Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1978** **74. Jahrgang**

George A. Lindbeck: Theologische Methode und Wissenschaftstheorie . . . . . Spalte 265

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 279
O. Bächli: Amphiktyonie im Alten Testament (R. Smend)
Die Bücher der Könige. Übersetzt und erklärt von Ernst Würthwein (M. Rehm)
F. Hossfeld: Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches (J. Becker)
C. Westermann: Lob und Klage in den Psalmen (H. Groß)
H. J. Genthe: Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft (H. Zimmermann)
E. Albrecht: Zeugnis durch Wort und Verhalten (J. Roloff)
Ch. C. Caragounis: The Ephesian Mysterion (H. Merklein)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 291
G. Schwaiger: Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte (W. Beinert)
J. Hochstaffl: Negative Theologie (N. Brox)
F. Lotter: Severinus von Noricum (P. Stockmeier)
Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter. Hrsg. von Friedrich Prinz (A. Angenendt / A. Stuiber)
H. Herrmann: Savonarola (R. Bäumer)
J. Wohlmuth: Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient (J. Schumacher)
F.-M. Dolinar: Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597–1704 (A. Seifert)
Nuntius Pietro Francesco Montoro. Bearb. von Klaus Jaitner (G. Müller)
G. Martina: Pio IX (1846–1850) (E. Valasek)
W. Brandmüller: Ignaz von Döllinger am Vorabend des I. Vatikanums (K. Schatz)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 308
J. Track: Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott (B. Thum)
E. Schillebeeckx: Christus und die Christen (G. Greshake)
W. Greive: Der Grund des Glaubens (L. Scheffczyk)
M. Thurian: Maria (W. Beinert)
A. Altenähr: Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets (J. W. Mödlhammer)

Moraltheologie, Kirchenrecht . . . . Sp. 317
J. Renker: Christliche Ehe im Wandel der Zeit (G. Ermecke)
A. Zirkel: Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheiratet Geschiedenen von den Sakramenten aus? (H. Heinemann)
Th. Herr: Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testamentes (J. Rief)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 322
B. Neumann: Die Gemeindehelferin in der Ortskirchengemeinde (L. Karrer)
M. Schibilsky: Religiöse Erfahrung und Interaktion (H. Steinkamp)
A. Läpple: Von der Exegese zur Katechese (E. Paul)
Kirchliche Erwachsenenarbeit. Hrsg. von Jürgen Lott (D. Emeis)
Liturgie als Verkündigung. Mit Beiträgen von F. Furger u. a. (E. J. Lengeling)
S. Krikke: Veranderd levensbesef en liturgie (K. Richter)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 331
W. Heim: Im Dienst weltweiter Solidarität (W. Promper)
J. Wicki: Missionskirche im Orient (F. J. Couto)
G. Vallée: Mouvement oecuménique et religions non chrétiennes (A.-Th. Khoury)

Religionsphilosophie . . . . . Sp. 334
O. Eberz: Sophia und Logos (H. Treziak)

Spiritualität . . . . . Sp. 336
Priesterliche Spiritualität heute. Hrsg. von Stefan László (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 337

Theologische Methode und Wissenschaftstheorie*

Von George A. Lindbeck, New Haven

(Übersetzung aus dem Englischen von E. Gazo und B. Hallensleben, überprüft von G. A. Lindbeck)

Dieser Beitrag soll nicht primär eine Besprechung einzelner Bücher sein, sondern vielmehr der Versuch eines kritischen Überblicks über den Stand der Methodologiediskussion in der gegenwärtigen Theologie. Ich werde allerdings kommentierend auf Inhalt und Qualität der unten angeführten Bücher eingehen, diese werden jedoch hauptsächlich als Beispiele für Probleme und Entwicklungstendenzen dienen und nicht so sehr Gegenstand ausführlicher Darstellung und Bewertung sein.

Die ersten beiden Bücher wurden, trotz ihres Titels, hinzugezogen, weil sie sich in methodologischer Hinsicht mit der Schriftinterpretation befassen und Ansätze verwenden, die in Beziehung zu Entwicklungen der Philosophie stehen, die einen Einfluß auf die Wissenschaftstheorie ausgeübt haben. Andere neuere Arbeiten, wie z. B. die von Lonergan, Nygren, Torrance und Sauter[1] hätten in die Auswahl einbezogen werden können, aber sie hätten die ohnehin komplizierte Diskussion unnötig überlastet und – mit Ausnahme von Lonergan – keine wesentlichen neuen Gesichtspunkte ergänzt.

* **Frei,** Hans W.: **The eclipse of biblical narrative.** A study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics. – New Haven, London: Yale University Press 1974. 355 S.
Kelsey, David H.: **The uses of scriptures in recent theology.** – Philadelphia: Fortress Press 1975. 227 S.
Peukert, Helmut: **Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie.** Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. – Düsseldorf: Patmos 1976. 367 S.
Micskey, Koloman N. : **Die Axiom-Syntax des evangelisch-dogmatischen Denkens.** Strukturanalysen des Denkprozesses und des Wahrheitsbegriffs in den Wissenschaftstheorien (Prolegomena) zeitgenössischer systematischer Theologen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 162 S.
Pannenberg, Wolfhart: **Wissenschaftstheorie und Theologie.** – Frankfurt: Suhrkamp 1973. 454 S.
Tracy, David: **Blessed rage for order.** The new pluralism in Theology. – New York: Seaburg Press 1975. 258 S.

[1] Bernhard Lonergan, Method in Theology, New York: Herder & Herder 1972; Anders Nygren, Meaning and Method. Prolegomena to Scientific Philosophy of Religion and Scientific Theology, Philadelphia: Fortress Press 1972; Gerhard Sauter, Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie, München: Chr. Kaiser Vlg. 1973; Thomas Torrance, Theological Science, London: Oxford University Press 1969.

UB TÜB
09. OKT. 1978

Auf eines der von Lonergan behandelten Themen soll hier hingewiesen werden, um den Rahmen dieses Artikels zu verdeutlichen: Lonergan erörtert die Implikationen der römisch-katholischen theologischen Ansätze. Zwei unserer Verfasser, Tracy und Peukert, sind ebenfalls Katholiken, aber sie befassen sich nicht mit eigentlich konfessionellen Fragen; auch die protestantischen Autoren – evtl. mit Ausnahmen von Micskey (19–20) – wollen ausdrücklich Probleme einer allgemein christlichen, nicht einer spezifisch konfessionellen Methode behandeln. In ähnlicher Weise gibt es keine eindeutige national bedingte Unterscheidung zwischen den drei Amerikanern und den drei Deutschen in der ausgewählten Gruppe. Unter Berücksichtigung des historischen Einflusses von kontinentalem Gedankengut in den Vereinigten Staaten ist es nicht verwunderlich, daß die Amerikaner deutsche Entwicklungen sehr ausführlich diskutieren; dagegen war es weit weniger zu erwarten, daß zwei der Deutschen, Peukert und Pannenberg, englischsprachige Literatur fast ebenso häufig zitieren wie europäische. Micskeys Bezugsliteratur ist ebenfalls international, wobei er sich überwiegend auf französische Studien über strukturale Linguistik stützt. So entstand zumindest im Hinblick auf die theologische Methode und Wissenschaftstheorie eine gemeinsame Ausgangsebene der Untersuchung nicht nur interkonfessionell, sondern übernational.

Bevor wir die gegenwärtige Situation zu kennzeichnen versuchen, empfiehlt es sich, auf den Stellenwert der Methodenlehre einzugehen. Wie oft bemerkt wurde, ist die ausschließliche Befassung mit „Methode" ein Zeichen für eine gewisse Unsicherheit in einer intellektuellen Disziplin. T. S. Kuhn hat das in einem Werk[2], das vielleicht in der Wissenschaftstheorie der letzten zwei Jahrzehnte den stärksten Einfluß gehabt hat, im einzelnen einleuchtend dargelegt. Wenn ein Paradigma (d. h. ein umfassendes theoretisch-praktisches Gesamtmodell für Forschungsprogramme) nicht mehr akzeptiert wird, aber noch nichts an seine Stelle getreten ist, häufen sich methodologische Auseinandersetzungen. Das ist zu beobachten während des Übergangs von der aristotelischen zur modernen Wissenschaft (man vergleiche Bacons und Descartes' Angriffe gegenüber veralteten Methoden) und erneut, als Newtons Weltbild zu zerfallen begann, während sich dasjenige eines Einstein noch nicht durchgesetzt hatte. Etwas Ähnliches geschieht in der Theologie. Kontroversen über methodologische Fragen wie z. B. das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie oder Schrift und Tradition spitzten sich zu während der Umbruchszeit des 13. Jahrhunderts, der Reformation, der Aufklärung und ihrer Folgezeit. In unseren Tagen ist erneut eine ausgesprochene Unzufriedenheit zu beobachten mit den nachliberalen Theologien, die zwischen den Weltkriegen aufkamen; als Folgeerscheinung verwenden Theologen unverhältnismäßig viel Zeit, nicht um Theologie zu treiben, sondern um zu erörtern, wie dies zu geschehen habe. Von derartigen Diskussionen sollte man sich jedoch nicht zu viel versprechen: sie führen ihrem Wesen nach zu keiner Entscheidung. Dies stimmt zumindest für die Naturwissenschaften, wo – wie T. S. Kuhn gezeigt hat – die Methodik auf die konkrete Ausführung mehr angewiesen ist als umgekehrt. Paradigmatische Leistungen wirken sich schöpferisch auf die Methodologie aus. Niemand, nicht einmal ihre Initiatoren, hat im Voraus einen expliziten Begriff von den eingeschlossenen Methoden, mögen diese auch – wie im Falle von Newton – für Jahrhunderte für die wissenschaftlichen Fortschritte wegweisend werden. Methodenprobleme werden also nicht auf ihrer eigenen Ebene gelöst, sondern durch die Umsetzung in die Praxis, durch den Erfolg von Erfindern wie Galilei, Newton oder Einstein beim Lösen grundlegender Probleme, was dann wiederum zur Annahme der Methoden führt, die durch diesen Neuansatz impliziert sind. Ähnliches muß wohl von so paradigmatischen Leistungen im Bereich der Theologie wie denen eines Augustinus, Thomas von Aquin, der Reformatoren oder Schleiermachers gesagt werden. Methodische Dispute haben sowohl in der Vergangenheit wie in der Zukunft die größte Aussicht auf Klärung in der praktischen Durchführung.

Und doch leisten methodologische Diskussionen einen echten, wenn auch bescheidenen Beitrag. Ihre Aufgabe liegt im Versuch, die meistversprechendsten Richtungen zu bestimmen, in die der Einsatz gelenkt werden soll. Es kann sein, daß gerade die besten Wege nicht entdeckt bzw. zwar aufgezeigt, aber nicht beschritten werden. Es kann sogar vorkommen, daß an sich weniger geeignete Methoden durch einen genialen Theologen in Dienst genommen werden, um ein einflußreiches und methodologisch schöpferisches Paradigma aufzustellen. (Darauf laufen in etwa die traditionelle protestantische Sicht des Aquinaten, die katholische Beurteilung der Reformatoren und Barths Urteil über Schleiermacher hinaus.) Schließlich muß man auch mit Methoden rechnen, die sich im Gegensatz zur oberflächlichen Betrachtung als wesensmäßig steril erweisen. In der Vergangenheit haben Theologen mehr als einmal solche Sackgassen eingeschlagen, und ein möglicher Beitrag methodologischer Erörterungen ist die Warnung vor solch unnützer Kraftverschwendung.

Während drei unserer Verfasser (Micskey, Kelsey und Frei) eher deskriptive als präskriptive Methoden-Studien vorlegen, versucht nur einer unter ihnen, K e l s e y , völlig neutral zu bleiben. Obwohl sein Buch den Titel trägt „The Uses of Scriptures" (Die Verwendung der Schrift), stellt er im Endergebnis eine Art metamethodologisches Schema vor zum Zwecke der Analyse und des Vergleichs der von Theologen faktisch angewandten Methoden. Als Hilfe für die Strukturierung der folgenden Überlegungen werde ich diesem Schema bestimmte Anregungen entnehmen, die ich allerdings in meinem Sinne verwerte.

Die These von K. ist, daß die grundlegende methodologische Entscheidung in fast der gesamten neueren Theologie sich auf einen Interpretationshorizont (bzw. eine Sprache oder Verstehensmöglichkeiten) bezieht, mit dessen Hilfe die Inhalte der christlichen Quellen zu deuten sind. (Er spricht in protestantischer Weise von „Schrift", aber mit dem Verständnishintergrund, daß diese immer in irgendeiner Weise durch kirchliche Tradition bedingt ist, und mit diesem Zusatz schließe ich mich ihm an.) Rahmen und Inhalte stehen in einer Wechselbeziehung. Wenn z. B. der Rahmen lehrhaften Charakter trägt, dann wird sich die Aufmerksamkeit konzentrieren auf die satzhaften Aussagen über Gott, Mensch und Welt, die sich aus den Quellen ableiten lassen (17–24); wenn dagegen, wie z. T. bei Tillich (64–74 et passim), der Interpretationsrahmen oder die Interpretationsvermittlungen eine bestimmte phänomenologische Beschreibung von Religion ist, verstanden etwa als Erfahrung des Heiligen, dann wird der theologisch bedeutsame Aspekt der Schrift in den ausdrucksvollen Symbolisierungen solcher Erfahrungen bestehen. In Analogie dazu ist eine heilsgeschichtliche Theologie ausgerichtet auf die machtvollen Taten, durch die Gott sich in der Geschichte offenbart (33–38); die heute allgemein so genannte „biblische Theologie" konzentriert sich auf Begriffe der Schrift (24–29); die Befreiungstheologie (um einen Typ zu erwähnen, den Kelsey nicht analysiert) liest die Quellen hauptsächlich unter dem Aspekt der beispielhaften Verwirklichung sozio-politischer Befreiungen; Karl Barth schließlich gibt in dem, was wir später vorschlagsweise seinen „literarisch-theologischen" Rahmen nennen werden, den biblischen Erzählungen unter dem Gesichtspunkt den Vorrang, daß sie die Identität eines handelnden Subjekts, nämlich Gottes, wiedergeben. Natürlich, keiner der Theologen sieht nur einen einzigen Aspekt des Inhalts in den Quellen. Ein theologischer Interpretationsrahmen, den jeder von ihnen verwendet, ist nach Kelseys Beschreibung eine Art von komplexer, vielgestaltiger Metapher, erzeugt durch eine bewußte Vorzugsentscheidung, die nicht ohne weiteres in einem einfachen Klassifikationsschema untergebracht werden kann.

Von diesem Gesichtspunkt aus hat jede theologische Tätigkeit zwei grundlegende Aspekte: erstens: die Übersetzung bzw. „Wieder-Beschreibung" des von den christlichen Quellen bereitgestellten Materials in einer durch den Rahmen bestimmten Sprache bzw. Begrifflichkeit, und zweitens: die Anwendung bzw. Umsetzung des so interpretierten Materials in die gegenwärtige Situation. Das Hauptziel des Übersetzens der christlichen Botschaft in neue Ausdrücke besteht nach heutiger Auffassung im allgemeinen darin, daß man diese Botschaft dem modernen Menschen einsichtig machen müsse, der sie nicht mehr in der ursprünglichen Form verstehe; aber es kann offenbar noch andere Ziele geben, wie z. B. das Gewinnen von Handlungsanweisungen oder die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Lehre. In jedem Falle ist der Rahmen methodologisch entscheidend sowohl für die Interpretations- wie für die Anwendungsphase. Die Regeln für die

[2] Thomas S. K u h n , The Structure of Scientific Revolutions, 2., erw. Auflage, Chicago: University of Chicago Press 1970 (1. Auflage: 1962).

Interpretation und Umsetzung der christlichen Botschaft in lehrhafter Weise unterscheiden sich z. B. ganz offensichtlich von denen eines entsprechenden existentiellen Vorgehens.

Drei Arten von Kriterien spielen bei der Wahl des Rahmens eine Rolle: In erster Linie muß dieser Rahmen in Einklang stehen mit den christlichen Quellen; das bedeutet: man muß plausibel machen können, daß den anvisierten Inhalten, seien es Lehren, historische Ereignisse oder Thematisierungen von innerer Erfahrung, innerhalb der Quellen die Bedeutung zukommt, die ihnen durch den Rahmen zugeschrieben wird, sowie daß dieser ihre korrekte Interpretation zuläßt.

Zweitens muß der Rahmen von Bedeutung sein für die Praxis: Er muß Interpretationen zulassen, die auf die gegenwärtigen Nöte und Probleme der Menschheit und der christlichen Gemeinschaft Anwendung finden können. Schließlich – und dies ist das umgreifendste Kriterium – muß der Rahmen einigermaßen vernünftig sein sowohl in bezug auf die Interpretation wie auf die Anwendung. Wenn man von Theologie als etwas, das in irgendeiner Weise wissenschaftlich ist, spricht, so muß man sagen, daß dieser Rahmen für den wissenschaftlichen Gebrauch geeignet sei. Die Grenzen, die der Theologie durch diese drei Kriterienkomplexe gesetzt sind, sind fließend und veränderlich. Sie sind fließend vor allem deshalb, weil der Rahmen selbst die Kriterien prägt, und zwar weitreichender, als dies normalerweise in Diskussionen über den „hermeneutischen Zirkel" oder das „Vorverständnis" zur Kenntnis genommen wird. Wenn man an die Quellen mit vorwiegend lehrhaften, erfahrungsbezogenen oder historischen Interessen herangeht, wird man je nachdem hauptsächlich dogmatische Lehren, symbolisierte Erfahrungen oder historische Berichte entdecken, und das Überwiegen des einen oder anderen dieser Aspekte wird wiederum die Angemessenheit des Ausgangspunktes bestätigen. Dieser bekannte hermeneutische Zirkel findet indes Entsprechungen in zwei weiteren Zirkeln, zum einen zwischen dem Rahmen und der praktischen Anwendung und zum anderen zwischen den Kriterien der Vernünftigkeit. So fungiert der Rahmen als alles umgreifendes funktionales Apriori, als eine Brille, durch die alles gesehen wird, und ist daher nicht Gegenstand zwingend überzeugender Bewertung durch unabhängig feststellbare Normen.

Kelsey erwähnt die Ähnlichkeit nicht, aber für ihn kommt scheinbar eine theologische Position (d. h. ein Rahmen zusammen mit seinen Anwendungsweisen und Rechtfertigungsgründen) dem wissenschaftlichen Paradigma Kuhns sehr nahe. Paradigmata sind resistent gegenüber rascher und endgültiger Widerlegung, weil es keine neutrale Sprache gibt, in der allgemeingültige Maßstäbe der Beurteilung, die zu einer Entscheidung führen könnten, unzweideutig formuliert werden könnten. Diese Sicht ist indessen nicht etwa relativistisch. Es gibt allgemeingültige Kriterien, und obwohl sie sich einer adäquaten Formulierung entziehen, machen sie doch vernünftige Wahlentscheidungen zwischen grundsätzlich voneinander abweichenden Orientierungen möglich. Diese Entscheidungen sind nicht Sache einer Laune oder irrationalen Setzung, und doch gibt es keine allgemeinen Theorien über Vernunft, Wissen, Wissenschaft oder Theologie, die reichhaltig und subtil genug wären, um die den Wahlentscheidungen zugrundeliegenden Normen im einzelnen begrifflich zu erfassen[3]. Sie besitzen ästhetischen Charakter, eine Art nichtformalisierbarer Eigenschaft, die wir im allgemeinen eher mit dem Künstler oder demjenigen verbinden, der kompetent eine Sprache beherrscht, als mit dem Wissenschaftler. Kurz, die Beschränkungen, die die Vernunft dem Theologen auferlegt, sind real, aber normal.

Die angesprochenen Beschränkungen sind aber außerdem variabel wie auch die situationsbedingten Notwendigkeiten. In einer Kultur anerkannte Wissenschaftstheorien und Vernunftsmaßstäbe ändern sich sehr weitreichend von Epoche zu Epoche, sei es durch Aktion oder Reaktion, und haben dabei seit den Tagen der Urkirche einen enormen Einfluß auf das theologische Selbstverständnis und die entsprechende Praxis ausgeübt. Was vernünftig ist in einer Zeit (z. B. der Zeit der Aufklärung), ist es nicht in einer anderen Zeit. Die Auswirkungen der Veränderungen in der konkreten Situation liegen nicht minder klar auf der Hand. Die großen Theologen der Vergangenheit wie z. B. Augustinus, Thomas v. Aquin oder die Reformatoren mögen sowohl von der Schrift her wie in angemessener Weise mit Vernunftgründen vorgegangen sein, wir meinen dennoch häufig, daß sie die Probleme unserer Zeit nicht ansprechen. Eine eingehende Analyse der Gegenwartslage kann sogar der Ausgangspunkt eines grundlegenden Interpretationsrahmens sein z. B. bei den Theologen der Befreiung.

Schließlich gilt für die drei Kriterienkomplexe, daß sie sich wechselseitig beeinflussen. Die Maßstäbe eines Theologen über Vernunft und Wissenschaft stehen in dialektischer Beziehung zu seinen Überzeugungen über den authentischen Schriftinhalt, und diese beiden Pole stehen in einem Wechselverhältnis mit seiner Sicht der Praxis. Wenn wir uns diese meta-methodologische Perspektive vergegenwärtigen, wird es möglich, die Haupttendenzen in der gegenwärtigen Diskussion einzuordnen. Die neuen Vorstellungen sind in erster Linie veranlaßt weder durch Wandlungen der Lage noch durch neue Quellenstudien, sondern durch Entwicklungen in der Wissenschaftstheorie, d. h. in der Sicht dessen, was „vernünftig" bedeutet. Keiner unserer Autoren sagt uns – wie dies etwa die Theologen des Vaticanum II tun würden –, daß Verfahrensweisen geändert werden müßten mit dem Ziel der Anpassung an die neuen historischen Kenntnisse, oder wie die Befreiungstheologen wahrscheinlich sagen würden, um relevant für die Weltrevolution zu werden. Sie wenden sich nicht unbedingt gegen eine radikale Geschichtsbetrachtung oder politische Radikalität, aber die methodischen Probleme sehen sie nicht auf diesen Gebieten: Es scheint überraschenderweise so zu sein, daß rein formale und theoretische Fragen über das Wesen von Theologie als Wissenschaft heute mehr Bedeutung erhalten als zu irgendeiner Zeit seit der Aufklärung.

Die Erklärung dafür liegt in jüngsten Wandlungen in der Wissenschaftstheorie. Diese sind weittragender denn je seit Kant, vielleicht sogar seit Descartes und Newton. Der Positivismus, der in den Naturwissenschaften lange dominierte und seinen Höhepunkt in den 20er und 30er Jahren in den Arbeiten des Wiener Kreises und den Frühphasen der anglo-amerikanischen Sprachanalyse erreichte, ist weitgehend zusammengebrochen unter dem vereinten Angriff des späten Wittgenstein, der Philosophie der Umgangssprache, die er inspirierte, und durch weitgehend historische (und in gewissem Grad von weniger Bedeutung) soziologische Studien, nicht über Wissenschaftstheorien, sondern über die Art und Weise, wie Wissenschaftler faktisch arbeiten und wissenschaftliche Entwicklungen zustandekommen. Dieser Wandel im Verständnis der Naturwissenschaften beginnt einschneidende Auswirkungen auf die Sozial- und Geisteswissenschaften zu haben und folglich auch auf die Theologie. Die früheren Vorschläge der Grenzziehung zwischen den beiden Disziplinbereichen, die sich vor fast zwei Jahrhunderten zu entwickeln begannen, sind nicht mehr haltbar; aber das bedeutet, daß unsere gewohnten und tief verwurzelten Ansichten darüber, was Theologie als Wissenschaft ausmacht, infragegestellt sind. Die Physik ähnelt mehr einer Literarkritik bzw. der Theologie und, was für die gegenwärtigen Belange wichtiger ist: die Theologie ähnelt mehr als zuvor der Physik. Zwar sind alle berücksichtigten Verfasser implizit oder explizit von den neuen Entwicklungen beeinflußt, aber P e u k e r t behandelt sie am umfassendsten. Der Hauptabschnitt seines Buches (67–282) besteht in einem detaillierten, klar verständlichen und im allgemeinen exakten Überblick über die anglo-amerikanische und deutsche Literatur. Es gibt zur Zeit keine vergleichbare Übersicht in irgend einer Sprache. Zwei wesentlich verschiedene Hauptreaktionen auf den Zusammenbruch der früheren Anschauungen lassen sich registrieren – weil Peukert die zweite bevorzugt, stellt er sie als Stufen einer kontinuierlichen Entwicklung dar. – Erstens gibt es diejenigen, die eine pluralistische Sicht von Vernunft bzw. Wissen annehmen, wonach eine adäquate Theorie sowohl der Natur- wie der Geisteswissenschaften jetzt – und vielleicht auch in Zukunft – nicht verfügbar ist. Jeder Bereich der Rede in natürlichen Sprachen, jede intellektuelle Disziplin und tatsächlich auch jede paradigmatische Entwicklung innerhalb jeder Disziplin hat eine jeweils eigene, nicht ableitbare immanente Logik und Grammatik. Es gibt tatsächlich bei den Beschreibungen Ähnlichkeiten oder „Familienverwandtschaften", wie Wittgenstein sich ausdrückt, zwischen den Formen von Rationalität, die für die verschiedenen Paradigmen, Disziplinen und Bereiche der Rede charakteristisch sind, aber es gibt keine Methoden, keine eindeutig formalisierbaren Regeln oder Kriterien, keine „Vernunftgesetze" und keine formale Logik, die universal anwendbar wären auf die

[3] Richard J. B e r n s t e i n, The Restructuring of Social and Political Theory, New York-London: Harcourt Brace Jovanovich 1976, S. 208.

verschiedenen „Sprach-Spiele" und die damit zusammenhängenden Lebensformen. Wie wir bereits aufgezeigt haben, wurde diese pluralistische Sicht von Vernunft und Wissenschaft unterstützt durch Arbeiten von Kuhn ebenso wie von Wittgenstein und seinen Schülern und ist offensichtlich von Kelsey übernommen worden. Andererseits gibt es diejenigen, welche die neue Situation als Herausforderng nehmen, neu formulierte oder völlig neue allgemeine Theorien über Wissenschaft, Vernunft und Wissen zu entwickeln. Bernhard Lonergans Erkenntnistheorie, die durch Tracy angewandt wird, ist eine Neuformulierung im Licht der modernen Wissenschaft von dem, was seiner Meinung nach Thomas unter Erkennen versteht, während Poppers kritischer Rationalismus, der in modifizierter Form von Pannenberg angenommen wurde, Affinitäten zur Aufklärung aufweist. Micskey und Peukert dagegen wenden auf die Theologie deutlich neue Versuche einer allgemeinen Theorie an: struktural-linguistische Sprachanalyse (Micskey) und eine Theorie der kommunikativen Praxis (Peukert) in Herleitung von der Arbeit der Erlanger und der Frankfurter Schule (Lorenzen, Kambartel, Mittelstrass und besonders Apel und Habermas).

(Unser Gegenstand in diesem Artikel ist die Theologie und sind nicht so sehr die Wissenschaftstheorien in sich betrachtet, doch möchte ich dennoch erwähnen, daß für Peukert der fundamentale philosophische Einwand, nicht nur gegen den Strukturalismus, sondern auch gegen den Pluralismus Wittgensteins oder Kuhns, darin besteht, daß diese wesensmäßig konservativ seien, weil sie keine Erklärungen für semantische Neuschöpfungen enthielten. Die Antwort der Pluralisten liegt, wie bereits erwähnt, darin, daß sie die Tatsache von Innovationen nicht leugnen. Neue Paradigmata, neue Wege der Strukturierung und Erfahrung der Welt, entwickeln sich offensichtlich und können vernünftig eingeordnet werden. Ihre Behauptung lautet dagegen, daß keine von jeglichem Inhalt abgelöste Theorie über den rationalen Prozeß formuliert worden ist oder auch vielleicht formuliert werden kann.

Trotz der Meinungsverschiedenheiten zwischen den Pluralisten und den neuen allgemeinen Theoretikern gilt für beide Gruppen, daß sie die Theologie in einer Weise als rational, also mehr wie die Physik, einschätzen, wie vielleicht niemand seit der Aufklärung (das soll nicht heißen, daß ihre Sicht der Physik oder auch der Theologie der des 18. Jahrhunderts gliche). Beide Gruppen wollen daher eine Korrektur an dem anbringen, was sie als Irrationalismus (d.h. als unberechtigtes Abtrennen der Human- von den Naturwissenschaften oder der Theologie von den übrigen Disziplinen) erkannt zu haben meinen bei fast der gesamten zeitgenössischen Theologie, sei sie nun Befreiungstheologie, hermeneutisch orientiert oder berufe sie sich auf Barth, Tillich oder Rahner. Ihre Strategien weichen dabei voneinander ab. Pannenberg und Tracy greifen die jüngsten theologischen Systeme wegen ihrer unzureichenden Rationalität an; Peukert versucht zu zeigen, daß seine neue Fundamentaltheologie des kommunikativen Handelns sich herleitet von Bultmann, Metz und Rahner und das jeweils Beste aus deren Ansätzen enthält; Micskey wendet strukturalistische Techniken an, um die gemeinsame Grammatik oder „Axiom-Syntax" von Barth, Elert, Tillich und Trillhaas freizulegen, während Kelsey mit seinem pluralistischen Ansatz zeigt, daß gute nicht-theologische Argumentationen auch anwendbar sein können für die methodologische Umsetzung (nicht unbedingt für die methodologischen Theorien) der meisten theologischen Hauptpositionen, eingeschlossen – wie wir später im einzelnen sehen werden – diejenige Barths. Es ist jetzt an der Zeit, die Grundzüge der verschiedenen Ansätze aufzuzeigen.

Pannenberg und Tracy ähneln sich in dem Standpunkt, daß die rechte theologische Methode in der Formulierung der christlichen Botschaft als öffentlich verifizierbare Hypothese bestehe. Sie weichen dagegen voneinander ab in der Einschätzung der Kriterien, die eine solche Hypothese erfüllen soll, und folglich auch in der Sicht der Inhalte aus der christlichen Quelle, die in ihr aufgenommen werden können, d. h. theologisch von Bedeutung sind. Tracy mißt der gegenwärtigen Ansprechbarkeit, d. h. den Auffassungen der gegenwärtig lebenden gebildeten Menschheit mehr Bedeutung zu im Hinblick darauf, was glaubwürdig und sinnvoll ist, während Pannenberg sich vorwiegend auf die theoretischen intellektuellen Erfordernisse einer angemessen gebildeten Hypothese konzentriert. Im Ergebnis hält er es für möglich, in seiner Hypothese bestimmte traditionelle christliche Aussagen einzuschließen (wie z. B. die objektive Realität der Auferstehung und den zeitmäßig zukünftigen Charakter des Eschaton), die Tracy aus seiner Arbeit über Fundamentaltheologie ausklammert. (Tracy würde sie vermutlich unter dem Stichwort „Dogmatik" behandeln.) Auf diese Weise setzt Pannenbergs kritischer Rationalismus ihn instand, in seiner Fundamentaltheologie eine mehr traditionelle Orthodoxie zu vertreten als dies für Tracy möglich ist, der seine Kriterien teilweise aus dem Zeitgeist bezieht; auf der anderen Seite kann Tracy für sich in Anspruch nehmen, daß seine Darbietung der christlichen Botschaft leichter einsehbar sei für die Gebildeten unter ihren Verächtern.

Leser, die mit Pannenbergs Arbeit bereits vertraut sind, werden den Hauptbeitrag dieses Buches darin sehen, daß es sie instandsetzt, besser zu erkennen, wie seine Theologie sich unausweichlich aus seinem Gebrauch der hypothetisch-deduktiven Methode ergibt, d. h. aus seiner Formulierung des christlichen Glaubens als revidierbarer Hypothese, die – mit Ausnahme der Tatsache, daß sie Anwendung auf die Gesamtheit von Realität, Geschichte und Sinn findet – grundsätzlich von derselben Art ist wie andere empirische Hypothesen. (Tatsächlich vertritt Pannenberg die Auffassung, daß sein System des kritischen Rationalismus dem theologisch bedeutungsvollen Inhalt der Schrift eher gerecht wird als Alternativmodelle, aber da „theologische Bedeutsamkeit" teilweise eine Funktion des Systems ist, ist diese Auskunft kaum verwunderlich.) Der theologisch wichtige Inhalt der Schrift besteht daher weder in Lehrsätzen, noch in der Thematisierung transzendentaler Erfahrung (wie z. B. Rahner annimmt), sondern in der biblischen Interpretation eines Geschichtsabschnittes mittels eines Begreifens der Auferstehung als Vorwegnahme des Endes der Geschichte, an dem die christliche Hypothese endgültig bestätigt oder verworfen werden wird. Dieser hypothetische Zugang erklärt auch, weshalb Pannenberg im allgemeinen an der historischen Zuverlässigkeit biblischer Berichte nicht interessiert ist. Mit Ausnahme des einen Ereignisses der Auferstehung ist es die Interpretation, die „Tradition", der theologische Bedeutung zukommt, nicht so sehr das faktisch Geschehene. Die biblische Interpretation des Abschnitts der Geschichte, von dem sie handelt, fungiert als Hypothese in bezug auf den Sinn der gesamten Geschichte, nicht so sehr als Dokumentation bestimmter Ereignisse. Letztlich braucht ein Theologe kein Gläubiger zu sein. Die Feststellung des jetzt zugänglichen Beweismaterials für und gegen eine religiöse Hypothese – ob christlich oder nicht-christlich – kann im Prinzip von jedem geleistet werden, der sich nicht verschlossen hat, d. h. der bereit ist, zumindest eine Möglichkeit zuzugestehen, daß die zur Diskussion stehende Religion sich zum Schluß als wahrer erweisen wird als ihre Alternativen. Dementsprechend hat, wie Pannenberg triumphierend folgert (allerdings nicht in genau diesen Worten) die Theologie ebenso viel Recht, Teil der Universität zu sein, wie die Physik, weil sie grundsätzlich dieselben Methoden anwendet.

Der Leser, der das Buch Pannenbergs ohne vorausgehende Kenntnisse über ihn angeht, wird wahrscheinlich die meisten der von mir eben erwähnten Punkte übersehen; sie werden nur flüchtig behandelt. Im ersten Teil (7–224) finden wir eine Darlegung und Verteidigung des kritischen Rationalismus, einen Angriff auf den Irrationalismus der letzten Theologengeneration, beispielhaft aufgezeigt an Barth und Tillich, ein weitgehend im Anschluß an Habermas formuliertes Argument über die Theorie der kommunikativen Praxis (das Pannenberg zurückweist, weil es mehr eine Konsens- als eine Korrespondenztheorie der Wahrheit enthält), und eine Erörterung und kritische Übernahme der Hermeneutik Gadamers und Ebelings für Pannenbergs Belange. Im zweiten Teil (226–442) legt der Autor einen langen und historisch brauchbaren Bericht über die Entwicklung der Auffassung von der Theologie als Wissenschaft hauptsächlich seit dem 12. Jahrhundert vor sowie eine Erörterung darüber, wie innerhalb der zeitgenössischen Universität auf dem Fundament eines kritischen Rationalismus Theologie legitimiert und organisiert werden sollte.

Dies Buch ist ein bedeutender Beitrag zu Pannenbergs Gesamtwerk. Weil es begleitet wird durch die große Leistung in Form seiner anderen Werke, muß es als der inhaltsreichste und aussagekräftigste methodologische Ansatz unter unseren sechs Autoren eingestuft werden. Für sich selbst betrachtet ist dieses Buch jedoch – wie bereits angedeutet – kein einheitliches Ganzes, sondern eine zusammenhanglose Sammlung von Erörterungen,

deren Hauptsinn dem Leser ohne Vorinformation unklar bleiben wird.

Tracys Buch ist im Gegensatz dazu eine straff gegliederte und kontinuierlich durchgeführte Erörterung von großer Tragweite, die den Versuch beinhaltet, in einer einzigen Fundamentaltheologie Lonergans Erkenntnistheorie, die anglo-amerikanische Prozeßphilosophie und eine phänomenologisch-existentielle Hermeneutik der religiösen Erfahrung in Herleitung von Eliade, Heidegger, Gadamer und Ricoeur zusammenzufassen. Wie Pannenberg bestreitet auch Tracy ausdrücklich, daß ein Theologe Gläubiger sein müsse. Sein grundlegendes Interpretationsmodell wird durch drei ineinandergreifede Hypothesen konstituiert. Die erste Hypothese besteht darin, daß ein letztes Vertrauen in Wert und Sinn der menschlichen Existenz innerhalb der Grenzen bzw. des Horizontes der Moral, der wissenschaftlichen und alltäglichen menschlichen Erfahrung eingeschlossen ist. Die zweite lautet, daß die „Weise-des-in-der-Welt-Seins", wie sie im zentralen christlichen „Mythos" eines Gottes der bedingungslosen und unüberwindlichen Liebe, wirksam in und gegenüber Jesus Christus, abgebildet ist, exakt das Grundvertrauen, das gewöhnlich menschlicher Erfahrung zugrundeliegt, zum Ausdruck bringt und symbolisch „repräsentiert". Drittens wird vorgebracht, daß dieses Grundvertrauen und die Beruhigung und Bestärkung, die durch die religiösen Symbole zugänglich sind, objektiv vernünftig sind, weil sich durch metaphysische Beweisführung zeigen lasse, daß der Theismus (als Prozeß, nicht so sehr in der klassischen Erscheinungsform) rational haltbar ist. Existentielles Vertrauen kann daher auf dem Sein gründen und braucht sich nicht in absurder Weise im luftleeren Raum anzusiedeln. Dieser letzte, aus der Prozeßphilosophie abgeleitete Gedankengang gibt Tracy die Möglichkeit, den irrationalen Subjektivismus zu überschreiten, den er wie Pannenberg den existentiellen und hermeneutischen Theorien zuschreibt, wenn diese auf ihrer nicht-metaphysischen Struktur bestehen. Auch diejenigen Leser, die durch Tracys Prozeßphilosophie, seine biblische Hermeneutik oder auch seine phänomenologisch-existentielle Analyse der allgemeinen menschlichen Erfahrung nicht überzeugt sind, werden – wie ich glaube – zustimmen, daß hier ein fachmännischer Versuch eines neuen theologischen und methodologischen Systems vorliegt.

Der nächste Autor, Peukert, ist noch ambitiöser als Pannenberg und Tracy, aber in einem anderen Sinne als diese. Er meint offenbar, daß die von ihm beschriebenen neuen Entwicklungen in der Wissenschaftstheorie nicht nur Anregungen für neue methodologische Verfahrensweisen liefern, sondern beinahe wie eine natürliche Theologie im traditionellen Sinne fungieren können. Im einzelnen legt er dar, daß die Theorie des kommunikativen Handelns zwar die beste aller Wissenschaftstheorien ist, dennoch aber Paradoxien entstehen läßt wegen des Widerspruchs zwischen der kommunikativen Grundlage bzw. Idealkonzeption und der historischen Erfahrung der Unterdrückung. Diese Paradoxien können nur durch den christlichen Glauben gelöst werden (aber natürlich nur, wenn die Christenheit sich selbst ihren Ort gibt innerhalb des Systems einer Theorie des kommunikativen Handelns). Es scheint, daß hier der Wissenschaftstheorie nicht die Rolle einer Meta-Disziplin zukommt – das hieße, einer untergeordneten Überprüfung des Kriterien- und Methodenapparates von ihr vorgeordneten Disziplinen –, sondern einer Grundlagenwissenschaft, aus der inhaltliche Folgerungen (in diesem Falle: die Wahrheit des Christentums) abgeleitet werden können. Wenn man der Meinung ist, daß das ontologische Argument eine analoge Denkbewegung ist (d. h. daß es die materiale Wahrheit der Existenz Gottes aus der formalen Wissenschaft der Logik herleitet), dann könnte man Peukert als einen Anselm oder Descartes des 20. Jahrhunderts bezeichnen, und wie im Falle von Anselm und Descartes werden viele Leser, wenn auch nicht überzeugt, so doch informiert und beeindruckt sein. Man muß wohl hinzufügen, daß, wenn Peukert einen kategorialen Fehlschluß begeht, dieser Fehler nicht bei ihm liegt, sondern bei den Theoretikern des kommunikativen Handelns, denen er folgt. Ihr Versuch, den Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis zu überwinden, schließt – wie Pannenberg festhält – eine Art Konsenstheorie der Wahrheit ein, und diese Sicht leugnet im Endeffekt, daß die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Metawissenschaft auf sie selbst anzuwenden ist. Peukerts Argumentation ist die originellste im Rahmen der hier gegebenen Übersicht, aber die Bewertung seiner Folgerungen hängt im wesentlichen davon ab, wie man zur Theorie des kommunikativen Handelns steht[4].

Micskey ist unter unseren Autoren am schwersten einzuordnen. In gewisser Hinsicht ist er ein Meta-Methodologe wie Kelsey und macht weniger selbst inhaltliche methodologische Vorschläge wie Pannenberg, Tracy und Peukert; er glaubt jedoch, durch seine deskriptive Analyse der Werke von Barth, Elert, Tillich und Trillhaas eine gebräuchliche Methode neu klärend herausgearbeitet zu haben, nämlich eine „Axiom-Syntax", die präskriptive Kraft für die zeitgenössischen evangelischen Theologen besitze. Seine Klärung bereite „die Einheit der gegenwärtigen Christenheit im Denken, Bekennen und Lehren" (162) vor, eröffne die Möglichkeit einer „geklärten Verständigung positiver Art zwischen denen ..., die in derselben (theologischen) Axiom-Syntax denken", und lasse „das Verhältnis unvereinbarer theologischer Positionen ... als Unterschiede in der theologischen Axiom-Syntax" (33) verständlich werden. Sie berechtigt ihn auch zu einer längeren Kritik (151–158) an Pannenbergs Absage gegenüber der Feststellung, daß „das Wahrheitskriterium (der in den biblischen Schriften bezeugte Jesus von Nazareth) allein durch die existentielle Betroffenheit des Dogmatikers im Denkprozeß wirksam wird" (151). Diese Verbindung zwischen einem deskriptiven Ansatz und präskriptiven Folgerungen ist verwirrend.

