215 S.; kart. DM 24,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Ermecke, Gustav: Die Christliche Gesellschaftslehre ‹CGL›. Ihre Aufgabe und ihr wissenschaftlicher Ort, ihre Methode und Systematik. – JbChrSozWiss XIX, 1978, 37–50; S. 51–66: Langner, Albrecht: Katholische Soziallehre im Urteil marxistischer Religionskritik; S. 67–82: Herr, Theodor: Die sozialethische Bedeutung der neutestamentlichen Haustafeln.

Kühnhardt, Ludger: Christliche Soziallehre konkret. Gedanken u. Perspektiven. – Mchn, Wien: Olzog 1977. 162 S. = Geschichte und Staat CCXII = Kritisches Forum; kart. DM 5,80.

Winter, J. Alan: Continuities in the sociology of religion: Creed, congregation, and community. – NY [e. a.:] Harper & Row (1977). X, 307 p. with fig.

Skorupski, John: Symbol and theory. A philosophical study of theories of religion in social anthropology. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. (1976). XV, 265 p.; £.

Scarvaglieri, Giuseppe: La religione in una società in trasformazione. Ricerca empirica. – Lucca: Maria Pacini Fazzi 1977. 269 p. = Casa di Risparmio di Lucca.

Martiny, Friedrich: Die **evangelischen Akademien**. Kirche zwischen Anpassung und Parteilichkeit. Ein Beitrag zum Problem des gesellschaftlichen Handelns der Kirche. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1977. 317 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 97; kart. sfr 59,–; [Diss., Marburg]

Miranda, Pontes de: Passos na formulação dos **direitos humanos**. – REBras XXXVII, 1977, 5–12; p. 13–40: Lima Vaz, Henrique C. de: Antropologia e direitos humanos; p. 41–75: Libânio, João Batista, SJ: O profético e o político. Sua referência aos direitos humanos; p. 76–90: Samain, Étienne: Projeto evangélico e direitos humanos; p. 91–105: Segundo, Juan Luis, SJ: Direitos humanos, evangelizaçao e ideologia; p. 106–142: Azzi, Riolando: A Igreja do Brasil na defesa dos direitos humanos; p. 143–159: Boff, Leonardo, OFM: Teoria e práxis. Os direitos humanos ao interno da Igreja.

Giers, Joachim: Theologische Aspekte der Menschenrechtserklärungen in der kirchlichen Verkündigung. – MThZ XXXIX, 1978, 36–63.

Balducci, Ernesto: La politica della fede. Dall'ideologia cattolica alla teologia della rivoluzione. Introduzione e premesse storiche di Lodovico Grassi. – (Rimini-Fir:) Guaraldi Ed. (1976). 235 p. = Presente e imperfetto. N.S. XVI; Lire 3800.

García, Matías: Enfoque y estructuración de una moral política. – EE LIII, 1978, 149–196; p. 197–208: Hortal, Augusto: La democracia como institucionalización de una utopía; p. 209–243: Oriol, Antonio M^{a}.: Socialismo, marxismo, liberalismo. Meditación sobre «Octogesima adveniens», 26–36.

Pombeni, Paolo: Socialismo e Cristianesimo ‹1815–1975›. – (Brescia:) Queriniana (1977). 387 p. = Dipartimento di scienze religiose IV.

Büchele, Herwig – Harry Hoefnagels – Bruno Kreisky: Kirche und demokratischer Sozialismus. – Wien, Mchn, Zü: Europaverlag (1978). 132 S. = Soziale Brennpunkte VI.

Loth, Heinrich: Rebellen im Priesterrock. Christen im Süden Afrikas und ihre Rolle im Widerstand gegen Kolonialismus und Apartheid. Eine historische Untersuchung. – B: Union Verlag (1977). 237 S. mit Abb.

XIII. Kirchenrecht

Leziroli, Giuseppe: Aspetti della **libertà religiosa**. Nel quadro dell'attuale sistema di relazione fra stato e confessioni religiose. – Mil: Giuffrè 1977. 240 p. = Pubblicazioni della Facoltà Giuridica dell'Università di Ferrara II, 10; Lire 6000.

Feliciani, Giorgio: Il Concilio Vaticano I e la codificazione del diritto canonico. – EIC XXXIII, 1977, 115–143. 269–289.