Vom Standpunkt der Analyse Kelseys aus ist es z. B. merkwürdig zu sagen, daß Barth und Tillich dasselbe Wahrheitskriterium haben, einfach weil sie beide die zentrale Bedeutung des „in den biblischen Schriften bezeugte(n) Jesus von Nazareth" betonen. Für Barth ist (nach Kelsey) Jesus von Nazareth jetzt der auferstandene Christus, dessen Identität als Person göttlichen und zugleich menschlichen Wesens erkannt wird nicht durch eine Beschreibung in Begriffen (Ausdrücken) allgemeiner Eigenschaften (Atttribute), sondern nur insoweit als sie in den im NT geschilderten Ereignissen hervortritt. Für Tillich dagegen ist Jesus ein Mensch, der zwar eventuell einst gelebt hat, über den wir aber sehr wenig wissen und der in einem unbestimmten Kausalverhältnis steht zu dem in der Bibel gezeichneten Bild von Christus als symbolischem Ausdruck des neuen Seins. Es ist sozusagen dessen Bild, das für uns der gegenwärtige Christus wird, soweit wir uns durch es inspirieren lassen. Micskey schweigt zu diesen radikalen Gegensätzen in Rahmen, Interpretation und anwendungsorientierten Methoden. Die Ähnlichkeit im Wahrheitskriterium ist, wie Kelsey folgern würde, rein verbal. Ich möchte sogar annehmen, daß er die gesamte Axiom-Syntax als eine Beschreibung weitgehend oberflächlicher struktureller Verwandtschaften zwischen vier methodologisch entgegengesetzten Theologien verwerfen würde.

Die meisten Leser werden wahrscheinlich diese Vermutung teilen, aber sie werden in ihrer Diagnose über den Ursprung von Micskeys Irrtum verschiedener Meinung sein. Einige werden sicher geneigt sein anzunehmen, daß der Fehler gerade im struktural-linguistischen Ansatz liege. Sie mögen dabei zugestehen, daß das strukturalistische Modell in seinem ursprünglichen Anwendungsbereich, der Umgangssprache, erhellend wirkt und daß sogar Analogien bestehen zwischen der „kryptotypischen" Tiefen-Semantik, syntaktischen Strukturen der Sprache und bestimmten Textmerkmalen, dem Zeitstil (Barthes) oder Mythen (Levi-Strauß), aber sie werden gleichzeitig den Anspruch stellen, daß diese Analogien mehr sind als lockere metaphorische Entsprechungen, wie sie sich fast immer zwischen zwei Bereichen entdecken lassen. Kontrollierbarkeit ist vonnöten, um eine Metapher in ein wissenschaftlich brauchbares Modell umzuformen, aber genau dies fehlt der strukturalistischen Metapher[5]. Hier liegt derselbe grundlegende Mangel vor wie in der Hypothese des Thales, daß alles Wasser sei, oder der pythagoreischen Annahme, alles sei Zahl. Von dieser Perspektive aus gesehen geht Micskey einfach fehl,

[4] Peukert äußerte sich an anderer Stelle über weitere methodologische Probleme. Besonders seine „Bemerkungen zur Theorie der Übersetzung und zum Verständnis von umgangssprachlicher Kommunikation und Fachsprache der Theologie" (J. S. Petöfi/A. Podlich/E. v. Savigny (Hg.), Fachsprache – Umgangssprache, Wissenschaftstheorie und Grundlagenforschung 4, Kronberg 1975, 303–315) sind von Bedeutung für die Argumentation des vorliegenden Artikels; dieser Beitrag wurde allerdings nicht vor Abschluß des Artikels herangezogen.

[5] Eine Erweiterung dieser Kritik findet sich in: Philip Pettit, The Concept of Structuralism. A Critical Analysis, Berkeley-Los Angeles: University of California Press 1975, bes. S. 100–117.

wenn er denen folgt, die eine struktural-semantische Sprachanalyse „als logische Propädeutik jeglicher Wissenschaft" (21), einschließlich der Theologie (25), betrachten.

Ein weiterer Einwand, mit dem wir bereits vertraut sind, richtet sich nicht speziell gegen einen strukturalistischen Ansatz, sondern gegen den Gebrauch irgendeiner allgemeinen Wissenschaftstheorie bei der Durchführung der diskriptiven Erfassung. Die Gefahr liegt darin, daß der Forscher sich zu sehr auf die gemeinsamen Aspekte (in diesem Fall von vier sehr unterschiedlichen Theologien) konzentriert, die seine Theorie bestätigen, und die oft schwerwiegenderen abweichenden Merkmale vernachlässigt. Die Vertreter einer pluralistischen Sicht von Wissen bzw. Wissenschaft sind sich dieser Gefahr ganz besonders bewußt. Sie halten es für wichtiger, die Unterschiede als die Ähnlichkeiten zu beachten, um zu verstehen, worin Rationalität (unter Einschluß theologischer Rationalität) konkret besteht. Doch bevor wir unsere Ausführungen über Micskey schließen, ist es nur angemessen hervorzuheben, daß seine Beobachtungen über die vier Theologien oft scharfsinnig sind. Die Einwände, die ich gegen seinen Ansatz bzw. seine Methode vorgebracht habe, gelten nicht für seine Ausführung.

An diesem Punkt kehre ich zu Kelseys Buch zurück, aber nicht, um seine eigenen Ansätze zu erörtern, denn er macht nicht ausreichend deutlich, welcher der von ihm in Betracht gezogenen Methodologien er den Vorzug gibt, sondern um eine Methodologie zu beschreiben, von der er beansprucht, sie bei Karl Barth gefunden zu haben, und die, wie es scheint, zu einer Option führt, die grundlegend von den von uns besprochenen abweicht. Kelsey übergeht stillschweigend Barths eigene Bemerkungen über Theologie und theologische Methode, weil sein Interesse sich auf das richtet, was Barth tatsächlich tut, nicht was dieser zu tun behauptet. Barth war wahrscheinlich in seiner Methodologie pluralistischer als die meisten Theologen, aber seine weiterreichende Absicht zielt darauf ab, die Bibel als einen „umfangreichen, locker strukturierten, nicht erfundenen Roman" (48) darzustellen, dessen fundamentaler Sinn oder Absicht (wie es für realistische Erzählungen im allgemeinen gilt, seien sie novellistisch oder historisch) darin liegt, eine Identitäts-Beschreibung eines Subjekts (in den Evangelien: Jesus – und für die Bibel als Ganze letztlich: Gott) in der Wechselbeziehung zwischen Ziel und Umständen zu vermitteln (39–50). Der Interpretationsrahmen könnte daher literarisch oder literarisch-theologisch genannt werden (Kelsey benutzt allerdings diese Ausdrücke nicht). Von dieser Perspektive her ist die Bibel offensichtlich nicht historisch im modernen Sinne, obwohl historische Ereignisse und Personen in ihr erscheinen. Ihre Bedeutung liegt weder in die Eindeutigkeit des zur Verfügung gestellten Materials für die Rekonstruktion der Heilsgeschichte, nicht einmal eines bestimmten Ereignisses wie der Auferstehung (wie nach Pannenberg), noch ist die Bibel ein Buch systematischer Lehren bzw. theologischer Begriffe, obwohl Lehrsätze und Begriffe aus ihr abgeleitet werden können. Auch sind ihre Berichte nicht symbolische Ausdrücke bzw. Wiedergaben der religiösen Dimension gewöhnlicher menschlicher Erfahrung oder eschatologischer Existenz, obwohl sie Daten bietet für die, die sich um eine phänomenologische oder transzendentale Analyse des Bewußtseins bemühen. Selbstverständlich kann man die Bibel, wenn man sie unter literarischen Gesichtspunkten betrachtet (d. h. ebenso, wie man jedes andere Werk der Literatur angehen würde), nicht angemessen irgendeiner dieser Gattungen unterordnen. Wenn sie als ganze in ihrer kanonischen Gestalt gesehen wird, ist sie einfach eine Sammlung untereinander in Beziehung stehender Geschichten (sogar noch vermischt mit anderem Material), die dem Leser Identitätsbeschreibungen des biblischen Jesus und des biblischen Gottes vorstellt. Sie tut dies in nicht reduzierbarer Eigenheit, weil die Charaktere in einer realistischen Erzählung ihre Identität verlieren, wenn man sie mit Begriffen anderer Geschichten, Realitäten oder mit abstrakten Attributen umschreibt. Wenn auf diese Weise literarische Kategorien den theologischen Interpretationsrahmen prägen, so gibt es die eine biblische Welt, die in den miteinander in Verbindung stehenden biblischen Erzählungen gegeben ist. Die hermeneutische Aufgabe des Theologen liegt daher, wie die eines Literatur- oder Kunstkritikers beim Behandeln eines Romans, eines Gedichtes oder Bildes, in der Entdeckung der Strukturen und Verbindungen innerhalb jener Welt, nicht in ihrer Interpretation unter Bezug auf eine außerhalb ihrer selbst und unabhängig zu bechreibenden Realität, sei sie nun historisch, erfahrungsbedingt oder metaphysisch.

Dieser Ansatz erfüllt offenbar schon per definitionem den Prüfstein der Schrift leichter als andere theologische Methodologien. Der Theologe, der sich seiner bedient, umschreibt nicht in demselben Ausmaß wie andere die Inhalte der Quellen mittels einer neuen Begrifflichkeit, sei es der des „historischen Faktums", der „metaphysischen Wahrheit" oder der „existentiellen Authentizität", und das vereinfacht das Problem der Verteidigung der Angemessenheit der wiedergebenden Sprache. Ein literarischer Ansatz läßt es zu, daß die biblischen Erzählungen selbst als fundamentaler theologischer Rahmen dienen.

Weiterhin hat diese Methode nicht das Geringste mit Irrationalität oder Unwissenschaftlichkeit zu tun. Sie setzt Theologie in eine engere Beziehung zu einer durchaus strengen Literarkritik als etwa zur Physik, aber Literarkritik kann eine absolut solide und in hohem Grade exakte intellektuelle Disziplin sein. Auch leugnet eine solche Art der Theologie nicht die Ergebnisse der wissenschaftlichen oder historischen Forschungen in weiterem Umfang als durch die literarische Kritik gestützt. Schließlich ist die realistische Sicht personaler Identität und Individualität in ihrer Bestimmung durch die dialektische Wechselbeziehung zwischen Absicht und Handlung für analytische Philosophen dem phänomenologischen und hermeneutischen Verständnis über das Selbst logisch vorgeordnet (46). Aus diesen und anderen Gründen kann eine literarisch-theologische Methode den Anspruch auf Vernunftgemäßheit ebenso erfüllen wie ihre Alternativen.

Wie steht es aber mit dem dritten Prüfstein, der praktischen Anwendbarkeit? Innerhalb des Systems Barths beruht nach Kelseys Auskunft die anwendende Methode auf einer Interpretation der gegenwärtigen Situation im Licht des Handelns desselben Gottes und auferstandenen Herrn, deren Identitäten (bzw. „Identität") in den Berichten der Schrift klar umschrieben werden. So wandeln sich die Themen des theologischen Diskurses ständig, weil jeweils die Welt der Wissenschaft, Gesellschaft, der Kirche und des Selbst der Wandlung unterworfen sind. Diese Interpretationsrichtung ist gegenläufig zu dem, was heute in den meisten Theologien gegeben ist. Anstelle der Wieder-Beschreibung der Inhalte der christlichen Quellen in Begriffen einer neuen Sprache und Situation sind es die gegenwärtige Sprache und Situation, die wieder beschrieben und in die Welt der biblischen Erzählungen eingegliedert werden. Darin liegt keine wesentliche Schwierigkeit. Geschichten sind genau die Literaturgattung, die von Jahrtausend zu Jahrtausend und von Kultur zu Kultur leicht verständlich bleibt. Wenn man wirklich einmal „Oedipus" oder „Krieg und Frieden" gelesen hat, wird man in Zukunft die eigene Welt immer bis zu einem gewissen Grade mit den Augen des Sophokles oder Tolstoi betrachten. Dies zusammenhängend und konsequent durchzuhalten ist schwierig, aber – um uns der Bibel zuzuwenden – genau das macht die theologische Aufgabe der Umschreibung der gegenwärtigen Welt coram Deo zu einer Herausforderung.

Kelsey teilt uns nicht mit, wie er selbst zu diesem Ansatz Barths steht, den er so eindrucksvoll beschrieben hat. Er bleibt mit Bedacht bis zum Schluß analysierend und neutral. Dies ist der enttäuschendste Aspekt an dem sonst ausgezeichneten Buch.

Hans F r e i s Buch ist ebenfalls eher eine Methodenbeschreibung als ein konstruktiver Vorschlag, aber aus einer anderen seiner Arbeiten können wir entnehmen, daß er in Richtung eines literarisch-theologischen Ansatzes tendiert[6]. Im Gegensatz zu unseren übrigen Autoren beschäftigt er sich nicht mit gegenwärtigen Entwicklungen, sondern bricht mit Schleiermacher und Strauss ab. Seine Bedeutung in unserem Zusammenhang ist darin zu sehen, daß er (wenn auch in einer wiederum anderen Terminologie) zu bedenken gibt, daß eine literarisch-theologische Methodologie, ähnlich derjenigen, die Kelsey Barth zuschrieb, einmal beherrschend war. (Frei ist durch Barth beeinflußt und Kelsey durch Frei, so daß diese Übereinstimmungen nicht überraschend sind.) Weiterhin wirft Freis Erörterung der Ursachen ihres Zusammenbruchs Licht auf die Frage, ob eine Umkehrung der Entwicklung möglich sei: Der Zusammenbruch blieb aus bis nach der Reformation. Bis zu diesem Zeitpunkt lief die grundsätzliche Interpretationsrichtung von den christlichen Quellen zur Welt, nicht umgekehrt, wie in jüngster Zeit. Diese Ausrichtung wurde dadurch

[6] Hans W. F r e i, The Identity of Jesus Christ, The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology, Philadelphia: Fortress Press 1975.

ermöglicht, daß die Bibel mit Mitteln einer figuralen bzw. typologischen Interpretaltion ausgelegt wurde, als ob sie, um Kelseys Ausdruck zu wiederholen, ein „weitläufiger, locker strukturierter, nicht erfundener Roman" wäre. Frei (17–50) geht auf die typologische Interpretation im wesentlichen im Zusammenhang mit den Reformatoren, besonders mit Calvin, ein, stellt aber fest, daß trotz häufigen Eindringens allegorischer Interpretation das typologische Schema von der frühesten Zeit der Kirche an als Mittel für die Aufrechterhaltung der kanonischen Einheit zwischen den zwei Testamenten und für die Anwendung der Heiligen Schrift auf nach-biblische Situationen fungierte. Die Charaktere und Ereignisse sowohl des Alten Testamentes wie der nachbiblischen Situationen wurden, ohne ihre eigene Realität dabei einzubüßen, als Typos bzw. Anti-Typos Christi gesehen (im einen Fall in einem vorwegnehmenden Bezug, im anderen sowohl mit einer rückblikkenden wie mit einer vorgreifenden, d. h. eschatologischen Bezugnahme). So lebte z. B. der Augustinus der „Bekenntnisse" und des „Gottesstaates" eindeutig innerhalb der Welt der biblischen Erzählungen und verwendete ihre Muster und Bilder, um darin sein eigenes Leben wiederzugeben wie auch die Welt, wie sie sich in der klassischen Kultur und Philosophie darstellte. Im Laufe dieses Prozesses wurde das Christentum in gewisser Hinsicht „hellenisiert" bzw. „platonisiert", wie insbesondere Protestanten mit Vorliebe hervorheben, aber weit mehr – Profanhistoriker haben vielleicht eher einen Blick dafür – waren es das klassische Erbe und die neuplatonische Philosophie, die „christianisiert" wurden. Der Zusammenbruch der grundlegenden Interpretationsstruktur begann, wie Frei aufzeigt, bereits mit Cocceius, Spinoza und Werken, die aus einer so frommen Grundhaltung geschrieben wurden wie Bunyans „Pilgrim's Progress", aber die Gesamtheit der Auswirkungen kam erst zum Tragen durch den Aufschwung des Pietismus, die Aufklärung und den kantianischen und nachkantianischen Idealismus sowie die Romantik. Aus einer Vielzahl von Gründen, zu denen interkonfessionelle Polemik, die moderne Wissenschaft und historisch-kritische Methode zu rechnen sind, kehrte sich die Richtung des Interpretationsvorganges um. Die christlichen Quellen wurden zum Problem und zum bevorzugten Gegenstand theologischer Studien. Sie lieferten nicht mehr die Brille, das funktionale a priori, mittels dessen die Christen sich selbst verstanden und erfuhren; vielmehr stellte durch einen tiefgreifenden Umkehrungsprozeß auf einmal die außer-biblische Welt die Ausgangswertungen von Vernunft und Wissenschaft, Geschichte und Erfahrung zur Verfügung, die als apriorische Kategorien fungierten, mit Hilfe derer die Bibel interpretiert wurde. Theologie konzentrierte sich immer mehr auf die Bibel als ihren Gegenstand, während zur gleichen Zeit die angelegten Maßstäbe nicht mehr aus der Schrift stammten.

Als Folge davon wurde, wie Frei aufzeigt, die narrative Gestalt der Schrift, trotz beiläufiger Erwähnung, für theologische Belange außer acht gelassen. Dies trifft immer noch zu, wie Frei nebenbei erwähnt, und gilt auch für die meisten der von uns behandelten Verfasser. Diejenigen z. B., die wie Tracy die Interpretationskategorie des „Mythos" anwenden, leugnen nicht, daß die literarische Form der „übernatürlichen" biblischen Geschichten sich gattungsmäßig von den Mythen der meisten anderen Religionen unterscheidet, aber dann fahren sie trotzdem fort, sie wie diese anderen Mythen zu behandeln, als Anzeichen oder symbolische Ausdrücke der „Weisen-des-in-der-Welt-Seins". Die Anwendung interpretativer Kategorien wie derjenigen der Heilsgeschichte, der Hypothese oder des kommunikativen Handelns, um andere Möglichkeiten zu übergehen, führt zu einer ähnlichen Vernachlässigung des Erzählcharakters. Das wirft Freis fundamentale Frage auf: Wie war es durch Generationen intensiver Arbeit sowohl bei den Andersgläubigen wie bei den Orthodoxen, den Gläubigen wie den Ungläubigen möglich, die systematische Betrachtung eines so offensichtlich zentralen Merkmals der Bibel zu umgehen?

Eine vorläufige Antwort ist vielleicht darin zu sehen, daß die Literarkritik erst vor kurzem die technischen Hilfsmittel für die wissenschaftliche Kenntnisnahme und das Studium der realistischen Erzählung als einer besonderen Gattung entwickelt habe. Frei selbst bringt seine Dankesschulden gegenüber Erich Auerbachs ‚Mimesis' zum Ausdruck und damit gegenüber dessen bemerkenswerter Darlegung der spezifischen Natur biblischer Geschichten und der Analyse der Rolle dieser Geschichten bei der Schaffung der westlichen Tradition der realistischen Erzählung, wie sie sich z. B. in den großen französischen, russischen und englischen (nicht in demselben Ausmaß, wie Frei meint, auch den deutschen) Romanen des 19. Jahrhunderts bestätigt findet. Ein weiterer Literaturkritiker, René Wellek, half Frei zu erkennen, wie realistische Erzählungen das Verständnis und die Erfahrung des Selbst und der Welt prägen, selbst wenn sie eher geschichtsähnlich gestaltet sind, als das sie wahrscheinliche Geschichte beinhalten. So ist es die Literarkritik, die (unterstützt durch die Lektüre von Karl Barth und der von Wittgenstein beeinflußten Philosophen) Frei die Begriffe zur Verfügung stellte, um „Die Verdunkelung des biblischen Erzählcharakters" zu entdecken und zu beschreiben.

Nach Freis Sichtung der Entwicklung lag keine historische oder logische Notwendigkeit für diese Verdunkelung vor. Abweichend von anderen Historikern der hermeneutischen Schule des 18. und frühen 19. Jahrhunderts schenkt Frei den englischen und deutschen Entwicklungen denselben Grad an Aufmerksamkeit und stellt ein detailliertes und überzeugendes Bild der hervorstechenden Unterschiede zwischen den Antworten auf die prinzipiell gleichlautenden Herausforderungen in diesen zwei Kulturen vor. Diese Reaktionen waren nicht notwendig, vielmehr stellten sie die bedingten Folgen der vereinzelten Reaktionen in individuell geprägten Arbeiten ganz bestimmter religiöser und intellektueller Beziehungsfelder dar.

Damit stellt sich die Frage, ob den Herausforderungen der modernen Wissenschaften und der historisch-kritischen Methode nicht auf völlig verschiedenen Wegen zu begegnen gewesen wäre. Ist eine literarisch-theologische Methode den meisten zeitgenössischen Theologen z. T. einfach aufgrund einer Serie historischer Unglücksfälle so unvorstellbar?

Diese Frage wird von Frei nicht behandelt. Er schreibt tatsächlich einfach als ein intellektueller Historiker und nicht als Theologe, der er ja ist. Eine Folge davon ist, daß sein Buch von Literaturkritikern und Philosophen besprochen worden ist (und zwar oft begeistert), während es von Theologen nicht zur Kenntnis genommen wurde. Und doch ist seine theologische Bedeutung beträchtlich.

Es ist jetzt an der Zeit, abschließende Reflexionen anzustellen. Eine erste Lehre, die sich aus den vorliegenden Büchern ergibt, besteht darin, daß die Wiederbeschreibung der christlichen Botschaft in neuer und anscheinend einsichtigerer Begrifflichkeit als theologische Methode versagt hat. Die Sprachen der Heilsgeschichte, Existenz- und Transzendentalphilosophie, um die neuen Ansätze von Pannenberg, Tracy und Peukert nicht noch einmal aufzuzählen, erbringen offenbar keine Ergebnisse, die für die Mehrheit der heutigen Bürger einsichtiger oder überzeugender wären als die biblischen Erzählungen selbst, ja sie verwirren selbst Theologen, die sich doch in den verschiedenen Traditionen auskennen.

Eine zweite Überlegung geht dahin, daß dieser Mangel vielleicht gar nicht so verhängnisvoll ist, wie wir annehmen möchten. Die Bibel bedarf nicht der ‚Übersetzung', um verständlich zu sein; es ist ein Irrtum anzunehmen, daß das Evangelium jemals dadurch weiter verbreitet wurde, daß man es in neue Begriffe übertrug. In den frühen Tagen der Kirche waren es z. B. die Gnostiker, nicht die Katholiken, die am meisten geneigt waren, das biblische Ausgangsmaterial in einen neuen interpretativen Rahmen umzubeschreiben (womit ich nicht sagen will, daß jede Form der Umformulierung zu häretischen Ergebnissen führt). Meistens verstanden heidnische Konvertiten nicht zunächst den Glauben, um sich dann für die Annahme des Christentums zu entscheiden, sondern der Prozeß verlief umgekehrt: Am Anfang stand die Entscheidung, und später verstanden sie. Um es genauer zu sagen, fühlten sie sich zunächst angezogen durch die christliche Gemeinschaft und Lebensform. Die Gründe für diese Anziehung reichten vom edlen bis zum niedrigsten und waren so verschieden, wie die erfaßten Individuen; aber, aus was für Motiven auch immer, sie unterwarfen sich der langwierigen katechetischen Unterweisung, im Rahmen derer sie unter anderem die Erzählungen des Alten Testaments und ihre Erfüllung in Christus kennenlernten. Erst nachdem sie eine gewisse Übung in der bisher ungewohnten christlichen Sprache und Denkart erreicht hatten, wurde ihnen die Fähigkeit zuerkannt, auf einer höheren Ebene der Einsicht und verantwortlich den Glauben zu bekennen und die Taufe zu empfangen. Als später das Christentum kulturell dominierte, verschwand diese Art der Katechese, aber so gut wie dieselben Resultate wurden, wenn auch in abgeschwächter Form, im Laufe des normalen Pro-

zesses des Aufwachsens erreicht. In beiden Fällen, sei es durch Katechese oder Sozialisation, entstand eine enge und denkbar lebendige Vertrautheit mit der Welt der biblischen Erzählungen, so daß ein Verständnis und eine Erfahrung der eigenen Person und der Welt in biblischen Begriffen ermöglicht wurde.

Dies ist nicht mehr der Fall; aber die Schwierigkeiten scheinen eher in der Praxis als in der Theorie zu liegen. Es gibt keine logisch zwingenden Gründe, weshalb die moderne Welt nicht ebenso innerhalb des Rahmens der biblischen Erzählungen zu deuten sein sollte, wie dies für die Welt der Klassik, des Mittelalters und der Reformation möglich war. Was Theologen brauchen, die diese Aufgabe übernehmen wollen, ist eine lange Einübung darin, wie wir in neuer Weise das biblische Material lesen und verwenden können; aber dies ist, wie das Erlernen einer fremden Sprache oder die Annahme einer neuen Fertigkeit, eine Sache der Entschlossenheit und Anstrengung. Weiterhin kann vorgebracht werden, daß der alte Weg der natürliche war und daß er bei dem Durchschnitt der Gläubigen immer noch seine Bedeutung hat, trotz der durch die pietistischen, fundamentalistischen (d. h. rationalistischen), liberalen und nach-liberalen Entwicklungen bewirkten Verzerrungen.

Im Licht derartiger Erwägungen scheint es dem Verfasser dieses Artikels, daß ein literarischer Ansatz der vielversprechendste unter den besprochenen Methodologien wäre. Und sicherlich taucht diese Lösung als eine Möglichkeit aus den deskriptiven Stellen von Barth und der früh-modernen Theologie eher auf, als daß sie gegenwärtig aktiv vertreten und praktiziert würde. Und doch wird sie begünstigt durch die Richtung der zeitgenössischen Wissenschaftstheorie, die Wert auf Methodenpluralismus legt und daher den Theologen, der intellektuell verantwortlich vorgehen will, von jedem von außen aufgesetzten Konzept dessen, was seine Wissenschaft zu sein habe, befreit. Das macht es möglich, eine Art „second naiveté" ins Augen zu fassen (um einen Ausdruck zu zitieren, den Ricoeur in verschiedenen Zusammenhängen verwendet), worin die außer-biblische Realität interpretiert wird innerhalb des durch die Schrift vorgegebenen Rahmens und nicht die Schrift in einem außer-biblischen System ihre Deutung erhält. Barths Weg dazu ist nicht der einzig mögliche, wie die Arbeiten von Kelsey und Frei uns haben erkennen lassen, aber ob es erfolgreicher und anziehender als bei Barth geschehen kann, ist eine Frage, die nur in der Praxis entschieden werden kann, nicht in methodologischen Disputen.

Bächli, Otto: **Amphiktyonie im Alten Testament.** Forschungsgeschichtliche Studie zur Hypothese von Martin Noth. – Basel: Reinhardt 1977. XII, 192 S. (Theologische Zeitschrift, Sonderbd VI) kart. DM 54.–

Die 1930 von M. Noth in seinem Buch über das System der zwölf Stämme Israels aufgestellte These, das vorstaatliche Israel sei ein Stämmebund nach Art der griechischen Amphiktyonie gewesen, hat in den beiden ersten Nachkriegsjahrzehnten die atl Wissenschaft bestimmt wie kaum etwas sonst. Seit der Mitte der sechziger Jahre ist eine Reihe kritischer Stimmen laut geworden, und heute sind die Anhänger der These wohl schon eine Minderheit. Das damit überschaubar gewordene Stück Wissenschaftsgeschichte ist nicht in jeder Hinsicht ein Ruhmesblatt für die Beteiligten. Zwar hat Noth seine These in meisterhafter Kombination der historischen Methoden der Quellenanalyse, des Rückschlusses und der Analogie sorgfältig begründet und auch stets auf ihren hypothetischen Charakter hingewiesen; die fragliche Institution ist ja im Alten Testament nicht direkt belegt, und überhaupt besitzen wir aus der vorstaatlichen Zeit Israels kaum verläßliche direkte Quellen. Noths Nachfolger haben diese Vorsicht aber oft sträflich vernachlässigt. Die „Amphiktyonie" rückte manchmal nahezu in den Rang eines Axioms. Auf die Hypothese wurden ohne ernsthafte Prüfung weitere Hypothesen mit nicht geringer Tragweite gebaut. Inzwischen haben sich die Baumeister aus diesen Gebäuden meist still zurückgezogen.

Es begreift sich leicht, daß ein solches Stück Wissenschaftsgeschichte zur Darstellung reizen mußte. O. Bächli, Pfarrer im schweizerischen Kanton Aargau, hat sich der Aufgabe mit Fleiß und Sachverstand unterzogen. Seine Arbeit hat vier Teile. Ihre Überschriften: Hypothese, Rezeption, Aspekte, Kritik. In jedem der Teile erfährt der Leser Tatsachen oder Gesichtspunkte, die ihm, auch wenn er den Stoff einigermaßen kennt, neu sind. So im ersten Teil, daß, freilich in einem sehr weiten Sinn, schon Spinoza und Herder als Vorläufer Noths angesehen werden könnten (19f). Besonders wertvoll sind hier die eingehenden Referate über die ungedruckte amerikanische Dissertation von B. D. Rathjen „The Philistine Amhiktyony" (35ff) und über W. E. Mühlmanns Forschungen zu „amphiktyonischen" Phänomenen in Polynesien (41ff). Der zweite Teil, „Rezeption", beschreibt, nach Typen geordnet (Zustimmung, Ausbau, Ablehnung, Alternative, kritische Integration), die Diskussion über Noths These. Boshafteren Gemütern hätte es nahegelegen, hier eine Satire zu schreiben; der Verfasser registriert leidenschaftslos und sorgfältig. Die Diskussion der „Aspekte" im dritten Teil ergibt ein buntes, gelegentlich (besonders in den §§ 16 und 17, 106ff) verwirrendes Bild; hier wären Spreu und Weizen wohl energischer zu scheiden gewesen. Im Schlußteil, „Kritik", berührt sympathisch das Bemühen um Gerechtigkeit. Der Verfasser, der mit Noth noch kurz vor dessen Tod über das Problem gesprochen hat, schließt sich der oft sehr pauschalen und unüberlegten Kritik, die heute an der Amphiktyonie-Hypothese geübt wird (gelegentlich auch von solchen, die sie früher kaum weniger pauschal und unüberlegt vertraten), mit Bedacht nicht an. Sein vorsichtig formuliertes Schlußurteil lautet, daß die Hypothese „der at. Wissenschaft entscheidende Dienste geleistet hat und noch leisten wird" 182).

Es liegt in der Natur der Sache, daß andere, z. B. der Rez., die Proportionen hier und da anders sehen würden. So wird im dritten Teil manches referiert, was höchstens skurril ist, und manches, was bestenfalls als Variation Nothscher oder auch v. Radscher Gedanken gelten kann und eigentlich allenfalls verdiente, in einer Klammer mit bloßer Namensnennung („ebenso dann N. N.") an die Referate über die Original-Autoren angeschlossen zu werden. Umgekehrt fehlt (156ff) die schon ziemlich früh an einer allzu sorglosen Verwendung der Amphiktyonie-These für die Prophetenexegese geübte Kritik. In ihrem Gewicht unterschätzt ist die Frage nach der Datierung des Zwölfstämmesystems bzw. seiner verschiedenen Typen: die Argumente von H. Weippert und C. H. J. de Geus hätten (95f) im Blick auf die Tragweite, die zumindest ihre Autoren ihnen beimessen, jedenfalls im groben vorgeführt werden müssen. In diesem Zusammenhang sei auch bemerkt, daß die Feststellung, Noths RGG-Artikel „Stämme Israels" von 1962 biete „sonst nichts Neues" (17), nicht zutrifft. Noth nennt dort im Gegensatz zu seiner früheren Meinung das Nebeneinander zweier Systeme „zeitlich noch nicht sicher geklärt"; von hier aus hätte er womöglich der weiteren Diskussion eine andere Wendung geben können. Nicht ganz korrekt ist auch, daß die Wirksamkeit der Amphiktyonie sich nach Noth auf die Richterzeit beschränkt habe (166). In seinem Buch über die Gesetze im Pentateuch von 1940 hat Noth – leider, wie man wohl sagen muß – ein Ende der Funktionen des Stämmebundes erst mit der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier behauptet (das Referat 10f ließe sich hier noch ergänzen). Möglicherweise ist dem Verfasser hier und sonst gelegentlich etwas entgangen, weil er sich, wie es scheint, etwas zu sehr auf den Begriff „Amphiktyonie" festgelegt hat, während Noth vernünftigerweise vielfach lieber vom Stämmebund redet (vgl. dazu aber 92).

Die über den forschungsgeschichtlichen Bericht hinausgehende Kritik, die der Verfasser an dieser oder jener Meinung übt, verdient in der Regel Zustimmung. Gesund ist die wiederholt erhobene Forderung nach einer Alternative zur bestrittenen Hypothese (75ff, 181). Besonderen Wert legt der Verfasser darauf, daß der Zwölfzahl kein so entscheidendes Gewicht zukomme, wie Noth und andere angenommen haben (22, 72, 82f, 91ff u. ö.). Manchmal hätte man gern ein Urteil näher begründet, so das, W. Richter habe die Diskussion über das Problem der Richter Israels nicht weitergeführt (133), oder das, die literarkritischen Probleme bezüglich der Lade in Ri. 20 seien ungelöst (117). Aber man darf von einer forschungsgeschichtlichen Studie nicht verlangen, was sie nicht geben will. In dem Rahmen, den Vf. sich gesteckt hat, leistet er gute Arbeit. Der Vorteil für den Leser ist nicht zuletzt der, daß ihm die Lektüre von viel überflüssiger Literatur erspart wird.

Göttingen Rudolf Smend

Die Bücher der Könige. Das erste Buch der Könige. Kapitel 1–16. Übersetzt und erklärt von Ernst Würthwein. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. XV, 304 S. (Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Teilbd 11,1) kart. DM 18.–

Zunächst sei anerkennend bemerkt, daß vom bekannten Kommentarwerk „Das Alte Testament Deutsch", von dem manche

Bücher bereits in mehrfachen Auflagen vorliegen, nun auch die Bücher der Könige zur Bearbeitung gelangen, so daß mit dem baldigen Abschluß der Reihe gerechnet werden kann. Wie aus dem Titel des Buches zu ersehen ist, behandelt W. in einem ersten Teilbd die Zeit Salomos und seiner nächsten Nachfolger. Er folgt damit einer Abgrenzung, die in einem parallelen Unternehmen durch den Tod des Vf. notwendig geworden war, aber auch sachlich berechtigt ist, da bereits in 1 Kön 17, und nicht erst mit dem Beginn des zweiten Buches ein deutlicher Einschnitt gegeben ist. Die Übersetzung ist möglichst wörtlich gehalten und im Druck so angeordnet, daß bereits aus der Schriftart und durch Einrücken der Zeilen die verschiedenen Schichten (ältere Überlieferungen, Anteile der deuteronomistischen Kreise, spätere Ergänzungen), die für die Entstehungsgeschichte von Bedeutung sind, erkennbar werden. In der anschließenden Texterklärung werden literarische und inhaltliche Fragen geschickt miteinander verbunden und in einer angenehm sachlichen und verständlichen Form behandelt. Erstrebt wird ein möglichst umfassendes Verständnis der vorliegenden Texte in theologischer und geschichtlicher Hinsicht. Bei der Frage nach der Geschichtlichkeit des Erzählten würde man manchmal ein weniger negatives Urteil erwarten.

Der deuteronomistische Charakter des ganzen Werkes wird mit Recht stark betont, doch wird im Gegensatz zu Noth die Komposition des Ganzen nicht einer bestimmten Einzelpersönlichkeit zugeschrieben, sondern auf verschiedene (mindestens drei) deuteronomistische Kreise oder Schulen verteilt, deren älteste in die Mitte des sechsten Jahrhunderts angesetzt wird. Die Begründung für die Aufteilung der Schichten ist nicht immer ausdrücklich angegeben, so daß der Leser gelegentlich an ihrer Notwendigkeit zweifeln dürfte. Die angekündigte ausführliche Einleitung, die im zweiten Band folgen soll, wird jedenfalls genauere Aufschlüsse bringen.

W. hat sich bereits in mehreren Arbeiten mit den Königsbüchern befaßt und ist daher in der Lage, manches Neue zu sagen und Gesichtspunkte hervorzuheben, die bisher in der Exegese zu wenig beachtet worden sind, aber auch Fragen aufzuwerfen, die zu einer erneuten Stellungnahme herausfordern und weitere Erörterungen anregen dürften. So führen die Auswertung der Ausgrabungen, die Bezugnahme auf die Verhältnisse in den Nachbarstaaten und verschiedene Hinweise in den biblischen Büchern selbst zur Erkenntnis, daß die Regierung Salomos wesentlich nüchterner gesehen werden muß, als sie die volkstümliche Darstellung des Buches beschreibt (vgl. S. 146–149).

Daß in 1 Kön 8,1–13 ältere und jüngere Textelemente sowie spätere Einschaltungen vereinigt sind, ist nicht zu bestreiten. W. bemüht sich, eine genaue Scheidung durchzuführen und zu zeigen, wie der überlieferte Textumfang schrittweise entstanden ist. Man wird fragen, warum dabei nicht von der LXX ausgegangen wird; denn diese bietet noch einen kürzeren Text, der zwar in v. 4 bereits Erweiterungen im Sinn der Priesterschrift enthält, sonst aber wohl eine ältere Entwicklungsstufe darstellt und nicht durch Ausmerzung überflüssiger oder störender Aussagen entstanden sein kann. Nach der von W. durchgeführten Analyse ergibt sich die überraschende Feststellung, daß der ursprüngliche Text die Überführung der Lade in den Tempel nicht auf die Anregung Salomos zurückführte, sondern sie als das Werk der Ältesten bezeichnete, so daß die Lade als deren Heiligtum erscheint. W. schließt daraus, daß in der Wertschätzung der Lade ein Gegensatz bestand zwischen den Kreisen um Salomo, die die Kerubim im Hinterraum des Tempels als das alleinige Sinnbild der Gegenwart Jahwes verstanden und die Lade ablehnten, und den Ältesten des Volkes, die der Bundeslade diese Eigenschaft zuschrieben. Daraus würde weiterhin ein Gegensatz zwischen den auf kanaanäischen Einfluß zurückgehenden Kerubim und der mit israelitischen Vorstellungen verbundenen Lade, im letzten Grund ein Gegensatz zwischen den Nordstämmen und Jerusalem sichtbar werden. Doch drängt sich die Frage auf, ob die angenommene Textanalyse eine ausreichende Stütze für diese Folgerungen bietet und nicht die LXX eine andere zeitliche Festlegung der Textschichten fordert, bei der die gemachten Folgerungen nicht zutreffen. – Zur Erklärung der oft gestellten Frage, wie Maacha, die Tochter Abischaloms, sowohl als Mutter Abijams (15,2) wie auch als Mutter seines Sohnes Asa (15,10) bezeichnet werden konnte, wird angenommen, daß „Mutter des Königs" nicht allein und in allen Fällen die leibliche Mutter des betreffenden Königs bezeichnet, sondern die Inhaberin des Amtes der Königinmutter, der gebirah, und daß diese bis zu ihrem Tod im Amt blieb, so daß eine gebirah unter verschiedenen Königen amtieren konnte. Diese Annahme ist gestützt durch die im gleichen Zusammenhang erwähnte Absetzung Maachas durch Asa. Bei den vier Nachfolgern Joschijas, drei Söhnen und einem Enkel, wurde diese Regel jedoch nicht befolgt. Hamutal wird als Mutter des zunächst eingesetzten Königs Joahas genannt (2 Kön 23,31) und erscheint in dieser Eigenschaft wieder, als nach zwei anderen Königen ihr Sohn Zidkija den Thron bestieg (24,18). Die Mütter der in der Zwischenzeit regierenden Herrscher tragen andere Namen. Demnach wäre anzunehmen, daß die Stellung der Königinmutter mit dem Königtum ihres Sohnes erlosch. So bleiben nur die beiden Möglichkeiten, daß entweder die frühere Ordnung geändert wurde, oder daß in 2 Chr 13,2 doch eine richtige Überlieferung vorliegt, nach der Michaja, die Tochter Uriels aus Gibea die Mutter Abijams war. „Michaja" konnte leicht zu „Maacha" verschrieben werden, und die weiteren Änderungen ergaben sich aus 1 Kön 15,10 von selbst.

Insgesamt ist die Arbeit Würthweins für den Exegeten wie für den interessierten Bibelleser in gleicher Weise anregend. Sie bietet, wie in einer Verlagsanzeige bemerkt wird „für den Laien eine lesbare Darstellung für den Fachmann neue eigenständige und kritische Ergebnisse".

Eichstätt Martin Rehm

Hossfeld, Frank: **Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches**. – (Würzburg): Echter (1977). 590 S. (Forschung zur Bibel, Bd 20) Br. DM 48.–

Nach der Arbeit von H. Simian (Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels) legt Hossfeld eine zwar artverwandte, aber doch ganz selbständige und von hoher fachlicher Qualifikation zeugende Untersuchung vor. Sie befaßt sich mit folgenden Abschnitten des Ezechielbuches: 17,11–24; 22,1–16; 28,1–10; 30,1–19; 34,1–31; 36,16–38; 37,1–14; 38,1–39,29.

So ergeben sich acht umfangreiche Kapitel (59–509), umrahmt von einer ausführlichen Einleitung (10–58) und einem gut lesbaren Schlußwort (510–529). Die Einleitung informiert über Zielsetzung und Methode. Der forschungsgeschichtliche Standort wird angegeben (10–18); vor allem aber wird die Methode der Textanalyse erörtert (19–56). Der Vf. ist sich – stärker noch als Simian – der Schwierigkeiten bewußt, die sich der literaturwissenschaftlichen Methode W. Richters bei prophetischen Texten entgegenstellen. Hier läßt sich die „kleine Einheit" nicht so sicher ermitteln wie bei erzählenden Texten. Deshalb gibt sich der Verf. alle Mühe, Kriterien für die Abgrenzung zu gewinnen. Die Einleitung behandelt unter dieser Rücksicht die „Wortereignisformel", die „Botenformel", die für Ez typische „Anrede des Propheten", die „Gottesspruchformel", die „Erkenntnisformel" und die „Wortbekräftigungsformel". Jedes Kapitel befaßt sich dann unter Anwendung solcher Kriterien zunächst mit der Abgrenzung des jeweiligen Textabschnitts. Es folgt die syntaktisch-stilistische Analyse, die mit ihren Mitteln die Einheitlichkeit oder Uneinheitlichkeit des abgegrenzten Abschnitts feststellt und auch das einschließt, was Richter unter der strukturalen äußeren Form begreift. (Muß die Analyse eigentlich immer so umständlich sein? Der Leser eines solchen Werkes bringt ja guten Willen und gewisse Voraussetzungen mit. Man sollte ihn nur dann mit qatal-X und X-jiqtol-Sätzen belästigen, wenn von solchen Beobachtungen wirklich etwas abhängt.) Auf die syntaktisch-stilistische folgt die semantische Analyse, die sich mit der Bedeutung der Wörter und Wortverbindungen beschäftigt und dabei oft zu einer über das Ezechielbuch hinausgehenden Motiv- und Traditionskritik wird. (Praktisch ähnelt sie oft der Einzelauslegung eines Kommentars und sei trotz des Wunsches nach größerer Konzentriertheit als solche empfohlen.) Der auf die semantische Analyse folgende methodische Schritt des „Strukturvergleichs" ist kurz gehalten und überwiegend am innerezechielischen Vergleich interessiert. Eine eigentliche diachrone Gattungskritik ist nicht beabsichtigt. Schließlich enthält jedes Kapitel eine Kompositions- und Redaktionskritik, die den gesamten Wachtumsprozeß des Makrotextes zu beschreiben versucht. In weiser Mäßigung ist für die Textkritik und die Überlieferungskritik kein eigener methodischer Schritt vorgesehen.

Letzten Endes geht es dem Vf. um die Lösung der ezechielischen Frage. Wo sein Modell im Spektrum der Ezechielforschung steht, wird 10–18 angezeigt. Er zählt sich weder zu denen, die dem historischen Ezechiel jeden literarischen Anteil absprechen (wie neuerdings J. Garscha, Studien zum Ezechielbuch), noch zur mehr konservativen Richtung (Fohrer, Eichrodt, Zimmerli), sondern möchte die von Zimmerli begonnene differenzierte Beurteilung des Anteils der „Schule" weiterführen und besser begründen. So unterscheidet er außer dem Anteil des historischen Ezechiel noch insgesamt sechs weiterarbeitende Schichten, die im Schlußwort zusammenfassend charakterisiert werden. Die Schichten gehören einem relativ engen Zeitraum, der Exilszeit an.

Als Beispiel diene die Gog-Weissagung in Ez 38–39 (vgl. 498–509). Ein echter Ezechieltext ist als Grundtext in 38,1–3a + 39,1b–5 erhalten. Eine erste Erweiterung ist 38,3b–9 (unter Abzug von Glossen). Als eine zweite Erweiterung ist 39,17–20 anzusprechen. Von einer umfassenderen (ersten) Bearbeitung rühren dann 38,10–16 und 39,6f.21f her; eine zweite Bearbeitung stellen 38,17 und 39,8–10 dar. Nachdem eine dritte Bearbei-

tung 38,18–23 und 39,11–13 (14–16) beigesteuert hatte, wurde schließlich – noch einmal von einer anderen Hand – das Schlußwort 39,23–29 geschrieben. (Nicht jeder der vom Verf. untersuchten Textabschnitte weist alle Wachstumsschichten auf, die am Beispiel Ez 38–39 erkennbar sind.)

In der Überzeugung, der Reputation des Vf. nicht zu schaden, möchte der Rez. unumwunden erklären, daß er die Ergebnisse weder für bewiesen (vgl. auch J. Coppens in EThL 53, 1977, 219f) noch für richtig hält. Er steht ratlos vor dem methodischen Anspruch des Werkes. Es ist also möglich, gelehrt und kompetent zu argumentieren, möglicherweise ein für viele richtungweisendes Werk zu schreiben, obwohl die Sache m. E. haltlos ist. Es rächt sich, daß die Richtersche Methode überspannte Erwartungen geweckt hat. Die Methode, die der Wahrheitsfindung dienen soll, verabsolutiert sich und setzt den Forscher unter Erfolgszwang. Das methodische Arbeiten ist gleichsam Selbstzweck geworden.

Der Rez. hält das Ezechielbuch für eine pseudepigraphisch abgefaßte und einheitliche protoapokalyptische Schöpfung etwa des 5. Jahrhunderts. Keine literarkritische Analyse hat seine Überzeugung von der sprachlichen, gedanklichen und strukturellen Einheit des Buches zu erschüttern vermocht (vgl. schon die Besprechung des Werkes von Simian in Bib. 57, 1976, 133–137). Die unterschiedlichen Tendenzen vermeintlicher literarischer Schichten sind allesamt Seelen, die in e i n e r Brust wohnen. Was die sprachliche Einheitlichkeit betrifft, wäre eine auf der älteren Forschung aufbauende umfassende Untersuchung zu wünschen, die von gesunder Verfasserpsychologie ausgeht.

Mehrmals hebt der Vf. hervor, daß bestimmte Ausdrucksweisen schlicht kontextbedingt sind. Im übrigen wird ständig die Einheitlichkeit der Sprache in Frage gestellt. Wo das schwierig ist, steht die Ezechiel-„Schule" bereit, jenes Phantom, dem die Nacharbeit zu verdanken sein soll; die Schule zeigt sich dann eben von der Sprache Ezechiels beeinflußt. – Ein interessanter Fall ist der 242 angesprochene Genuswechsel in 34,11–15, wo ṣo'n im Gegensatz zu den umliegenden Versen als Maskulinum behandelt wird. Literarkritik ist hier fehl am Platz. Außer dem Ineinanderübergehen der Vorstellung von Israeliten und Schafen (vgl. bes. 34,23), von Böcken und Schafen (vgl. 34,17–22, wo das Genus entsprechend behandelt wird) spielt der Sprachgebrauch eine Rolle, den die deskriptive Grammatik erfaßt. Die Feminina werden in bestimmten Formen besonders häufig verdrängt. Die Form „ich habe sie (die Frauen) getötet" lautet fast nie q e ṭ a l t î n. Deshalb kommt in 34,11.13 serienweise die maskulin suffigierte Form q e ṭ a l t î m vor. Die übrigen maskulinen Formen sind gleichfalls aus der Präponderanz des Maskulinums zu erklären: 'o t ā m (4b), j i š g û (6a), 'ô t ā m (8b und 10a), 'ä t e h ä m (12b), 'o t ā m (14a), n e w e h ä m (14a), 'a r b i ṣ e m (15). Man beachte, daß die maskulinen Formen keineswegs nur, wie der Verf. insinuiert, in 34,11–15 vorkommen, wie es umgekehrt in 12a und 14b feminine Formen gibt. Unter den Femininformen überwiegt die Verbalform des Femininum pluralis (vgl. Vv 5, 8, 10b, 14b, 19, 22), die der Sprache besonders liegt und deshalb ganz natürlich in V 14b auftaucht. Aber auch ein feminines Partizip (12a) und ein Pronomen (17a) kommen vor. Ich gebe noch der Überzeugung Ausdruck, daß die seltene feminine Form 'ô t ā n ā h (21b) von demselben Verfasser stammt wie 'ä t e h ä m (12b) und das häufigere 'o t ā m. Übrigens sucht der Verfasser S. 349 das doppelte Genus von 'ä ṣ ä m in Ez 37 aus dem Kontext zu erklären. Da das Genus auch sonst bei literarkritischen Analysen im Ezechielbuch eine Rolle spielt (z. B. bei der Beschreibung der lebenden Wesen), würde sich eine umfassende Untersuchung lohnen. – Nicht verständlich ist die S. 485 gebotene Argumentation aus den Bedeutungen von g l h II. Es bedeutet auch in 12,3 soviel wie „in die Verbannung geführt werden", zumal der Prophet sich eine g ô l ā h - Ausrüstung beschaffen soll. Dem Leser wird vorenthalten, daß das Buch vor allem an Hand des Substantivs g ô l ā h „vom Tatbestand der Deportation redet".

Woher kommt die Überzeugung, daß im Ezechielbuch per fas et nefas nach literarischen Schichten gesucht werden muß? Sie ist die Konsequenz aus zwei Prämissen: Ein Grundstock des Buches muß vom historischen Ezechiel stammen, aber manche Abschnitte weisen eindeutig in eine spätere Zeit. Der Entstehungsprozeß entspricht dann dem der übrigen Prophetenbücher. Dieser so selbstverständlich scheinende Vergleich mit den übrigen Prophetenbüchern ist die Fehlerquelle. Was bei diesen ein redaktioneller Entwurf unter Verwertung der Hinterlassenschaft des historischen Propheten ist, steigert sich beim Ezechielbuch zur Originalschöpfung eines pseudepigraphischen Prophetenbuches in Reinkultur, das priesterlicher Prägung ist. (Die Priesterschrift hat das historische Genus gewählt.) Daher ist das Buch sprachlich und inhaltlich, nicht zuletzt auch in seinem dramatischen Ablauf, aus einem Guß und ein Musterbeispiel für die Struktur eines Prophetenbuches. (Die Datierungen des Ezechielbuches sind künstlich und ähnlich wie in der Priesterschrift mit Rücksicht auf den solaren Kalender konzipiert; vgl. dazu etwa A. Jaubert, La date de la dernière cène, Paris 1957, 37ff.)

Zu Einzelheiten der Argumentation und der Ergebnisse des Verfassers noch folgende Anfragen: Auf S. 80f wird darauf aufmerksam gemacht, daß in 17,16 von Eid und Vertrag des Königs von Babel die Rede ist, während in 17,13 von der b e r î t absolut gesprochen werde. Diese Beobachtung dient als Hinweis auf die Trennung von 17,11–15 und 17,16–18. Warum wird keine Erklärung von b e r î t ô in 17,14 gegeben, wo doch gleichfalls die b e r î t des Königs von Babel gemeint ist? Diese ist also dem Verfasser von 17,11–15 nicht fremd, ganz abgesehen davon, daß ihm die b e r î t des Königs zugleich eine b e r î t Jahwes ist. Der Aspekt der bei Jahwe beschworenen b e r î t wird dann in 17,19 ausdrücklich. – Das Grundwort von 22,1–16 soll in 22,1–5.6.9a.12 zu finden sein (vgl. z. B. 148ff). Ist das unmittelbare Aufeinanderfolgen der Wendung „um Blut zu vergießen" in den Versen 6b, 9a und 12a wahrscheinlich? Unbefriedigend wirken auch Zusammenhänge wie 28,1–2.6a.7–10 und 34,1–2.9–10. – Die Verse 34,3 und 34,4 brauchen wegen des verschiedenen Tempus nicht geschieden zu werden (vgl. 236). In 34,3 ist die Bedeutung „ihr p f l e g t e t zu tun" gegeben, was durch das Imperfekt ausgedrückt wird; in 34,4 hingegen ist der Sinn „n i e m a l s habt ihr getan", was das Perfekt erfordert (vgl. Joüon, § 112d). Der biblische Verfasser schreibt also mit Empfinden für den Aspekt der Verben. – Besonders anstößig findet der Rez. das in 38,1–3a + 39,1b–5 entdeckte Kurzorakel gegen Gog, für das der Verf. eine Situierung in der frühen Verkündigung Ezechiels sucht (vgl. 498–501). Doch ist mit Händen zu greifen, daß Gog aus dem Lande Magog im Ezechielbuch von Anfang an in die Szenerie eines „endzeitlichen" Völkersturms gehört.

Das Inhaltsverzeichnis hätte so detailliert sein können wie die Gliederung des Werkes selbst, besonders der umfangreichen Einleitung. Ein Autorenverzeichnis wäre erwünscht gewesen. Die nun folgende Liste von Versehen aller Art beschränkt sich auf Fälle, die dem Leser hinderlich sein können: S. 77, Z. 20f: 30,13; 31,11; S. 112, Anm. 36: Bergmann; ebd., Anm. 37: Kultprophetie; S. 114, Z. 11 (u. ö.): l e t o m ' ā h ; S. 123, Z. 13: ba'ošaeq; S. 136, Z. 5: qᵉdāšaj (auch S. 139, Z. 1); ebd., Z. 15: šabbᵉtōtaj; S. 141, Anm. 108: van der Woude; ebd., Anm. 112: Ez 21,11f; S. 149, Z. 9 v. u.: einheitlich entweder 587 oder 586 v. Chr. (vgl. S. 445, Z. 8 v. u.; S. 498, Z. 3 v. u.); S. 179, Z. 13 v. u.: 26,1–28,19; S. 207, Z. 17: nur mehr; S. 208, Anm. 50: Ez 12,19 statt 32,19; S. 210, Z. 7ff: die Saïten bilden m. W. die 26. Dynastie; S. 212, Z. 1: s ī n ; ebd., Z. 4 v. u.: Apries; S. 213, Z. 4 v. u.: t a ḥ p a n ḥ ē s hat gerade in Ez 30,18 eine andere Form; S. 260: der Hinweis auf Ex 1,13f ist für r d h b e ein Versehen; S. 262, Z. 11 v. u.: p û ṣ (auch S. 285, Z. 13 v. u.); S. 275, Z. 12f: die Wendung ʿ ā b a d b e „eine Arbeit verrichten lassen durch jemand" in 34,27 erinnert auch an Ex 1,14, wo übrigens wie in Ez 34,4 die priesterliche Vokabel p ä r ä k vorkommt; S. 297, Z. 12 (u. ö.): ḥ u q q ō t ; S. 362, Z. 9: doch wohl h e n n ä h w e h i n n ā m ; S. 427, Z. 9: k o l - k ā n ā f ; S. 441, Z. 9: r e ḥ ō q ō t ; S. 442, Z. 14: l e ḥ o r b ā ; S. 454, Z. 6 v. u.: ḥ a e r d a t ; S. 466, Z. 6: l e ' o k l ā ; S. 542, Z. 3 v. u.: Beobachtungen statt Bearbeitungen.

S i m p e l v e l d (NL) J o a c h i m B e c k e r

Westermann, Claus: **Lob und Klage in den Psalmen.** 5., erweiterte Aufl. von „Das Loben Gottes in den Psalmen". – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1977. 212 S. kart. DM 22.–

Dieses Werk vereinigt vier Arbeiten unterschiedlichsten Umfangs.

Die bedeutendste und umfangreichste von ihnen, das erstmals 1954 erschienene „Das Loben Gottes in den Psalmen" wird in 5. Aufl. vorgelegt. In ihm baut W. auf der Gattungsforschung von H. G u n k e l auf, bezieht Form und Gestalt der babylonischen und ägyptischen Psalmen in seine Untersuchung ein und kommt zu dem Ergebnis, daß Bitten oder Klagen und Loben die Grundformen menschlichen Betens überhaupt sind. Diese beiden Grundformen werden in den biblischen Psalmen zu hymnischen Gebeten gestaltet.

Bei den Lobliedern wird zwischen Pss mit berichtendem und beschreibendem Lob unterschieden. Die Strukturen und Aufbauelemente der den

einzelnen Gruppen zugehörenden Lieder werden im Detail aufgezeigt; ähnlich wird die Klage des Einzelnen von der Klage des Volkes abgehoben. Die verschieden gestalteten Psalmen haben die Aufgabe, die Geschichte Israels zu vergegenwärtigen und den Blick auf die eschatologische Zukunft zu lenken. So sagt sich in ihnen das Eigentümliche der Sonderexistenz des auserwählten Volkes aus.

Auch die zweite Monographie „Struktur und Geschichte der Klage im AT (1954)" will Einsichten von H. Gunkel weiterführen. Durch die ganze Geschichte Israels läßt sich das Rufen zu Gott in der Not verfolgen. Es wandelt sich jedoch im Lauf der Zeit Art und Weise der Klage. Die bloße Klage der Frühzeit wird in den Pss fortgeführt durch die Bitte, die zu Gott um Hilfe fleht. Die Not, die zur Klage führt, wird durch sich im Lauf der Zeit wandelnde „Feinde" verursacht. In den Klagen der frühen Zeit herrscht die Anklage Gottes vor, die je später, je mehr ausgeschieden wird. In der spätesten Zeit werden schließlich die Klagen aus dem Bittgebet gänzlich herausgelöst.

Einen theologisch überaus bedeutsamen Gedanken behandelt W. im 3. Teil „Vergegenwärtigung der Geschichte in den Psalmen". Dem spezifischen Phänomen der Gegenwärtigsetzung von Gottes Taten in den einzelnen Psalmengattungen wird nachgespürt und in ihm eine besondere Eigentümlichkeit der Pss erkannt.

Das Werk beschließen in der 4. Monographie Überlegungen, nach welchen Kriterien die Sammlung des Psalters erfolgte. Sie weisen auf die beiden anzutreffenden Unterscheidungsmerkmale zurück: Psalmen des Einzelnen – Psalmen der Gemeinschaft, Klage- und Loblieder.

Die hier vereinigten Untersuchungen zu den Psalmen haben seit ihrem ersten Erscheinen nichts an Bedeutsamkeit und Aktualität verloren. Wer sich mit der Frage nach den Psalmengattungen beschäftigt, wird an W. nicht vorbeikommen.

Regensburg Heinrich Groß

Genthe, Hans Jochen, **Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft.** – Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht (1977). 356 S. Mit 15 Bildtafeln. Lw. DM 19.80

Detailliert, anschaulich und oft recht spannend berichtet Vf. über die „Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft" von Erasmus bis in die unmittelbare Gegenwart. Dabei geht es ihm nicht um abstrakte Geschichtsdarstellung, ist das Buch doch „in erster Linie für Gemeindeglieder gedacht, die an Bibelkursen teilnehmen und das, was sie dort erfahren haben, noch erweitern wollen" (10). Wie nach dem Vf. „das Evangelium keine zeitlos gültige Wahrheit ist, sondern eine jeweils wieder neue, der wechselnden Situation entsprechende gezielte Anrede an ganz bestimmte Menschen" (a.a.O.), so bietet auch die Geschichte der ntl Wissenschaft nicht eine zufällige Abfolge wissenschaftlicher Interessen und Tendenzen, weil die einzelnen Etappen auf dem Weg durch die letzten Jahrhunderte immer auch durch die jeweilige Situation erklärt werden, wie ebenso bestimmte Richtungen innerhalb der Erforschung des Neuen Testamentes auch neue Situationen schaffen. Für beide Phänomene lassen sich Beispiele anführen.

Um Beispiele für das erste Phänomen zu haben, braucht man etwa nur an den Einfluß der Hegelschen Philosophie auf die Konstruktion zu denken, die F. Chr. Baur von der Geschichte der Urkirche entworfen hat (vgl. 107–112), oder an den Zusammenhang zwischen der Entdeckung der „Gemeinde als Trägerin der Mission" und der Predigtthese von Martin Dibelius (241) oder an den Zusammenhang zwischen dem neu erwachten Kirchenbewußtsein mit den Untersuchungen H. Schliers und E. Käsemanns über die Kirche im Epheserbrief (vgl. 245–251). Als Beispiele für das zweite Phänomen kann man etwa anführen, daß „mit der sich seit dem Ende des ersten Weltkrieges rasch ausbreitenden Erkenntnis der Bedeutung der Kirche für den Glauben" das „Entstehen von Bruderschaften" zusammenhängt, „die auf gemeinsames geistliches Leben Wert legten" (so der Michaels- und Johannesbruderschaft, der Gemeinschaft von Taizé und der Darmstädter Marienschwesterschaft) (253), oder – um nur noch dies Beispiel zu nennen – die von der Forschung erörterte Frage nach der Kindertaufe im NT hängt „mit der seit den fünfziger Jahren in der evangelischen Kirche lebhaft geführten Debatte über die Kleinkindertaufe zusammen" (321).

Gewiß kann „nur die genaue Kenntnis dessen, was die einzelnen Aussagen des NT.s selbst meinen, ... uns davor bewahren, bei einem neuen Sagen bloß eigenen Einfällen zu folgen"; ebenso gewiß sollte deshalb „ein gründlicher Bibelleser über das Werden und den heutigen Stand unserer Kenntnisse vom NT in den Grundzügen im Bilde sein" (10); ob aber der angesprochene Leser durch den Einblick in die Geschichte der Forschung, „deren Wege und Irrwege ... dargestellt werden" (9), beides zusammenbringt oder doch zu „bloß eigenen Einfällen" verleitet wird (10), bleibt sehr die Frage. Wenn man etwa an die S. 343–345 beschriebenen phantastischen Hypothesen W. Schenks denkt, der Evangelist Markus habe für seinen Passionsbericht zwei Vorlagen benutzt, eine ältere „judenchristlich-hellenistisch(e)" und eine jüngere „gnostisch-apokalyptische" (344), um zu dem Ergebnis zu gelangen, erst in dieser jüngeren Fassung habe „die Leidensgeschichte eine Heilsbedeutung, in der ersten Vorlage nicht" (345), dann wird man die Frage wohl verneinen müssen.

Lobenswert ist das allenthalben festzustellende Bemühen, eine Brücke zu schlagen zwischen der ntl Wissenschaft und der Gemeinde, ausgezeichnet und für den Leser von reichem Gewinn die instruktive Darstellung etwa der „Zweiquellentheorie" (117–126), der „Form- und Überlieferungsgeschichte" (238–244) und der „Redaktionsgeschichte" (296–302).

Wie nahe Vf. bei seinen angezielten Lesern bleibt, spürt man an Bemerkungen wie diesen, daß F. Spitta „ein bedeutender Gesangbuchreformer war und das Lied 224 im Evangelischen Kirchengesangbuch gedichtet hat" (207), daß das 1934 formulierte Bekenntnis der Bekennenden Kirche „im Anhang der Ausgabe des Evangelischen Kirchengesangbuchs für die Evangelische Kirche der Union" abgedruckt ist (236f), daß G. Schille „eine Reihe ansprechender neuer Gemeindelieder gedichtet und sich in der kirchlichen Presse an der kritischen Sichtung des Liedgutes beteiligt" hat (335).

Allerdings treiben die Bemühungen um Popularisierung des öfteren recht seltsame Früchte. Davon einige Kostproben: S. 47 vernimmt der Leser, „der bastelnde schwäbische Pastor Philipp Matthäus Hahn" habe, nachdem J. A. Bengel als Zeitpunkt der Wiederkunft Christi das Jahr 1836 berechnet hatte, „eine vielbestaunte, sogar von Kaiser Joseph II. bewunderte astronomische Uhr" gebaut, „die nur bis zum Jahr 1836 laufen konnte", S. 54 erfährt er, daß Gottfried Ephraim Lessing „ein geselliger Mann" war, S. 65 wird ihm mitgeteilt, daß der 1576 verstorbene italienische Mathematiker Geronimo Cardano der Erfinder der Kardanwelle war, S. 69 hört er, daß „die neologischen Pastoren" „ungemein viel für die öffentliche Gesundheitspflege, die Volksbildung, die Hebung der Moral, den Straßenbau u. a. getan" haben. Mit der angezielten Leserschaft hängt es wohl auch zusammen, daß der DDR ein vielleicht verständlicher, aber sachlich nicht gerechtfertigter Tribut gezollt wird. So kann der Leser den Eindruck gewinnen, daß alle bedeutsamen ntl Wissenschaftler aus dem Gebiet der heutigen DDR stammten, dort lehrten oder doch zum mindesten dort Vorträge gehalten haben. Auch kann der Eindruck entstehen, die heutige ntl Forschung werde fast ausschließlich von Gelehrten der DDR bestimmt (vgl. 325–345). Mit keinem Wort wird etwa das von K. Aland 1958 in Münster i. W. gegründete „Institut für die ntl Textforschung" erwähnt, dessen Arbeit für den Text des Neuen Testamentes von der größten Bedeutung ist. Man versteht ebenso den Tribut, der dem Marxismus gezollt wird. Über Bruno Bauer erfährt man, daß er „in den sogenannten Doktorklub" geriet, „dem auch Karl Marx angehörte. Der Student Karl Marx hörte übrigens 1839 Bauers Kolleg über den Propheten Jesaja" (96). „‚Das Leben Jesu' hieß sein letztes Kolleg, und unter seinen Zuhörern hospitierte Karl Marx" (105). „Karl Marx' entscheidender Angriff gegen ihn (sc. Bauer) wird gemeinsam mit Friedrich Engels 1844/45 in ‚Die heilige Familie' vorgetragen ... Der Grund für die nun entstandene heftige Gegnerschaft liegt in ‚St. Brunos' ungebrochenem Idealismus, der meint, durch theoretische Kritik an der herkömmlichen Ideologie die Menschen befreien zu können, indem er sie von ihren religiösen Vorurteilen befreit. Für Karl Marx und Friedrich Engels können die Menschen nur durch das Ende der Ausbeutung befreit werden" (105f). Friedrich Engels allerdings „widmete dem Verstorbenen einen würdigen und umfangreichen Nachruf. Darin gibt er Grundlinien für eine marxistische Aufnahme der Bauerschen Vorstellungen an" (107; vgl. noch 227f). Man fragt sich, was das alles in einer „Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft" zu suchen hat.

Folgende Versehen sind mir aufgefallen:

S. 16: Die „lateinische Bibelübersetzung, die unter dem Namen ‚Vulgata' die offizielle Ausgabe der gesamten westlichen Christenheit geworden war", ist, was das NT betrifft, nicht das „Werk" des Hieronymus. Hieronymus hat lediglich den lateinischen Text der Evangelien revidiert, am Vulgatatext der übrigen neutestamentlichen Schriften hat er keinen Anteil. S. 77 muß es „transzendent" heißen, nicht „transzendet". S. 119: „sich Weiß vor" ergibt keinen Sinn. S. 154: Die Übersetzung „Aufsätze der Ältesten" für παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων (Mk 7,3; vgl. 7,13) ist zum mindesten mißverständlich. S. 162: Ob von dem „Logos" des Philo „im NT Jo 1,1–13 die Rede" ist, muß als sehr fragwürdig bezeichnet werden (vgl. noch S. 219). S. 213: Nicht weil Marcion sich „als wahrer Anhänger des Apostels Paulus" verstand, hat er das Alte Testament abgelehnt, sondern weil er den von ihm als unzulänglich und schwach angesehenen Schöpfergott mit dem Gott des Alten Testamentes identifizierte. S. 277: Es handelt sich nicht um Hans von Soden, sondern um Hermann von Soden. S. 280: J. Jeremias sagt „ipsissima vox", nicht „vox ipsissima" (Die Gleichnisse Jesu, Göttingen ^{8}1970, 5). S. 288: Nicht die Qumran-„Gemeinschaft" ging „im Jahre 68 n. Chr. zugrunde", sondern Qumran wurde in diesem Jahr von den Römern

zerstört. S. 293 werden das absolute „Ich bin" und das „Ich bin" der johanneischen Bildreden identifiziert.

Auch in einer solchen volkstümlichen Darstellung vermißt man die Anmerkungen und vor allem die Belege für die reichhaltigen Zitate.

Als „römisch-katholischer Exeget", wie Vf. zu sagen pflegt, empfindet man es schmerzlich, daß über die Bedeutung der Heiligen Schrift in der katholischen Kirche nichts gesagt und die katholische Kirche in ihrem Bemühen um die Heilige Schrift kaum berücksichtigt wird. Dem Konzil von Trient werden 5½ Zeilen gewidmet (30), während etwa der Unsinn K. F. Bahrdts über die Lenkung Jesu durch die Essener lang und breit dargeboten wird (73f). Wohl wird dem französischen Oratorianer Richard Simon ein eigener Abschnitt zugewiesen (40–44), aber mit keinen Wort wird erwähnt, daß er der eigentliche Begründer der historisch-kritischen Forschung ist. Der Leser erfährt nichts von der Wertschätzung der Heiligen Schrift im christlichen Altertum und im Mittelalter, nichts auch über die großen Bibelenzykliken der letzten Päpste, die Enzyklika ‚Providentissimus Deus' Leos XIII. aus dem Jahre 1893 und die Enzyklika ‚Divino afflante Spiritu' Pius XII. aus dem Jahre 1943, nichts auch über die ‚Instructio der Päpstlichen Bibelkommission' von 1964 und über die „Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung" des II. Vatikanischen Konzils von 1965. Zwar werden einige „römisch-katholische Exegeten" erwähnt, aber aufs ganze gesehen geht es doch eindeutig um die „evangelische Theologie" (230. 232); und der letzte Abschnitt des Buches der der ökumenischen Bewegung gewidmet ist, klammert die katholische Kirche aus (339–346). Es ist halt nur eine „Kleine" protestantische „Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft".

Bonn Heinrich Zimmermann

Albrecht, Evelin: **Zeugnis durch Wort und Verhalten** untersucht an ausgewählten Texten des Neuen Testaments. – Basel: Reinhardt Kommissionsverlag 1977. VIII, 236 S. (Theologische Dissertationen, Bd 13) kart. DM 29.80

In unserer gegenwärtigen Situation zunehmender Spezialisierung der Exegese, in der umfangreiche monographische Untersuchungen, die sich auf einen einzigen Vers beschränken, keine Seltenheit mehr sind, können Arbeiten, die übergreifenden Zusammenhängen innerhalb des NT nachgehen, ein nötiges Korrektiv darstellen. Denn die Bibelwissenschaft kann ihren Beitrag zur Findung theologischer Normen nur leisten, wenn sie über der kritischen Differenzierung verschiedener Inhalte und Vorstellungen die Frage nach der übergreifenden Einheit der Schrift nicht vergißt. So ist es gewiß verdienstlich, wenn A. in ihrer Dissertation den Versuch unternimmt, ein Problem, das heute im kirchlichen Leben eine entscheidende Rolle spielt, im Lichte des Gesamtzeugnisses des NT zu lösen. Es ist das Problem des Verhältnisses von Wort und Verhalten, von Verkündigung und Tatzeugnis der Christen.

So greift die Einleitung mitten hinein in die heutige systematisch-theologische Diskussion darüber, wie die Kirche ihrem Verkündigungsauftrag außer oder neben der Wortverkündigung gerecht werden kann. Auf der einen Seite steht eine traditionelle Theologie des Wortes, die den Auftrag der Kirche mehr oder weniger auf die Verkündigung beschränkt sehen möchte. Auf der anderen Seite steht ein christlicher Aktivismus, der das Vertrauen auf die Macht des bloßen Wortes verloren hat und der darum das Ziel kirchlichen Handelns allein darin sieht, in der konkreten Bekämpfung von Hunger und Elend, Gewalt und Unterdrückung die verändernde Macht des Reiches Gottes in der Welt sichtbar werden zu lassen. A. sieht die Problematik beider Positionen; sie tritt an das NT mit der Erwartung heran, daß es einen auch für unsere Gegenwart gangbaren Weg der Zuordnung von Wortzeugnis und Tatzeugnis weisen könnte. Sie will klären, worin die Forderung an die Christen, durch ihr Verhalten Zeugnis abzulegen, ihren Ursprung und ihre sachlich-theologische Begründung hat, sowie „welcher Stellenwert dem Verhaltenszeugnis innerhalb der Verkündigungsaufgabe insgesamt zukommt" (8).

Den Ausgangspunkt bildet die Frage nach dem verkündigenden Reden und Handeln Jesu (Teil A). Anhand einiger synoptischer Perikopen (Mt 11,2–6; Mk 3,1–6; Mt 8,5–13) wird das Verhältnis von Wort und Tat in Jesu Wirken skizziert, mit dem Ergebnis, daß beide „nicht nur aufeinander bezogen und voneinander abhängig (sind), sondern ... zwei Seiten derselben Sache, nämlich des Heilswirkens Gottes durch Jesus" meinen (37). Die Evangelisten zeichnen, wie Albrecht weiter zu zeigen sucht, diese Zuordnung sachgemäß nach, nicht ohne jedoch ihre eigenen Akzente zu setzen: So ist für Markus die Tat Jesu lediglich ein „Zeichen" für das, was durch das Wort deutlich geworden ist; Matthäus bringt dagegen zum Ausdruck, daß Wort und Tat als Aufgabe und Gabe gleichwertig nebeneinander stehen und sachlich aufeinander bezogen sind; Lukas schließlich legt den Akzent stärker auf das Tun Jesu, das seine Worte bestätigen muß, um Nachfolge möglich werden zu lassen.

In den folgenden Teilen wird untersucht, wie diese in der Jesustradition aufgewiesene strukturelle Zuordnung von Wort und Tat in verschiedene Schichten des NT auf die Gemeinde übertragen wird. Wie zu erwarten, nimmt dabei das Matthäusevangelium (B) einen breiten Raum ein. Vor allem aus der Analyse von Mt 5,13–16 und 6,1f wird deutlich, daß nach Matthäus christliche Gemeinde nicht da ist, wo nur von Gott geredet wird, sondern wo dieses Reden „konkrete Auswirkungen im Leben und Verhalten untereinander wie gegenüber solchen, die nicht zur Gemeinde gehören, hervorruf(t)" (130).

In dem Abschnitt über das Johannesevangelium (D) konzentriert sich das Interesse auf Aussagen über „Wort" und „Werk" wie Jo 14,10ff; 10,37f, 17,18–23 deren Schwierigkeit allerdings darin liegt, daß sie das Problem „mit einer gewissen Abstraktion" behandeln (133). Es ergibt sich, daß Johannes hier „stärker von der nachösterlichen Situation her reflektiert" (162), wenn er davon spricht, daß Jesu Wort und Werke nach Ostern ihre Fortsetzung im Reden und Verhalten der Jünger finden. Weil Jesus als der Erhöhte durch den Geist in den Jüngern weiterwirkt, darum haben diese auch teil an seinen „größeren Werken" (14, 12), nämlich dem Lebendigmachen und Richten. Vor allem wird das Leben der Gemeinde aufgrund seiner Einheit, in der die Einheit Jesu mit dem Vater Gegenwart wird, vor der Welt zum Zeugnis für Jesu Sendung. – Weit konkreteres Material kann der dem 1. Petrusbrief gewidmete letzte Hauptteil (D) verarbeiten; denn diese ntl Schrift ist ja das Tat- und Leidenszeugnis der Christen zum zentralen Thema geworden. Als Schwerpunkte greift Vf.in 1 Petr 2,12 und 3,1f heraus. Hier wird Antwort gegeben auf die Frage, wie die grundsätzlich allen Christen obliegende Aufgabe der Verkündigung wahrgenommen werden kann in einer Umwelt, in der das Verkündigungszeugnis nicht überzeugend wirkt. Hier muß die Verkündigung durch das Verhaltenszeugnis eintreten. Dieses kann nur allerdings „nicht an sich Verkündigung sein, sondern immer nur in Verbindung mit der Wortverkündigung. Es kann sowohl diese legitimieren, indem es ihr nachfolgt, als auch diese vorbereiten, indem es den anderen aufmerken läßt und ihn dazu anregt, nach der Veranlassung für solches Verhalten zu fragen". (213). Die entscheidende Art der Verkündigung ist nach dem 1 Petr gewiß die Wortverkündigung; in bestimmten Situationen muß jedoch das Verhaltenszeugnis als eine gleichsam subsidiäre Form der Verkündigung neben sie treten.

In ihren Schlußfolgerungen kommt A. zu dem Ergebnis, daß das Tatzeugnis nicht als Alternative zu einer sich ausschließlich um das Wort bemühenden Verkündigungspraxis verstanden werden kann. Vielmehr müssen Wortverkündigung und Verhaltenszeugnis „von ihrem Inhalt her wechselseitig aufeinander bezogen sein" (216). Die besondere Bedeutung des Wortes liegt darin, daß es „den Inhalt angibt, von dem her das Tun bestimmt ist. Aber doch nicht so, daß das Tun von daher ein geringeres Gewicht im ganzen der Verkündigung bekäme" (217).

Spätestens hier werden die Grenzen dieser Arbeit offenkundig. Daß Wort und Tat der Christen übereinstimmen müssen, um die Botschaft glaubwürdig werden zu lassen, wird wohl von niemandem ernstlich bestritten werden. Wenn A. mit ihren im einzelnen durchaus ansprechenden, aber niemals wirklich in die Tiefe gehenden Exegesen die Notwendigkeit solcher Übereinstimmung vom NT her belegen möchte, so rennt sie damit letztlich offene Türen ein. Bedenklich ist jedoch das systematisch unreflektierte Verständnis von „Wort" und „Wortverkündigung", mit dem sie operiert, ohne es jemals von den behandelten Texten her in Frage stellen zu lassen: Als sei „Wort" identisch mit einem unverbindlichen, rein verbalen Reden von etwas, das erst einer konkreten Füllung durch Handeln bedürfe, um wirksam zu werden. Bereits die Ausführungen über das Verhältnis von Wort und Tat bei Jesus kranken daran, daß die schöpferische Kraft seines Wortes, die neue Wirklichkeit von Gott her setzt, nicht in den Blick kommt. So ist es verräterisch, wenn Vf.in die Sündenvergebung und die Annahme der Sünder ganz selbstverständlich auf das Konto der Taten Jesu verbucht, ohne nach dem worthaften Charakter dieses Geschehens zu fragen. In Wahrheit sind Jesu Taten zeichenhafte Hinweise auf das durch die Botschaft von der Gottesherrschaft machtvoll in die irdische Wirklichkeit einbrechende und sie verändernde eschatologische Gotteshandeln, und Analoges gilt vom Verhaltenszeugnis der Gemeinde. Es ist bedauerlich, daß Paulus in dieser Arbeit ausgespart bleibt. Sicherlich wird bei ihm das Verhaltenszeugnis der Gemeinde nicht so direkt thematisiert wie in den anderen herangezogenen ntl Texten. Aber er hat mit seiner Theologie des Wortes wie auch mit seiner Reflexion über Glaube und Werke eine Ebene des theologischen

Problembewußtseins umrissen, die sich in einer Arbeit, die das NT unter normativem Gesichtspunkt nach dem Verhältnis von Wort und Tat befragt, nicht ohne Folgen ignorieren läßt.

Erlangen Jürgen Roloff

Caragounis, Chris C.: **The Ephesian Mysterion.** Meaning and Content. – Lund: CWK Gleerup 1977. XII, 200 S. (Coniectanea Biblica, NT Series 8) kart.

Die Untersuchung, die als Dissertation der Uppsala University vorgelegt wurde, gliedert sich in sechs Kapitel.

Den Ausgangspunkt des 1. Kapitels (1–34) bildet die Beobachtung, daß nicht selten μυστήριον – semantisch ungerechtfertigt verengt – mit „secret" bzw. „Geheimnis" wiedergegeben wird (1f). Nach einer ausführlichen Darstellung des Gebrauchs des Begriffs von der frühen Antike bis in die nach-ntl Zeit kommt Vf. zu folgendem Ergebnis: Der Begriff ist von Haus aus ein religiöser (vgl. Eleusische Mysterien, 3–19). Konstitutiv für ihn ist das schwer Verständliche, das Unbegreifliche, das Mysteriöse (32), wenngleich gelegentlich der Bedeutungsgehalt bis zu „a mere secret" verdünnt sein kann (33). In ntl Zeit war der Begriff längst übergegangen in die Philosophie, die Magie und die Apokalyptik, und bezeichnet „a teaching, or truth, or purpose which transcends the human mind" (34). In diesem Sinn wird er meist auch im NT gebraucht, wobei sein Kontext wieder religiös ist (ebd.).

Im 2. Kapitel (Some Peculiar Features in Ephesians, 35–56) werden vor allem Eulogie (1,3–14), Gebete (1,15–23; 3,1.14–19; 6,18–20), Abschweifungen (digressions, 2,2–5a; 3,2–14a) und Doxologie (3,20f) behandelt. Statistisch gesehen enthalten die „Eulogie-Prayer sections" die meisten theologisch bedeutsamen Wörter und sind deshalb als der Kern des theologischen Inhalts des Briefes anzusehen (38). Die ausführliche Behandlung der Eulogie (39–52) gipfelt in der Behauptung, ihr Inhalt präfiguriere den ganzen Brief, wobei VV. 3–10 Kap. 1–3, und VV. 1–14 Kap. 4–6 entsprechen sollen. Die Liste S. 50 ist m. E. jedoch wenig überzeugend, da die Wertung der Begriffe (vgl. Klammern) teilweise sehr subjektiv erscheint; außerdem fehlen die Komposita.

Um so bemerkenswerter sind die beiden folgenden Kapitel. In ihnen demonstriert Vf., mit welch einfachen Mitteln (ohne die mittlerweise schon gewohnte Kompliziertheit linguistisch arbeitender Exegese) eine semantische Analyse durchgeführt werden kann. Er folgt dabei J. Beekman und J. Callow, deren Werk (Translating the Word of God, Grand Rapids 1974) in der deutschen Exegese noch wenig Beachtung gefunden hat.

Die Rede („discourse", Text) wird in folgende Einheiten eingeteilt (58): Zwei oder mehr „components of meaning" (wohl als „Seme" wiederzugeben) bilden „concepts" (Begriffe), die sich wiederum zu „propositions" (Sätze, Aussagen) kombinieren. Die nächst größeren Einheiten sind „statements" (mit der „Main Proposition" als Zentrum), „paragraphs" (mit der „Theme Proposition"), „sections", „larger semantic units".

In Kapitel III werden für Eph 1–3 die folgenden sections bzw. paragraphs, jeweils nach Theme bzw. Main Propositions, herausgearbeitet (57–77): 1,1f; 1,3–14 (3–10; 11–14); 1,15–23 (15–19; 20–23); 2,1–10; 2,11–13; 2,14–18; 2,19–22; 3,1–13; 3,14–19; 3,20–21. Dieser Einteilung, wie auch der Formulierung der Theme bzw. Main Propositions wird man im ganzen zustimmen müssen. Nicht ganz konsequent erscheint, daß 2,11–22 als drei paragraphs ausgewiesen werden, ohne daß sie als eine section gekennzeichnet werden (wie z. B. 1,3–14). Hier hätte möglicherweise eine vorausgehende syntaktische Analyse mehr Klarheit geschaffen, die auch insgesamt den Ergebnissen mehr Überzeugungskraft verliehen hätte. Zugegebenermaßen muß allerdings eine unkomplizierte Form syntaktischer Analyse von der Praktikabilität, die der vorgelegten semantischen Analyse entspricht, erst noch gefunden werden.

Das 4. Kapitel bietet „a Propositional Analysis" von Eph 1,3–10 und 3,1–13 (78–116). Die einzelnen Satzteile bzw. Ausdrücke werden als „propositions" (wieder gegliedert nach „Event" bzw. „State Propositions") wiedergegeben. Deren Beziehungen untereinander werden durch „labels" (wie „reason-result, means-result, means-purpose, condition-consequense" usw.; vgl. 58f) klassifiziert. Die Prozedur hat dann folgenden Charakter: „we start with the surface structure (the meaning of words and their syntax), then dive into the deep structure in order to unterstand the surface communication and finally return to the surface structure with the insights won from the ‚dive'" (78).

Die Ergebnisse können hier nicht im einzelnen referiert werden. Exemplarisch sei nur Eph 1,3 angeführt. V. 3a ergibt die Proposition „‚Blessworthy' is the God and Father of our Lord Jesus Christ" (80) (als Theme Pr. bleibt sie unklassifiziert). Die Proposition in V. 3b hat die Form „(Because) He blessed us with every spiritual blessing in heavenlies in Christ" (label: reason [result] zu V. 3a, und generic zu allen folgenden Propositions der Eulogie) (82).

Kritisch zu würdigen ist vor allem die Analyse von Eph 3,2. Hier versteht Vf. die οἰκονομία als die des Autors (nicht primär Gottes wie in 1,10). Das hat zur Folge, daß τῆς δοθείσης μοι auf οἰκονομίαν und nicht auf τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ (wohin es grammatikalisch gehört) bezogen werden muß, so daß sich zwei Propositions ergeben: „I was given God's grace" und „in order to administer it to you" (97f). Hier hätte eine vorausgehende syntaktische Analyse wahrscheinlich anders urteilen lassen. Die Entscheidung hat weitreichende Folgen für das behandelte Thema, da sie Vf. zu erheblichen Differenzierungen der Mysterienkonzeption in Kap. 1 und 3 nötigt:

„In the Eulogy the mysterion is God's inscrutable plan conceived by Him before the creation of the world. It is an act of God both in conception and in revelation, though all those other acts predicated of God in the Eulogy are essentially parts of it. The mysterion has an aim, namely, the anakephalaiosis of the whole cosmos in Christ. Things are now moving toward that end". „In the Digression the mysterion is still central concept, but the actor is no longer God but the author. The οἰκονομία τοῦ μυστηρίου is exercised by an earthy administrator. Here we are not so much concerned with the mysterion as God's plan as with its realisation through the mission work of the author, the faith of the Gentiles and their incorporation into the Body as well as with the consequences of all this in respect to God and the believers arch-enemies. This last point takes us back to the anakephalaiosis and to 1:21f, and underscores the unity of the concept in the two passenges" (112f).