Hinder, Paul: Grundrechte in der Kirche. Eine Untersuchung zur Begründung der Grundrechte in der Kirche. – (Frb/S:) Universitätsverlag 1977. XIV, 301 S. = Studia Friburgensia N. F. LIV. Kanonistische Abteilung; sfr 38,–.

Keihl, Bernhard: Das Staatliche Recht der res sacrae. – Köln, B, Bonn, Mchn: Heymanns (1977). XXVI, 184 S. = Erlanger juristische Abhandlungen XX; kart. DM 80,–.

Sabattani, Aurelio: Iudicium de legitimate actuum administrativorum a Signatura Apostolica peractum. – Ius canonicum XVI, 1976, 229–243; p. 245–292: González del Valle, José M.: Los actos pontificios como fuente del Derecho Canónico; p. 293–305: Sobanski, Remigiusz: El lugar y las funciones de la canonística en la vida de la Iglesia.

Pattaro, Germano: Fidanzamento e matrimonio come esperienza di fede. – (Brescia:) Morcelliana (1977). 136 p.; Lire 2500.

Corecco, Eugenio: Quodnam sit fundamentum competentiae Ecclesiae in matrimonium baptizatorum: baptismus an sacramentum matrimonii?. – PerRMCL LXVII, 1978, 11–34; p. 35–71: Manzanares, Julio: Habitudo matrimonium baptizatorum inter et sacramentum: omne matrimonium duorum baptizatorum estne necessario sacramentum?; p. 73–80: Adnès, Pierre: De matrimonio infidelium qui convertuntur; p. 95–115: Navarrete, Urbano: Competentia Ecclesiae in matrimonium baptizatorum eiusque limites; p. 117–126: Abate, Antonio: De dissolutione matrimonii non baptizatorum utroque coniuge in infidelitate manente; p. 127–143: Prader, Joseph: De iure quo regitur matrimonium baptizatorum acatholicorum: ius conditum et ius condendum; p. 155–210: Mostaza, Antonio: Competentia Status in matrimonium eiusque limites; p. 211–233: Flatten, Heinrich: De matrimonio civili catholicorum; p. 235–258: Spineli, Lorenzo: Conflictus Ecclesiam inter et Statum in materia matrimoniali eorundemque solutiones concordatariae; p. 261–267: Bertrams, Wilhelm: De unitate baptizatorum matrimonii cum sacramento; p. 269–281: Castaño, José Manuel F.: De quibusdam difficultatibus contra formulam canonis 1012 § 2, scilicet «quin sit eo ipso sacramentum»; p. 283–295: Grocholewski, Zenon: Crisis doctrinae et iurisprudentiae rotalis circa exclusionem dignitatis sacramentalis in contractu matrimoniali; p. 297–299: Dombois, Hans: De competentia Ecclesiae et Status; p. 301–342: Bressan, Luigi: Ratio et finis potestatis Eclesiae quoad matrimonium fidelium iuxta Theologos et Patres Concilii Tridentini; p. 343–352: Arboleda, Fernando: De natura iuridica matrimonii civilis catholicorum in iure canonico condito et condendo.

Lesage, Germain, OMI: Procédures matrimoniales d'après le Schéma "De Processibus". – Studia canonica XI, 1977, 213–224; p. 225–259: Ahern, Maurice: Error and deception as grounds for nullity; p. 261–327: Green, Thomas J.: The revision of sacramental law: Perspectives on the sacraments other than marriage; p. 329–338: Zurowski, Marian, SJ: Le fondement du pouvoir et du droit dans la communauté ecclésiale; p. 339–349: Jester, Ludwig, MHM: Transcultural marriage – A basis for a new impediment; p. 351–388: Boucher, Marie-Alice, SP: Un nouveau droit proposé aux Instituts religieux; p. 389–402: Pinto, Pio Vito: Exclaustratio et absentia a domo des religieuses.

Bruns, Bernhard: Das ius in corpus als Vertragsobjekt der Ehe vor dem Hintergrund der kirchlichen Lehre von der verantwortungsbewußten Elternschaft. Zur Unterscheidung von ius radicale und ius utile im Eherecht. – OeAKR XXVIII, 1977, 8–25.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Tonelli, Riccardo: Pastorale giovanile oggi. Ricerca teologica e orientamenti metodologici. – R: LAS (1977). 322 p. = Biblioteca di scienze religiose XX; Lire 6500.