Diese Einheit wäre viel deutlicher, wenn οἰκονομία 3,2 als „Durchführung der göttlichen Anordnung" (H. Schlier z. St.) verstanden würde. Gott bliebe dann auch in Eph 3 der eigentliche Akteur (vgl. die Passivkonstruktion in VV. 3.5.8.10, die m. E. von C. unterbewertet werden), und dort würde nicht nur „a more limited aspect of the concept of mysterion" dargestellt (118), sondern eben das Mysterium von Eph 1, jetzt freilich deutlicher in seiner geschichtlichen Dimension (vgl. Mission). Im übrigen wird durch die Differenzierung zwischen dem Mysterium in Eph 1 und 3 der im wesentlichen präsentisch-eschatologische Zug des Mysteriums nicht klar herausgearbeitet. Hier rächt sich auch, daß Eph 5,22–33 nicht mitbesprochen wurde (vgl. 59 A 15). Eph 5,32 stellt nämlich auch terminologisch sicher, daß der eigentliche Inhalt des Mysteriums „Christus und die Kirche" ist, was – ohne daß der Begriff auftaucht – in Eph 2,11–18 entfaltet wird. Eph 2 bildet so die inhaltliche Klammer für das Verständnis des Mysteriums in Eph 1 und 3. Von hier aus wird klar, warum die Christen schon in den Himmel sind (2,6) (daß sie „simultaneously in two spheres" leben [137], halte ich für einen unglücklichen Ausdruck), und warum jetzt durch die Kirche den Mächten und Gewalten in den Himmeln die Weisheit Gottes kundgetan wird (3,10). Unter ekklesialem Aspekt sind denn auch die Mächte schon unterworfen (1,22), wie auch nach 1,10 „in Christus" (dies ist auf das Christusereignis zu beziehen mitsamt seinen ekklesialen Konsequenzen, vgl. 2,11–18) die Anakephalaiosis schon vollendet ist (gegen C., der sie – soweit ich sehe – ausschließlich futurisch deutet, vgl. 143ff), was nicht ausschließt, daß diese Vollendung in einem geschichtlichen Prozeß den Mächten und den Menschen erfahrbar wird (3,8–10; vgl. 1,23; 4,10).

Das 5. Kapitel behandelt „The Ephesian Mysterion and its Background Usage" (117–135), wobei Vf. das Buch Dan favorisiert. Ob jedoch „the Ephesian author is conscious of standing in the Danielic tradition" (135), kann bezweifelt werden. Hierzu bedürfte es zumindest einer detaillierten traditionsgeschichtlichen Beweisführung. Doch scheint Vf. speziell an solcher Fragestellung wenig interessiert zu sein, wie z. B. auch das Fehlen einer ausdrücklichen Stellungnahme zur Verfasserfrage oder die nicht gestellte Frage nach der Beziehung des eph Mysteriums zu Traditionen wie 1 Kor 2,6ff; Röm 16,25ff (Revelationsschema) erkennen lassen.

Den Ergebnissen, die Vf. dann im 6. Kapitel (Mysterion in Ephesians, 136–161) zusammenstellt, wird man, soweit sie nicht bereits kritisiert wurden, im ganzen zustimmen können. Im einzelnen stellt er folgende Punkte heraus: The en-dimension in Eph as a reference point (136f), The supreme end in view (138f), The συν-state of the gentiles (139–142), The author's role (142f), The cosmic anakephalaiosis (143–146). Es folgen drei Exkurse über „in den Himmel", „in Christus" und „Mächte und Gewalten" (146–161). Literatur-, Autoren- und Stellenverzeichnisse schließen die Untersuchung ab.

Insgesamt stellt die Untersuchung eine anregende Arbeit dar. In bezug auf das gestellte Thema allerdings bringt sie die Forschung nicht allzu viel weiter, obwohl sie durch die praktizierte Analysemethode m. E. dazu die besten Voraussetzungen hätte.

Im Methodischen dürfte denn auch ihr eigentlicher Wert liegen. Unter dieser Rücksicht sollten wenigstens Kapitel III und IV nicht nur von Eph-Spezialisten gelesen werden.

Wuppertal Helmut Merklein

Schwaiger, Georg: **Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte.** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1977. 171 S. kart. DM 18.–

In Fortführung und Erweiterung seines umfangreichen Beitrags in der Tüchle-Festschrift (G. Schwaiger [Hrsg.], Konzil und Papst, München-Paderborn-Wien 1975, 611–678) untersucht der Münchener Kirchengeschichtler die Problematik Episkopat-Primat unter dem konzilshistorischen Aspekt. Ausgehend von der gegenwärtig gültigen kanonistischen Regelung, die extrem papalistisch ist, geht er der Frage nach dem Werden und den Bedingungen der beiden Institutionen der kirchenlichen Struktur nach. Da heute, nicht zuletzt angeregt durch die Verhandlungen des letzten Konzils und den ökumenischen Dialog, der sich mehr und mehr auf dieses Thema konzentriert, das Interesse dafür stark gewachsen ist, verdient die Studie nicht nur die Beachtung des Fachkollegen im strengen Sinn, sondern auch die des Dogmatikers und Dogmengeschichtlers.

Den breitesten Raum nimmt die Darstellung der altkirchlichen Konzilien ein (24–109), weil von der alten Kirche reden, von der Kirche überhaupt reden heißt, wie der Verfasser mit H. U. Instinsky bemerkt. In souveräner Beherrschung der komplizierten Materie zeigt er an Hand der Tatsachen auf, daß im ersten Jahrtausend die Konzilien im dogmatischen wie im kanonistischen Bereich die oberste Autorität in der Kirche beanspruchten und auch ausgeübt haben, allerdings niemals im absoluten Sinne, sondern immer in Verbindung mit der Gesamtkirche, deren Glaubensbewußtsein in den bischöflichen Voten zum Ausdruck gebracht wurde, deren Glaubensbewußtsein auch maßgeblich für die Valenz der Beschlüsse wurde. Der Fall des Papstes Honorius zeigt, daß dieser Anspruch auch Rom gegenüber aufrecht erhalten und von dort lange Zeit akzeptiert wurde; und dies ungeachtet der seit dem 4. Jahrhundert deutlich einsetzenden Versuche, den Primatsanspruch des römischen Bischofs durchzusetzen. Immer handeln aber auch die Päpste des ersten Jahrtausends kollegial, wenn sie ihre Dekrete zusammen mit ihren Synoden beraten. Die große Wende setzt mit der gregorianischen Reform ein, deren Resultate die Kirche bis in die neueste Zeit hinein beeinflußt haben – nicht nur im vorteilhaften Sinne. Im Blick auf die Vergangenheit wie auf die Zukunft urteilt Sch., die damals einsetzende Präponderanz des Papsttums bedeute „ebensosehr reformatio wie deformatio Ecclesiae" (115). Bereits auf dem Konzil von Vienne deutet sich eine Reaktion an, die sich zum Konziliarismus entwickelt. Er wird als neuerlicher Versuch zur Durchsetzung der altkirchlichen Strukturen gesehen. Seiner Grundidee nach – nicht hinsichtlich deren oft wirren Ausgestaltungen – gilt er bis ins 19. Jahrhundert hinein als legitim. Von da aus kann Schwaiger zusammen mit vielen neueren Dogmengeschichtlern auch die episkopalistischen Strömungen des 17. bis 19. Jh.s nicht nur als antipäpstlich, sondern auch als Signale des Bewußtseins der kommunionalen Ekklesiologie würdigen. Erst im nachtridentinischen Katholizismus erreicht das von außen her immer mehr geschwächte Papsttum innerkirchlich die fast absolute Gewalt. Das Vatikanum I ist der endgültige Sieg der gregorianischen Idee, der aber auf die Dauer nicht unbestritten bleibt. Die jüngste Entwicklung, die vor allem durch das Vatikanum II und das Gespräch mit den Kirchen des Ostens charakterisiert ist, könnte die Bahn für eine harmonischere Sicht der beiden Gewalten, die doch in dem einen Dienst an der Gesamtkirche stehen, wieder freimachen.

Die Tatsachen, die Sch. zusammenstellt, sind beeindruckend. Aus ihnen kann man sicher nicht rechtens die von ihm denunzierte „römische Tendenz" ableiten, „den Ablauf historischer Ereignisse der entwickelten Primatsdoktrin rückschauend anzupassen" (111), eher das Gegenteil. Für den Dogmatiker stellt sich freilich die Frage, wie weit deren tatsächliche Durchsetzung inmitten der krausen Webmuster der Geschichte nicht doch dem innersten Wesen kirchlicher Gestalt entspricht, so daß der Kampf um die Anerkennung der Prärogativen des römischen Bischofs seine tiefe Legitimität besitzt. Auch wenn man diese Frage bejaht, kann man jedoch nicht bestreiten, daß die Entwicklung Elemente eingespült hat, die sicher nicht zur Wesensgestalt des Papsttums gehören. In der augenblicklichen Stunde der Theologie bietet sich wie selten vorher die Möglichkeit zu einem weithin unbefangenen Gespräch intra et exta muros. Sch.s Arbeit ist ein wichtiges Instrument, damit es – bei Beachtung der Tatsachen der Kirchengeschichte – sachlich und dogmatisch fruchtbar geführt werden kann.

Bochum Wolfgang Beinert

Hochstaffl, Josef: **Negative Theologie.** Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. – München: Kösel (1976). 272 S. Ppb. DM 39.50

Vf. hat sich ein beträchtliches Ziel gesetzt: Er will für die christliche Theologie ein legitimes Sprechen zwischen kümmerlicher Aporetik und schlechter Affirmation theoretisch fundieren. Und er sieht dies im Konzept einer negativen Theologie gelingen, die sich dadurch auszeichnet, daß sie in Form der Negation Unsagbares als solches sagt bzw. durch Verneinung auf das eigentlich Gemeinte in der adäquaten Denk- und Sprachform verweist. Die Struktur dieser Theologie ersteht durch ein Gründungsmoment, ein Negationsmoment und ein Affirmationsmoment (z. B. 16.235), die in ihrer Sequenz eben als spezifische theologische Denkform zu begreifen sind. Um dies im Sinn des Vf.s gleich inhaltlich zu konkretisieren, sei eine Ergebnisformel aus dem Rückblick (235–237) zitiert (der etwas merkwürdig in der 3. Person über das Tun des Vf. berichtet und in die Nähe eines Klappentextes kommt): „Für die Neuzeit gewinnt negative Theologie in christlichem Verständnis dann die Bedeutung, daß aufgrund der Erinnerung an den Tod und die Auferstehung Jesu Christi (= positives Grundmoment) von unbedingter und umfassender Verneinung eines innergeschichtlich etwa insinuierten oder gar präsentierten Sinns der Gesamtgeschichte auf der Suche nach ihm (= negatives Vermittlungsmoment) zur unbedingten und umfassenden Bejahung Gottes in seiner eschatologischen Herrschaft übergegangen werden kann und soll (= affirmatives Verweismoment)" (vgl. 206–215).

Nun ist nach der Intention des Vf. dieser Begriff negativer Theologie nicht spekulativ entwickelt, sondern historisch vorgefunden und als historischer (patristischer) Begriff auf logischem und transzendentalphilosophischem Weg sowie durch eine weiterführende Reflexion auf das Verhältnis von Negativität und Dialektik in heutiges theoriekritisches Denken und auf heutige theologische Problematik hin vermittelt. Auf diesem Hintergrund stellt negative Theologie sich als theologische Denkform christlichen Glaubens dar, weil in ihr, wie angedeutet, ein Strukturprinzip christlichen Glaubens zu sehen ist. Durch sie erhält nämlich „jede christlich-theologische Aussage eine Doppelstruktur derart, daß sie einerseits ein Scheitern innergeschichtlichen Bemühens um Vollendung der Geschichte konstatiert, andererseits auf deren Vollendung durch Gott in seiner eschatologischen Herrschaft verweist" (220 u. ö.). Um dieser Art grundlagentheoretische Einsichten geht es in der gesamten Studie: negative Theologie als Index theologischer Sprache und christlichen Glaubens. Der systematische Teil (157–237) enthält in dichter Folge eine Fülle von analytisch, hermeneutisch und dogmatisch sehr diskutablen, sachlich aktuellen und wichtigen Überlegungen, die sich an das Zentralthema und seine Konsequenzen anhängen (im Vorwort von J. B. Metz z. T. kurz gekennzeichnet und in manchem relativiert). Über sie kann hier nicht vollständig berichtet werden, aber sie sind geeignet, die Ergiebigkeit negativer Theologie für notwendige theologische Grundsatzüberlegungen anschaulich zu machen. Allerdings sei bemerkt, daß die Formulierungswahl nicht immer Schritt hält mit dem Ernstnehmen der Gründe, die für die Rückbesinnung auf negative Theologie sprechen. Wo z. B. die „heute typischen" Glaubensfragen (sc. Theodizee-, Atheismus- und Humanismus-problem) zur Probe aufs Exempel einer kritisch-praktischen Vermittlung des Begriffs negativer Theologie besprochen werden, entsteht nach meinem Eindruck nun doch die Aura einer (angesichts der apostrophierten Aporien problematischen) neuen Plausibilität affirmativer Art, die als Konsequenz sicher nicht gemeint ist und doch aus der Diktion herausschaut (224ff). Fast schlägt die Sache hier um in Handlungs- und Denkanweisungen für angefochtene Christen.

Als Rez. fühle ich mich stärker zum ersten, historischen Teil gefragt, der zwei Drittel des Buches ausmacht. Dort sucht H. den Begriff bzw. das theologische Konzept auf, das er im systematischen Abschnitt zu vermitteln sucht. Mir scheint die Klammer zwischen beiden Teilen nicht sehr fest bzw. die Identität des Besprochenen nur zum Teil sicher. Es stellt sich mir die Frage, ob es der patristische Begriff (bzw. e i n patristischer Begriff) tatsächlich ist, der hier vermittelt wird, und ob es d e n einen patristischen Begriff von negativer Theologie überhaupt gibt. H. gewinnt seine historische „Schiene" einer negativen Theologie nicht ohne Gewaltsamkeiten. Die (Re-)Konstruktion dieser Überlieferung muß jedenfalls überprüft werden.

Diese Überprüfung hat ihre Schwierigkeiten damit, daß Vf. seine Methode des historischen Arbeitens nicht offenlegt und sich andererseits häufig mit Ergebnisformulierungen selbst vorgreift, so daß die Grenze zwischen Desiderat und methodisch ermitteltem Ergebnis nicht leicht zu kontrollieren ist. Das soll erläutert werden.

Unter I.1 (16–81) werden „Ursprünge negativer Theologie" zusammengetragen. Man erfährt weder ausdrücklich noch aus dem Verfahren, ob „Ursprünge" im wirkungsgeschichtlichen oder bloß im Sinn von Parallele und Vor-gang gemeint sind, und darum bleibt das Erreichte schwer zu werten. Das Verbot der Fremdgötterverehrung sowie des Mißbrauchs des Jahwe-Namens und weitere Bundesbestimmungen im AT werden ohne Zögern mit dem „vollen Gehalt negativer Theologie" versehen (21), der historisch nach dieser Darstellung seine vollendete Form im frühen 5. Jh. n.Chr. beim Christen Ps-Dionysios Areopagita fand. So geht es einigermaßen verwirrend weiter: Folgende geschichtliche „Ursprünge" werden nun infolge der von ihnen gebotenen Negationsmomente „strukturell verwandt und vergleichbar" (16.28.33.35): Götzendienstkritische Verneinung im AT; dialektisch reduktive Negation positiver Erkenntnis von Xenophanes bis Aristoteles; die in der unendlichen Selbstüberschreitung des suchenden Geistes doch verbleibende absolute Unerreichbarkeit des Ursprungs bei Philo; die kritische Verneinung aller rein innergeschichtlichen Heilsfindung im NT, die H. für Paulus in dessen Ablehnung der griechischen, jüdischen und gnostischen Varianten (diese einmal als richtig identifiziert vorausgesetzt) annimmt und die er bei Jesus im Ruf zur Bekehrung als selbstkritischer Negation und in Mt 11,25ff als kritische Negation von Menschenweisheit erkennt. Die Fraglichkeit der Vergleichsbasis wird hier nicht schlecht daran erkennbar, daß sie sich ausgerechnet an den johanneischen Schriften und an der Apg nicht bewährt und diesmal ergebnislos bleibt (45–49). – Kann in einer (alttestamentlichen, philosophischen, frühchristlichen) Gruppe der Ausschluß von Alternativen (bzw. auch von Negationen des affirmierten eigenen „Gottesbildes") unbesehen in die Vorgeschichte („Ursprünge") einer negativen Theologie als eines grundlagentheoretischen Prinzips eingeordnet werden, worauf es bei H. hinausläuft? Ich bekomme Bedenken, wenn z. B. der (fallweise) negativ formulierte Imperativ des NT in seiner Relation zum Heils-Indikativ hier zur Negation um der Affirmation willen stilisiert wird oder bei H. „Eschatologisch-Kritisches" im NT negative Theologie im Sinn der späteren Rede vom „Deus semper maior" ist.

Anders steht es in der Tat wohl mit der antithetischen Negation der unheilen Welt als Kehrseite zur „paradoxalen Affirmation eines heilen Selbst" bei den Gnostikern, weil die Negationen hier wirklich system-konstitutiv und nicht bloß abgrenzend sind. Ebenso würde ich mit H. das Kapitel über Mittel- und Neuplatonismus (65–81, das besonders gelungen ist) in die Geschichte von Konzepten negativer Theologie einordnen. Aber wenn jede negative Abgrenzung diese Qualität zugeteilt erhält, wird alle Polemik zum Strukturmoment negativer Theologie. Es muß wohl unterschieden werden, ob Alternativen abgewiesen werden oder aber apophatisch von Gott die Rede ist bzw. ob sich die Negation tatsächlich, vergleichbar der jeweiligen Affirmation, auf Gott bezieht.

Daß hier einige Unklarheit besteht, zeigt sich für den Teil des NT daran, daß und wie zunächst (35–38) hypothetisch (36.38) das Vorhandensein negativer Theologie aus einem (der Sekundärliteratur entnommenen) neutestamentlichen „Urkerygma" extrapoliert wird und dann dieses „ursprünglich ntl. Verständnis (Konzept) negativer Theologie" als gegeben angesetzt wird, damit dann geprüft wird, ob und wie es bei Paulus einen „Gebrauch negativer Theologie" (38–42) gibt, und um von der Möglichkeit zu reden, auch die synoptischen Jesuslogien „vom ntl. Prinzip negativer Theologie her zu deuten" (42–45), als sei dieses Prinzip (wenn schon) anders zu gewinnen als gerade aus diesen ältesten Quellen. H. betreibt eine Quellendeutung „vom ... Prinzip her", „wie es vorher entworfen wurde" (42.44). Man vermißt die wirkliche Vermittlung zwischen den diversen beigezogenen Phänomenen der Geschichte, z.B. auch wenn in Apg 17 sowohl die gnostische Rede vom unbekannten Gott als auch die griechisch-philosophische Idee vom unerkennbaren Ursprung und noch dazu die urchristliche Forderung der Bekehrung (diese als Moment kritischer Negation) als negative Theologie registriert werden (47–49).

So scheinen vom „vorher entworfenen Prinzip" her wiederholt historische Texte in ihrer Informationskompetenz überschätzt oder überfordert zu werden. Ein Beispiel aus der Interpretation nachbiblischer Literatur. Es heißt zur frühchristlichen Apologetik: „Wird der religionskritische Verweis auf eine negativ zu vermittelnde Gottesidee konsequent durchgesetzt, so kann keinerlei Theorie über Gott und Gottesbezug mehr als gültig anerkannt werden. Gott kann nur noch in einer Praxis wahrhaft gefunden werden, rechter Gottesbezug nur noch an einer Praxis vorgeführt werden. Aus dem religionskritischen Verweis der frühchristlichen Apologeten ergibt sich darum geradezu folgerichtig ihr Hinweis auf christliche Praxis." Diese Aussage will die ursprüngliche Konzeption der Apologeten des 2. Jh. zusammenfassen. Aber ich bezweifle, daß der erste Satz für sie zutrifft und auch daß erst ein „katechetisches Interesse" der Späteren unter ihnen dieses reine Konzept korrumpierte und die positive Christus-Logos-Lehre (o,ä.) einsetzte. Die religionskritische Negation war bei den Apologeten von vornherein im Junktim mit der Gewißheit der neuerdings möglichen großen Affirmation Gottes. Dies ist die umfassende apologetische Denkform. Deren Religionskritik läßt sich m. E. nicht als „Verweis auf eine (sc. allein) negativ zu vermittelnde Gottesidee" interpretieren, weil sie doch aus dem Besitz affirmativer Aussagen lebt.

Es ist sicher richtig, daß in der kirchlichen Gnosiskritik des 2./3. Jh. Offenbarung und Überlieferung als Formalprinzipien nicht die einzigen und primären Kritikelemente gewesen sind, sondern der Streit um das Transzendenzverständnis eine große Rolle spielte und also das im vorliegenden Buch behandelte Problem entscheidende Bedeutung bekam (90–98). Aber auch hier halte ich es, was die Wertung und Einordnung betrifft, nicht für richtig, für einen Theologen wie Irenäus „die im Verweis negativer Theologie nach biblisch-heilsgeschichtlichem Verständnis angezielte eschatologische oder auch theologische Affirmation" als Ausgangs-Aspekt der Theologie zu benennen, der dann von Irenäus nachträglich entschärft bzw. aufgehoben wäre (97f.) Ungebrochene Affirmation ist die Signatur der irenäischen Theologie. – Wenn Origenes (Cels. 7,44) 1 Kor 1,27 zitiert und dabei die einfachen Christen mit ihrem vorbildlichen Leben apostrophiert, dann erkennt H. in diesem simplen apologetischen Topos (wie auch in Oratio 20,12 des Gregor v. Naz.: 106) einen „Eschatologisch-kritischen Gebrauch negativer Theologie bei Paulus" und den „frühapologetischen Hinweis auf heilsgeschichtlich zu begründende, christliche Praxis" wieder (103). Es entsteht unvermeidlich der Eindruck von begrifflichen und religionsphilosophischen Überfrachtungen der Einzelstimme, die verhört wird.

Etwas anderes ist es weiter mit der Frage der Ableitung. Für Gregor v. Naz. (105–108) wird es z. B. nicht verdeutlicht, wieso man versichern kann, die negative Theologie, die bei ihm „zum Grundsatz einer kritischen Reflexion auf christliches Theologisieren als solches geworden" sei, „der vom Neuplatonismus rezipierte, prinzipientheoretisch-mystagogische Begriff negativer Theologie" ist. Die Kontinuitäten, die Rezeptionen und Relationsketten scheinen mir, wie schon gesagt, von systematisch ordnenden Vor-stellungen aus konzipiert, zumindest kräftig verstärkt, jedenfalls nicht hinreichend exakt quellenbezogen nachgewiesen. Gerade weil die angesprochenen Zusammenhänge eminent interessant und aufschlußreich sind, wäre man für genaue Nachweise dankbar, wo Filiationen beteuert werden. H. scheint die Vagheit bisweilen zu empfinden (106) und kann etwa die Theologie des Gregor v. Naz. mit befriedigenden Formulierungen ohne den unausgewiesen bemühten Neuplatonismus beschreiben (106–108). Gerade bei den Kappadokiern zeigt H. natürlich viele interessante, im besten Sinn theologische Funde zum Thema, z. B. im Zusammenhang von Mystik und Askese (111f); besonders lesenswert ist das Kapitel über Gregor v. Nyssa. Aber auch da fragt man sich nach Wert und Begründung des erläuterungslosen Hinweises auf den Neuplatonismus (118), nachdem die Originalität des Gregor v. Nyssa eindrucksvoll dargestellt war und später eigens noch von den Neuplatonikern abgesetzt wird (der Begriff negativer Theologie, „wie er ihn selbst konzipiert").

Wesentlich einleuchtender und vergleichsweise sorgfältig ausgewiesen ist der Rekurs auf Mittel- und Neuplatonismus dann freilich für Ps-Dionys (120–151, bes. 126ff). Dieses Kapitel über den „Areopagiten" ist insgesamt sehr gelungen, und zwar offenkundig darum, weil die Aufgabe einer Reproduktion dieses Entwurfes von Theologie dem systematischen Vermögen des Verf. entgegenkam, das in den früheren Teilabschnitten nicht immer glücklich in die historischen Bestände ausgreift, die sich dem systematischen Wunsch eher entzogen. Als Ergebnis wird für die negative Theologie des Ps-Dionys in ihrem grundlagentheoretischen Begriff folgende umfassende Formel notiert (137): „Eine theologische Prinzipientheorie ist nur so möglich, daß aufgrund eines voraussetzend-reflektierenden Bezugs auf das aus sich selbst hervortretende, göttliche Prinzip Voraussetzungen positiv formuliert werden (= Grundmoment oder positive Theologie als Methode), diese aber so grundsätzlich und allgemein auf das Göttliche an und für sich hinterfragt und übersteigend verneint werden (= Negationsmoment oder negative Theologie als Methode), daß auf eine ins Unermeßliche gesteigerte Bejahung Gottes in seinem aus sich heraustretenden An-und-Für-Sich-Sein (= Affirmationsmoment oder affirmative Theologie bzw. Eminenztheologie als Ziel) gezielt oder auch verwiesen wird." Dieser Entwurf ist so subtil, daß er wirklich eine Basis für den dann im systematischen Teil unternommenen Vermittlungsversuch darstellt. Im übrigen war die Ausbeute aus der Bibel und aus der Patristik, ausgenommen in etwa Gregor v. Nyssa, nicht gerade groß. Man ist versucht zu sagen,

daß es kein Nachteil für das Buch gewesen wäre, wenn es erst mit dem Dionys-Kapitel begonnen hätte (120).

Literatur ist wohltuend sparsam, allerdings nicht immer optimal ausgewählt. Zu den Kappadokiern z.B. hätten die Monographie von K. Holl zu Amphilochius v. Ikonium (1904) sowie die Arbeiten von E. v. Ivánka den signifikanteren theologiegeschichtlichen Ort des Interesses am Begriff der Unendlichkeit Gottes angegeben als Mühlenberg. – Von den Druckfehlern seien die drei störendsten genannt: S. 13 „2. Jahrhundert", richtig wohl „5. Jh."; S. 15 statt „Gottesaugen": „Gottesaussagen"; S. 77 Z. 17 v. o. („kann . . . nur in sein im Verweis") ist nicht verständlich. –

Insgesamt ein hochinteressantes Buch, dessen Qualitäten aber unterschiedlich sind.

Regensburg Norbert Brox

Lotter, Friedrich: Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen. – Stuttgart: Hiersemann 1976. VIII, 328 S. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd 12) Ln DM 130.–

Die Gestalt Severins von Noricum († 482) gehört zu jenen Erscheinungen der Spätantike, die in einer Zeit des Umbruchs das Christentum als stabilisierenden Faktor erwiesen haben; nicht zuletzt deshalb hat dieser Heilige seit dem zweiten Weltkrieg immer wieder die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen, wie uns die Literaturberichte von R. Noll bestätigen. Dank der Vita seines Schülers Eugippius, die um 511 entstanden ist, besitzen wir nicht nur über Leben und Wirksamkeit Serverins eine relativ gute Kenntnis, sie stellt auch ein einzigartiges Zeugnis des Christentums im Alpen-Donauland dar, dessen Verhältnisse ansonsten weitgehend im Dunkeln lägen. Obwohl gerade in letzter Zeit manche Angaben der Vita Severini (= VS) durch die Archäologie eine überraschende Bestätigung erfahren haben, so zuletzt die Angabe VS 22,1 von einer Basilika in Boiotrum bei Passau (vgl. W. Sage, Ausgrabungen in St. Severin, in: Denkmalpflege Informationen B 16 v. 28. 12. 1976, S. 12f), wirft der literarische Charakter dieser Schrift und ihr historischer Aussagewert nach wie vor Probleme auf; ja die Gestalt Severins selbst entbehrt der biographischen Konturen. Auf diese beiden Schwerpunkte innerhalb der lebhaften Severinsdiskussion zielt die Marburger Habilitationsarbeit von L., der in vorausgehenden Aufsätzen bereits einzelne Aspekte dieser Fragestellung behandelt hat. Dabei betrachtet Vf. seinen Versuch, die geschichtliche Persönlichkeit über hagiographische Verfremdung und typologische Stilisierung hinaus zu erreichen, als einen „Schritt in methodisches Neuland" (Vorwort S. VII).

In einem einleitenden Abschnitt (1–20) kommen zunächst Phänomenologie und Ortsbestimmung der Legende im allgemeinen zur Sprache, die angesichts der Eigenart der behandelten Quelle von grundsätzlicher Bedeutung sind. Tatsächlich bereitet die Definition der Legende einige Schwierigkeiten, und es verwundert darum nicht, wenn darüber bislang kaum Einvernehmen erzielt werden konnte; sowohl von der semantischen Wurzel des Begriffs bis hin zum Gebrauch herrscht hier einigermaßen Verwirrung. L. hebt „die Legende als eine einfache Erzählform mit typischen Motiven religiösen Charakters eindeutig von der Heiligenvita als literarische Gattung" (7) ab und schreibt ihr volkstümlichen Ursprung zu. Über die Volkssage hinaus gelten für sie noch besondere Kriterien: „Sie beruht auf spezifisch religiösen Glaubensgehalten, stellt in der Regel bestimmte historische oder als solche angegebene Persönlichkeiten als Vorbilder gottgefälligen Lebenswandels dar und läßt in ihnen das Wirken göttlicher Allmacht und Gnade sichtbar werden" (S. 14). Die Unterscheidung von Legende und Vita erweist sich fraglos als fruchtbarer Ausgangspunkt, zumal sie dem Gesichtspunkt der geschichtlichen Wirklichkeitsnähe Rechnung trägt. Die VS zählt danach zum Genus jener hagiographischen Viten, die aus Erlebnis- oder Erinnerungsgut – von Erlebnislegenden zu sprechen (18) ist nicht glücklich – gespeist sind; aus der Bezeichnung „commemoratorium" möchte L. keine eigene literarische Form postulieren (41).

Der zweite Abschnitt (S. 21–89) analysiert die literarische Absicht und den Standort des Vf. Detaillierte Beobachtungen am Text wie z. B. der differenzierte „Wir"-Gebrauch, lassen es fraglich erscheinen, ob Eugippius noch unmittelbar mit Severin Kontakt hatte. Sollte er erst nach dem Tod ins Kloster Favianis gekommen sein, wäre nicht nur sein bislang angenommenes Geburtsdatum zu korrigieren (32), sondern vor allem die Augenzeugenschaft des Vf. eingeschränkt. Während die Authentizität der mündlichen Überlieferung gewährleistet bleibt, ist die Intention bei der Gestaltung des Stoffes über den geläufigen Topos der Bescheidenheit von christlicher humilitas geprägt; man wird allerdings den Verweis auf den sermo simplex (42) nicht überfordern dürfen, handelt es sich doch bei der VS um Kunstprosa (vgl. zuletzt E. M. Ruprechtsberger, Beobachtungen zum Stil und zur Sprache des Eugippius, in: Röm. Österreich 4 (1976) 227–299).

Ein einfacher Stil entspricht der Absicht des Autors, die „res mirabiles" Severins (Ep. 2) der Öffentlichkeit kundzutun, und zwar in dem Bestreben, Gottes Macht in seinen Heiligen zu erweisen. Damit erscheint in Eugipps Werk „der Heilige als Idealtyp, dem gewisse Eigenschaften a priori zugesprochen, bei dem sie von vornherein vorausgesetzt, in den sie schließlich hineingelegt werden" (58). So bedeutsam die Wundererzählung für die Aussageabsicht Eugipps ist, es zeigt gerade die Zuweisung seines Werkes zur aretalogisch-typisierenden Form der Heiligenvita die Schwierigkeit der Abgrenzung, da der Begriff „virtus" für ihn nicht allseits identisch mit Wundertat ist (vgl. z. B. VS 4,12; 43,6). Vor diesem Hintergrund erscheint auch die Frage nach der Herkunft Severins zweitrangig, vor allem bietet der Text keinerlei Hinweise für eine Antwort. Im übrigen lassen sich in der Komposition chronologische und auch lokale Gesichtspunkte feststellen, während das idealtypische Bild Severins von prophetischen, lehrhaften und thaumaturgischen Zügen bestimmt ist.

Der hagiologische Aspekt der VS bestimmt die Thematik des dritten Abschnitts (90–177), welcher jene Topoi und Motive untersucht, die Severin als Heiligen erweisen sollen. Nach der Tendenz des Vf. spielen dabei Wunder eine entscheidende Rolle; L. versteht die Wunderberichte als „Spiegelung eines Ereignisses (96) und unterscheidet dabei eine religiöse und magische Auffassung. Am Beispiel des Kreuzzeichens (108ff) wird freilich die Überlagerung der Merkmale deutlich, zumal es sich hier um weitverbreitetes Brauchtum handelt, wie die Aufsätze Franz Joseph Dölger's im Jahrbuch für Antike und Christentum gezeigt haben. Die einzelnen Wundermotive illustrieren den Zusammenhang mit der biblischen Tradition und deren Verarbeitung in der hagiographischen Literatur, und zwar nach Art einer „typologischen Stilisierung" (114). Es handelt sich um einen ganzen Kanon von Modellen, nach denen die Heiligkeit und segensreiche Wirksamkeit Severins beleuchtet wird. Ihre Rezeption ist freilich schwer zu erhellen, da die einzelnen Motive in breitem Strom tradiert wurden; auch die Anwendung formgeschichtlicher Methoden führt über die Feststellung von Analogien oder Widersprüchen einzelner Erzählstoffe kaum hinaus. Mit Recht konstatiert Lotter: „So sicher die realen Vorgänge dabei umgedeutet, um typische Elemente erweitert und den vorgegebenen Modellen angeglichen wurden, so wenig muß hier bewußte Fälschung vorausgesetzt werden" (139). Am Beispiel der Räumung des Alpenvorlandes durch die Romanen, offensichtlich literarisch gestaltet nach der Exodus-Schablone, läßt sich die hagiologische Sicht eines Geschehens gut verdeutlichen; andererseits treten die großen Schwierigkeiten zutage, historische Angaben im Geflecht der typologischen Stilisierung auf ihren Aussagewert zu prüfen.

Diese Problematik durchzieht vor allem den vierten Abschnitt (128–283), in dem L. den geschichtlichen Severinus darzustellen versucht, und zwar entsprechend seiner These (DA 24 [1968] 309–338), wonach dieser identisch sei mit dem im Jahre 461 ernannten Konsul Flavius Severinus, der auch als „vir inluster Severinus" in der Vita Antonii des M. F. Ennodius von Pavia begegnet. Mit dieser Zielsetzung wird zunächst die organisatorisch-politische Tätigkeit Severins herausgearbeitet, die sich von den mönchisch-religiösen Zügen der Vita stark abhebe; ja L. meint sogar, der Status eines Mönches oder Abtes ließe sich daraus nicht ableiten (184). Das Verlassen der Einsamkeit auf göttliche Weisung vermag diesen Schluß kaum zu stützen, zumal seit den Zeiten Cyprians († 258) christliche Bischöfe staatliche Verwaltungsaufgaben wahrnahmen, eine Entwicklung, die sich in der ausgehenden Antike noch verstärkte. Während bislang die von Eugipp geschilderten Ereignisse nur allgemein in die Jahrzehnte zwischen Attilas Tod (453) und dem Abzug der Romanen (488) datiert wurden, nimmt L. eine ziemlich genaue chronologische Einordnung vor, wobei die Berichte von Kap. 1–4 seiner Meinung nach Bezug nehmen auf eine politische Mission Severins an der Donau unmittelbar nach dem Zusammenbruch des Hunnenreiches. Sein Kommen aus dem Orient um 467 erscheint dann als „Wiederkehr in das Land, in dem Severinus schon einmal jahrelang gewirkt hatte" (211).

Die hohe Bedeutung Severins als Staatsbeauftragter an der Donaugrenze sieht L. nun bestätigt in dem Ehrentitel „inlustrissimus vir", mit dem ein Severinus in der um 506 entstandenen Vita des Antonius von Lerin ausgezeichnet wird. Dieses Attribut verweise nämlich nicht nur auf allgemeine Hochschätzung, sondern signalisiere einen hohen Rang in der spätantiken Gesellschaftsordnung. Die Identität beider Severins-Namenträger vorausgesetzt, beantwortet Lotter die Frage, „ob wir in ihm nicht die Persönlichkeit zu sehen haben, die unter den Kaisern Valentinian und Avitus dem Westreich die pannonischen Provinzen zurückgewonnen hat" (242) positiv und meint ihn sogar gleichsetzen zu können mit einem bei Sidonius Apollinaris (Carm. V 553ff) genannten magister militum bzw. dem Konsul Severinus vom Jahr 461 (ders., ep. I 11,10). „Wenn der Konsul Severinus tatsächlich mit der Aufstellung des donaugermanischen Heeres in Verbindung zu bringen wäre, läge nichts näher, als ihn mit dem einzigen vir illustris zu identifizieren, der uns –

durch Ennodius – für diese Spätzeit des weströmischen Reiches im pannonischen Raum bezeugt ist, und der ebenfalls den Namen Severinus trug. Dieser vir illustris aber ist wiederum ... mit dem norischen Heiligen identisch, der nach Eugippius' Darstellung bald nach dem Tode Attilas von Pannonien kommend in Ufernorikum erschien" (247f). Die Spätzeit der römischen Macht an der Donau erhält durch diese Identifikation neue Konturen in der Gestalt Severins.

L. hat mit seinen Untersuchungen der Severinsforschung fraglos neue Anstöße vermittelt. Sowohl in Betracht der literarischen Analyse wie in der Prosopographie setzte er Akzente, die nicht zu ignorieren sind. Auf der Basis breiten Quellenmaterials fällt so Licht in eine dunkle Epoche, zumal das Geschehen in den Donaulanden mit der Reichsgeschichte gekoppelt wird. Trotzdem lassen Darstellung und Argumentation Lotters einen starken hypothetischen Eindruck zurück, und zwar angefangen von der geschichtlichen Tragfähigkeit der hagiographisch orientierten Aussagen Eugipps bis zur Identifikation der Gestalt Severins. Die Anwendung der von der Exegese entwickelten formgeschichtlichen Methode vermag gewiß Einsichten über Zustandekommen und Verhältnis von Erzähleinheiten zu vermitteln; ihre Ergebnisse bleiben in diesem Fall jedoch schmal, weil sich eben in der hagiographischen Literatur noch andere Kriterien durchgesetzt haben. Sowohl in der Frage nach einer mündlichen oder schriftlichen Severinstradition kommt man kaum über Vermutungen hinaus, wie auch der Vergleich mit anderen Viten nur Analogien feststellen kann. Manche theologischen Aussagen wirken undifferenziert. So wird man im Hinblick auf VS 1,1f nur unter Vorbehalt vom Verdrängen des Entwicklungsgedankens und prädestinierter Heiligkeit sprechen (91) oder auf den „musterhaften Lebenswandel des Nazaräers" (113) als Schablone verweisen können; die Ablehnung der gelegentlich vorgetragenen These, Severin habe die Priesterweihe empfangen, läßt sich auch nicht durch den Hinweis auf den Ritus der Kirchweihe, die dem Bischof vorbehalten sei, begründen (185), da es zu dieser Zeit noch kaum einen entsprechenden Ritus gab. Weder eine Harmonisierung von unterschiedlichen Aussagen noch eine Ergänzung fehlender zeitlicher oder lokaler Angaben läßt sich problemlos an das eigentümliche Werk Eugipps herantragen. Die These L.s scheint so die Interpretation der VS zu beeinflussen. Ohne Zweifel lassen sich die Aussagen zur Identifikation Severins zusammenführen, aber nur im Sinne einer Möglichkeit. Weder die Namensgleichheit noch das Attribut „illustris" verleihen der breit angelegten Argumentation die Qualität eines schlüssigen Beweises. Trotzdem stellt L. die Severinsforschung auf eine breite Basis, die ihre Wirkung nicht verfehlen dürfte. Verbesserungen in Schreibweise und Angaben sind zu vermerken: S. 46: Origenes, statt Origines, S. 294: gemeinverständlicher, statt allgemein verständlicher (s. v. Campenhausen), S. 298: Griffe, statt Griffé, S. 301: Regensberg (= Verlag) statt Regensburg (s. v. Kötting) u. a.

München Peter Stockmeier

Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter. Hrsg. von Friedrich Prinz.– Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. VI, 459 S. (Wege der Forschung, Bd 312) kart. DM 81.–

Das Auswahlprinzip der vorliegenden Aufsatz-Sammlung wird vom Hg. F. Prinz wie folgt erläutert: Nicht das frühmittelalterliche Mönchtum schlechthin solle hier behandelt werden, sondern „bestimmte Folgen der monastischen Lebensform für das geschichtliche Leben insgesamt"; es gehe um jene Wirkungen, die „gleichsam im Nebenschluß und meist unbeabsichtigt, noch ganz andere Entwicklungen auslösten, ganz andere Wirkungen zeitigten, die völlig außerhalb des Blickfeldes oder der bewußten Intention der jeweils Handelnden lagen" (1). Diese zweifellos interessante Betrachtungsweise, mit der Max Weber (worauf Prinz auch hinweist) so fruchtbar für die Neuzeit-Historie hat arbeiten können, verdient auch für das Frühmittelalter Beachtung; ja, dieselbe ist hier nicht einmal unbedingt neu, doch erst von F. Prinz und seinem Lehrer K. Bosl – heutigen Forschungstrends entsprechend – in besonders intensiver Weise aufgegriffen worden.

Schaut man sich die vorgelegte Auswahl an, so trifft man zunächst einmal eine ganze Reihe von Aufsätzen zur allgemeinen Geschichte des frühmittelalterlichen Mönchtums; die Arbeiten von Courtois, Hallinger, Levison, Schieffer und Semmler haben es zwar auch mit den angezielten gesamtgesellschaftlichen Auswirkungen des frühmittelalterlichen Mönchtums zu tun, sind aber von ihrer ganzen Thematik her Erörterungen monastischer und der damit zusammenhängenden kirchenpolitischen Themen.