Pastoraltheologische Informationen. Folge VI: Mitarbeiter im pastoralen Dienst. – Ffm 1978; [enth.:] S. 6–21: Stellungnahme des Beirats der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen; S. 22–59: Klostermann, Ferdinand: Zur neuen Ordnung der pastoralen Dienste in der Bundesrepublik Deutschland; S. 60–75: Semmelroth, Otto, SJ: Laien im pastoralen Dienst der Gemeinde; S. 76–92: Bommer, Josef: Laien im kirchlichen Dienst; S. 93–118: Kramer, Johannes: Der ständige Diakonat und pastorale Dienste.

Eibach, Ulrich: Seelsorge als Glaubenshilfe und als Lebenshilfe. Bemerkungen zur Relevanz theologischer Entscheidungen für die Seelsorge. – Theol. Beiträge IX, 1978, 23–38.

Pfarrseelsorge von der Gemeinde mitverantwortet. Österreichische Pastoraltagung, 28.–30. Dezember 1976. Im Auftr. d. Österr. Pastoralinstituts hrsg. von Josef Wiener u. Helmut Erharter. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1977). 167 S.; kart. DM 18,–; [enth.:] S. 11–30: Rahner, Karl: Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge; S. 31–47: Lentzen-Deis, Fritzleo: Das Werk Christi – Basis unserer Gemeindearbeit; S. 48–63: Kleiner, Rafael Josef: Gruppen und Basisgemeinden in ihrer Bedeutung für eine lebendige Pfarrgemeinde; S. 64–76: Zauner, Wilhelm: Die menschliche und spirituelle Entfaltung der Mitarbeiter; S. 77–92: Wagner, Alois: Schwerpunkte heutiger Pfarrseelsorge; S. 93–102: Zulehner, Paul M.: Zur Situation der Pfarrseelsorge; S. 103–155: Praktische Modelle der Pfarrseelsorge und Ergebnisse der Arbeitskreise.

Leimgruber, Stephan: Das Sprechen vom Geist. Religiöse Sprache und Erfahrung am Beispiel der **Firmung**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1978). 256 S. = SPT Studien zur Praktischen Theologie XVI; kart. DM 28,80 [Diss., München]

Emeis, Dieter – Karl Heinz Schmitt: Grundkurs **Gemeindekatechese**. – Frb/B: Herder 1977. 134 S., graph. Darst; kart. DM 15,80.

Sorge, Helga – Siegfried Vierzig: Religion und Ideologie. Analysen u. Materialien für den Unterricht. – Stu, Mz, B, Köln: Kohlhammer (1977). 177 S. = Urban-Taschenbücher DCXXXIV: T-Reihe.

Auferstehung – **Tod** und **Leben**. Beiträge zur Sachanalyse und Unterrichtsplanung. Hrsg. von Reimar Kakuschke. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 220 S. = Analysen und Projekte zum Religionsunterricht XII.

Die Synode zum Thema Bildung – Freizeit – Massenmedien. Zusammengestellt u. kommentiert von Willy Bünter u. Willy Kaufmann. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1977). 144 S. = Die Synode zum Thema ... Eine Taschenbuchreihe mit den Ergebnissen der Schweizer Synode LXXII; kart. DM 9,80.

Religionsdidaktik. Elemente einer integrativen Theorie der Praxis des Religionsunterrichts. Mit Beitr. v. Wolfgang G. Esser [u. a.]. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger 1977. 229 S. = Studien zur praktischen Theologie XIII; kart. DM 35,80; [enth.:] S. 11–29: Esser, Wolfgang G.: Lernziel Religiosität. Die eigenen Verwendungszielfelder des Religionsunterrichts; S. 31–60: Esser, Wolfgang G.: Die Erschließung der religiösen Grunderfahrung: Heilserwartung und Sinnoffenheit; S. 61–86: Wegenast, Klaus: Die Erschließung relativer Glücks- und Sinnerfahrungen; S. 87–121: Zirker, Hans: Die Erschließung des Glaubens in seinem Erfahrungsbezug; S. 124–156: Göpfert, Hans: Plurale Wirklichkeit als Erfahrungsbereich des Schülers der Primarstufe; S. 157–177: Rumpel, Peter: Plurale Wirklichkeit als Erfahrungsbereich des Schülers der Sekundarstufe; S. 180–212: Rickers, Folkert: Die religions- und gesellschaftskritische Aufgabe; S. 213–229: Esser, Wolfgang G.: Systematischer Zusammenhang und Integration religionsdidaktischer Elemente zur Gesamtstruktur des Religionsunterrichts.