Anders liegt es schon mit den Beiträgen, die der Hg. aus dem Eigenen beigesteuert hat. Der Aufsatz „Zur geistigen Kultur des Mönchtums im spätantiken Gallien und im Merowingerreich" (1963) erörtert die monastischen Strömungen Galliens von der Spätantike bis zur Karolingerzeit. Vf. kommt zu dem Ergebnis (das in seinem ausführlicheren Werk „Frühes Mönchtum im Frankenreich" [1965] noch breiter ausgeführt ist), daß das von Martin von Tours sich herleitende Mönchtum literarisch wenig aktiv geworden ist, das „Rhone-Mönchtum" dagegen ein reiches literarisches Erbe hinterlassen hat. Lérins gilt als Fluchtpunkt der senatorischen Oberschicht, die dort der Welt entsagt und ihre literarische Bildungsbeflissenheit ins Geistlich-Asketische wendet, die aber durch diese literarische Tätigkeit wie insbesondere durch die Übernahme von Bischofsstühlen in neuer Weise auf die Welt zurückwirkt. Mit dem Iren Columban hebt dann eine neue monastische Epoche in Gallien an, die durch das Zusammenwirken von Kloster und merowingischem Hochadel ein besonderes Gepräge erhält. Hier setzt nun Prinz' eigene These ein: Die germanische Adelsherrschaft, einst religiös in ihrer politisch-charismatischen Funktion sanktioniert und durch ihre „Geblütsheiligkeit" herausgehoben, habe mit der Christianisierung ihre alte heidnisch-religiöse Sanktion in christlicher Version wiederzuerlangen gesucht: „Nun aber, im 7. Jahrhundert, entsteht dem Adel ... eine neue, jetzt christliche Sanktionierung seiner Herrschaft" (323); darum die Klostergründungen, die dieser Adel vornimmt, aber ebenso die Herausstellung der den Adelsfamilien entstammenden Heiligen. Dieser Vorgang sei allerdings nicht als ein „ideologischer" Akt der Herrschaftslegitimierung zu betrachten, „vielmehr handelt es sich um einen Akt geistiger Selbstetablierung des Adels, der damit gleichsam im Nebenschluß seine Herrschaft nun auch sakral, dieses Mal christlich begründet" (323f). Diese These vom „Adelsheiligen", die in der Forschung auch auf Widerstand gestoßen ist (Prinz geht in einem Nachtrag auf seinen schärfsten Kritiker F. Graus kurz ein), erscheint auch im Titel des Beitrages von K. Bosl, der freilich mehr die Probleme der frühen bayerischen (Kirchen-)Geschichte erörtert als das im Titel angezeigte Thema; gerade der hagiographischen Argumentation fehlt oft die zum Beweis nötige Stringenz.

Ein zweiter Beitrag, der vom Hg. selbst stammt, gibt ein Referat wieder, das 1974 aus Anlaß des 1250. Gründungsjahres der Inselabtei gehalten worden ist. Dem Leser wird zunächst, wie Vf. selbst es ausdrückt, ein Tour d'horizon geboten. Das eigentlich Neue ist dann die Uminterpretation der Reichenauer Frühgeschichte als „antikarolingisch". Die von K. Brandi rekonstruierte älteste Urkunde des Klosters – es ist der sogenannte „Einweisungsbefehl", mit dem Karl Martell die Inhaber der alemannischen Herzogsgewalt veranlaßte, Pirmin zur Reichenau zu geleiten – gilt ihm nur noch als „Rekonstrukt"; als solches müsse man es folglich „endgültig aus dem Spiel lassen" (186). Das Fazit lautet dann, „daß die karolingische Geschichte des Bodensee-Klosters frühestens nach 730, wahrscheinlich aber erst nach 747 begann" (200). Reichenau habe in Wahrheit „alemannisch-herzogliche Ursprünge" (s. ebd.). Diese Ansichten stießen schon auf der Reichenau-Tagung des Konstanzer Arbeitskreises von 1974, wo sie zum ersten Mal vorgetragen wurden, auf Kritik. Inzwischen liegt eine Gemeinschaftspublikation von H.-M. Schwarzmeier, Ingrid Heidrich und Eugen Ewig vor (Die Gründungsurkunden der Reichenau, hg. v. Peter Clasen, Sigmaringen 1977 = Vorträge u. Forschungen XXIV), welche die Brandische Rekonstruktion des Einweisungsbefehls aufs beste rechtfertigt – womit die Prinzsche These, das Kernstück seines hier wieder abgedruckten Beitrages, hinfällig ist.

F. Weißengruber bietet eine verläßliche Abhandlung über die „monastische Profanbildung", hauptsächlich bei Cassiodor und Benedikt (dessen Regel er allerdings, ganz im Sinne früherer Auffassungen von R. Hanslik, wie selbstverständlich als genuines Werk des Kassinensers hinnimmt).

Der einzig wirkliche Originalbeitrag (1974) von D. Illmer mit dem Titel „Totum namque in sola experientia usuque consistit. Eine Studie zur monastischen Erziehung und Sprache" muß im Lichte des vorhergehenden Beitrags von F. Weißengruber, Monastische Profanbildung, gelesen werden: der aufmerksame Leser wird gewarnt sein. Es sei dahingestellt, ob die Anwendung moderner Pädagogikterminologie auf spätantike und frühmittelalterliche Verhältnisse angemessen ist. Hier sei nur vermerkt, daß viele Belegstellen nicht das bezeugen, was als Grundlage historischer Darstellung unerläßlich wäre. Die mönchische Lectio hat nichts mit esoterischem Charisma zu tun, sondern sie ist einfach Pflichtlektüre erbaulicher Texte; das „ununterbrochene Gebet" wird nicht durch Lesung, sondern durch das Stundengebet erreicht. Bei den „päpstlichen Disziplinarbestimmungen" handelt es sich nicht um das Verbot, als christlicher Schulmeister tätig zu sein, sondern um das Predigtverbot für Nichtbischöfe. Von einer christlichen „Antigrammatik" bei Gregor I. kann keine Rede sein, wie zuletzt wieder C. Dagens, Saint Grégoire le Grand, Paris 1977, 31/54, gezeigt hat (vgl. auch Sources chrét. 32 bis, 132/4). Origenes (nicht Origines) hatte als Grieche wohl keinen schweren Stand „vor dem zum Teil peinlichen Latein der Bibel".

Die Beispiele verfehlter Deutungen und schiefer Darstellungen könnten leicht vermehrt werden; das Vermerkte dürfte genügen, um vor einer kritiklosen Hinnahme dieses Beitrags zu warnen.

Insgesamt also enthält der Band eine Reihe klassischer Aufsätze zum frühmittelalterlichen Mönchtum. Die vom Hg. eigentlich angestrebte Intention kommt nur in einigen Beiträgen, und dort nur in angenäherter Form, zum Ausdruck.

Bochum Arnold Angenendt – Alfred Stuiber

Herrmann, Horst: **Savonarola.** Der Ketzer von San Marco. – München: Bertelsmann (1977). 319 S. geb. DM 29.80

Der Dominikaner Girolamo Savonarola steht seit Jahrhunderten im Mittelpunkt der Diskussionen. Es sei hier nur erinnert an die Auseinandersetzungen zu Beginn unseres Jahrhunderts zwischen Ludwig von Pastor und Josef Schnitzer und die verschiedenen Quellen, die in den letzten Jahrzehnten über Savonarola vorgelegt wurden.. Auch die Zahl der historischen Darstellungen über den Dominikaner von S. Marco ist beachtlich. In Leipzig erschien neuestens über ihn eine Schilderung von H. Bauer unter dem Titel „Feuer in Florenz. Triumph und Tragödie des Dominikanermönches Girolamo Savonarola" (1976). In München hat soeben H. eine Arbeit über Savonarola veröffentlicht. Seine Absicht ist nicht die Förderung der wissenschaftlichen Forschung über Savonarola, er wendet sich mit seiner Schrift vielmehr an weitere Kreise. Angesichts der Tatsache, daß ein Professor des Kirchenrechts eine Biographie über Savonarola ankündigt, geht man mit Erwartungen an die Arbeit heran. Aber diese Hoffnungen werden – um es gleich zu sagen – enttäuscht.

Von einer Lebensbeschreibung Savonarolas kann man kaum sprechen, es handelt sich vielmehr um kirchenkritische Schilderungen um Savonarola, u. a. über Alexander VI., die Medici, die prophetische Renaissance. H. gliedert sein Buch: 1. Leicht brennbares Material, 2. Spiel mit dem Feuer, 3. Glut unter der Asche. Überraschenderweise werden die Probleme im Leben Savonarolas, die auch kirchenrechtlich interessant sind, wie z. B. seine Ansichten über eine Konzilsberufung ohne Papst, in der Darstellung nicht erörtert. Auch bei sonstigen kirchenrechtlich einschlägigen Fragen, wie z. B. Häresiemöglichkeit des Papstes, finden wir in dem Buch wenig Aufschluß. Was H. darüber sagt, ist zu korrigieren. So heißt es z. B. bei ihm: „. . . Der Papst als formeller Ketzer, das konnte und durfte man sich zwar schon denken" (170). Tatsächlich konnte man sich das nicht nur denken, sondern diese Möglichkeit wird von den meisten Theologen bejaht. Es gibt kein Konzil, das sich „darüber in die Haare geraten" wäre, wie H. fälschlich behauptet. Eine Häresiemöglichkeit des Papstes hat nicht nur Innozenz III. ausgesprochen, sondern diese Auffassung haben auch nach dem ersten Vatikanischen Konzil kirchenrechtliche Autoren wie Wernz-Vidal, Sägmüller und Koeniger in ihren Handbüchern vertreten.

So hat man den Eindruck, daß sich H. mit Savonarola und seiner Zeit nicht genügend beschäftigt hat. Wer z. B. nicht weiß, wann das Konzil von Konstanz zu Ende ging (310), wer von Papst Martin V. sagt, daß er gegen seine beiden Rivalen zum einzigen Oberhaupt der Kirche gewählt wurde (50), hat über die Wahl Martins V. in keiner Kirchengeschichte nachgeschlagen, noch weniger den Artikel von K. A. Fink über die Wahl Martins V. in der Konstanz-Festschrift, hg. von A. Franzen-W. Müller, Freiburg 1964, gelesen. Das Konzil von Ferrara läßt H. auf das Konzil von Konstanz folgen (50). Vom Konzil von Pavia-Siena und vom Konzil von Basel scheint er keine konkreten Vorstellungen zu haben. Den bekannten Luthergegner Johannes Eck verwechselt er mit Leonhard von Eck (317). Von solchen historischen Irrtümern ließen sich eine Reihe aufzählen.

Es kommt hinzu, daß H. nicht nur die Konzilsauffassungen Savonarolas und die „Fürstenbriefe" übergeht, sondern auch seine Spiritualität kaum berührt. Dafür aber berichtet er „Pikantes" aus der Zeit, beschränkt sich dabei aber nicht auf Italien, sondern erwähnt auch angebliche Zustände in einem nichtgenannten Württembergischen Frauenkloster (44f). Die Hinweise auf sogenannte „Berufsverbote", Formulierungen wie „Fettnäpfchen", „etablierte Kirche", „Playboys", „Saubermann-Allüren", „Auch-Reformer", dokumentieren Stil und Geist des Buches. Dazu kommen zahlreiche Fehlbeurteilungen, z. B. über Alexander VI., der als leuchtendes Beispiel der Tugend im Vergleich zum Konstanzer Konzilspapst Johannes XXIII. (169) bezeichnet wird, über Cajetan (297), der in Augsburg die Sache Luthers über der Arbeit an seinem Thomaskommentar vergessen habe. Falsche Namensschreibungen verteilen sich über das ganze Buch. Über die mangelnden Voraussetzungen des Vf. für die Abfassung einer den heutigen wissenschaftlichen Erkenntnissen entsprechenden Biographie Savonarolas können auch Formulierungen wie „noch heute in sorgfältig gepflegten Archiven nachzulesen" nicht hinwegtäuschen.

So kann man es eigentlich nur bedauern, daß der Verlag keinen Savonarola-Fachmann gefunden hat, der in der Lage war, eine sachgerechte Gesamtschau von Person und Anliegen Savonarolas vorzulegen. Der Dominikaner von San Marco hätte eine objektivere Würdigung verdient.

Freiburg Remigius Bäumer

Wohlmuth, Josef: **Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient.** Eine historisch-kritische Analyse der Canones 1–4 der Sessio XIII. Bd 1: Darstellung. VII, 461 S., Bd 2: Anmerkungen und Texte, Quellen- und Literaturverzeichnis, Tafeln. 229 S., 13 Tafeln. – Bern/Frankfurt: Herbert Lang/ Peter Lang 1975 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd 37) kart.

Das umfangreiche Werk beschäftigt sich mit der schwierigen Frage, wie im Geheimnis der Eucharistie die Realpräsenz zu denken ist. Es untersucht historisch-kritisch die Canones 1–4 der Sessio XIII des Konzils von Trient und zeichnet den komplizierten Weg des Konzils von den ersten Verhandlungen bis hin zur endgültigen Formulierung dieser vier genannten Canones nach. Die Anmerkungen sind in einem eigenen Band (in folgenden zitiert: II) dargestellt, der allein weit mehr als die Hälfte des Umfangs des Hauptbandes (im folgenden zitiert: I) umfaßt. Dreizehn Tabellen und schematische Darstellungen verdeutlichen die Ausführungen. Sie geben einen Überblick über den Verlauf des Konzils und ordnen die Sessio XIII darin ein, enthalten die Rednerlisten der Generalkongregationen und Deputiertenkommissionen von 1547 und 1551, erläutern das Konzil als Überlieferungsinstitution, bieten die Bischofsgruppierungen von 1547 und 1551 – teilweise mit Studienort, Ausbildungsstand und Laufbahn der einzelnen Bischöfe –, und die Namen der Konzilstheologen, legen Synopsen zu den in Frage kommenden Canones von der Artikelvorlage bis zur endgültigen Gestaltwerdung in der Sessio XIII vor und stellen endlich die traditionsgeschichtliche Einordnung dieser Canones dar. Das umfangreiche Literaturverzeichnis weist nicht wenig spanische, italienische, französische und niederländische Literatur auf.

Vf. behandelt nach einem relativ ausgedehnten 1. Teil (I, 4–85), in dem es ihm um den methodischen Einstieg geht, in einem 2. Teil (I, 86–393), der etwa $^2/_3$ der ganzen Arbeit umfaßt, den konziliaren Überlieferungsprozeß der Canones 1–4 bis zu ihrer Verabschiedung in der Sessio XIII des Konzils. Hier werden die Voten der Konzilstheologen und der Konzilsväter in breiter Front referiert, dokumentiert und analysiert, wodurch ein vertieftes Verständnis der Canones ermöglicht wird. In einem dritten Teil (I, 394–452) endlich werden exemplarische traditionen kritische Studien zu den genannten Canones vorgelegt. Die Arbeit schließt mit einer Konfrontation der historischen Einblicke mit den heutigen Fragestellungen, in der das Ergebnis auf einen kurzen Nenner gebracht wird (I, 453–461).

Vf. geht aus von der gegenwärtigen Diskussion um die Eucharistie, die sich speziell um die Frage der Transsubstantiation dreht. Nach der Lehre der Kirche geht es in der Eucharistie um eine Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi, bei der die empirische Realität von Brot und Wein unverändert bleibt. Diese Verwandlung bedingt die Realpräsenz. Worin besteht sie aber, wenn sie nicht physikalisch, aber auch nicht symbolisch verstanden werden darf? Für das rechte Verständnis von Realpräsenz ist es von entscheidender Bedeutung, in welcher Intention das Tridentinum den Begriff Transsubstantiation gebraucht. Es fragt sich etwa, ob man ihr genügt, wenn man die Substanz der Dinge in ihrer Beziehung untereinander und zum Menschen sieht und Substanz als Bezugszusammenhang versteht, wenn man die Substanz bzw. das Sein der Dinge mit ihrem Sinn identifiziert, wie es starken Tendenzen in der Eucharistie-Diskussion der Gegenwart entspricht.

In Canon 1 geht es dem Konzil vor allem um die Beurteilung der sakramentalen Wirklichkeit vor und nach der Ankunft Jesu; es will die Eucharistie als ein eschatologisches Sakrament charakterisieren, das die Wirklichkeit nicht nur anzeigt, wie das alttestamentliche Sakrament, sondern auch enthält. Es will nicht die Zeichenhaftigkeit überhaupt ablehnen, sondern nur ihre ausschließliche Betonung. Die katholische Position verdichtet sich in dem Begriff „contineri", verbunden mit den Zusätzen „vere" und „realiter" (I, 86–222. 454).

Canon 2 liegt die Frage zugrunde, wie man sich dieses Enthaltensein des Leibes und Blutes Christi in den Gestalten näher zu denken hat. Die Alternative lautet: Transsubstantiation oder hypostatische Union. Zurückgewiesen wird das Unionsdenken und die Koexistenz zweier Substanzen: Reinkarnation, Konsubstantiation und Impanation. Vereinfacht ausgedrückt lautet die Grundentscheidung: Nicht Vereinigung, sondern Verwandlung. Im Mittelpunkt von Canon 2 steht nicht der Begriff „transsubstantiatio", sondern der Begriff „conversio". „Transsubstantiatio" wird als Ausdruck der sprachregelnden Autorität der Kirche verstanden. Das Konzil will nichts Neues lehren, sondern lediglich die kirchliche Über-

lieferung weitergeben. Es sucht mehr eine theologische als eine philosophische Begründung der Transsubstantiation (I, 222–291. 455–457). Vf. betont, das damalige Problem „Transsubstantiation oder Union" sei nicht zu verwechseln mit dem heutigen Problem „Transsubstantiation oder Transsignifikation". Vor dieses Dilemma sei Trient nicht gestellt worden. Alle Neuinterpretationsversuche der Canones 1 und 2 müßten sich fragen lassen, „wie ernst sie in gleicher Weise den eschatologischen Charakter der Einsetzung Jesu u n d die Unterscheidung des Sakramentes von der Einmaligkeit der Inkarnation" nähmen, sie müßten „im Horizont dessen geschehen, was man (kurz und mißverständlich gesagt) unter einem ‚eschatologischen Zeichen' verstehen könne", um so zugleich „von einer Verflüchtigung und vor einer Materialisierung der Realpräsenz" bewahrt zu werden (I, 458 bzw. 456–458). Aber auch so kommt man nicht um Trient herum, wie Vf. meint (I, 458); die Begriffe „Transsignifikation" und „Transfinalisation" können nicht an der objektiven Realität der Transsubstantiation, d. h. an der ontologischen, wenn auch metaempirischen Verwandlung vorbeigehen. Man wird jedenfalls nicht dem Anliegen des Konzils gerecht, wenn man die Substanz mit dem Sinn und mit der Bedeutung eines Dinges gleichsetzt und es damit in seiner Funktionalität aufgehen läßt (M. Schmaus, Der Glaube der Kirche II, München 1970, 346f; vgl. auch die Enzyklika „Mysterium fidei" von 1965).

In den Debatten um Canon 3 geht es um die Frage, ob die kirchliche Kommunionpraxis mit der institutio Christi zu vereinbaren sei. Das Konzil sieht die Bedeutung der beiden Gestalten auf der Ebene des Zeichens. Es erklärt, die Gnade wirke nicht kraft des Zeichens, sondern kraft des Bezeichneten. Daher handle die Kirche nicht falsch, wenn sie den Laien die Kommunion nur unter einer Gestalt reiche. Kontrovers bleibt die Frage, ob das Gnadenmaß bei der Kommunion unter beiden Gestalten größer ist als nur unter einer Gestalt, wenngleich die Mehrheit die Meinung vertritt, daß das Gnadenmaß unabhängig ist vom Empfang der Kommunion unter einer oder unter beiden Gestalten (I, 291–343.458f). Vf. erklärt, hinter der Frage der kirchlichen Kommunionpraxis habe die Frage nach dem Verhältnis von Sakrament und Opfer, von Priestern und Laien gestanden, also jene reformatorische Kernfrage, die dann später aufgegriffen worden sei. Wenn Canon 3 die theoretische Grundlage für die Kommunionpraxis der Kirche unter einer Gestalt gebe, so habe er „nicht zuletzt in politischer Absicht" (I, 459) eine pastoral höchst wichtige Entscheidung vorbereitet, sofern die geltende kirchliche Praxis der Kommunion unter einer Gestalt zum locus theologicus geworden sei, von dem her die institutio Christi ihre Deutung erfahren habe, eine Tendenz, die sich in der gesamten Eucharistie- und Meßopferdebatte verstärke. Wegen der bestehenden kirchlichen Eucharistie- und Meßpraxis sei das Verhältnis von Opfer und Sakrament ein unbewältigtes Problem geblieben (I, 458–460). – Wie weit die Praxis der Kirche daran schuld ist, sei dahingestellt. Möglicherweise spielt hier auch die polemische Grundhaltung des Konzils eine wichtige Rolle.

In dem konziliaren Gespräch um Canon 4 geht es um die eucharistische Aufbewahrung und Verehrung. Der endgültige Canon befaßt sich nur noch mit der Frage, ob die Präsenz zeitlich begrenzt werden darf. Die Entscheidung gegen eine zeitliche Begrenzung wird theologisch mit der Wirkkraft der Einsetzungsworte und mit der alten Praxis der Krankenkommunion begründet. Darüber hinaus wird die Transsubstantiation im speziellen Sinne einer „consecratio materiae" zur Begründung angeführt. Diese aber hat sich das Konzil nicht im heutigen Sinne physikalisch gedacht, da ihm die heutige differenzierte Sicht der Dinge nicht möglich war. Auf keinen Fall aber hat es die Konsekration der Materie als reinkarnatorisches Geschehen verstanden (I, 343–393.460f).

Im 3. Teil sucht Vf. die Überlieferungsstoffe, an denen sich der konziliare Prozeß orientiert, zu sichten und damit einen Blick hinter die konziliaren Verhandlungen zu tun. Hier liegt der Schwerpunkt auf der Analyse des Traditionsgutes aus den Konzilien, aber es wird auch ein Blick auf den patristischen und biblischen Hintergrund der Konzilstexte geworfen (394–452).

Die Stärke der Darstellung liegt im Detail, nicht in der Gesamtschau. Zu danken ist dem Vf. für die reiche Dokumentation von Konzilstexten, wodurch er eine Menge Material zugänglich gemacht hat, das dem Theologen die Beschäftigung mit der Eucharistielehre des Tridentinum erheblich erleichtert und dem Eucharistiegespräch in der Gegenwart eine große Hilfe sein kann. Nicht wenige Gesichtspunkte und Argumente sind auch heute noch von Bedeutung (I, 113. 140f. 143. 150. 154f. 163. 177). Wie Vf. hervorhebt, argumentiert das Konzil nicht philosophisch, sondern theologisch, aus der Schrift und der Überlieferung (I, 290f. 321. 453; II, 80 A. 383). Wo immer die Interpretation der Schrift kontrovers ist, wird auf die Autorität der Kirche hingewiesen. Die Kirche ist der umfassende Horizont der Schriftauslegung (I, 115. 142f. 145. 152f. 155. 156f. 159. 178f. 181).

Leider ist das Lesen des umfangreichen Werkes äußerst mühsam, weil der Druck unvorteilhaft ist. Das Schriftbild ist wenig gegliedert und die Disposition tritt nicht deutlich hervor. Ein weiterer zu nennender formaler Mangel ist folgender: Da die Anmerkungen nicht durchgehend fortlaufend numeriert sind, im Anmerkungsband aber die Disposition nicht angegeben ist, ist es fast unmöglich, die entsprechende Anmerkung zu finden, wenn man das Buch nicht Seite für Seite liest.

Ist die Darstellung auch im allgemeinen in sprachlicher Hinsicht glatt und gut lesbar – die Wiedergabe der Konzilsvoten ist teilweise recht geschickt – bleibt doch einiges unverständlich und unklar (I, 32. 50. 72f. 95. 182. 295. 308f. 324. 334. 376. 461; II, 107 A. 531).

Sehr häufig ist die Rede vom konziliaren Urteils- oder Meinungsbildungsprozeß (I, 78. 80. 82. 83. 86. 176. 182. 207. 212. 224. 226 etc.), nicht vom Prozeß der Wahrheitsfindung. Aber darum geht es doch im Selbstverständnis des Konzils wie auch der katholischen Theologie. Durch die subjektive Kategorie distanziert sich Vf. und relativiert das Ganze in unzulässiger Weise. Die gleiche Tendenz zeigt sich darin, daß die Konzils-Debatten und ihre Ergebnisse stark psychologisiert werden (I, 65. 71. 82f. 84. 86f. 102. 436f).

Souverän behandelt Vf. sein Thema. Dabei ironisiert er leichthin die Darstellungen der Konzilsväter und -theologen (II, 168 A. 17. 169 A. 22) oder fällt beiläufig Urteile (vgl. bes. I, 95. 232f. 317. 334. 370; II, 168 A. 17), wodurch er ihnen nicht immer gerecht wird. Im Hinblick auf das Votum des Augustinergenerals Christopherus Patavinus (I, 333f) spricht er von theologischen Eigenheiten, „die hart an die Grenze des Erträglichen gehen", und konstatiert, daß dem Konzilsvater „wohl Ruhe und Ordnung in der Kirche wichtiger sind als theologische Argumente" (I, 334), was durchaus nicht einleuchtet, zumal wenn man das Votum im Kontext seines Kirchenverständnisses liest. Im Zusammenhang mit dem Votum des Konzilstheologen Sigismundus Phedrius de Diruta spielt Vf. auf eine enthüllende tiefenpsychologische Untersuchung an, wenn er erklärt: „Die folgende Äußerung Dirutas untersucht man besser nicht tiefenpsychologisch, wenn er meint, schließlich würden auch die Priester nicht die Laien als Eheleute mit all den angenehmen Seiten des ehelichen Lebens beneiden, und dann fragt: Warum sollten dann diese uns wegen des größeren Gnadenmaßes beneiden, zumal wir dessen sicher bedürfen, um das Kreuz des Zölibates gleichmütig zu ertragen und die Herde des Herrn zu weiden? Ein gegenseitiges Sichaufrechnen müßte schließlich zur Aufhebung des Gradunterschiedes zwischen Priestern und Laien führen. Den Priestern, die ihre Aufgabe des Vorsitzes gut erfüllen, kommt eine doppelte Ehre zu. Sie sind Glieder des Leibes Christi (wie die Laien), zugleich aber vorzüglichere und erlauchtere Glieder" (I, 318). Ob ein solches Urteil nicht auch tiefenpsychologische Aufschlüsse über Vf. geben könnte?

Vf. rügt die Emotionalität der Konzilsväter und -theologen (I, 329), ist aber selber nicht ganz frei davon (I, 76; vgl. II, 23 A. 249; I, 318. 329. 370; II, 169 A. 22). In der Darstellung der Konzilsdiskussion ist er allzu sehr vom heutigen Eucharistiegespräch geprägt. Ein wenig mehr Zurückhaltung wäre der Arbeit zugute gekommen. Unverkennbar erwärmt er sich für die Kommunion der Laien unter beiderlei Gestalten (I, 296. 312. 326. 336. 350f) und spielt die Argumente und die theologische Gesamtsicht der Väter, die die Praxis der Kirche verteidigen, herunter (I, 342 u. 291–343). Ist das Versäumnis des Konzils bezüglich der theologischen Einheit von Opfer und Sakrament wirklich so groß? Wurde nicht immer mit Recht für den zelebrierenden Priester die Kommunion unter beiden Gestalten gefordert? Vf. ist des weiteren bemüht, Messe und Kommunion eng zusammenzubringen (II, 181 A. 100) und den Mahlcharakter der Messe hervorzuheben (II, 175 A. 64). Mit 1 Kor 11,27f weiß er nicht viel anzufangen (I, 349f. 379f; II, 169 A. 22). Die gegenwärtige Kommunionpraxis (möglichst alle kommunizieren!) ist für ihn unbesehen ideal und maßgebend (I, 380. 387). In dem Bestreben, den Signum-Charakter der Eucharistie hervorzuheben, betont er stark den Gedanken, daß die Eucharistie auch Zeichen ist (I, 120. 128. 184f. 188. 202. 257; II, 86 A. 410 u. ö.). Mit Nachdruck stellt er das Verhältnis Eucharistie und Gemeinde heraus (I, 163; II, 71 A. 358). Er ist bestrebt, den Graben zwischen Priester und Volk auszufüllen, den „gefährlichen Trennungsstrich zwischen Priestern und Laien" (I, 317 vgl. 318. 378. 380) zu beseitigen, worin er einen wichtigen „Hintergrund" für die Verteidigung der Messe ohne Gläubigenkommunion gegen die reformatorische Abendmahlspraxis sieht (I, 380). Er spricht von der Ideologie der Absetzung des Klerus von der Gemeinde (II, 181 A. 100). Ob da nicht trientfremde Vorurteile und theologische Positionen manchmal zur Fehlinterpretation historischer Texte führen (I, 461; vgl. I, 241 u. II, 168 A. 11)?

Die beharrende Tendenz von Trient und die verkürzende Tendenz der Reformatoren werden bezüglich ihres eucharistietheologischen Ungenügens parallelisiert (342f). Die neue Eucharistiepraxis, die das II. Vaticanum herbeiführte, wird verglichen mit jener, die die Reformatoren

herbeiführten (I, 4). Die Entstehung des evangelischen Sonntagswortgottesdienstes wird als Konsequenz der katholischen Unsitte, nach der Predigt bereits die Kirche zu verlassen, verstanden (I, 350; II, 170 A. 24). Dieser Irenismus beeinträchtigt die Objektivität der Darstellung.

Solche kritischen Anmerkungen sollen das Verdienst des Vf. nicht schmälern und den unbestrittenen Wert des Werkes nicht mindern, aber seine Grenzen aufzeigen.

Freiburg J. Schumacher

Dolinar, France-Martin: **Das Jesuitenkolleg in Laibach und die Residenz Pleterje 1597–1704.** – Ljubljana: Theologische Fakultät Laibach 1977. 243 S. (Pontificia Universitas Gregoriana) Ppb.

Mit der hohen Frequenz von 600–900 Schülern spielte das Laibacher Jesuitenkolleg als zentrale Bildungsinstitution des Herzogtums Krain und als einzige seiner Hauptstadt in der innerösterreichischen Reform und Gegenreformation eine höchst beachtliche Rolle. Die Gründungsinitiative scheint auf den Ortsbischof Janez Tavčar zurückzugehen, wenn man den jesuitischen Quellen glaubt, auf die sich diese kirchengeschichtliche Dissertation der Gregoriana vielleicht etwas zu ausschließlich stützt: vor allem die Hausgeschichte (Historia annua) des Kollegs und den aus dem 18. Jh. stammenden, dokumentarisch gesättigten „Liber archivii Collegii Labacensis", durch den sich der Verlust der Originalurkunden ausgleichen läßt. Von der erzherzoglichen Regierung erfährt man immerhin, daß sie koordinierend und auch finanzierend in das Gründungsgeschehen eingegriffen hat, nicht aber den Inhalt ihrer Gründungsurkunde von 1603. Zur Dotation hatte das päpstliche Stiftungsbreve von 1596 die Kartause Pleterje bestimmt, die 3000 Gulden abwarf und von den Jesuiten zwischen 1606 und 1672 auch als Residenz benützt wurde. Als Haus hatte Rom das vakante Franziskanerkloster freigegeben, doch entstanden die Gebäude des Kollegs dann in baulichem Anschluß an die Jakobskirche. Zum Kolleg gehörte vor allem das Gymnasium, das während des 17. Jh.s keinen Philosophiekurs besaß und seine Absolventen daher nach Graz weitersandte; ferner, wie üblich, ein Armenseminar, das private Stiftungen auffing, und ein Konvikt. Der Unterricht folgte der Ratio studiorum, das Schultheater erfuhr lebhafte Pflege, nach außen hin gründeten die Jesuiten ihre Laienkongregationen und -bruderschaften und wirkten als Seelsorger und (im anfangs noch stark protestantischen Laibach) als Missionare. D. widmet sich zum Abschluß ausführlich der Wirtschaftsgeschichte von Kolleg und Residenz, weil „das allgemeine Interesse der heutigen Historiographie" das verlange. Bereits dieses Kapitel ist ausgiebig mit Tabellen und Aufstellungen durchsetzt; der umfangreiche Anhang (100 von 240 S.) enthält u. a. ein Verzeichnis der jesuitischen Kollegbeamten und einen Schülerkatalog mit 813 Namen. Mehrere Abbildungen und Karten sowie ausführliche Bibliographie und Register vervollständigen den guten Eindruck dieser sorgfältig gearbeiteten und vor allem regionalgeschichtlich instruktiven Kollegmonographie.

München Arno Seifert

Nuntius Pietro Francesco Montoro (1621 Juli–1624 Oktober). Im Auftrag der Görres-Gesellschaft bearb. von Klaus Jaitner. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1977. 1. Halbbd LXII, 454 S., 2. Halbbd 455–929 S. (Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiatur, Bd VI, 1.2) kart. DM 210.–

Der Vorgänger Montoros als Nuntius in Köln war Antonio Albergati, dessen Berichte aus den Jahren 1610–1614 bereits von Wolfgang Reinhard ediert wurden. J. hat sich diese Publikation zum Vorbild genommen. Auch er beschreibt nämlich nicht nur das Leben des Nuntius, seine Arbeit in Deutschland und die Quellen, sondern legt auch eine Aktenkunde vor, in der die verschiedenen Berichtsformen vorgestellt und der Chiffrenschlüssel mitgeteilt werden sowie auf das Papier, die Registriervermerke, die Schreiber und den Postweg hingewiesen wird. In den Editionsgrundsätzen schließt sich der Bearbeiter an Reinhard und die übrigen Editoren der letzten Bände der Kölner Nuntiatur an: Die Berichte und Weisungen werden mit Ausnahme der Anrede und der Grußformel in extenso gebracht. Lediglich formelhafte „Dispensgesuche oder -gewährungen" werden „in Regestenform wiedergegeben"; auf den Abdruck „ergänzender Aktenstücke" in einem Anhang wird verzichtet, es wird auf sie lediglich in den Anmerkungen hingewiesen; die Wiedergabe der Texte erfolgt in engem Anschluß an die Vorlage; nur die Akzente, die Zeichensetzung und die Verwendung der Majuskel wurden modernisiert und Abkürzungen aufgelöst. Eine Karte sowie Tafeln mit Montoros Handschrift und der seines Sekretärs wurden beigegeben. Dies alles weckt den Eindruck, daß die Tradition, die sich seit etwa 15 Jahren am Römischen Institut der Görres-Gesellschaft gebildet hat, bewahrt und fortgeführt wird.

Eine genauere Analyse bestätigt dies. J. ist es gelungen, fast alle Berichte Montoros aufzuspüren – teilweise sogar in mehrfacher Überlieferung –, obwohl noch 1969 J. Semmler und 1971 W. Reinhard gemeint hatten, aus der Zeit von 1621 bis Mitte 1623 seien nur wenige Quellen erhalten. Dasselbe gilt für den Nuntius selber: Bisher war kaum etwas über ihn bekannt; jetzt wurden aber so viele Quellen entdeckt, daß sein Leben in klaren Strichen skizziert werden kann. Es wird von seiner Familie berichtet, von seiner Weihe zum Bischof von Nicastro in Kalabrien und von seinen dortigen Schwierigkeiten, die ihn veranlaßten, nach Rom zurückzukehren. Dort hielt er sich länger auf, als erforderlich gewesen wäre – J. vermutet sicher zu Recht, daß Montoro sich unter Clemens VIII. den Kardinalshut erhoffte, wofür die Anwesenheit an der Kurie nur nützlich sein konnte. Als diese Erwartungen trogen, kehrte er 1604 in seine Diözese zurück, wurde aber noch in demselben Jahr zum Vizelegat in Avignon ernannt, welche Stellung er bis 1607 behaupten konnte. Paul V. stellte ihm aber nach seiner Rückkehr nach Rom keine neuen Aufgaben, so daß sich erst unter Gregor XV. Möglichkeiten eröffneten. J. kann zeigen, daß Montoro die Kölner Nuntiatur nicht allzu gerne übernommen hat – er fühlte sich eigentlich zu Höherem berufen, wollte sich aber die Chance zum Aufstieg nicht entgehen lassen. Aber Gregor beließ ihn in Köln und machte ihn auch nicht zum Kardinal. Unter dessen Nachfolger Urban VIII. konnte er sich noch bis 1624 in Deutschland behaupten, mußte dann aber zurückkehren und erhielt keine größeren neuen Aufgaben mehr. Im Alter von 85 Jahren starb er 1643 in Rom, ohne daß es ihm vergönnt gewesen wäre, jene Würden zu erlangen, für die er sich berufen gefühlt hatte.

Deswegen ist seine Nuntiatur in Köln doch ein Höhepunkt in seinem Leben gewesen. Er gab sich große Mühe, das Werk Albergatis fortzusetzen. In den Wirren am Beginn des 30jährigen Krieges unterstützte er die altkirchliche Seite und bemühte sich z. B. um die Übertragung der Pfälzer Kurwürde an die kirchlich verläßlichen Herzöge von Bayern. Er setzte sich auch für die Überführung der Bibliotheca Palatina nach Rom ein. Fleißig berichtete er der Kurie von den kriegerischen Begebenheiten. In den Anliegen der Kirchenreform konnte er nicht so viel leisten wie seine Vorgänger – der Schwerpunkt der Arbeit und der Beobachtungen lag jetzt auf Krieg und Politik. Mit dem Nuntius in Brüssel, Guidi di Bagno, unterhielt Montoro gute Kontakte, während es mit seinem Kollegen am Kaiserhof, Carlo Carafa, zu Kompetenzstreitigkeiten kam, so daß er sich eine neue Nuntiatur erhoffte, aber vergeblich.

Die Berichte werden verläßlich ediert und mit ausführlichen Anmerkungen versehen. Hier wird auch viel Literatur genannt, durch die weitere Informationen gewonnen werden können. Die erwähnten Personen wurden fast alle identifiziert. Es konnte auch ein Schreiber im Staatssekretariat namentlich ermittelt werden, den Semmler noch nicht benennen konnte – so werden die Forschungen der Görres-Gesellschaft zum Staatssekretariat hier fortgeführt. Gute Regesten gewähren erste Einblicke in die behandelten Themen, und ein umfangreiches Register erschließt die auf 876 Seiten erfaßten 1124 Dokumente. Allerdings ist zu fragen, ob nicht auch die Adressaten oder Empfänger der Briefe im Register hätten erfaßt werden sollen, jedenfalls dort, wo es sich nicht um den Nuntius oder den Staatssekretär handelt. So fehlt z. B. Ubaldini 34, Millino 60 oder 137 (hier „Millini" genannt), Sauli 125f, Bandini 163 oder Agucchia 218–220. Auch steht „Beeckmann" vor „Bedingfeld" im Register eingeordnet. Aber diese oder andere kleine Versehen (lies z. B. 44 Z. 12 „di" statt „die") beeinträchtigen den Wert der Edition nicht, durch die eine mehr als dreijährige Nuntiatur des 17. Jahrhunderts gut erfaßt wurde.

Erlangen Gerhard Müller

Martina, Giacomo: **Pio IX (1846–1850).** – Rom: Università Gregoriana Editrice 1974. VII, 566 S. (Miscellanea Historiae Pontificae edita a Facultate Historiae Ecclesiasticae in Pontificia Universitate Gregoriana, Bd 38), kart. Lit 12.000

Durch den vorliegenden ersten Bd einer auf drei Bde angelegten Biographie Pius IX. (1792–1878, seit 1846 Papst), ist die pianische Historiographie um einen beachtlichen Beitrag bereichert, dessen besonderer Wert in der Auswertung des seit 1967 zugänglichen Archivs Pius IX. (46) sowie in der ausführlichen Schilderung der italienischen Lage besteht, was in derartiger Intensität bei Aubert bisher nicht der Fall war. Ein Überblick der vom Vf. als konservativ (Dalla Torre, Rops, Massè u.a.), radikal (Montanelli, Galletti, La Farina u.a.) und gemäßigt (Farini, Minghetti, Gualterio u.a.) eingestuften pianischen Studien zeigt ein breites Spektrum sehr unterschiedlicher Interpretationen, die sich von der Seriosität und dokumentarischen Sorgfalt eines Spada, Manno, Ballerini, Gabrielle, Engel-Janosi, Miko, Maccarrone u.a. bis zu den Schmähschriften von Pianciani, Agnolucci, Federnoli, Negroni, Taxil u. a. erstrecken. Diese dichten in kaum noch zu überbietenden neuzeitlichen Papstfabeln Pius IX. u.a. neben der Vaterschaft eines imaginären Passatore und allgemeiner Immoralität im Privatleben auch noch Freimauerei an.

In 18 umfangreichen Kapiteln werden vom Vf. die herausragenden Ereignisse während der ersten 4 Pontifikatsjahre Pius IX. auf dem Hintergrund der kirchlich-politischen Lage im Kirchenstaat, in Italien und der Welt behandelt. Nach der Amnestie vom 16. Juli 1846, der Einberufung der Staatskonsulta und Gründung der Bürgergarde wurde die Frage nach dem Verhältnis zu Österreich immer dringender. Im Widerspruch zur allgemeinen patriotischen Begeisterung der Italiener entschied sich Pius IX. mit seiner schicksalhaften Allokution vom 29. April 1848 gegen den Eintritt des Kirchenstaates in den Krieg und für die Einhaltung einer strikten Neutralität im piemontesisch-österreichischen Konflikt. Zwar bedeutete dies das Ende des politischen Papsttums und den Anfang vom Epilog des Kirchenstaates, aber Pius IX. bliebt seiner Sendung eines universalen Vaters der Christenheit treu. In der kritischen Situation nach der Ermordung von P. Rossi am 15. November 1848 wurde er von fast allen seinen Mitarbeitern verlassen, nur die Kardinäle Antonelli, Soglia und das diplomatische Korps harrten im Quirinal aus. Als am 17. November 1848 die konspirative Bürgergarde die Schweizer Garde verdrängte, wurde der Papst praktisch gefangengenommen und die Macht in Rom übernahm der „circolo popolare". Die von Antonelli, dem pästlichen Truchseß Filippani und dem bayerischen Gesandten Graf Spaur vorbereitete und am 24. November 1848 ausgeführte Flucht des Papstes nach Gaeta (und Portici) im benachbarten Königreich Neapel schien der einzige Ausweg zu sein, um einer Herabwürdigung des Papstes zu einem leeren Symbol ohne effektive Autorität zu entkommen. Die verspätete Intervention Frankreichs gegen die Römische Republik vom 23. April 1849 erfolgte mit dem hintergründigen Ziel, den Einfluß Österreichs nach dessen Sieg über Piemont im März 1849 in Italien zu unterbinden.

Das damit verbundene Scheitern des liberalen Experimentes im Kirchenstaat zeigte deutlich die Unvereinbarkeit zwischen dem liberalen Konstitutionalismus und der intakten Souveränität des Summus Pontifex, der in seinen Entscheidungen sowohl dem Ausland als auch dem Inland gegegenüber volle Freiheit und Unabhängigkeit behalten mußte, z. B. in der Wahl seiner Mitarbeiter in leitenden Ämtern. Die schweren Enttäuschungen über den Liberalismus haben die schon vor der Rückkehr des Papstes aus dem Exil nach Rom (nicht mehr in den Quirinal, sondern Vatikan!) am 12. April 1850 begonnene antikonstitutionelle Involution maßgeblich mitbestimmt. Während sich die liberalen Regierungen (Piemont, Kolumbien) nicht scheuten einst eingegangene Verpflichtungen skrupellos zu unterlaufen, die Kirche einfach vor vollendete Tatsachen zu stellen und ständig zu beanstanden, basierte der Papst auf dem verbindlichen Charakter der einmal geschlossenen bilateralen Verträge, die nicht einseitig geändert werden dürfen. Mit der weitsichtigen Politik der Konkordate verfolgte man das Ziel die Freiheit der Kirche sowie den Schutz der sittlichen Werte verbindlich zu garantieren. Dabei wurden die traditionellen Immunitäten zum wichtigen Verhandlungs- und Zahlungsmittel der Kurie (494). Die damit verbundenen Zentralisationstendenzen Roms entsprachen dem Wunsch der Majorität der Bischöfe, die in der Festigung der Bindungen an Rom Schutz und Hilfe vor der neuen liberalen Bevormundung suchten (503). Da sich die Laien früher häufig als verlängerter Arm des Staates erwiesen haben, konnte die gefährliche und unbewußt vorhandene Identifizierung zwischen Laie und Laizismus nur langsam überwunden werden.

Unbeachtet einer regen kirchenpolitischen Aktivität fühlte sich Pius IX. vor allem als Seelsorger. Das Heil der ihm anvertrauten Menschen machte das Wesen seiner Mission aus. Alles andere war ihm nur ein Mittel, kein Selbstzweck (484). Der Vorrang religiöser Werte vor rein politischen Erwägungen wurde zur festen Konstante seines langen Pontifikates mit seinen Kulminationspunkten: Immakulata 1854, Syllabus 1864 und Vatikanum I 1869–70. Während der ganzen Jahre ist eine klare Kontinuität in seinem Magisterium feststellbar. Er ließ sich niemals von der Politik absorbieren, sondern war immer in erster Linie um die Heilssendung der Kirche besorgt (526). Sein gescheiterter Versuch, das alte politische System im Kirchenstaat zu erneuern war theologisch erlaubt und politisch geboten, um denjenigen keinen Anstoß zur Kritik zu geben, die ein derartiges Experiment für heilsam hielten. Es war ein enormes Verdienst des mehr nach wachem Glaubensinstinkt als politischer Räson sich orientierendem Pius IX., allen Pressionen und Verlokkungen, an einer Kriegsintervention gegen Österreich teilzunehmen, tapfer widerstanden und dadurch religiösen Werten Vorrang vor zeitlichen Interessen gegeben zu haben (529).

Über manche Wertungen des Vf. kann man verschiedener Meinung sein: dem mehrmals vom Vf. kritisierten Dalla Torre (36, 377, 394) ist das Verdienst nicht abzusprechen, nach jahrzehntelangem Schweigen der Historiographie über die positiven Reformen im Kirchenstaat, diese wiederum ins rechte Licht gerückt zu haben, ohne daß er schon freien Zutritt zum Piusarchiv gehabt hätte. Wenn dem großen Gegenspieler des Risorgimento, Antonelli, ein angeblich „antievangelisches Zeugnis an der Kurie" (519) vorgeworfen wird, dann fehlt für derart schwerwiegende Beschuldigung jeder Beweis. Die lobenden Urteile des Präsidenten des Instituts für die Geschichte des Risorgimento, Ghisalberti, und Giuntella, Ordinarius für Geschichte an der römischen Staatsuniversität, für den Vf. kamen nicht von ungefähr (vgl. B. Schneider im „Rheinischen Merkur" 1975, 29. August, S. 21). Es ist höchst merkwürdig, wenn nationalistische Exzesse, wie die Ermordung von P. Rossi, als „unausweichliche Mißbräuche" (367) heruntergespielt und entschuldigt werden, während über die zahlreichen blutigen Opfer der römischen Revolution mit einer merwürdigen Eile hinweggegangen wird. Die im Zusammenhang mit dem römischen Getto verkürzt wiedergegebenen Sätze aus der Bulle Pauls IV. „Cum Nimis Absurdum" vom 14. Juli 1555 sind in diesem Zusammenhang unangebracht und für einen, der von Gregor I., St. Thomas v. Aq., Suarez, Kard. Ximenes und dem Sachsenspiegel betr. Juden nie was gehört hat, höchst irreführend. Cui bono? Wenn neben den mit Vorliebe zitierten Protestanten Kolb aus Württemberg, Liedekerke aus Holland und Guizot aus Frankreich auch noch Renan (417) als „Kronzeuge" auftaucht, mag der objektive Wert eines solchen „Zeugen" doch etwas fragwürdig erscheinen. Abgesehen davon, daß der Vf. an manchen Stellen eine gewissen Aversion gegen die Kurie zu hegen scheint (177), ist seine weithin unkritische Haltung gegenüber Rosmini (294) und Corboli-Bussi (154) auffallend, zumal seine Kritik an Pius IX. manchmal kleinlich und übertrieben ausfällt, so etwa wenn dem Papst der Vorwurf einer oberflächlichen Konversation mit Newman (465) gemacht wird, als ob sich der Vf. über Sinn und Zweck einer Papstaudienz nicht im Klaren wäre. Das Gerede von Pseudomystizismus und mirakulistischen Thesen beim Papst (301, 318) weckt bisweilen den Eindruck einer deistischen Gesinnung im Vf. Der Vorschlag des spanischen Gesandten Martinez de la Rosa, für den Kirchenstaat eine permanente Neutralität zu garantieren (386), hätte mehr Aufmerksamkeit verdient; man denke, was den „Romani di Roma" dadurch in den letzten 120 Jahren nicht alles erspart geblieben wäre! Wenn das Fehlen einer angeblich klaren Anerkennung der Souveränität und der unverzichtbaren Rechte des modernen liberalen Staates seitens der Kurie beklagt wird (525), dann sollte man es doch versuchen, den Einwand des Jesuitengenerals Roothaan von der prinzipiellen Bindungslosigkeit des Liberalismus (184) zu widerlegen. Allerdings vermögen diese Randbemerkungen über einige von der „Apertura" und dem „Geist des zweiten Vatikanischen Konzils" inspirierten Wertungen des Vf. die hohen Qualitäten des Werkes keineswegs in Abrede zu stellen. Es ist ein gelungener Beitrag zur pianischen Geschichtsforschung, auf deren Bereicherung durch die noch zu erwartenden Bde berechtigte Hoffnungen gestellt werden dürfen.

Dülmen (Westf.) Emil Valasek

Brandmüller, Walter: **Ignaz v. Döllinger am Vorabend des I. Vatikanums.** Herausforderung und Antwort. – St. Ottilien: Eos 1977. XV, 234 S. (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien Bd 9) Ln DM 68.–

Noch 1962 schrieb V. Conzemius, es sei an der Zeit, den Bischöfen der Minorität auf dem 1. Vatikanum Gerechtigkeit widerfahren zu lassen (AMrhKg 14, 202f). Inzwischen hat sich in der Beurteilung der damaligen Parteien ein solch radikaler Wandel vollzogen,

daß nunmehr umgekehrt der Autor dieser Darstellung die Forderung erheben kann: „Es wäre an der Zeit, die Ultramontanen von damals unbefangener und gerechter zu beurteilen, als dies in den letzten Jahrzehnten geschehen ist" (143f).

Man tut dem Autor kein Unrecht und stellt auch den wissenschaftlichen Wert seiner Arbeit nicht in Frage, wenn man diese Tendenz objektiv feststellt. B. verfolgt aufgrund einer eingehenden Durcharbeitung des gedruckten Materials (vor allem auch vieler sonst wenig berücksichtigter kleinerer kirchlicher Zeitschriften auf Bistumsebene) sowie auch nicht weniger neuer Quellen die Kontroversen des Jahres 1869 in Deutschland, welche sich an den Namen Döllingers heften. Der ursprüngliche, umfassendere, aber auch zeitraubendere Plan einer Gesamtdarstellung der „öffentlichen Meinung" in Deutschland am Vorabend des Konzils, wurde dabei aufgegeben.

Die Darstellung beschränkt sich zeitlich auf die Periode vor Eröffnung des Konzils, so daß der freilich wichtige „Anti-Janus" Hergenröthers ausfällt. Sowohl in der Beurteilung Döllingers wie seiner Gegner glaubt Vf. dabei gegenüber gängigen Urteilen katholischer Kirchenhistoriker in den letzten Jahren (etwa von Conzemius, Finsterhölzl, Franzen, Pottmeyer und dem Rezensenten) Korrekturen anbringen zu müssen. Sachlich wird dabei deutlich, wie sehr die Fäden der Anti-Konzils-Opposition bei Döllinger selbst zusammenlaufen. U. a. beweist der Autor, daß D. der einzige Vf. der März-Artikel in der „Allgemeinen Zeitung" ist, während die Dienste Hubers, dem man bisher einen Anteil an der Autorenschaft zugeschrieben hat, sich auf die reine Vermittlung beschränken (31), daß er ebenso für eine Reihe weiterer Artikel in dieser Zeitung verantwortlich zeichnet (37–43), daß er vermutlich bei der Zirkular-Depesche des bayrischen Ministerpräsidenten Hohenlohe nicht nur den Text verfaßt hat, sondern auch der Urheber der Idee ist (50–53).

Was den ultramontanen Widerpart D.s betrifft, so fällt vor allem die Breite des Meinungsspektrums auf: eine Totalsolidarisierung mit „Civiltà" oder „Univers" ist kaum anzutreffen; die Positionen sind meist differenzierter und gemäßigter, als aus den bisherigen Darstellungen hervorgeht (81ff, 143). Insbesondere vereinfacht man den Befund allzusehr, wenn man den Gegnern D.s ein statisches Kirchenbild und ungeschichtliches Denken vorwirft; an mehreren Stellen zeigt der Autor, daß dort durchaus Sinn für die geschichtliche Dimension der Kirche bestand, auch und gerade bei Scheeben (93, 96f, 98). Darum kommt er zu dem Schluß, daß das eigentliche Distinktivum für die Fronten von damals nicht „geschichtliches" oder „neuscholastisch-statisches" Denken war, vielmehr die verschiedene Einstellung zum Zeitgeist: „Je nachdem man die Entwicklung der modernen laizistischen Gesellschaft und ihrer Errungenschaften optimistisch beurteilte oder mehr deren wachsende Entchristlichung erkannte und ihr durch die Wiederbelebung des Ideals einer christlichen Gesellschaft begegnen wollte, war man „liberal" oder „ultramontan", lehnte man Syllabus und Unfehlbarkeit ab, oder erblickte darin eine Gegenwehr der durch den Zeitgeist bedrohten Kirche" (143). – Sehr zu begrüßen ist der vollständige Abdruck der März-Artikel („Das Concilium und die Civiltà") im Anhang (147–80), vor allem deshalb, weil diese Artikel praktisch immer nur in der erweiterten Fassung des „Janus", kaum jedoch jemals im Original herangezogen werden. Abgerundet wird die Darstellung durch 22 Briefe an D. aus seinem Nachlaß in der Münchener Staatsbibliothek und aus dem Archiv Cotta (181–225), ebenfalls wertvolle Zeugnisse für die kirchliche Atmosphäre am Vorabend des Konzils.

War der Döllinger des Jahres 1869 Angreifer oder Angegriffener, Herausforderer oder Herausgeforderter (126)? An diesem Punkt wird m. E. die kritische Diskussion mit Br. ansetzen müssen. Die Frage ist nicht neu. Schon 1869 sah der Bonner Dogmatiker Dieringer im „Janus" eine Reaktion auf die Provokation durch die ultramontanen Extravaganzen auf der Gegenseite (106), was wiederum den schärfsten Protest Scheebens hervorrief (107). Auch heute geht es um die Frage: Wird die Position D.s nicht durch die „neo-ultramontanen" Extreme zumindest verständlicher? Und hier scheinen sich nach wie vor gewissermaßen Dieringer und Scheeben gegenüberzustehen. Der Rezensent hat seinerzeit darauf hingewiesen, daß dieser Neo-Ultramontanismus sich nicht nur in den Hymnen einer enthusiastischen Papstdevotion äußere, sondern auch in theologisch-systematischer Form bei ernstzunehmenden Autoren anzutreffen sei, nämlich durch die Vorstellung, die päpstliche Unfehlbarkeit sei nicht nur Zusammenfassung und Einheitszentrum, sondern auch Quelle der Unfehlbarkeit der Kirche. Br. glaubt nun, außer Schrader keinen wissenschaftlich ernstzunehmenden Verfechter dieser These finden zu können (127). Dem vermag ich nicht zuzustimmen (vgl. dazu die Zeugnisse in meiner Arbeit „Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum", 82 Anm. 87, 110–12, mit denen sich Br. bei seiner Kritik an mir nicht auseinandersetzt). Wenn der Autor ferner schreibt, die bei Pottmeyer behandelten Autoren fielen jedenfalls nicht darunter, nicht einmal Phillips (127 Anm. 10), dann scheint mir doch aus Pottmeyer das Gegenteil hervorzugehen. Insbesondere bei Phillips (158, 163 ob.), aber auch z. B. bei Pachmann (167f) wird ganz deutlich jene Theorie vertreten; selbst bei Scheeben, dessen Denken hier freilich mehrpolig ist, finden sich z. T. Anklänge an sie (ebd., 266ff). Zumindest wäre hier eine Auseinandersetzung mit diesen Zeugnissen nötig gewesen. Daß die infallibilistische Position in Deutschland differenzierter war als D. wahrhaben wollte, daß sie nicht einfach mit den Extremen identifiziert werden konnte, dies dargestellt zu haben, ist gewiß das Verdienst des Autors. Und doch scheint er die Bedeutung der neo-ultramontanen Extreme etwas zu minimalisieren.

Eng damit zusammen hängt die Frage der Interpretation des Syllabus (135ff). Daß in Deutschland (von Schrader wiederum abgesehen) „extreme" Interpretationen des Syllabus, die geeignet waren, den Befürchtungen D.s recht zu geben, kaum oder gar nicht anzutreffen sind, ist dem Autor zuzugeben. Selbst unter den Laacher Jesuiten rief die These des P. Rieß, der Syllabus sei eine Ex-cathedra-Entscheidung, Widerspruch und erregte Diskussionen hervor (103 Anm. 78). Und doch ist die Frage, ob es zulässig ist, hier den Blick auf Deutschland zu beschränken. Die extremen Thesen von Liberatore in der „Civiltà Cattolica", die Glückwünsche, welche Pius IX. Schrader, Pie und Veuillot für ihre exzessiven Syllabus-Interpretationen zukommen ließ, die zwischen den Zeilen deutlich sichtbaren Reserven bei seinem Glückwunsch für die Schrift Dupanloups, all dies müßte wohl zumindest mitberücksichtigt werden, um die Panikreaktion D.s und seine Angst verstehen zu können, daß die schärfsten theokratischen Ansprüche eines Bonifaz VIII. festgeschrieben würden – wenn auch keineswegs behauptet werden kann, daß damit das Verhalten D.s schon hinreichend erklärt sei.

Die Bedeutung dieser Arbeit liegt darin, daß sie eine allzu einseitige Darstellung der ultramontanen Seite und ihre Identifizierung mit den Extremen korrigiert. Bilden diese Exteme gewiß auch nicht das Ganze, so sind sie m.E. hier doch wieder zu sehr bagatellisiert. Der Kampf nicht nur Döllingers, sondern selbst ausgesprochen „ultramontaner" Bischöfe wie Kettelers gegen die Unfehlbarkeitsdefinition würde ohne sie schlechthin unverständlich bleiben.

Frankfurt Klaus Schatz

Track, Joachim: **Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 337 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 37) kart. DM 58.–

Vf. hat sich in der vorliegenden Untersuchung die Aufgabe gestellt, die christliche Redepraxis nach den kritischen Gesichtspunkten der modernen, für alle Theorie und Praxis zum Austragsfeld der Grundlagendiskussion gewordenen Sprachanalyse mit methodischer Klarheit und Strenge zu prüfen und Richtlinien für eine den erarbeiteten kritischen Maßstäben gemäße Sprache in der Verkündigung und in der Theologie zu entwickeln. Nach einer Übersicht über die verschiedenen sprachanalytischen Ansätze kennzeichnet er die in der heutigen Problemlage gebotene sprachkritische Position als die eines modifizierten Nominalismus, der einerseits auf die Annahme verzichtet, terminologischen Unterscheidungen stünden in Korrespondenz mit Gliederungen der Wirklichkeit an sich, andererseits aber eine Bewährung der Sprachsysteme in der Erfahrung und Praxis fordert. Das Sinnkriterium des logischen Empirismus wird als zu einseitig auf die Fachsprachen der positiven Wissenschaften orientiert abgelehnt. An seine Stelle aber tritt mit einer ähnlich vorrangigen Bedeutung die Forderung der Sicherstellung der Verständlichkeit des Sprechens oder der eindeutigen intersubjektiven Übermittelbarkeit der durch die Sprachzeichen ausgedrückten Intensionen. Die Präokkupation mit dieser Forderung läßt die Arbeit in der Hauptsache zu einer Untersuchung der Möglichkeiten einer Verständlichkeitssicherung der theologischen Sprache werden, die sich die Methode der konstruktivistischen (Erlanger) Schule zum Vorbild nimmt und in ihrem Sinn dialogische Lehr- und Lernsituationen ausfindig zu machen und festzulegen sucht, in denen die theologischen Grundtermini mit sicherer Einverständlichkeit eingeführt werden können. Oberflächengrammatisch gesprochen erscheint die Vokabel ‚Gott' als ein Eigenname oder als eine individuierende Kennzeichnung. Die Frage, ob es möglich ist, dialogische Situationen anzugeben, in denen eine Einführung des Worts in einer dieser semantischen Funktionen erfolgen kann, wird dementsprechend zu einem Hauptproblem der Untersuchung.

Vf. erachtet seine Schwierigkeit für so erheblich, daß er zunächst ausführlich den Versuch erörtert, sie durch eine andere syntaktische Qualifizierung des Worts zu umgehen. Wird es als synkategorematisches Sprachzeichen aufgefaßt, das nur im Zusammenhang von Auswortungen einer religiösen Daseins- und Handlungsorientierung sinnvoll

gebraucht werden kann, in denen es eine integrierende Funktion hat, reduziert sich das Problem auf das leichter zu bewältigende einer verständlichen Beschreibung menschlicher Einstellungen. Der Autor nimmt es selbst auf sich, die Durchführbarkeit dieses Vorschlags durch eine Reihe von Definitionen der Wortzusammensetzung ‚Glaube an Gott' nachzuweisen. In der traditonellen christlichen Rede aber fungiert ‚Gott' ohne Zweifel als Nominator. Die methodische, kritisch gesicherte Rekonstruktion dieser auf ein transzendentes Gegenüber zielenden Benennung erfordert noch den Rekurs auf die unmittelbare, jeweils private und persönliche religiöse Erfahrung und den Nachweis von intersubjektiv mitteilbaren Formen derselben. Er hat die von ihm vorgeschlagene Lösung noch einmal zu rechtfertigen gegenüber der von W. Kamlah geforderten ‚radikalen Entmythologisierung' die die traditionelle theologische Sprechweise ersetzen will durch Beschreibungen der Grunderfahrung einer neuen Freiheit und eines gelingenden Lebens im Loslassen von sich selbst. Diese Forderung lasse sich zwar nicht mit zwingenden, wohl aber mit guten Gründen als eine Reduzierung der christlichen Grunderfahrung zurückweisen, die auch ein Gewahren der als ein Geschenk zukommenden Ermächtigung zur Freiheit und der Bezogenheit auf den Einen einschließt, die eine Sinnerschließung der Wirklichkeit im Ganzen erst möglich werden läßt. Sie würde außerdem kein dialogisches Verhältnis zu Gott zulassen, in dem das von Grund auf dialogische Wesen des Menschen erst seine letzte Erfüllung findet und ohne das seine eigensten Erfahrungen unaussprechlich bleiben müßten. – Die Arbeit schließt ab mit einer Auswertung ihrer Ergebnisse im Hinblick auf eine Verständnis erweckende kirchliche Glaubensverkündigung.

Vf. begründet die Notwendigkeit seines Unternehmens mit dem Charakter der Sprache als ‚transzendentaler Bedingung der Möglichkeit' jeder Form von Erkenntnis und Normierung der Praxis. Die Begründung wäre unabweisbar, träfe zu, was er anzunehmen scheint, daß die Sprachauffassung, von der er in seinen Kritiken ausgeht, diesem transzendentalen Charakter gerecht wird und dem Wesen der Sprache genügend nahe kommt, um die transzendentalphilosophische Problematik in ihrem ganzen Umfang aufnehmen zu können. Es ist ihm nicht entgangen, daß dies, was die sprachanalytischen Schulen im engeren Sinn angeht, nicht der Fall ist. Er setzt aber auf eine Methode der Sprachrekonstruktion ‚von Anfang an', die er für geeignet hält auch die Probleme der Gegenstands- und Tatsachenkonstitution an sich zu ziehen und einer Lösung zuzuführen. Es spricht aber alles dafür, daß auch dieser konstruktivistische Ansatz sich diese Probleme z. T. unter den Formeln der Gewinnung primärer dialogischer Situationen und der präskriptiv- und deskriptiv-exemplarischen Einführung von Ausdrücken usw. nur verbirgt. Die Anfechtbarkeit der Position des Autors in dieser Hinsicht läßt die Sachgemäßheit und Angemessenheit seiner theologischen Sprachkritik im Ganzen zweifelhaft werden. Die unterlassene Reflexion auf die transzendentalen Voraussetzungen der anfänglichen Lehr- und Lernsituationen bringt die Gefahr einer undurchschauten, ungerechtfertigten Festlegung auf einen bestimmten Typ von Einführungssituationen mit sich, der zwar tauglich ist für eine Einweisung in den weltorientierenden und mitmenschlichdialogischen Gebrauch der Sprache, der aber von vornherein als Anfang einer Einweisung in die religiöse Rede ungeeignet ist, in der die Sprache im Zusammenhang mit ganz anderen transzendentalen Voraussetzungen Bedingung der Möglichkeit des Erkennens und Handelns ist. Die kritischen Überlegungen, in denen Vf. die Möglichkeit prüft, die Bedeutung des Ausdrucks ‚Gott' durch Berichte über Gottes Handeln zu übermitteln (189f) zeigen, daß er dieser Gefahr nicht entgangen ist: Sie sind eher ein Aufweis der Fragwürdigkeit seines kritischen Ansatzes, als eine auch nur plausible Illustrierung der Berechtigung seiner gegen die Verständlichkeit der religiösen Rede erhobenen Zweifel. Sein Hauptproblem betrifft wieder die Verständlichkeit der Intensionen der in den Berichten verwendeten Ausdrücke. Die auf Gott als den Handelnden bezogenen Prädikatoren sind seiner Auffassung nach metaphorisch verwendet. Ihre sachliche Tragweite ist also, kritisch betrachtet, jedenfalls zu begrenzen auf das ihrem eigentlichen und übertragenen Gebrauch gemeinsame Intensionsmoment. Das Gott zugeschriebene Handeln könne demnach nicht mehr besagen als die ganz formale Relation irgendeiner Ursächlichkeit. Als solche sei die Relation aber unzureichend für die eindeutige Unterscheidung des mit ‚Gott' bezeichneten Gegenstands. –

Aber schon die Tatsache, daß Erzählungen von Gottes Handeln Deutungen von Vorkommnissen und geschichtlichen Ereignissen sind, läßt diese sprachkritische Problematisierung als verfehlt erscheinen. Kann die Verständlichkeit der Termini wirklich das erste, fundamentale Problem ausmachen, das eine Form der sinnerschließenden oder jedenfalls sinngebenden Rede aufgibt, die als solche doch notwendig einen sinnvollen und damit verständlichen Gebrauch der Sprache macht? Die Ansicht, es lasse sich nur metaphorisch von einem Handeln Gottes sprechen und die Erzählung versage darin, den ‚Gegenstand' Gott eindeutig zu bestimmen, verrät die Präjudizierung durch den konstruktivistischen Ansatz. Recht verstanden sprechen die Berichte durchaus von einem eigentlichen Handeln Gottes, wenngleich nicht in der Ordnung der menschlichen Wirkmöglichkeiten; weil das von ihm Gewirkte und Vollbrachte über allem Natur- und Menschenmöglichem liegt, handelt er eigentlich, in einem transzendierend-analogen Sinn.

Vf. kommt in seiner Überlegung der traditionellen Erklärung der eigentlichen Proportionalitätsanalogie zwar nahe, verkennt sie aber schließlich doch an dieser Stelle wie in seinen Bemerkungen über die Seinsanalogie, und trägt damit selbst wesentlich zur Verschärfung seines Verständlichkeitsproblems bei. Die Orientierung an den Einführungssituationen für eine weltauslegende Sprache läßt den Vf. auch die Begriffe Ursache, Urheber und Grund von einem empiriologischen Kausalitätsverständnis her auslegen. Eine Reflexion auf die grundlegende transzendentale, keineswegs von vornherein auf die Erschließung einer weltlichen Wirklichkeit beschränkte Rolle dieser Begriffe hätte auch die Überlegungen über die religiöse Erfahrung zu bestimmteren Ergebnisssen gelangen lassen können. Als Erfahrung der Wirklichkeit als ganzer oder der Bezogenheit des Menschen auf eine letztumgreifende Sinntotalität beschrieben, genügt sie tatsächlich nicht als Grundlage für das Verständnis des Nominators ‚Gott'. Die Gott zugesprochenen Attribute lassen aber ersehen, daß die religiöse Rede von Erfahrungen ausgeht, deren Kennworte nicht Totalität und ganzheitliche Integration lauten, sondern Nicht-Notwendigkeit, Unerfindlichkeit und Staunenswürdigkeit der Existenz von dergleichen wie Wirklichkeit, Freiheit, Sinnhaftigkeit u. ä. überhaupt. Die wenigstens für eine theistische Religiosität charakteristische Grunderfahrung ist eine Erfahrung gleichsam der zweiten Stufe, ein neues staunendes Gewahrwerden der Unvorwegnehmbarkeit der Tatsache, daß es das in der ersten Erfahrung sich Zeigende gibt. Diese Erfahrung ist nicht nur privat, sondern auch durch bestimmte Begriffe beschreibbar und also auch vermittelbar. Die religiösen Erfahrungen sind demnach nicht als private Erlebnisse notwendige Voraussetzung der Verständlichkeit religiöser Formulierungen. Sie sind als solche wesentlich für eine persönlich vor sich verantwortete Realisierung und Aneignung religiöser Aussagen. Die kritischen Examinierungen des Vf. legen in Wahrheit die für den heutigen ‚Hörer des Worts' bestehenden Schwierigkeiten dieser Aneignung offen. –

Grundsätzlicher überlegt, ist der sprachkritischen Konzeption des Autors entgegenzuhalten, daß das Verständlichkeitsproblem zu verfolgen gewesen wäre in der Frage nach dem ‚Wesen' und dem Ursprung des Sinns von sprachlichen Äußerungen. Er leitet sich her vom Vollzugssinn der Sprechakte. Die Reflexion auf sie im Hinblick auf die für ihre sinnvolle Tätigung wesentlichen Voraussetzungen und die mit ihrem Sinn notwendig gegebenen Implikationen ist die Gestalt der Transzendentalphilosophie, die der vom Vf. angeführten Einsicht von der Sprachlichkeit alles Erkennens und Handelns entspricht; die Replikationen und Implikationen der Sprechakte bilden den Gegenstand der entsprechenden transzendentalen Logik. Auf sie müßte eine Sprachkritik in Nachfolge der Transzendentalphilosophie zurückgreifen. Als Kritik der religiösen Rede hat sie ihre Maßstäbe in der Vollzugs- und Sinnlogik der religiösen Benennungen und Prädikationen, nicht in den situativen Voraussetzungen der weltauslegenden und mitmenschlich-dialogischen Rede.

Salzburg Beda Thum

Schillebeeckx, Edward: **Christus und die Christen.** Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977). 895 S. Ln DM 88.–

Nur knapp drei Jahre nach dem bereits äußerst voluminösen Band „Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden" (670 Seiten) erscheint nunmehr als dessen sachliche Fortsetzung eine noch umfangreichere Soteriologie (895 Seiten). Schon wegen dieses Umfangs ist eine gründlichere Auseinandersetzung mit dieser neuesten Veröffentlichung Sch.s im Rahmen einer Rezension kaum möglich. Darum möchte ich mich im folgenden darauf beschränken, die Grundlinien dieses Werks vorzustellen und einige kritische Fragen daran zu richten.

Sch. selbst charakterisiert den Zusammenhang zwischen dem Jesus-Buch und seiner neueren Arbeit so: Hatte jenes gezeigt, was im „historischen Jesus" den „Durchstoß zu dem hat geben können, was das Neue Testament von ihm bekennt", so geht es jetzt „unmittelbar um die neutestamentliche Ergänzung dessen, was Christen in ihrer Begegnung mit Jesus, dem Herrn, erfahren haben. Ich möchte sagen: Das erste war ein ‚Jesusbuch', ohne dabei den Christus zu vernachlässigen; dieses zweite ist ein ‚Christusbuch', ohne Jesus von Nazaret dabei zu vergessen" (16). Jesus als den Christus sehen und bekennen, bedeutet dabei für Sch. ganz funda-

mental: In Jesus Heil von Gott her erfahren (eine Formulierung, die in verschiedenen Variationen unzählige Male im vorliegenden Werk vorkommt). Der Ton liegt auf „erfahren". Denn für Vf. zeigt das Neue Testament und die von ihm herkommende Glaubensgeschichte, daß Menschen durch die Begegnung mit Jesus von Nazareth für ihr eigenes Leben und die Sicht der Welt einen neuen Sinn und eine neue Bedeutung erfahren haben; eine neue Lebenspraxis und Lebenserneuerung ging von Jesus aus. Die ntl Schriften sind auf je verschiedene Weise ein Niederschlag dieser neuen Erfahrung, die sich auf Grund des unterschiedlichen soziokulturellen Kontextes, der jeweiligen geschichtlichen Situation, der verschiedenen überkommenen Sprachwelt und der persönlichen Erfahrung differenziert und so in vielen Variationen zur Sprache kommt. Von diesem hermeneutischen Ausgangspunkt her stellt sich die Aufgabe, die verschiedenen neutestamentlichen Bezeugungen von Heil und deren unterschiedliche Thematisierung auf ihren letzten Grund und Inhalt durchsichtig zu machen, um sie unter heutigen Verstehens- und Erfahrungsbedingungen neu zu vermitteln. Der große Umfang des Werkes ist darum von der Sache her gefordert, geht es doch darum, den äußerst facettenreichen und vielschichtigen ntl Befund (unter Aufarbeitung fast der gesamten neueren exegetischen Literatur) zu erheben und dessen Erfahrungsgrund herauszustellen, um dann in einem zweiten Schritt diese ursprüngliche Heilserfahrung in gegenwärtige Erfahrbarkeit zu über-setzen. Erfahrung (bzw. Erfahrbarkeit) wird so zum Schlüsselwort dieser Soteriologie. Und in der Tat, wenn – wie Sch. zu Recht sagt – der „Bruch zwischen Glaube und Erfahrung ... eine der grundlegenden Ursachen für die heutige Krise unter kirchentreuen Christen" ist (23), dann ist alles daran zu setzen, die ursprüngliche Einheit von Glaube und Erfahrung wiederzugewinnen. Darum sucht Sch. die biblischen Texte zu verstehen als in Erfahrung gründende Zeugnisse, die zu neuen Erfahrungen auffordern und verhelfen wollen, damals wie heute.

Dieser soteriologische Ansatz wird im ersten Teil des Buches „Die Autorität neuer Erfahrungen und die Autorität des Neuen Testaments" eingehend begründet. Gegen alle Versuche, Heil in Christus als objektive Tatsache mißzuverstehen oder es in einen rein subjektiven Bewußtseinsinhalt aufzulösen, setzt Sch. seine These: „‚Heil finden in Jesus' ist ... nicht entweder eine subjektive Erfahrung oder eine objektive Tatsache! Heil erfahren ist Erfahrung und Interpretation zusammen. Erfahrend identifizieren wir das Erfahrene, und wir tun dies dadurch, daß wir das, was wir erfahren, in schon bekannten Modellen und Begriffen, Schemata oder Kategorien unterbringen und sehen, ob es da hineinpaßt oder nicht" (25). Denn ganz allgemein gilt: Menschen machen vor allem dann Erfahrung, „wenn ihr Planen und Sinnen, ihre Antizipationen von Wissen auf die Widerspenstigkeit der Wirklichkeit stoßen, die sich damit indirekt offenbart. Diese Resistenz lenkt all unser Sinnen: Darin offenbart sich eine von allem menschlichen Planen unabhängige Wirklichkeit, die nicht von Menschen, sondern ‚von anderswoher' kommt" (39). Eben das gilt auch vom „Heil in Jesus": In der Begegnung mit ihm stießen Menschen auf eine unser Planen und Sinnen, unser Erwarten und Hoffen störende, neue Perspektiven eröffnende, Sinn zusprechende und verheißende Wirklichkeit und brachten sie auf verschiedene Weise zur Sprache („interpretierten" sie). Eben das ist und so geschieht Offenbarung. Offenbarung ist „Gottes Heilshandeln, als erfahren und zur Sprache gebracht durch Menschen" (39).

Dieser Formulierung ist gewiß zunächst einmal zuzustimmen. Doch wird der damit artikulierte Sachverhalt von Sch. in eine ganz bestimmte Richtung akzentuiert und weitergeführt, indem er in diesem Zusammenhang (unter Anknüpfung an eine vom II. Vatikanischen Konzil benutzte Formulierung) bemerkt: „Gott offenbart sich selbst, indem er den Menschen ihm selbst offenbart" (38). Ist aber – so muß gefragt werden – die theologische Selbstoffenbarung Gottes wirklich „actu" identisch mit deren anthropologischer Vermittlung? Wenn gerade dort am intensivsten Erfahrungen gemacht werden, wo man auf das „ganz Andere", auf das der eigenen Plausibilität nicht Entsprechende und Widerspenstige der Wirklichkeit stößt, so erreicht doch dieses „ganz Andere" seine Zuspitzung in der Begegnung des Menschen mit Gott und seinem Heilshandeln. Dieses ist zunächst einmal das befremdliche und nicht ohne weiteres in den gewohnten Horizont und Kontext menschlicher Erfahrungen vermittelbare Extra-nos, so daß eben nicht gilt: Gott offenbart sich selbst, indem er den Menschen ihm selbst offenbart, sondern: Daraus, daß Gott sich selbst in unableitbarer, ja befremdlicher Weise dem Menschen heilvoll mitteilt, folgt, daß auch die Erfahrung des Menschen, die er auf dem Weg der Geschichte von sich selbst gewinnen kann, unter ein neues „Licht" gestellt wird, das sich nur langsam, auf dem mühevollen Weg des Glaubens, in der Welt menschlicher Erfahrungen durchzusetzen vermag. Nur so, wenn Gottes Offenbarung in ihrer eigenen unerfindlichen Wirklichkeit wahrgenommen und nicht sofort mit ihrer anthropologischen Vermittlung gleichgesetzt wird („Gott offenbart sich selbst, *indem* er den Menschen ihm selbst offenbart"), bleibt Gott und sein Heilshandeln das ständige Voraus menschlicher Erfahrung.

Ich glaube nicht, daß Sch. das leugnen wird. Dennoch gewinnt man den Eindruck, daß er bei der Analyse menschlicher Erfahrung zu wenig auf die besondere Struktur von Gotteserfahrung reflektiert. So z. B. wenn er schreibt: „Im Licht Jesu Christi ist das Evangelium selbst eine Hermeneutik menschlicher Grunderfahrungen. Was uns in Jesus anspricht, ist sein Menschsein als unsere tiefsten eigenen Lebensmöglichkeiten eröffnend, und darin kommt Gott zur Sprache. Die göttliche Offenbarung als in Jesus vollzogen verweist uns auf das Mysterium des Menschen" (69). Dieser Satz kann natürlich richtig verstanden werden, aber wird darin das Besondere der Offenbarung Gottes in Jesus Christus erfaßt? In vielen maßgebenden Menschen wurden und werden Lebensmöglichkeiten eröffnet, und kam und kommt Gott zur Sprache. Aber doch nur in Jesus Christus kommen Gott und Mensch in Identität zur Sprache; nur hier ist menschliche Erfahrung wirklich identisch mit Gotteserfahrung. Zwischen ihm, dem Gottessohn, und uns bleibt aber eine Differenz, die nicht (noch nicht!) durch unsere (Nach-)Erfahrung aufgehoben und gleichsam überholt werden kann. Von dieser radikalen Differenz sind die neutestamentlichen Schriften voll. Vor allem ist hier 1 Kor 1,23f zu nennen: Das Heil des Gekreuzigten ist „den Juden eine Torheit, den Heiden ein Ärgernis". Nur die zum Glauben Berufenen vermögen in Christus Gottes Macht und Weisheit zu erkennen. Das Kreuz verweist – zunächst einmal – nicht auf menschliche Lebensmöglichkeiten, sondern auf die unüberbietbar-„skandalöse" Liebe Gottes, in deren Licht dann freilich – sozusagen in einem zweiten Schritt – auch der Mensch neue Erfahrungen mit sich gewinnen kann.

Es ist zu fragen, ob die Einebnung von Gottes- und Heilserfahrung-in-Jesus auf menschliche Erfahrung überhaupt nicht herrührt von der bemerkenswerten Zurückhaltung Sch.s, die traditionelle Nomenklatur von der Gottheit Jesu und seiner personalen Präexistenz beim Vater zu übernehmen. Alle Präexistenzaussagen werden von ihm in auffallender Weise heruntergespielt, oft mit Hilfe einer m. E. recht gequälten Exegese (vgl. vor allem seine Exegese von Phil 2: S. 164ff; vgl. weiter auch S. 174, 304, 310ff, 415f). Jesus ist für Sch. der Mensch, in dem Gott wirkt (was ja in seinem positiven Gehalt absolut richtig ist). Darum sind auch die in ihm aufleuchtenden Heilserfahrungen von Gott her menschliche und menschlich vermittelbare Erfahrung. Aber die Formulierung „Heil in Jesus von Gott her" bleibt vieldeutig. Ist Gott nur die Möglichkeitsbedingung und der letzte Grund dafür, daß im Menschen Jesus Heil aufleuchten und Hoffnung vermittelt werden kann, oder ist das Heil, das in Jesus aufleuchtet, wirklich das Heil Gottes selbst in absoluter Identität? Dann aber partizipiert die in Jesus aufleuchtende Heilserfahrung am Ganz-anders-Sein Gottes, so daß das in ihm erscheinende Heil zwar auf menschliche Erfahrung bezogen ist, aber nicht darin aufgeht bzw. mit ihr bruchlos und restlos vermittelbar ist. Darum – scheint mir – muß der Schlußfolgerung von Sch. widersprochen werden: „Von den Menschen fordern, daß sie die christliche Offenbarung akzeptieren, *bevor* sie selbst gelernt haben, sie als Definition ihres eigenen Lebens zu erfahren, ist eine unmögliche und vergebliche Forderung; das widerstreitet der Struktur der Offenbarung" (69). Aber – zur Definition des eigenen Lebens wird die christliche Offenbarung erst, wenn Gott alles in allem sein wird, also im Eschaton. Bis dahin bleibt eine Spannung (nicht ein Bruch) zwischen dem Zuspruch und Anspruch des heilsschaffenden Wortes Gottes und menschlicher Erfahrung, eine Spannung, die nur im Akt des Glaubens, d. h. hoffnungsvoller Antizipation des Wortes Gottes als Definition menschlichen Lebens ergriffen werden kann. Ich bin nicht sicher, ob Sch. dem widersprechen wird, jedenfalls aber werden die Akzente bei ihm anders gesetzt. Mein Unbehagen über einige Züge dieses – jedenfalls hochinteressanten, lesenswerten und aufschlußreichen – ersten methodisch-hermeneutischen Kapitels sei auf alle Fälle angemeldet.

Der zweite umfangreichste Teil des Buches (S. 75–446 = 371 Seiten) stellt wesentliche Züge der ntl Theologie der Gnade dar und macht sie auf die dahinter stehenden Erfahrungen hin durchsichtig. Da Sch. sich gerade für diesen Abschnitt auf reiche und vielfältige exegetische Literatur beruft, diese selbst aber zu widersprüchlichen oder spannungsreichen Ergebnissen kommt, ist auch in der Synthese von Sch. manches diskutabel und frag-würdig. Im ganzen aber erhält man hier einen ganz vorzüglichen Einblick in entscheidende Kapitel ntl Theologie, wie sie in den letzten Jahren exegetisch erarbeitet wurde. Einige Abschnitte (vor allem der über das Heilsverständnis des Hebräerbriefes: S. 226–281) haben geradezu monographischen Charakter. Ziel der Darlegungen von Sch. ist es, „zu zeigen, wie alle Autoren eine gleiche Grunderfahrung – von entscheidendem und definitivem Heil-von-Gott-her in Jesus – je nach ihrem eigenen Erfahrungs- und Verständnishorizont sowie aufgrund von Schwierigkeiten und Problemen, die sich in den christlichen Gemeinden ergaben, an die sie ihre Briefe oder ihr Evangelium (Johannes) richten, gleichsam einfärben; anders gesagt: wie sie *interpretierend* erfahren. Aus der Verschiedenheit dieser interpretativen Erfahrungen und ihrem gegenseitigen Vergleich kommen dann *formende Strukturprinzipien* ans Licht, die für heutige Christen Inspiration und normierende Orientierung sind, um (in Treue zum apostolisch überlieferten Glaubensgut) ebenso freimütig, wie es die neutestamentlichen Autoren getan haben, innerhalb unseres (auch kritisierten) Erfahrungs- und Verstehenshorizonts eine gleiche, christliche Grunderfahrung zeitgemäß interpretativ neu zu formulieren" (103). Es geht also darum, hinter der Sprache von damals jene Erfahrungen zu entdecken, in denen sich wesenhaft das Heil von Gott her in Jesus vermittelt und die darum auch für heute und alle Zeiten normativen Charakter haben.