Sozialethischer Unterricht – dokumentiert und analysiert. Eine Untersuchung zur Praxis des problemorientierten Religionsunterrichts. Mit Beiträgen von Alberto Bondolfi [u. a.] Günter Stachel ‹Hrsg.› – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1977). 200 S. = SPT. Studien zur Praktischen Theologie XV; kart. DM 28,80.

Expériences et réflexions sur la pratique ecclésiale. – Catéchèse n° LXXI, 1978, 137–159; p. 161–170: Moingt, Joseph: Théologie et pratique de l'Eucharistie; p. 171–182: Chauvet, Louis-Marie: L'Église fait l'Eucharistie; l'Eucharistie fait l'Eglise. Essai de lecture symbolique; p. 183–191: Gervaise, Pierre: Pour une catéchèse de l'Eucharistie.

Caspary, Heinrich-Nikolaus: Zur Funktion des **Schulbuchs** im Religionsunterricht. – EvErz XXX, 1978, 2–13; S. 13–22: Ulrich-Eschemann, Karin: Umgang mit dem Religionsbuch; S. 22–43: Deßecker, Klaus – Dieter Haas: Unterrichtspraktische Analyse von Religionsbüchern Grundschule und Orientierungsstufe; S. 43–45: Rück, Hermann: Unterrichtspraktische Analyse von Religionsbüchern ‹Sekundarstufe I›.

XV. Liturgiewissenschaft

López Martín, Julián: El don de la Pascua del Señor. Pneumatología de la Cincuentena pascual del Misal Romano. – Burgos: Ed. Aldecoa (1977). 626 p. = Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España, Sede de Burgos XXXIX; pes 1250.

Santantoni, Antonio: L'**ordinazione episcopale**. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'**occidente**. – R: Anselmiana 1976. 306 p. = Analecta liturgica II = Studia Anselmiana LXIX; Lire 10 000.

Janini, José: Manuscritos litúrgicos de las bibliotecas de España. I: Castilla y Navarra. – Burgos: Ed. Aldecoa 1977. 340 p. = Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España. Sede de Burgos XXXVIII; pes 700.

Garridó Bonaño, Manuel, OSB: La teología de la cruz en las liturgias occidentales. – Scripta theologica IX, 1977, 885–950.

Garridó Bonaño, Manuel, OSB: Uso y significación del término «sacramentum» en la liturgia romana. – Burgense XVIII, 1977, 9–71; p. 73–112: Abad Ibáñez, José Antonio: La «sacramentalidad del orden» en la liturgia Hispanica.

Amiet, Robert: Un fragment de **bréviaire** de **Grasse** du **XIV**e siècle. – Scriptorium XXXI, 1977, 198–211.

Venturi, Gianfranco F., SDB: Fenomeni e problemi linguistici della traduzione liturgica nel passaggio da una cultura ad un'altra. – ELit XCII, 1978, 5–75.

Wegman, H.: Liturgie aan de oppervlakte. – TLit LXII, 1978, 97–105; p. 106–115: Faber, H.: Zijlicht op de liturgie; p. 116–125: Keyzer, Ad de: De verschillende vormen van psalmodie. Een poging tot begripsverheldering; p. 126–137: Hollaardt, A. – A. Kurris: Bij het verschijnen van een nieuwe nederlandse Graduale.

Theologische Berichte. VI: Liturgie als Verkündigung. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1977). 213 S.; kart. DM 25,– [enth.:] S. 13–28: Furger, Franz: Verkündigung in nicht-begrifflicher Kommunikation. Einige einleitende Denkanstöße; S. 29–60: Baumer, Iso: Kulte als Träger von Verkündigung; S. 61–80: Schmid, Rudolf: Kult als Bewahrung und Vermittlung von Glaubenswahrheit im Alten Testament; S. 81–122: Schulte, Raphael: Die Wort-Sakrament-Problematik in der evangelischen und katholischen Theologie; S. 123–165: Baumgartner, Jakob: Das Verkündigungsanliegen in der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils; S. 167–199: Bommer, Josef: Die Verkündigungsaufgabe der Kasualien Taufe, Hochzeit und Beerdigung; S. 201–213: Müller, Alois: Die Eigenbedeutung des Kultischen in der Liturgie.