Von hier aus versucht der dritte, relativ kurze aber wichtige Teil (611–624), aus den exegetischen Ausführungen jene bleibenden Strukturelemente herauszufinden und zu formalisieren, die für eine Vermittlung der damaligen Heilserfahrung in unser Heute von Bedeutung sind. Nicht a l l e s ist für uns heute von Bedeutung. Denn „was die nähere Bestimmung der Eigenart des erlösenden Handelns betrifft, durch das Gott im Begriff war, die Welt in und durch Jesus zu versöhnen . . ., muß man feststellen, daß manche damals vertrauten Schlüsselbegriffe unterschiedlicher Herkunft aus der israelitischen und frühjüdischen Erfahrungs- und Interpretationsgeschichte dem Neuen Testament das Ausdrucksmaterial gegeben haben, um die christliche Erfahrung der Erlösung durch Jesus und des Heils in Jesus, dem Christus, für die Hörer (Leser) verständlich zum Ausdruck zu bringen. Was sie in Jesus erfahren hatten, veranlaßte die Christen, sich dieser vorgegebenen ‚Interpretamente' aus ihrer Erfahrungstradition zu bedienen. Ihrerseits haben diese Schlüsselbegriffe ihren Erfahrungsinhalt gefärbt und ihnen neue Entwicklungsmöglichkeiten gegeben. Diese Erfahrung von Heil in Jesus von Gott her lebte aus dem Erfahrenen – Jesus von Nazaret –, aber auch aus ihrem eigenen, fortschreitenden interpretativen Selbstausdruck; er vertiefte diese Erfahrung und offenbarte, von der Erfahrung aus, diese immer besser und schärfer dem erfahrenden Subjekt. Alle ‚Interpretamente', das heißt (in dem Zusammenhang, in dem ich diesen etwas doppeldeutigen Begriff gebrauchen will): vorgegebene verständliche Erfahrungsinhalte aus dem schon gegebenen Leben, übernommen von den Ereignissen der damaligen religiösen Gesellschaft, werden verwendet, um Erfahrungen mit Jesus wiederzugeben" (611). Nicht diese „Interpretamente", wohl aber das „interpretandum" ist das, was für uns verbindlich ist und verbindlich weitergegeben werden muß. Gefordert ist darum eine Fähigkeit, „zu unterscheiden zwischen dem, was das *christliche Erfahrene* selbst an Interpretation mit sich bringt (und sogar darin liegt geschichtliche und gesellschaftliche Mit-Bestimmung . . .), und dem, was ich die kulturgeschichtlich ganz bestimmte, weitere Thematisierung und Theoretisierung dieser christlichen ‚interpretativen Erfahrungen' nennen möchte. Diese Einsicht läßt sehr weit die Möglichkeit offen, mit Ehrfucht das, was sich in der christlichen Erfahrung an ‚Wirklichkeitsangebot' anmeldet, in einer neuen, zeitgemäßen Weise zur Sprache zu bringen" (614). In vier Strukturelementen sieht Sch. das zusammengefaßt, was zur unverkürzten und zeitgemäßen Vermittlung des Evangeliums bewahrt werden muß (618–625): 1. Gott und seine Geschichte mit dem Menschen (d. h. „Gott selbst steht dafür ein, daß das Menschenleben eine positiv-sinnvolle Bedeutung erlangt"); 2. Das Wesen der Geschichte Gottes mit dem Menschen wird in der Person und dem Leben Jesu erfahrbar; 3. Unsere Geschichte, Jesus folgen; 4. Geschichte ohne geschichtliches Ende (d. h. „Das endgültige Heil überschreitet tatsächlich unsere heutigen Erfahrungen"). Diese 4 Momente sind heute neu zu vermitteln. Denn „die Art und Weise, wie das Neue Testament den vier soeben analysierten Strukturelementen konkrete Gestalt gegeben hat, ist zweifellos mit bestimmt durch das Lebensgefühl der Antike, die damaligen historischen Vermittlungen und konkreten Möglichkeiten . . . Und gerade in ihrer geschichtlichen Vermittlung sind sie direkt keine Norm für die zeitgenössische ‚memoria Jesu', auch wenn sie sogar Modell dafür sind, wie wir, in veränderter geschichtlicher Vermittlung und in geänderten Möglichkeiten, hier und jetzt der Geschichte Jesu, des Lebendigen, ein Kapitel hinzufügen können" (624).

Grundsätzlich wird man dem hermeneutischen Programm des Vf. zustimmen können. Aber auch hier bleibt ein Unbehagen, das mit dem schon anfangs geäußerten zusammenhängt. Kann man so „einfach" Interpretament und interpretandum trennen bzw. das interpretandum auf vier „überzeitliche" Grundstrukturen reduzieren? Wer vermag denn letztlich darüber zu entscheiden, ob ein Interpretament nur situationsbedingtes Interpretament ist? Könnte es nicht sein, daß auch in einem historisch gesehen zufälligen Interpretament der damaligen antiken Welt etwas bleibend Gültiges gegeben ist, auch wenn sich der Erfahrungskontext von Damals gewandelt hat? Oder anders gefragt: Kann die heutige Erfahrung oder die Erfahrbarkeit bestimmter Interpretamente letztes Kriterium dafür sein, sie beizubehalten oder nicht? Erfahrbarkeit seitens des Menschen kann doch nur dann letztes Kriterium für Offenbarung sein, wenn wirklich Gottes Offenbarung restlos in menschliche Erfahrung eingeht. Aber eben das ist – wie schon oben dargelegt – zutiefst frag-würdig.

Der vierte umfangreiche Teil (625–822) versucht, die genannten vier Grundstrukturen der Erfahrung von Heil-in-Jesus-von-Gott-her in unsere heutige Situation zu „inkulturieren". Da dieses „Heute" ausgezeichnet ist durch ein weltweites Verlangen nach gesellschaftlicher Selbstbefreiung und Emanzipation, wird hier auch der Ansatzpunkt genommen, Heil zur Erfahrung zu bringen. Kurz: „Wo zum Nutzen von Menschen Gutes verwirklicht wird – intersubjektiv und politisch-gesellschaftlich –, sieht der gläubige Mensch Heil-von-Gott-her verwirklicht durch den Menschen und die Welt hindurch" (772).

Gegenüber diesen breit diskutierten gesellschaftlichen Dimensionen des Heils treten m. E. zu sehr dessen mehr existentiell-individuellen Dimensionen zurück: das Wissen um das Angenommensein durch Gott, innere Freude, Trost, Geduld, Freiheit von Angst usw. Diese Dimensionen finden zwar gelegentlich Erwähnung, sind aber für das von Sch. entfaltete Erlösungskonzept nicht konstitutiv. Somit stellt sich erneut die Frage, ob damit nicht die christliche Erlösungsbotschaft zu sehr auf die Leisten gegenwärtig erfahrener und erfahrbarer Dimensionen geschlagen wird, ob also nicht auch hier wieder die Erfahrung bzw. die Erfahrbarkeit zu undifferenziert zum Kriterium der Heilsbotschaft gemacht wird.

Was immer auch kritisch gegen das Werk von Sch. eingewendet werden mag: hier liegt ein Stück „großer Theologie" vor uns, eine neue Synthese des christlichen Glaubens, die man nur mit höchstem Respekt zur Kenntnis zu nehmen und aus der wohl jeder viel zu lernen hat. Fragwürdig scheint mir vor allem die von Schillebeeckx gegebene Verhältnisbestimmung von Glaube und Erfahrung, deren Folgen sich qualifizierend durch das ganze Werk hindurchziehen. Damit aber zeigt sich noch einmal, daß die Verhältnisbestimmung von Glaube und Erfahrung eines der zentralen Probleme heutiger Theologie und heutigen Glaubensvollzugs ist.

W i e n G i s b e r t G r e s h a k e

Greive, Wolfgang: **Der Grund des Glaubens.** Die Christologie Wilhelm Herrmanns. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 233 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd 36) kart. DM 28.–

Obgleich die Christologie des einflußreichen W. Herrmann schon partielle Bearbeitungen erfahren hat (P. Fischer-Appelt, W. de Boor), greift der Verfasser die nicht nur für die Theologie Herrmanns, sondern auch für die Theologiegeschichte des 20. Jh.s zentrale Thematik nochmals auf, um ihr eine zusammenfassende und tiefer lotende Untersuchung angedeihen zu lassen. Das Eigentümliche dieser Neubearbeitung, die auch im Hinblick auf die Uneinheitlichkeit der bisherigen Interpretationen Herrmanns ihre Notwendigkeit erweisen kann (vgl. 34–39), liegt in der (schon im Titel der Arbeit hervortretenden) Beachtung der Verschränkung von Glaubensbegründung und Christologie bei Herrmann (welche durch den Rekurs auf das sittliche Bewußtsein eine gewisse Dualität erkennen läßt, die ein dauerndes Spannungsmoment in die Konzeption einbezieht), aber auch in der kritischen Rekonstruktion dieses Verhältnisses, von dem der Autor bereits zu Beginn erklärt, daß es sich im Spätwerk Hermanns nicht hat durchhalten

lassen. So ist auch die Beachtung des Gegensätzlichen zwischen Früh- und Spätwerk und die damit zusammenhängende aporetische Entwicklung der Christologie Herrmanns eine Eigentümlichkeit dieser Arbeit, welche sie über das bisher Erbrachte hinaushebt.

Wenn man von der als Einleitung gedachten Aufschlüsselung der Sachproblematik absieht, die in ihrer Kürze (15–28) die mit ungewöhnlichen Schwierigkeiten beladenen Fragen nach „Glaube und Gewißheit" oder „Glaube und Geschichte" verständlicherweise nicht vollauf zu klären vermag, so ist die vorzügliche Bedeutung der im zweiten Hauptteil enthaltenen Analyse der Christologie Herrmanns zuzuerkennen, die aber nicht nur deskriptiv gehalten ist, sondern die Form kritischen Nachfragens nach dem philosophischen Hintergrund, nach den theologischen Prämissen und der Folgerichtigkeit der Ableitungen annimmt. Dabei kommt der Hervorhebung des „doppelten Ansatzes" der Herrmannschen Theologie, die eine bewußte Vermittlung des Christlichen an den säkularisierten Geist der Neuzeit erstrebt, besondere Bedeutung zu (die Verankerung im sittlichen Selbst und in der Geschichte Jesu), weil an dieser Doppelung die Differenziertheit, aber auch die innere Problematik dieses theologischen Denkens ersichtlich wird. Das Christologische ist auf der Grundlage der „Notwendigkeit des Guten" aufgebaut, das im historischen Jesus als „Macht des Guten" die letztmögliche Steigerung erfährt. Insofern kann die Christologie Herrmanns zutreffend als Beispiel einer „Christologie von unten" (64) ausgegeben werden, in welcher der Jesus der Geschichte als historischer Grund des Glaubens fungiert, freilich nur um den Preis jener sich immer wieder anmeldenden Zweiteilung, nach der die Wahrheit der Natur bzw. der Wissenschaft sich von der Religion unterscheidet wie auch objektives Erkennen und subjektives Erleben auseinandergehen. Diese „dualistische Wirklichkeitssicht", deren negativen Konsequenzen Herrmann zwar immer zu entgehen trachtete, mußte sein theologisches Konzept in dem Augenblick zerstören und die Einheit zwischen Haupt- und Spätwerk aufheben, als der Autor mit der um das Jahr 1900 veränderten Forschungslage erkannte, daß die historische Wissenschaft alle Bestandteile der christlichen Tradition zersetzte, die Kritik bis zum inneren Leben Jesu selbst vordrang und so auch der ethischen Ausrichtung Jesu die Anerkennung entzog. Zwar möchte G. das scharfe Urteil H. Dells nicht übernehmen, daß die Arbeit Herrmanns, grundsätzlich betrachtet, auseinandergebrochen sei (39). Er möchte sich mit dem milderen Urteil begnügen, daß die Christologie sich im Spätwerk Herrmanns minimalisiere, daß sie aus dem Zentrum rücke, daß sie in Verlegenheit gerate, und dies alles synchron mit einer Bewegung, in welcher der doppelte Ansatz der Glaubensbegründung beim menschlichen Selbst und bei der Person sich nach der Seite des Selbst, der Subjektivität und der Erlebnistheologie verschiebt, die schließlich sogar bei der ursprünglich abgelehnten Mystik endet (159). Es ist aber die Frage, ob man hier mit dem Urteil, das da auf den christologischen Minimalismus geht, das Phänomen recht trifft. Es wäre von einem höheren Standpunkt der Theologiegeschichte her betrachtet (der zugleich auch die Bedeutung der ursprünglichen und „klassischen" Christologie anerkennt) möglich, den „Minimalismus" bereits im Hauptwerk festzustellen und die Defizienz dieser Christologie „von unten" aufzuzeigen; denn schon hier ist die Antwort auf die entscheidende Frage nach der Einheit des „einfachen Menschen Jesus" mit Gott verfehlt, wenn auf die Schönheit und Hoheit der Person Jesu hingewiesen wird oder auf seinen Glauben, der die Einheit mit Gott impliziert. Ja, selbst die Jesus zuerkannte Sündenlosigkeit ist kein Aquivalent für sein Gottsein, zumal sie auch, wie richtig vermerkt wird, durch die historische Forschung, der Herrmann ursprünglich alles und zuletzt nichts zutraut, nicht erwiesen werden kann. Daß diese schon im Hauptwerk angelegten Aporien der Christologie Herrmanns die moderne Theologie trotzdem nicht davon abhalten, ähnliche Wege zu beschreiten (G. Ebeling, H. Braun), in deren Konsequenz die Frage nach der Austauschbarkeit und sogar nach der Überflüssigkeit Jesu auftritt (183), zeigt die geschichtliche Reichweite des Herrmannschen Denkens, das in dieser Arbeit mit großer Eindringlichkeit und hermeneutischem Einfühlungsvermögen erschlossen wird.

München Leo Scheffczyk

Thurian, Max, Frère de Taizé: **Maria.** Mutter des Herrn – Urbild der Kirche. – (Mainz: Grünewalt 1978). 85 S. (Topos-Taschenbücher, Bd 72) kart. DM 6.80

In der kürzlich erschienenen „Konfessionskunde" (Berlin-New York 1977), stellt F. Heyer, Herausgeber und Bearbeiter der Darstellung des Katholizismus, die These auf: „Am Marienkult orientierte Frömmigkeitstypik ist vorzugsweise in rückständigen Landschaften anzutreffen" (506). Das vorliegende Bändchen befaßt sich mit der marianischen Frömmigkeit. Es kommt aus Taizé. Aber muß man diesen Ort nicht als eine geistliche Kernprovinz der gegenwärtigen Christenheit betrachten? Seinen Standpunkt gewinnt Vf. aus der Hl. Schrift und deren Entfaltung in der gesamtkirchlichen Überlieferung. Ist das nicht das Zentrum jeder Theologie? Die Durchführung zeigt unbestreitbar, „daß nur dort ein rechtes Verständnis von Kirche vorhanden ist, wo auch für Maria im Glauben und in der Frömmigkeit Platz ist" (74). Jedes konfessionalistische Verständnis der marianischen und mariologischen Thematik wird durch solche Einsicht überholt.

Im Impressum bezeichnet der Verlag die Ausgabe als „Originalausgabe". Das ist cum grano salis zu nehmen: auf der letzten Seite findet sich der Hinweis, es handle sich bei ihr um eine Zusammenstellung von (gekürzten) Kapiteln aus dem großen Buch des Vf. (Maria, Mainz-Kassel 1965) zuzüglich dreier neuer Abschnitte. Sie umfassen jedoch nur 22 Seiten. Ihre Gesamtthematik ist vor allem der ökumenische Aspekt. Das kleine Buch will vornehmlich zur Meditation anregen. Aus dem Originalwerk sind darum vor allem die kontemplativen Passagen übernommen worden zu den Themen Begnadung, Jungfräulichkeit, Gottesmutterschaft, Demut Mariens. Die neu aufgenommenen Texte beschäftigen sich mit dem (heute im zwischenkirchlichen Gespräch weithin entkrampften) Verständnis der Tradition („Maria und die Erfahrung der Kirche"), mit der Bedeutung der Mutter Jesu für den Glauben („Maria und die Wahrheit") und für die Frömmigkeitspraxis („Maria und die Frömmigkeit").

Th. bekennt sich zur reformierten Tradition und zeigt von ihr aus, wie etwa in Maria der Gedanke der Prädestination oder des „Soli Deo gloria" verwirklicht ist, jedoch so, daß auch echter menschlicher Freiheit und einem recht verstandenen Synergismus Raum gegeben wird. Mit der ganzen alten und der neueren Theologie versteht er Maria ekklesiotypisch. Der Urbild-Gedanke, der im Untertitel des Verlages hervorgehoben wird, spielt allerdings erst im zweiten Teil eine Rolle; ursprünglich sieht er Maria als die Verkörperung der Tochter Sion. Bekanntlich hat jüngst Kardinal Ratzinger diesen Gedanken wieder ins Gespräch gebracht (J. Ratzinger, Die Tochter Zion, Einsiedeln 1977). Sie bekommt dabei eine funktionale oder sagen wir besser, eine „amtliche" Rolle in der Heilsgeschichte, die ihr schon die Evangelien zuerkennen. Sie erscheint als Zeichen der Heiligkeit, der Armut und Neuheit des Gottesreiches, als „Initialzeichen des christlichen Unversalismus" (32), des vollendeten Gehorsams gegen Gott. Die gesamtchristliche Valenz legt sich nahe, wie dann vor allem in den neu aufgenommenen Texten ausgeführt wird. Sie münden in der Forderung nach einer liturgischen Marienverehrung in allen christlichen Kirchen, die gemeinsam gepflegt werden könne und solle.

Es ist heute gewiß kein sensationelles Ereignis mehr, wenn ein Theologe aus der reformatorischen Tradition ein Buch über Maria schreibt, so wie das 1965 noch der Fall war. Allein diese Feststellung aber ist bereits ein Ergebnis geglückten ökumenischen Dialogs, zu dem seinerzeit Th. beigetragen hat. Die geistliche und theologische Tiefe seiner Gedanken ist auch heute noch anregend. Es ist daher zu begrüßen, daß sie in dieser wohlfeilen Edition zugänglich gemacht werden.

Bochum Wolfgang Beinert

Altenähr, Albert: **Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets.** Grundlagen für eine Theologie des Gebets bei Dietrich Bonhoeffer. – Würzburg: Echter (1976). 284 S. (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, Bd 7) kart. DM 29.–

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine bereits 1973 an der Academia Alfonsiana in Rom approbierte, doch erst 1976 gekürzt (im Reproduktionsverfahren) gedruckte Dissertation.

Es gliedert sich in fünf Kapitel: I. Bonhoeffer als Beter (17ff). II. Die Grundlage des Betens: Gott (49ff; hier geht es um das rechte Gottesbild). III. Der betende Mensch vor Gott (104ff; Abwehr des Psychologismus; actus directus). IV. Der Beter in der Welt (186ff). V. Bibel und Zucht als Führer in die Gebetsübung 239ff).

In allen Kapiteln bietet A. eine differenzierte und sorgfältige Problemerfassung und handhabt die Materie mit Übersicht. Grundlegend

sind die Ausführungen zum Gottesbild: „Nicht eine menschliche Erkenntnis über Gott, sondern Gottes Freiheit für den Menschen muß in einer Theologie des Gebetes am Anfang stehen" (81). Gottes Freiheit für den Menschen und ebenso die Freiheit des Menschen für Gott hat einen konkreten Namen: Jesus Christus (vgl. 270). Vf. macht sichtbar, was dies in personaler, ekklesialer und weltbezogener Hinsicht bedeutet. In der Erarbeitung von Bonhoeffers Transzendenz- und Freiheitsverständnis steht er – von mir so unabhängig wie ich von ihm – meiner eigenen Untersuchung ganz nahe.

Hervorgehoben seien die Seiten über Glaube und Gebet als actus directus und Einfalt (150ff) und in diesem Zusammenhang über Bonhoeffers Äußerung zum „unbewußten Christentum" (157ff), weiters über „Tat und Gebet als Widerstand und Ergebung auf Freiheit hin" (220ff) und über die Fürbitte (228ff). Vermißt habe ich vor allem Näheres über Anbetung (fehlt auch als Stichwort im Register) und über das eng mit der Gebetsfrage verknüpfte dialogische Vorsehungsverständnis Bonhoeffers. Aber A. bezeichnet seine Arbeit ohnehin nicht (umfassend) als Theologie des Gebetes, sondern als Grundlagen f ü r eine Theologie des Gebetes.

Vf. hat uns eine methodisch und inhaltlich vorzügliche Arbeit geschenkt: Theologie, die die Gebetsthematik in einem umfassenden Rahmen durchführt, der keine pietistische Engführung zuläßt. Gerade so wird nicht nur biographisch, sondern vom Gehalt der Theologie Bonhoeffers her glaubwürdig: „Bonhoeffer muß als Theologe des Gebetes gesehen werden, wenn man ihn als Theologen der Welt richtig würdigen will" (16). Weiß man, was mitunter an Oberflächlichkeiten über Bonhoeffer gesagt wurde (und wird?), dann ist dieses Buch eine wahre Wohltat. Es ist zu hoffen, daß es sowohl in der Bonhoeffer-Rezeption und -Interpretation wie in den Bemühungen um eine Theologie des Gebetes seine Wirkungsgeschichte haben wird.

Salzburg Johann W. Mödlhammer

Renker, Joseph: **Christliche Ehe im Wandel der Zeit.** Zur Ehelehre der Moraltheologen im deutschsprachigen Raum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. – Regensburg: Pustet (1977). 243 S. (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie Bd 23) kart. DM 46.–

Die aus der Schule von Egenter und Gründel kommende in wissenschaftlich-methodischer Gründlichkeit hervorragende Arbeit von R. stellt die Ehelehre von 34 Moraltheologen aus dem deutschsprachigen Raum zwischen 1800–1850 dar. Die philosophischen Einflüsse besonders aus der Schule Wolffs und des deutschen Idealismus haben großen Einfluß auf die Ehelehre der Moraltheologen und in wichtigen Einzelfragen, besonders im Hinblick auf eine stärkere Personalisierung des Eheverständnisses gehabt. Im Kern der Sache jedoch stehen alle Moraltheologen, wenn auch in der Sprache und Anschauungswelt ihrer Zeit, auf dem Standpunkt, den die päpstlichen Enzykliken Casti Connubii (1930) und Humanae Vitae (1968), weil ständige Lehren der Kirche, eingenommen haben. So ist die Arbeit – wahrscheinlich ungewollt – ein Beitrag geworden zur durchhaltenden Ehelehre der Kirche, welche von den Moraltheologen nicht konstituiert, sondern eindrucksvoll bezeugt worden ist und werden sollte. Interessant ist, „in diesem Entwurf wird auch die Liebe als Motiv für die Geschlechtsbegegnung anerkannt, doch wird entsprechend der unangefochtenen Tradition jede Form von Empfängnisverhütung von allen Autoren abgelehnt" (236).

Die heute allgemein anerkannte partnerschaftliche Beziehung von Mann und Frau in der Ehe als dauernder personaler ganzmenschlicher Lebens- und Liebesgemeinschaft (vgl. Mausbach Ermecke, Kathol. Moraltheologie Bd III [1961] § 22) konnte sich erst voll in dem Maße durchsetzen, wie die jahrhundertelange Auffassung der Ehe als eines sozialen Instituts (= stabilisierte soziale Kommunikationsweise) immer mehr von der Auffassung der Ehe als einer mit- und zwischenmenschlichen Institution (= Kommunikationsgebilde) durchsetzt wurde, wobei allerdings in jüngerer Zeit infolge Überbewertung der subjektiven partnerschaftlichen Ehegattenbeziehung der Charakter der Ehe als sozialem Institut in der Welt und in der Kirche heute fast verloren gegangen zu sein scheint. Die vom Vf. dargestellte Periode moraltheologischer Ehelehre führte nicht geradlinig zu der nach seiner Meinung begrüßenswerten heutigen Eheauffassung in der Moraltheologie (!), sondern „es gehört zur Tragik der Geschichte der neueren Theologie, daß mit der beginnenden Neuscholastik der Weg, der von großen Theologen vorgezeichnet war, nicht weiter begangen wurde" (237). Angesichts der „Unsicherheit", welche „die Neuorientierung im frühen 19. Jahrhundert für Theologen und Laien mit sich brachte", hat sich die Theologie „damals für die ‚Sicherheit' entschieden und eine in ihrer Vergesetzlichung statische Sicht der Ehe zu neuer Geltung gebracht" (238). Der Meinung des Vf.: „Die theologische und interdisziplinäre Forschung begegnen sich heute in der Auffassung, daß die Ehe in ihrer Würde nur als dynamische, voll-personale Gemeinschaft gelebt werden kann" (238), ist gewiß zuzustimmen. Die Lösung ist aber nur zu finden durch die Verbindung von objektiver und subjektiver, personaler und sozialer, den Charakter der Ehe als Institution und Institut verbindender Sicht.

Daß dem Verfasser am Ende seiner gründlichen Arbeit deren Ergebnis wenig geschmeckt haben mag, kann vielleicht auch aus dem 4. Kapitel: „Die Ehe als Liebesgemeinschaft" (159–169) entnommen werden, worin nicht mehr das Thema der Arbeit, sondern „I. Die moraltheologische Situation vor dem II. Vatikanum", „II. Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zur ehelichen Liebesgemeinschaft" – hier hätte man gern auch einen Hinweis auf die oft von Kritikern unterschlagene Nr. 51 von Gaudium et spes gefunden! – und „III. Nachkonziliare Diskussionsbeiträge" behandelt werden. Was sollten diese Exkursionen in einer Arbeit über die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts? Auch bei der Erwähnung der „kaum überschaubaren Fülle der Stellungnahmen und Diskussionsbeiträge" zu Humanae Vitae wird nicht viel Imponierendes geboten, z. B. u. a. „Mitglieder des Aktionskreises Humanae vitae an der Ruhr-Universität Bochum (Hrsg.): Humanae vitae und die Freiheit des Gewissens, Freiburg i. Br. 1968.

Die Arbeit bietet folgende 4 Kapitel: I. Kapitel „Zeitgeschichtliche und biographische Orientierungé (37–82): Hier wird eine mustergültige Übersicht über die zu behandelnden Autoren und ihre Abhängigkeiten voneinander und Zusammenhänge geboten. Das II. Kapitel „Die Lehre von den Ehezwecken" (83–102), das III. Kapitel „Die Ehe als Geschlechtsgemeinschaft" (103–158), das IV. Kapitel „Die Ehe als Liebesgemeinschaft" und schließlich das V. Kapitel „Die Hierarchie der Ehe" bieten in bester Übersichtlichkeit die großen Traditionszusammenhänge der von den Moraltheologen widergespiegelten kirchlichen Ehelehre. Moraltheologen sind ja nicht deren Schöpfer, sondern deren Zeugen für das, was schon explizite kirchliche Lehre ist, und von dem, was noch implizite gelehrt, aber mit Hilfe auch der Theologen zur entfalteten kirchlichen Lehre erst werden kann.

Man kann dem Vf. zu dieser ausgezeichneten Arbeit nur gratulieren, weil sie die Position der überkommenen kirchlichen Lehre für die Zeit von 1800–1850 im deutschen Sprachraum gut erhellt.

Bochum Gustav Ermecke

Zirkel, Adam: **Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheiratet Geschiedenen von den Sakramenten aus?** – Mainz: Grünewald (1977). 64 S. kart. DM 9.80

Wer die leidenschaftlich geführten Diskussionen anläßlich der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland zum Thema „Zulassung wiederverheiratet Geschiedener zur Eucharistie" verfolgt hat, wird sicher mit Erstaunen in der Veröffentlichung, mit der sich der Würzburger Vizeoffizial Dr. Zirkel diesem Thema zuwendet, den Satz lesen: „Nicht um manche wiederverheiratet Geschiedene zu den Sakramenten zuzulassen, sondern um sie alle auszuschließen, bedürfte es einer Änderung des geltenden Rechts. Nicht seine Änderung, sondern seine Anwendung eröffnet den wiederverheiratet Geschiedenen in manchen Fällen den Weg zu den Sakramenten" (54). Aus diesen Sätzen ließe sich im Grunde die Auffassung ableiten, daß die Diskussion auf der Synode aneinander vorbeigeredet hat. Wären die Aussagen des Kirchenrechts hinreichend bedacht worden, so könnte man Zirkels Folgerungen entnehmen, dann hätte es keine Diskussion um „das Schlupfloch der Barmherzigkeit" und die „nominalistische Aushöhlung der Unauflöslichkeit der Ehe" gegeben. Aber so weit will sich doch wohl nicht verstanden wissen. Vf. macht bei der Behandlung dieses Themas zwei Einschränkungen. Er begrenzt die Frage zunächst auf das Kirchenrecht; weiter geht er, wie der zitierte Satz deutlich macht, davon aus, daß nicht alle wiederverheiratet Geschiedenen zugelassen werden können. So ist wohl die Formulierung „in manchen Fällen" zu verstehen.

Die Veröffentlichung ist klar gegliedert. In sieben Abschnitten hat der Verfasser die Probleme dargestellt, denen noch ein achter Abschnitt als Anhang beigegeben ist, der offensichtlich den Nichtfachmann über die Möglichkeit kirchlicher Ehenichtigkeitserklärungen und Eheauflösungen unterrichten soll (61–64). In einem ersten Abschnitt (7–12) stellt Z. das Problem dar. Dabei bezieht er die Aussagen der Würzburger Synode zur pastoralen Situation der wiederverheiratet Geschiedenen mit ein und

weist auf den für die Rechte des Getauften maßgeblichen c. 87 CIC hin, der Rechtseinschränkungen – die Nichtzulassung zu den Sakramenten wäre eine solche Beschränkung – nur bei Vorliegen einer Strafe oder einer Sperre zuläßt. Die Bestimmungen des geltenden Kirchenrechts, die für die Frage der Nichtzulassung von Bedeutung sind (cc. 2356, 855 CIC), werden in einem zweiten Abschnitt vorgetragen (13–29). Dem ekklesiologischen Einwand, daß wiederverheiratet Geschiedene objektiv gegen die Lehre der Kirche von der Unauflöslichkeit der Ehe verstoßen, begegnet der Autor im dritten Abschnitt (30–36). Sehr ausführlich interpretiert er im folgenden Abschnitt ein Schreiben der Glaubenskongregation vom 11. 4. 1973 und die dazu nach den USA ergangene Erklärung vom 21. 3. 1975 (37–45). Auf den Hinweis im 5. Abschnitt, auf das Kommunionedekret Pius X. hätte wohl verzichtet werden können, da die Bestimmungen dieses Dekretes in c. 856 CIC enthalten sind. Im sechsten Abschnitt trägt Vf. „Ergebnis und Folgerungen" seiner Überlegungen vor (47–57); der siebte Abschnitt faß die Ausführungen zusammen (58–60).

Zunächst wird man dem Vf. bescheinigen müssen, daß er sich zweifelsohne aus der Not heraus mit diesem Problem befaßt. Allenthalben begegnet der Seelsorger anläßlich der Gegebenheiten unserer heutigen Gesellschaft, die Scheidung und Wiederverheiratung als Selbstverständlichkeit betrachtet, diesem Problem. Die Sorge um diejenigen, die in ihrer Ehe, aus welchen Gründen auch immer, gescheitert sind, und der Versuch, ihnen von seiten der kirchlichen Gemeinschaft Hilfe anzubieten, ist für viele Seelsorger, aber auch für die mit diesen Fragen ringenden theologischen Disziplinen maßgeblich; eine theologisch verantwortbare Lösung muß angestrebt werden. Z. kennt das Problem auch durch seine Tätigkeit als kirchlicher Richter, der sich immer wieder mit dieser Situation konfrontiert sieht. Auf diesem Hintergrund ist zunächst die Beschäftigung des Autors mit der Thematik nicht nur verständlich, sondern auch verdienstvoll. Gerade der Beschluß der Synode, die Bischöfe möchten sich beim Apost. Stuhl um eine Klärung aller rechtlichen, pastoralen und theologischen Fragen verwenden – eine Bitte, die ähnlich von allen Synoden des deutschsprachigen Raumes formuliert wurde –, verpflichtet den Theologen, Überlegungen anzustellen, die möglicherweise auch den Voten der Bischöfe dienlich sein können.

Da der Rezensent sich selbst mit der Interpretation der Rechtsbestimmungen auseinandergesetzt hat (Theologie und Glaube 66, 1976, 161–177), stimmt er in einigen Detailfragen mit dem Verfasser überein. Es ist zuzugeben, daß die für „Bigamisten" – das sind nach Auffassung des Kirchenrechtes die wiederverheiratet Geschiedenen – in c. 2356 CIC statuierte kirchliche Ehrlosigkeit nicht ohne weiters von der Eucharistie ausschließt und c. 855 ausdrücklich nur von den „manifesto infames", von den öffentlich bekannten Ehrlosen spricht, die von der Eucharistie zurückzuweisen sind. Es dürfte in der Tat schwierig sein, die Nichtzulassung aller wiederverheiratet Geschiedenen zu den Sakramenten allein aus cc. 2356 und 855 zu begründen.

Nach Ansicht des Rez. ist aber die Deutung, die Z. dem Schreiben der Glaubenskongregation vom 11. 4. 1973 und dem daraufhin erfolgten Brief an die Nordamerikanische Bischofskonferenz vom 21. 3. 1975 gibt (37–45), abzulehnen. Der Autor wiederholt die Argumentation, die er bereits in einem Beitrag im „Klerusblatt" (54, 1974, 85–90) vorgetragen hat. Er will bei einigen Formulierungen des Schreibens der Glaubenskongregation feststellen, daß sie mit einem Gutachten der Canon Law Society of America (abgedruckt in: The Jurist 30 [1970] 1–14) übereinstimmen. Dieses Gutachten komme zu dem Ergebnis, daß wiederverheiratet Geschiedene unter gewissen Voraussetzungen zu den Sakramenten zugelassen werden können, „ohne in der bestehenden unrechtmäßigen Verbindung auf die geschlechtliche Beiwohnung zu verzichten" (42). Z. schließt nunmehr, da das Schreiben der Glaubenskongregation ähnliche Formulierungen wie das Gutachten enthalte, könne dieses Schreiben vom Gutachten her interpretiert werden. Diese Argumentation hat H. Flatten in einem Beitrag im „Klerusblatt" bereits sehr scharf zurückgewiesen (54, 1974, 134f). Daß Z. mit der Auffassung, das Schreiben der Glaubenskongregation bestätige die Ansicht des Gutachtens, allein steht, zeigt eine kurze Abhandlung in der „Orientierung", die wiederum einen Beschluß der Österreichischen Synode zitiert, „die Bischofskonferenz möge sich dafür einsetzen, daß gläubige wiederverheiratet Geschiedene unter neuen, über die bisherige bewährte pastorale Praxis hinausgehende Voraussetzungen an den Sakramenten teilnehmen können" (Orientierung 38, 1974, 97). Bei der Zulassung der wiederverheiratet Geschiedenen hatte die Glaubenskongregation auf die „probatam Ecclesiae praxim in foro interno" verwiesen. Diese „bewährte Praxis" wird allgemein verstanden als die Zulassung unter der Voraussetzung des ernsthaften Versprechens „tamquam frater et soror" zusammenzuleben. Offensichtlich geht sowohl die Ablehnung der „Orientierung" als auch der Beschluß der Österreichischen Synode von dieser Auffassung aus; die Forderung, über die „bewährte Praxis" hinauszugehen, wäre unverständlich, wenn sie im Sinne der Ausdeutung Zirkels zu verstehen wäre. Auch der Argumentation des Autors, daß dieses Versprechen zumeist in foro externo geschehe – die Glaubenskongregation spreche aber von einer Praxis in foro interno –, kann man sich nicht anschließen. Wenn in manchen Diözesen immer noch für diese Fälle allein der Ordinarius Zuständigkeit besitzen sollte, so wäre es Zeit, darüber nachzudenken, ob dafür rechtliche Grundlagen vorhanden sind. Flatten hat beispielhaft nachgewiesen, daß die Diözesanstatuten des Bistums Aachen dem Beichtvater die Zuständigkeit zuerkennen, die Zulassung wiederverheiratet Geschiedener zu den Sakramenten auszusprechen, wenn die entsprechenden Voraussetzungen gegeben sind. Eine ähnliche Regelung besteht für das Bistum Essen. Ob die Regelung der Zulassung bei dem Versprechen „tamquam frater et soror" zu leben, sehr hilfreich ist, kann aus der Erfahrung heraus sicher in Frage gestellt werden. Darum geht es hier aber nicht. Es ist lediglich zu fragen, ob der Apostolische Stuhl von seiner bisherigen Absicht abgegangen ist. Das ist m.E. nicht geschehen; es läßt sich aus der Argumentation Z. nicht belegen.

Es ist dem Autor lediglich zuzugeben, daß die Glaubenskongregation in ihrem Schreiben sehr zurückhaltend formuliert hat, daß sie auch nicht mehr den Begriff „bigamus" des c. 2356 CIC verwendet. Aber ob daraus die Folgerungen zu ziehen sind, die in der Abhandlung gezogen werden, muß bestritten werden. Bei Z. besteht hier offensichtlich das Bedürfnis, den wiederverheiratet Geschiedenen und ihren Seelsorgern Hilfe anzubieten für eine kanonistisch zu rechtfertigende Interpretation.

Die von Z. vorgestellte Abhandlung darf sicher verstanden werden als der Versuch, vom Kirchenrecht her die Frage anzugehen. Wenn in einer Rezension gesagt wird, daß der Autor nichts anderes wollte, so kann dies jedoch nur mit Einschränkungen wiederholt werden. Z. weiß sehr wohl, daß die Zulassung wiederverheiratet Geschiedener zu den Sakramenten alle theologischen Disziplinen angeht. Das kirchliche Gesetzbuch weist bereits in c. 856 allgemein auf diese Dimension hin, wenn es sagt, daß derjenige nicht zur Eucharistie hinzutreten darf, der sich einer schweren Sünde bewußt ist. Hier setzt die eigentliche Problematik ein. Es ist aber nicht Aufgabe des Kirchenrechtes allein und allgemein wie auch hier, Gewissensentscheidungen abzunehmen.

Zusammenfassend darf gesagt werden, daß endlich auch das Kirchenrecht und der Kanonist sich mit dem Problem auseinandersetzt, das von den Aussagen des kirchlichen Rechtsbuches her nicht so eindeutig zu entscheiden ist, wie es weithin verstanden wird. Zirkel begegnet vor allem dem Einwand, der immer wieder bei dieser Fragestellung zu hören ist, daß das Kirchenrecht allein den Weg zu einer hilfreichen Pastoral an den wiederverheiratet Geschiedenen versperre. Er hat einen mutigen Schritt getan und das Problem als ein der Seelsorge verbundener und der Seelsorge gegenüber verantwortlicher Kirchenrechtler angegangen. Seine Überlegungen regen zu weiterem Nachdenken an, auch dann, wenn man seiner Argumentation nicht in allem folgen kann.

Bochum Heribert Heinemann

Herr, Theodor: **Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testamentes.** München, Paderborn, Wien: Schöningh 1976 (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd 11). 298 S. kart. DM 42.–

Für das Naturrecht und seine wissenschaftliche Behandlung scheinen Gesetze eigener Art zu gelten: Setzt man auf seine Wiedergeburt, die vielen nach 1945 unausbleiblich erschien (vgl. Max Müller, Heinrich Rommen u. a., Art. Naturrecht, in: StL V⁶ 929–984), wird es mehr denn je Gegenstand des Disputs (vgl. Franz Böckle [Herausgeber], Das Naturrecht im Disput. Düsseldorf 1966) oder der konfessionell eingefärbten Kontroverse (vgl. Karlheinz Paschke, Naturrecht in der Kontroverse. Salzburg 1967); spricht alles dafür, daß die Kritik dem Naturrecht ein Ende bereiten wird (vgl. Franz Böckle und Ernst-Wolfgang Böckenförde [Herausgeber], Naturrecht in der Kritik. Mainz 1973), sorgt der Fortgang der Geschichte und der wissenschaftlichen Fragestellung selber dafür,

daß die Sache des Naturrechts – aus diesem oder jenem Grund – unvermittelt unter neuen Bedingungen und veränderten Vorzeichen wieder und wieder verhandelt werden muß.

H. wurde aufgrund der hier vorgestellten Arbeit im Jahre 1974 vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster habilitiert, nachdem er sich längst vorher in seiner Untersuchung „Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart" (München-Paderborn-Wien 1972) mit den Problemen des Naturrechts und den Bedingungen seines Verständnisses vertraut gemacht hatte. Daß er diesem umstrittenen Gegenstand erneut seine Aufmerksamkeit zuwandte, hat seinen Grund darin, daß er den Konsequenzen begegnen wollte, die dem Naturrecht aus den bibeltheologischen und teilweise auch im Namen der Katholischen Soziallehre vorgetragenen Einlassungen der zurückliegenden Jahre zu erwachsen drohten. Insbesondere war ihm nicht verborgen geblieben, unter welche fragwürdigen und letztlich für die Theologie verhängnisvollen Bedingungen die Naturrechtsdiskussion inzwischen auch im innertheologischen Raum geraten war. In dieser Situation hielt er es für hilfreich, den gewissermaßen angestammten Platz des Naturrechts innerhalb der Theologie beziehungsweise der Offenbarungszeugnisse deutlich zu machen und im Sinne einer ursprünglichen Fragestellung als selbstverständlich aufzuweisen.

In seiner von vornherein auf den interdisziplinären Austausch angelegten Arbeit (vgl. 9–20), hinter der man einen Moraltheologen oder Exegeten, aber keinen Vertreter der Katholischen Soziallehre vermuten möchte, kreist H. um die sein Interesse an ursprünglichen Zusammenhängen verratende Doppelfrage: „1. Ist das, was in der traditionellen Lehre unter Naturrecht verstanden wird, aus der Schrift begründbar? und 2. Welchen theologischen Stellenwert nimmt das Naturrecht aus der Sicht der ntl Botschaft ein, falls die erste Frage zu bejahen ist?" (10). Natürlich wußte der Autor, daß die gestellte Doppelfrage ohne ein hohes Maß methodischen Geschicks nie und nimmer zu einer brauchbaren Antwort führen würde; aber indem er sich diesem methodischen Problem stellte, also die Kritik des NT am Naturrecht zu ermitteln suchte und sich zu diesem Zweck von jeder geschichtlich gewordenen Definition des Naturrechts distanzierte, hat er zugleich seinen bleibenden Beitrag zur Naturrechtsdiskussion geleistet: Anstatt für einen sehr begrenzten und darum im Ansatz schon der Kritik ausgesetzten Naturrechtsbegriff zu werben, begnügte sich Theodor Herr – jedenfalls zunächst – mit der Feststellung der wesentlichen Merkmale des Naturrechts (vgl. 11) und konzentrierte sich auf das z. B. auch schon von Alexander Hollerbach als sehr brauchbar erwiesene allgemeine „Naturrechtsdenken" (12–13). Damit ist „eine sittliche und objektiv verbindliche Ordnung" gemeint, die „der Offenbarung vorgegeben ..., in der vorgegebenen Natur des Menschen und seinen sozialen Beziehungen materialiter grundgelegt ist und aus diesen ‚natürlichen' Vorgegebenheiten mittels der menschlichen Vernunft wahrgenommen werden kann" (11–12).

Damit war die Basis geschaffen, die es H. ermöglichte, im ersten Teil seiner Untersuchung „die Rezeption der natürlichen Sittlichkeit in der neutestamentlichen Paränese" (21–133) darzustellen und im zweiten Teil die Frage zu beantworten, welches „der theologische Ort des Naturrechts nach dem neuen Testament" (137–270) sei.