Laeyendecker, L. – Mady A. Thung: Liturgie in een politiek geëngageerde kerk. – TTh XVIII, 1978, 49–70; p. 71: Summary: Liturgy in a politically involved church.

Wainwright, Geoffrey: Christian **initiation** in the ecumenical movement. – Studia liturgica XII, 1977, 67–86; p. 87–106: Kretschmar, Georg: Recent research on Christian initiation; p. 107–115: Kavanagh, Aidan: Christian initiation in post-conciliar Roman Catholicism: a brief report; p. 116–125: Jasper, Ronald C. D.: Christian initiation: the Anglican position; p. 126–128: Weil, Louis: Christian initiation in the Anglican Communion: a response; p. 129–150: Holeton, David R.: Christian initiation in some Anglican provinces; p. 151–165: Brand, Eugene L.: New rites of initiation and their implications: in the Lutheran Churches; p. 166–171: Burky, Bruno: New baptismal liturgies in Reformed Churches: The Swiss example; p. 172–175: Gy, Pierre-Marie: The idea of «Christian Initiation».

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Prof. Dr. Klaus Berger, In der unteren Rombach 12, 6900 Heidelberg; Prof. Dr. Johannes Beumer SJ, Sentmaringer Weg 55, 4400 Münster; Dr. Filipe José Couto IMC, Am Waldplatz 28, 4790 Paderborn; Dr. Friedrich Diedrich, Bickernstr. 25, 4690 Herne 2; Prof. Dr. Hermann Eising, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Kaspar Elm, Joseph-Plaut-Weg 3, 4930 Detmold; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. Dr. Josef Fink, Rudolfstr. 24, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Furger, Obergütschstr. 14, CH-6003 Luzern; Prof. DDr. Manfred Görg, Schönbornstr. 10, 8600 Bamberg; Doz. Dr. Friedemann Greiner, Masurenweg 1, 8034 Unterpfaffenhofen; Prof. Dr. Heinz Grotzfeld, Langenstr. 17, 4400 Münster; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Dr. Hans-Jochen Jaschke, Niels-Steensen-Kolleg, Philippistr. 2, 4400 Münster; Dr. G. Friedrich Klenk SJ, Haus Maria Heimgarten, 8115 Ohlstadt; Prof. Dr. Hans Kramer OSC, Ruhruniversität Bochum, Abt. für Kath. Theologie, Postfach 2148, 4630 Bochum 1; Archivdirektor Dr. Herbert Lepper, Stadtarchiv, Fischmarkt 3, 5100 Aachen; Dr. Norbert Mette, Hammer Str. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8833 Eichstätt; Prof. Dr. Paul Eugen, Kirchenweg 13, 8901 Diedorf; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Friedrich-Wilhelm-von-Steuben-Str. 90/II, 6000 Frankfurt; Kardinal Prof. Dr. Joseph Ratzinger, Kardinal-Faulhaber-Str. 7, 8000 München 2; Dr. Eberhard Rolinck, Pfliegelweg 7, 8035 Gauting; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. DDr. Karl Hermann Schelkle, Österbergstr. 11, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Hermann Steinkamp, Geistkamp 40, 4400 Münster; Heinz Günther Stobbe, Raesfeldstr. 22, 4400 Münster; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Platanenweg 31, 4630 Bochum 1; Dr. Walter Radl, Bocholter Str. 1, 4000 Düsseldorf 30; DDr. Klaus Thomas DD., Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Wilhelm de Vries SJ, Pontificio Istituto Orientale, Piazza S. Maria Maggiore 7, I-00185 Roma; Dr. Siegfried Wiedenhofer, Spitzwegstr. 56, 8400 Regensburg; Dr. Josef Wohlmuth, Schwarzwaldstr. 3, 5303 Bornheim-Rösberg.

Abonnementspreis im Inland incl. 6 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1978 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.