Dieser Aufgabe suchte sich H. dadurch zu entledigen, daß er sich in der intensiven Begegnung mit den Forschungen der neutestamentlichen Exegese und Theologie im ersten Teil seiner Untersuchung der Reihe nach ein verläßliches Urteil bildete über die „Herkunft und Gestalt der neutestamentlichen Paränese" (21–33), über „die Haustafelethik" (34–72), über „das Ethos der Gemeindeordnungen in den Pastoralbriefen" (73–86) und über „die katalogische Paränese" (87–115), wie sie sich in den Tugend- und Lasterkatalogen artikuliert, um abschließend zur Frage der Rezeption der natürlichen Sittlichkeit durch die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes (vgl. 116–136) Stellung zu nehmen. Da Vf. – wie nicht anders zu erwarten – zu dem Ergebnis kommt, „daß die urchristlichen Gemeinden in dem breiten Überlieferungsstrom natürlich-sittlicher Traditionen der Antike stehen" (132), mußte er im zweiten Teil bei der Erörterung der Frage, welches „der theologische Ort des Naturrechts nach dem Neuen Testament" sei, dem Vorbehalt des Neuen Testamentes gegenüber dem Ethos in seiner Umwelt Raum geben und den Akzent einzig auf „die Infragestellung des Naturrechts durch das neutestamentliche Ethos" (211–270) legen. Diese Konsequenz war unumgänglich, obwohl dieser Infragestellung mit Überlegungen präludiert war, die nicht schlechthin und grundsätzlich als Kritik des Neuen Testamentes am Naturrechtsdenken verbucht werden könnten (siehe die beiden Abschnitte: „die theologische Qualifikation des Naturrechts", S. 137–171, und „die Schöpfung und ihr neutestamentlicher Ort", S. 172–210). Im Schlußwort" (271–277) zu seiner Arbeit stellt H. fest, daß die Grundtendenz der modernen, vor allem innertheologischen Naturrechtskritik mit der Infragestellung des Naturrechts durch die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes in eins gehe, und schreibt wörtlich: „Ein ntl. verantwortbares Naturrecht sollte heilsgeschichtlich und dynamisch, eschatologisch und kritisch, konkret und operativ angelegt sein" (277).

Zwar ist dieser Schluß der Untersuchung durch Gedanken, wie sie sich z. B. auf den Seiten 260–270 finden, vorbereitet; dennoch will er als Resümee der mit aller Behutsamkeit und Akribie unterbreiteten Materialien und Darlegungen nicht ganz befriedigen. Der Leser, der der unter das Stichwort „Naturrechtsdenken" gestellten Untersuchung gefolgt ist, sieht sich vielmehr zur Frage genötigt, ob es tatsächlich einen theoretischen Weg geben könne von der generellen Infragestellung des Naturrechts als Naturrecht, wie sie sich durch das Corpus der Untersuchung hindurchzieht, hin zur Anerkennung eines heilsgeschichtlichen und dynamischen, eschatologischen und kritischen, konkreten und operativen Naturrechts, wie sie am Ende der Untersuchung plausibel gemacht wird. Entweder – so muß man fragen – wird das Naturrecht als solches mit einem Fragezeichen versehen, dann gilt dieses Fragezeichen auch für das heilsgeschichtliche und eschatologische Naturrecht; oder dieses Fragezeichen hat sein Recht nur hinter ganz bestimmten Ausprägungen des Naturrechts, dann gibt es tatsächlich die Größe, die der Verfasser als Naturrechtsdenken eingeführt hat und die ihr Recht behauptet, ganz gleich wie brüchig die geschichtlichen Konkretisierungen des Naturrechts auch sein mögen. Ist aber das Letztere der Fall, dann erhebt sich das Problem, ob das Neue Testament mit seiner Kritik an geschichtlich ausgeprägten Naturrechtspositionen, die der Mensch immer auch in den Dienst einer ihn vor Gott schuldig machenden Selbstbehauptung stellen kann, zugleich auch das Naturrechtsdenken als solches negiert hat. Da es theologisch völlig widersinnig wäre, eine solche Negation zu behaupten, weil ohne eine vorgegebene sittliche Ordnung weder der Gedanke einer göttlichen Offenbarung gedacht noch die Möglichkeit der Annahme einer solchen Offenbarung seitens des Menschen erörtert werden könnte, kommt eine Untersuchung wie die vorliegende offensichtlich nicht daran vorbei, den sehr glücklich eingeführten und hilfreichen Begriff des Naturrechtsdenkens eigens zu erörtern und ihn im Sinn des S. 11–12 eingeführten Bestimmung positiv zu reflektieren. Denn wenn es richtig ist, „daß das Naturrechtsdenken offenbar gerade der Ort ist, wo sich philosophische und theologische Reflexion besonders intensiv begegnen, indem sie sich entweder wechselseitig durchdringen oder sich kritisch voneinander absetzen" (Alexander Hollerbach), dann ist nicht allzuviel gewonnen, wenn das nur im theologischen Denken zu seiner ganzen Fruchtbarkeit gelangende Naturrechtsdenken im Ansatz bereits zum theologischen Denken erhoben wird. Ein solcher Schritt, der entweder das theologische oder naturrechtliche Denken überflüssig macht, wird aber m. E. getan, wenn nach einem heilsgeschichtlichen und eschatologischen Naturrecht gerufen wird, ohne daß zugleich das Prinzip zur Verfügung steht, das die Vermittlung des Naturrechtsdenkens mit dem theologischen Denken ermöglicht und erkennbar macht, inwiefern die Frage des Menschen zur Belanglosigkeit absinken muß, wenn sie nicht mehr in der Begegnung der Theologie mit dem philosophischen Naturrecht gestellt und beantwortet wird.

Zweifellos kann man durchaus vernünftigerweise der Meinung sein, daß das Anliegen der Theologie nicht nur mit Hilfe der griechischen Seinsmetaphysik der menschlichen Freiheit nahegebracht werden kann; aber ebenso gewiß ist es, daß die Gesetze des Naturrechts und seiner Behandlung verfehlt sind, wenn die Naturrechtskritik die Spannung zwischen theologischer und philosophischer Reflexion aufhebt. Daß sich aus dieser Spannung das Problem der permanence du droit natural (Ph. Delhaye) ergibt, hängt mit der Grundfrage des Naturrechtsdenkens selber zusammen. Diese Grundfrage entzündet sich, wie H. mit Recht betont, an Vorgegebenheiten. Die reflektierte und verantwortete Anerkennung von Vorgegebenheiten stellt das Gesetz dar, dem das Naturrechtsdenken folgt. Darin liegt seine Bedeutung und seine Grenze.

Regensburg Josef Rief

Neumann, Brigitte: **Die Gemeindehelferin in der Ortskirchengemeinde.** Eine kirchensoziologische Untersuchung zu Berufspraxis und Berufsschicksal kirchlicher Funktionsträger. – Bern/Frankfurt: Lang 1974. 309 S., 405 Fragebogen (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie Bd 31) sfr 46.80

I. Die Anregung zu einer Untersuchung des Gemeindehelferinnenberufs ging von der Arbeitsgemeinschaft evangelischer

Seminare der Gemeindedienste aus. In diesem Gremium herrschte Übereinstimmung darüber, daß dieser Beruf etwa seit 1960 (nach fast 60 Jahren Berufsgeschichte) in eine sich zunehmend ausweitende Krise geraten ist. – Die vorliegende Untersuchung von N. geht die Problematik primär von der berufsorientierten bzw. berufssoziologischen Perspektive an. Die Arbeit ist in einen theoretischen und in einen empirischen Hauptteil gegliedert. Im ersten wird versucht, den Beruf der Gemeindehelferin sowohl von seiner Entstehungsgeschichte her als auch mit Hilfe berufssoziologischer Kategorien verständlich zu machen.

Dem zweiten bzw. empirischen Teil der Arbeit, in dem die leitenden Hypothesen des ersten Teils einer Überprüfung unterzogen werden, liegt eine in der gesamten Bundesrepublik durchgeführte Befragung von 126 Gemeindehelferinnen in der Ortskirchengemeinde zugrunde.

II. Kapitel 1 informiert über die Voraussetzungen (Erneuerung der Diakonie im 19. Jahrhundert, Frauenemanzipation und evangelische Jugendvereinigungen) und über die kirchenrechtliche Institutionalisierung dieses „Berufes" sowie über dessen Probleme. Die hauptsächlichen Merkmale des bisherigen Gemeindehelferinnenberufes befinden sich in einem Veränderungsprozeß, wobei der Wechsel von der kirchlichen Ausbildung zur staatlich anerkannten bzw. Fachhochschulausbildung maßgeblich zur Hebung des Berufsniveaus beiträgt. Die unspezifische Entlastung des Pfarrers wird zugunsten einer echten, ergänzenden Tätigkeit aufgegeben. Das Verständnis des Berufs als untergeordneter Hilfsdienst erweist sich durch die Qualität der veränderten Ausbildung als überholt.

Im 2. Kapitel wird der Beruf bzw. die Berufsproblematik der Gemeindehelferin aus berufssoziologischer Sicht erläutert. Daraus ergeben sich folgende Hypothesen für die Untersuchung: Die berufliche Position der Gemeindehelferin ist nicht zu Ende geführt, weil sie wesentliche Elemente eines vorindustriell geprägten Berufes enthält, die sich einer beruflichen Organisation im heutigen Sinn widersetzen. D. h. die Berufsposition der Gemeindehelferin (Ausbildung, Funktion und Kompetenzen, Laufbahn) ist nur in geringem Ausmaße professionalisiert. – Die Ausbildung ist aufgrund ihrer begrenzten Kapazität und inhaltlich weitreichenden Orientierung an der des Pfarrers nicht angemessen den Praxiserfordernissen der Gemeindehelferin angepaßt. Die Verbindung eines weitgespannten Funktionskatalogs mit dem Fehlen von institutionell abgesicherten Kompetenzen kennzeichnet den Beruf der Gemeindehelferin als untergeordnete und als marginale soziale Position. Die Struktur der Arbeitsorganisation in der Ortsgemeinde, auf die hin der Beruf der Gemeindehelferin entwickelt wurde, schließt eine berufliche Laufbahn aus. Der Beruf der Gemeindehelferin kann noch nicht oder nicht als Berufsposition im vollen Sinn definiert werden (52f).

Methodische Fragen für die empirische Untersuchung sind Inhalt des 3. Kapitels: Eingrenzung des Untersuchungsgegenstandes (Personenkreis, Tätigkeitsfeld), Untersuchungsplan (Gebiet der Stichprobenerhebung, Durchführungsmethode, Stichprobenerhebung), Untersuchungsmethode (Fragebogen, Befragungstechnik, Durchführung der Untersuchung, Interviews, Auswertung etc.), Sozialstruktur der befragten Gemeindehelferinnen.

Im Anschluß an die Klärung der methodischen Grundlagen kommen die Kriterien für die Berufswahl der Gemeindehelferin zur Sprache (4. Kapitel), die sich ergeben aus dem Wechselspiel zwischen dem Individuum und seiner sozialen Umgebung (Familie, Gleichaltrige, Lehrer, soziale Herkunft, Schulbildung usw.) – Obwohl zwischen den beiden Weltkriegen ein hoher Anteil von Abiturientinnen unter den Bewerberinnen zu verzeichnen war, kann sich dieser Beruf von seiner Praxis her in Kompetenzen, Verwantwortung und Laufbahn in der Ortskirchengemeinde im Vergleich zu anderen Frauenberufen, für die das Abitur Voraussetzung ist, nicht messen. „Er muß daher zwangsläufig auf eine niedrigere schulische Bildungsstufe bezogen werden" (73). – Damit befindet er sich mit anderen (erzieherischen) Berufen, die den Mittelschulabschluß zur Voraussetzung haben, im Wettbewerb bzw. im Sog der Anpassung an die Arbeits- und Ausbildungsbedingungen und sozialen Vergütungen anderer Berufe. Darin zeigt sich ein möglicher Schritt zur Beruflichung dieser Berufsposition.

Im Unterschied zu zahlreichen anderen Berufen erweist sich die Wahl dieses Berufes häufig bereits als zweite Wahl (Wechsel einer Berufsposition oder der Ausbildung). Die Wahl wird in der Regel jedoch nicht experimentierend getroffen, sondern umgekehrt als Experiment auf der sicheren Basis einer abgeschlossenen Berufsausbildung.

Was nun die Motive für die Berufswahl anbetrifft, so lassen sich vier Motivgruppen unterscheiden: berufsbezogene Motive, Hauptamtliche in der Ortskirchengemeinde, das Elternhaus (u. a. Intergenerationenmobilität bzw. der Beruf des Vaters als Motiv für die eigene Berufswahl) und Ersatzmotive wie z. B. Kriegsereignisse etc. – Aus der Sicht der Gemeindehelferinnen ist das leitende berufsbezogene Interesse pädagogisch ausgerichtet; es folgen theologisches Interesse und „missionarische Berufung". Als hauptsächlich zur Wahl des Berufs anregender Arbeitsbereich gilt die evangelische Jugendarbeit. Von den Hauptamtlichen in der Ortskirchengemeinde ist die Gemeindehelferin (zur deren Tätigkeitsbereich Jugendarbeit primär gehört) vor allen anderen Inspirator zu diesem Beruf. An ihre Seite rückt jedoch der Pfarrer. Nicht nur die Anregung durch den Pfarrer, sondern auch seine Funktion (kirchliche und theologische Motivation) sind von großem Einfluß auf die Wahl der Berufsposition der Gemeindehelferin. Demgegenüber tritt der Einfluß der Herkunftsfamilie und von Ersatzmotiven sehr deutlich zurück.

Hinsichtlich des Ausbildungstyps und der Ausbildungsstruktur ist zu sagen, daß die innere Struktur der Ausbildungsorganisation in einem relativ undifferenzierten Stadium stehengeblieben ist. Insgesamt bestätigt die Untersuchung, daß die Gemeindehelferin ein Übergewicht der theologischen Fächer verspürt und ein Mangel an praxisorientierter nichttheologischer Ausbildung. Ihre Ausbildung ist zu sehr eine Depravation der „hochsystematisierten ... Ausbildung" des Pfarrers (97).

Eine im 5. Kapitel vorgenommene Analyse der Aufgaben und Funktionsbereiche der Gemeindehelferin in der Ortskirchengemeinde belegt die These, daß der „Beruf" der Gemeindehelferin durch die Abspaltung pfarramtlicher Funktionen geprägt ist. Kennzeichen eines solchen delegativen Berufsverständnisses sind: mit der Abgabe von Funktionen verbinden sich keine institutionell abgesicherten Kompetenzen. Eine Herausbildung von Spezialgebieten für die Gemeindehelferin in der Ortskirchengemeinde ist damit verhindert. Die Abgrenzung zwischen den Funktionen der Gemeindehelferin und des Pfarrers ist hauptsächlich durch die Unterscheidung von zentralen und nicht-zentralen pastoralen Funktionen bestimmt. Im Vergleich mit der Arbeit der Pfarrers erweist sich ihr Beruf jedoch trotz des größeren zeitlichen Einsatzes nicht als repräsentativ für den Sozialbereich der aktiven Gemeindemitglieder (Kerngemeinde). –

Das 6. Kapitel thematisiert die sozialen Beziehungen der Gemeindehelferin im Beziehungsfeld der Ortskirchengemeinde (Pfarrer, Kirchenvorstand, ehrenamtliche Mitarbeiter etc.). „Die Kenntnisse über diesen Beruf konzentrieren sich auf die Gruppen der aktiven Gemeindemitglieder, den Pfarrer und die Pfarrfrau und teilweise auf den Kirchenvorstand" (154). Die Vorstellungen über den „Beruf" der Gemeindehelferin sind dabei in hohem Maße unklar. Nach der Einschätzung der Gemeindehelferinnen selbst sind sie nur teilweise im inneren Kreis der Gemeinde integriert, urteilen sie doch, daß nur 22 % der Pfarrer und nur 15 % der Aktiven ihren Beruf genau kennen. – Letztlich läßt sich die Position der Gemeindehelferin als untergeordneter Hilfsdienst und als eine umfassende oder oft als unklare Abgrenzung vom Funktionsbereich des Pfarrers ohne eigene Kompetenz verstehen.

Das 7. Kapitel widmet sich der Problematik um Berufsaufstieg und Berufswechsel der Gemeindehelferin: Die berufliche Mobilität der Gemeindehelferin ist durch Spezialisierung oder durch den Wechsel von einer Ebene (Pfarrei) zur anderen möglich, womit deutlich wird, daß der Beruf der Gemeindehelferin nur eine schwache Basis für eine Laufbahn bildet. Als Alternative bietet sich somit der Berufswechsel an, der von den Betroffenen oft beachtliche Leistungen abverlangt.

III. Das Ergebnis ihrer Untersuchungen faßt die Autorin im 8. Kapitel zusammen:

1. Die Berufsposition der Gemeindehelfelrin läßt sich als Abspaltung aus dem Beruf des Pfarrers verstehen. – Das zeigt sich an den zahlreichen Elementen, die aus dem Beruf des Pfarrers übernommen wurden. Zu ihnen gehören die Funktionen der Gemeindehelferin, das umfassende – den Beruf und die Privatrolle einschließende – Dienstethos, die faktisch nicht geregelte Arbeitszeit, die mit einem theologischen Schwerpunkt versehene Ausbildung sowie das Fehlen einer beruflichen Laufbahn. Die Übertragung von Kennzeichen des Pfarrberufes führt jedoch keineswegs zu einem „eigenständigen" Beruf (Arbeitsteilung). Vielmehr wurde eine umfassende Abhängigkeit der Gemeindehelferin vom Pfarrer deutlich, die sich an erster Stelle im Fehlen von Verantwortung für ihre Funktionen und in der Nichtbeteiligung an der Leitung der Gemeinde und damit an wichtigen Entscheidungen für ihre Arbeit ausdrückt (186).

2. Die berufliche Organisation der Position der Gemeindehelferin erwies sich als nicht zu Ende geführt. Zwischen den Elementen, die auf eine Verberuflichung abzielen und solchen, die sie behindern, besteht eine Gegenläufigkeit, die die Entwicklung zu einer eigenständigen Berufsposition hemmt. Zu den retardierenden Elementen zählen die oben bereits genannten Kennzeichen (unspezifische Differenzierung von Funktionen in der Gemeinde, faktisch unbegrenzte Arbeitszeit etc.).

3. Der Beruf der Gemeindehelferin wurde äußerlich (Gehalt etc.) durch die Anpassung an mittlere Angestelltenberufe den halbprofessionalisierten Berufspositionen gleichgestellt. Die Kennzeichen des mittleren Professionalisierungsausmaßes ließen sich von dem Beruf der Gemeindehelferin jedoch nicht nachweisen.

IV. Möglichkeiten, aus diesem Dilemma in Richtung einer Weiterentwicklung der Berufsposition der Gemeindehelferin

herauszukommen, sind nur dann gegeben, wenn die folgenden Kriterien berücksichtigt werden. Der künftige Gemeindemitarbeiter (!) kann in vier unterschiedlichen vorwiegend pädagogischen bestimmten Aufgabenfeldern arbeiten: in problemorientierter Glaubenslehre bei den verschiedenen Altersstufen, in der Beratung in Parochie und Kirchenkreis, in der Jugendarbeit und der Erwachsenenbildung, in der Ausbildung und Anleitung ehrenamtlicher Mitarbeiter. – Für diese Funktionsbereiche soll die künftige Gemeindemitarbeiterin bzw. der Mitarbeiter mit Kompetenzen ausgestattet, autonom, qualifiziert und gleichrangig im Team mit den anderen kirchlichen Funktionsträgern sein. Der Funktionsbereich der Gemeindehelferin wird autonomer ausgestattet. Der neue kirchliche Mitarbeiter ist auf das Team aller Funktionsträger in der Gemeinde oder im Kirchenkreis angewiesen. Zugleich wird die enge Beschränkung auf die Ortskirchengemeinde aufgegeben (189). Eine stärkere Beteiligung aller kirchlichen Funktionsträger an der Leitung der Gemeinde und damit die rechtliche Verankerung ihrer Kompetenzen und die Angleichung ihres unterschiedlichen Status bringt fast automatisch eine Veränderung von Status, Berufsrolle und Funktionen des Pfarrers mit sich.

V. Da sich der „Beruf" der Gemeindehelferin im Spannungsfeld des gesellschaftlichen Berufssystems und den kirchlichen bzw. ortskirchengemeindlichen Strukturen befindet und sich von daher die Krise und die Verunsicherung ergeben, war es naheliegend, die konkrete Praxis dieses beruflichen Aufgabenbereiches mit der Arbeitsmethode einer empirisch-soziologischen Erhebung zu untersuchen. Wenn auch mit einer nach berufssoziologischen Kriterien vorgenommen Untersuchung gegenüber Sachverhalten, die einer stärkeren theologischen Differenzierung bedürften (z. B. zentrale und nichtzentrale Funktionen des Pfarrers, „missionarische Berufung", Akteure der Gemeinde, Ortskirchengemeinde usw.) Grenzen gegeben sind, so sind solche Erhebungen doch unverzichtbare Aussagen über die kirchliche Realität und pastorale Praxis, die der Theologie als „leitender kirchlicher Theorie" zur Seite gestellt werden müssen. – Im Vergleich zu den zuweilen weit ausholenden theoretischen Erörterungen (z. B. 39–51) in der Untersuchung wirken die vielen aufgeführten Einzelzitate aus der Befragung sehr belebend, kennzeichnen sie doch recht unmittelbar Atmosphäre und Probleme des „Berufs" der Gemeindehelferin.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung verdienen über den Bereich der evangelischen Kirche hinaus auch in der katholischen Kirche Beachtung. Die Probleme der früheren Seelsorgehelferin dürften sich mit denen der Gemeindehelferin bis ins Detail hinein decken. – Die deutschsprachigen Bistümer sind z. Z. intensiv mit der Einbeziehung von Laien in die pastoralen Aufgabenfelder der Kirche befaßt. Dabei wäre es – vorausgesetzt, daß stichhaltige Argumente eine Kraft entwickeln dürfen – um der Sache und um der engagierten Personen willen äußerst notwendig, aus den Fehlern der Vergangenheit zu lernen und sorgfältig darauf zu achten, welchen Kriterien die Institutionalisierung der Dienstämter von „Laien" entsprechen müßten. Die Erfahrungen der evangelischen Kirche, die unter anderem B. Neumann in ihrer Untersuchung niedergelegt hat, können bei den einschlägigen Überlegungen der Bistümer eine sehr gute und warnende Hilfe bieten und darin als ein Teil praktizierter Ökumene in der katholischen Kirche konkret fruchtbar werden.

Münster Leo Karrer

Schibilsky, Michael: **Religiöse Erfahrung und Interaktion.** Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1976). 191 S. (Urban Taschenbücher, T-Reihe, Bd 624) kart. DM 14.–

Ein weiterer Beitrag zum Forschungsbereich „Religiöse Sozialisation", hier eingegrenzt auf den Versuch der „Erschließung der sozialen Lebenswelt der ‚Neuen Religiösität'" (69), d. h. jener Subkulturen alternativer religiöser Praxis, die von den etablierten Religionsgemeinschaften nur zögernd, eher abwehrend zur Kenntnis genommen werden.

Die Arbeit entstand am Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften der Universität Münster, ist in ihrer thematischen und methodischen Originalität am ehesten verständlich, wenn man sie im Kontext anderer, etwa zur gleichen Zeit entstandener Untersuchungen von Mitarbeitern dieses Instituts liest, insbesondere der umfangreichen empirischen Studie von W. Marhold u. a., Religion als Beruf, 2 Bd (1977). (Vgl. auch W. Fischer, Pfarrer auf Probe, 1977). Die im Gegensatz zur traditionellen philosophisch bzw. theologisch orientierten Sozialethik deutlich religionssoziologisch ausgerichtete Forschungsperspektive dieser Arbeiten zeigt sich u. a. darin, daß vorhandenes Instrumentarium der empirischen Sozialforschung verwendet bzw. weiterentwickelt wird: bei Marhold u. a. eher klassisch, mit einem Trend zur Demonstration methodischer Perfektion, bei Sch. eher undogmatisch-experimentierend; beeindruckend hier vor allem die souveräne Zu- bzw. Unterordnung der Methode zum/unter das Forschungsziel. Ferner ist diesen Arbeiten ein stärker praktisch-theologischer, „pastoraler" Ertrag gemeinsam, wie man ihn landläufig von Untersuchungen aus Instituten dieser Art nicht erwartet.

Sch. skizziert zunächst – gelegentlich gekonnt, manchmal sehr aphoristisch – gleichsam „mit Bleistift" einen, in der Tendenz letztlich akzeptablen, religions-soziologischen Bezugsrahmen, in dem er seine empirischen Untersuchungen verortet. Das Material gewinnt er aus biographischen Interviews. Diese Methode, bereits in der soziologischen Methodendiskussion der 20er Jahre (z. B. von W. I. Thomas und F. Znaniecki) erwähnt, aber erst in jüngster Zeit ansatzhaft operationalisiert, erscheint der engagierten Frage Sch.s am ehesten angemessen: Was ereignet sich in den Randzonen der traditionellen, oft schon totgesagten westlichen Religionen? Was im religiösen Untergrund der sog. säkularisierten Gesellschaften? Um welche Art von Religiösität handelt es sich, wie ist sie mit herkömmlichen religions-soziologischen oder gar dogmatisch-theologischen Kriterien zu bewerten? Ist sie – jenseits eines pastoralen Interesses an ihren, zumeist jugendlichen, Anhängern – auch theologisch relevant? Welche Zusammenhänge bestehen zwischen religiöser Subkultur – einschließlich Drogenszene – und religiöser (Alternativ-)Erfahrung? Um welche Typen handelt es sich in dieser Szene, d. h. welche typischen religiösen Biographien kennzeichnen die Mitglieder/Anhänger jener in Zahl und Formen inzwischen unüberschaubaren Subkultur der „Neuen Religiösität"?

Die Fragestellungen selbst dokumentieren nochmals nachdrücklich den engagiert „pastoralen" Treibsatz des Forschungsinteresses.

An den verschiedenen Antworten und Ergebnissen, die Sch. herausarbeitet – sie beanspruchen wegen der zu kleinen Zahl der Interview-Partner keinen i.e.S. statistisch repräsentativen Aussagewert – werden unterschiedliche Gruppen interessiert sein: mit Jugendproblemen und Jugendarbeit befaßte Theologen, Kirchenvertreter, Seelsorger; Seelsorger überhaupt, sofern sie ihre Funktion nicht nur darin sehen, die immer gleiche Botschaft an immer gleiche Empfänger weiterzugeben, sondern nach neuen „Antennen" Ausschau halten.

Darüberhinaus dürfte das Buch als Ganzes mit Recht die Aufmerksamkeit einer breiten theologischen und kirchlichen Öffentlichkeit beanspruchen; insbesondere sollte es Leser neugierig machen, die an dem von Kirche und Theologie nicht verwalteten und verwaltbaren Teil des Phänomens Religiösität interessiert sind.

Münster Hermann Steinkamp

Läpple, Alfred: **Von der Exegese zur Katechese.** Werkbuch zur Bibel, Bd 4: Das Neue Testament II. – München: Don Bosco 1977. 299 S. kart. DM 29.80

L. legt den letzten Band seines bekannten Werkes vor. Wie schon in den vorangehenden Bden sollen exegetische Erkenntnisse für den Praktiker zusammenfassend dargestellt und Hinweise für die „Glaubensunterweisung" (konkret: „Elementar- und Primarstufe", Sekundarstufe I, Sekundarstufe II (und Kollegstufe bzw. Erwachsenenbildung)", „Liturgie" – so lauten in der Regel die Überschriften dieser Hinweise) gegeben werden. Der Nachdruck liegt bei den fachexegetischen Darlegungen („Das Ursprungsklima der Evangelien", Logienquelle, MK, synoptische Frage, MT, LK, Joh, „Hauptthemen der neutestamentlichen Christusverkündigung", Apg und Offb – so die Gliederung in Kapitel), denen mehr allgemeine praktische Vorschläge angehängt sind.

Wer an diesem literarischen Genus Freude hat, wird diesen letzten Bd ebenso freudig benützen, wie die andern.

Augsburg Eugen Paul

Kirchliche Erwachsenenarbeit. Hrsg. von Jürgen Lott. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1977). 138 S. (Kohlhammer Urban-Taschenbücher T-Reihe, Bd 633) kart. DM 12.–

Das vorliegende Taschenbuch möchte einen Beitrag leisten, um die Theorielosigkeit kirchlicher Erwachsenenarbeit einerseits und

die Praxisferne einzelner Theorieansätze andererseits auf die Bemühung um eine praxisorientierte Theoriebildung hin zu überwinden. Das Buch enthält 11 Aufsätze, die in der Vielfalt ihrer jeweiligen Perspektive zeigen, wie komplex eine Theorie kirchlicher Erwachsenenarbeit angelegt sein kann und muß. Die Autoren der Abschnitte sind sich also nicht in einem einfachen gemeinsamen Nenner, auf den die kirchliche Erwachsenarbeit gebracht werden sollte, einig. Einig sind sich die Vf. allerdings darin, „daß Erwachsenenarbeit im Raum der Kirche parteilich sein muß, parteilich gegen Identifikation mit verordneten Zumutungen, parteilich für beunruhigende Sehnsucht nach authentischem Leben." (J. Lott in seiner Einleitung S. 6).

Versucht man eine Gliederung in der Anordnung der Aufsätze zu erkennen, so greifen die ersten fünf Beiträge Grundfragen auf. J. Lott begreift die Erwachsenenarbeit der Kirche als Konflikt-Lernen in sozialer Praxis. B. Päschke geht der Frage nach, ob die Kirchen lernfähig sind und macht die Antwort auf diese Frage davon abhängig, ob und in wieweit sie offen sind für das neue Subjekt und die neue Erfahrungsbasis einer alternativen Theologie von unten. M. Gronemeyer differenziert die Problematik, wie sich Erwachsenenarbeit im Spannungsfeld zwischen gesamtgesellschaftlichem Bedarf und individuellem Bedürfnis als politische Bildung zu realisieren ist, ohne den Ansatz an den konkreten Bedürfnissen aufzugeben. W. Mader sieht den Beitrag der Sozialwissenschaften für eine kirchliche Erwachsenenarbeit vor allem darin, daß sie sozialwissenschaftliche Wissensbestände sucht, die das Pathogene entdecken und vermindern helfen in der Hoffnung, daß erwachsene Lerner dann ihre Didaktik selber machen. B. Kaluza greift den Aspekt der Innovation auf und arbeitet die Orientierungsfunktion eines „innovationsstrategischen Wissens" heraus. Es folgen drei Aufsätze, die bestimmten Zielgruppen der kirchlichen Erwachsenenarbeit gewidmet sind. G. F. Müller stellt das Präventive Elterntraining als Weg zur Veränderung von Verhalten und Kommunikation in der Familie vor. E. Börsch zeigt am Beispiel der Schichtarbeiter Probleme der kirchlichen Arbeiterbildung. Allgemeine Thesen zur kirchlichen Arbeiterbildung formulieren G. Lehmann, C. Müller, G. Rentzing und G. Siegel (alle Mitarbeiter beim Amt für Industrie- und Sozialarbeit der EKHN in Frankfurt/M.). Im Schlußteil des Buches finden sich die Aufsätze von E. Meueler über Organisationsmodelle kirchlicher Erwachsenenbildung, von U. Gerber über konfliktorientierte Akademie-Arbeit und von H.-E. Bahr und H. Janke über Massenmedien als Medien alternativer Erwachsenenbildung. Am Ende ist ein 183 Titel umfassendes Literaturverzeichnis mit z. T. recht heterogenen Arbeiten zusammengestellt.

Die Aufsatzsammlung ermöglicht einen Einblick in die Diskussion über die kirchliche Erwachsenbildung, wie sie gegenwärtig in der evangelischen Kirche vor allem unter den Einfluß von Erfahrungen mit sozialreformerischen Bemühungen geführt wird. Für die Diskussion im kath. Raum sind die Aufsätze insofern wichtig und anregend, als sie sehr entschieden eine binnenkirchliche Sicht der Erwachsenenarbeit aufbrechen und die diakonische Funktion der kirchlichen Erwachsenarbeit reklamieren. Gleichwohl bleibt die Frage, wie in der kirchlichen Erwachsenenarbeit das diakonische Engagement auch mit Zielen der christlichen Gemeindebildung zu vermitteln ist. Diese Frage stellt sich in der Praxis der kath. Erwachsenarbeit besonders dringlich, weil sich hier vielerorts gerade die Gemeinde als Lernort für die Erwachsenen anbietet.

Münster Dieter Emeis

Liturgie als Verkündigung. Mit Beiträgen von Franz Furger, Iso Baumer, Rudolf Schmid, Raphael Schulte, Jakob Baumgartner, Josef Bommer, Alois Müller. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1977). 215 S. (Theologische Berichte VI) br. DM 25.–

Jüngst mehren sich auch im deutschen Sprachgebiet interdisziplinäre Beiträge zur Liturgie. Das ist zu begrüßen, weil Autoren, die nicht Liturgiewissenschaftler sind, oft eher als diese beachtet werden, und weil sie dem vielfach aufklärerischen und entsakralisierenden Trend früherer Jahre entgegenwirken. Etwa gleichzeitig mit dem Buch „Anthropologie des Kults. Die Bedeutung des Kults für das Überleben des Menschen" mit Beiträgen von A. Hahn, P. Hünermann, H. Mühlen, R. Schaeffler und H. Tellenbach, Freiburg 1977, erscheint die anzuzeigende Veröffentlichung Schweizer Autoren. Sie ist dem Bischof von Basel, Anton Hänggi, der sich als Liturgiewissenschaftler und führender Mitarbeiter an der Reform der römischen Liturgie große Verdienste erworben hat, zum 60. Geburtstag gewidmet.

Es geht den Autoren nicht so sehr um die Verkündigung in der Liturgie und nur am Rand um die – im argen liegende – katechetische und homiletische Erschließung der Liturgie, sondern um Verkündigung durch die Liturgie, ein Thema, das auch auf der Römischen Bischofssynode 1977 mehrfach zur Sprache kam (vgl. J. J. Degenhardt, Katechese und Liturgie in Wechselbeziehung: Gottesdienst 11 [1977] 169ff.). Dieser infolge der einseitig kultischen Definitionen der Liturgie vernachlässigte Aspekt aller liturgischen Akte, auf den vor allem J. A. Jungmann vor dem Konzil hingewiesen hatte, hätte nachkonziliar schon längst nähere Untersuchungen verdient.

Der Luzerner Ethiker und Moraltheologe Franz Furger schreibt über „Verkündigung in nichtbegrifflicher Kommunikation" (13–28), der Berner Volkskundler Iso Baumer über „Kulte als Träger von Verkündigung" (29–60), der Luzerner Exeget Rudolf Schmid über „Kult als Bewahrung und Vermittlung von Glaubenswahrheit im Alten Testament" (61–80), der Wiener Dogmatiker Raphael Schulte über „Die Wort-Sakrament-Problematik in der evangelischen und katholischen Theologie" (81–122), der Liturgiewissenschaftler Jakob Baumgartner aus Fribourg über „Das Verkündigungsanliegen in der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils", mit verständlicher, wenn auch bedauerlicher Beschränkung auf die Eucharistiefeier (123–165), der Luzerner Pastoraltheologe Josef Bommer über „Die Verkündigungsaufgabe der Kasualien Taufe (nur über die Kindertaufe), Hochzeit und Beerdigung", leider nicht auch über die übrigen „Kasualien" (167–199), und Alois Müller, Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Luzern, über „Die Eigenbedeutung des Kultischen in der Liturgie" (201–213).

Bei der Fülle von Informationen, Anregungen und (nicht immer übereinstimmenden) Meinungen der Beiträge kann eine kurze Anzeige nur einiges zustimmend oder kritisch hervorheben. Zu begrüßen ist der Versuch, im ersten Beitrag sprachphilosophische (Wittgenstein; Eigenart ethischer Rede), und im zweiten Beitrag linguistische und kommunikationswissenschaftliche Erkenntnisse auszuwerten, um ein einseitig worthaftes, intellektualistisches Verständnis der Liturgie zu überwinden. Zu den „Verkündigungs-Pannen im liturgischen Alltag" (52–57) gehört die – im nichtkatholischen Gottesdienst nicht übliche – Praxis, immer nur eine oder zwei Strophen eines Liedes zu singen. Zur Kritik: Amputation des Textes, emotionale Frustration (53; „man erwärmt sich ja im Singen erst langsam") wäre hinzuzufügen: Die verbreitete Forderung nach mehr Besinnung und Stille wäre auch durch das besinnliche Singen aller Strophen eines meditativen Liedes etwa nach der Kommunion zu erfüllen. Der erhöhte Zeitaufwand brauchte nicht durch Kürzung der Predigt (53) kompensiert werden; oft genug wird unsinnig Zeit (z. B. auf eine skrupulöse Purifikation) verschwendet. Sehr anregend ist der Beitrag zum AT, so die Feststellung, daß oft „ein persönliches gebrochenes Verhältnis zum Kult das Interesse eines Forschers mitbestimmen" und deshalb „die positiven Elemente der kultischen Belange im allgemeinen und im besonderen der Verkündigungscharakter des kultischen Vollzuges in der alttestamentlichen Forschungsarbeit der Gegenwart zu kurz kommen", „zumal eine bisweilen aus dem konkreten Zusammenhang gelöste Kultkritik der Propheten echte Anliegen, aber auch willkommene Alibi zur Geltung" bringen (62). Leider fehlt eine entsprechende Darstellung zum NT. Wird doch mit Berufung auf das NT immer wieder im Interesse einer einseitigen Entsakralisierung unzulässig vereinfacht. Das NT vermeidet zwar, kultische Genusbegriffe jüdischer oder paganer Provenienz auf den christlichen Gottesdienst anzuwenden, fordert aber immer wieder auch äußere gottesdienstliche Akte. Gründlich informiert der Beitrag des Liturgikers. Erfreulich ist auch der Schlußbeitrag über die Eigenbedeutung des „Kultischen", da die Liturgie ja nicht nur Verkündigung ist. Höhepunkt des Sammelbands ist wohl der systematische Beitrag zur Wort-Sakrament-Problematik. Schulte informiert nicht nur vorzüglich über die wichtigsten neueren Entwürfe evangelischer und katholischer Theologen, sondern stellt mit Recht heraus, daß nicht nur die Terminologie der klassischen Sakramententheologie, sondern auch die weiterführenden Versuche an mancher Engführung und falschen Alternativen kranken, weil die Fülle aller Kommunikationsweisen nicht bedacht wird.

Hier muß auch die Hauptkritik an den übrigen Beiträgen einsetzen. Das Thema des Sammelbandes „Liturgie als Verkündigung" ist selbst in dieser Einengung auf die „Verkündigung" (andere sprechen nur noch von „Lernprozeß" statt „Bildung" des ganzen Menschen etwa im Sinn R. Guardinis) nicht genügend erschöpft. Die Liturgiekonstitution hat das Thema im Artikel 33 so formuliert: „Obwohl die heilige Liturgie, vor allem Anbetung der

göttlichen Majestät ist, birgt sie doch auch viel Belehrung (eruditio; nach der Formulierung des Konzils von Trient: DS 1749) für das gläubige Volk in sich ... Daher wird nicht bloß beim Lesen (quando leguntur impliziert besser das Hören, auf das es hier ankommt) dessen, ‚was zu unserer Belehrung geschrieben ist' (Röm 15,4), sondern auch, wenn die Kirche betet, singt oder h a n d e l t, der Glaube der Teilnehmer genährt und ihr Herz zu Gott hin erweckt, auf daß sie ihm geistlichen Dienst leisten und seine Gnade reichlicher empfangen". Bezeichnend erscheint, daß nur der erste Satz zitiert wird (40; ein Teil davon auch 154; bloße Verweise im anderen Kontext: 127 Anm. 11f.; 128), nicht die Aussage über das Handeln. Stattdessen verweist man (24f) nur auf den weniger ausdrücklichen Artikel 59 über die Sakramente als Nährung, Stärkung und Anzeige des Glaubens.

Nicht nur die „Geste" ist kommunikativ (22), auch die Haltung, Bewegungen (auch der Tanz: 52), ja die Personen selbst, ihr Zusammensein, ihre „Rollen". Was das Wort selbst betrifft, fehlt überall ein Eingehen auf die Bedeutung der Stimme entsprechend der verschiedenen Kommunikationsgenera (darüber „Allgemeine Einführung" in das Meßbuch von 1969, Art. 18) und fast ganz auf die spezifizierende und potenzierende Kraft des Singens. Selbst der zweite, in dieser Beziehung eingehendste Beitrag läßt trotz äußerst detaillierter Darstellung kommunikationswissenschaftlicher oder linguistischer Faktoren (34–37) einiges vermissen, so wieder die Bedeutung des Singens. Das Raster „Manifestationsformen" in „Anlehnung an die linguistische Terminologie" (35) ist für die Wortformen der Liturgie zu eng (vgl. dagegen die Art. 9–23 der „Allgemeinen Einführung" in das Meßbuch von 1969): Zum Beispiel gibt es beim „Redetyp" (7a) neben Monolog und Dialog das gemeinsame Sprechen und Singen.

Bedauerlich ist sodann, daß, einem mächtigen Trend folgend, der Begriff „Zeichen" auf das Sichtbare eingeschränkt wird (besonders 28; 32f; 207; referierend: 101; 103; 105), während die klassische Sakramententheologie wie auch z. B. die Definition der Liturgie im Artikel 7 der Liturgiekonstitution unter „signa" alles durch die Sinne Aufzunehmende meint, also auch das Wort (Semiotik oder Semasiologie beschäftigt sich sogar vorwiegend damit). Auch im allgemeinen Sprachgebrauch kennt man nicht nur sichtbare, sondern auch akustische Zeichen (z. B. Verkehrszeichen, Pausenzeichen). Der verengte Zeichenbegriff ist nicht geeignet, den falschen Dualismus Wort-Sakrament zu überwinden, den R. Schulte eingehend kritisiert (passim; bes. 97ff; 107–119).

An einigen Stellen wird die erneuerte Liturgie wohl zu pauschal kritisiert. Ist die „Ausdruckskraft zu Lobpreis, Aufruf und Feier" im neuen Meßbuch wirklich geringer, „als dies für viele seit dem Konzil veröffentlichte und trotz mancher kirchenamtlichen Reserven weit verbreitete freie Meßtexte der Fall ist" (14)? Die in der Anmerkung genannten Texte von M. Glutz-Walter mögen „weniger der begrifflichen Aussage als dem lyrischen Gedicht nahestehen" – wobei zu unterscheiden wäre zwischen den Orationen, deren literarisches Genus eben nicht die Lyrik sein kann, und den Hymnen des Meßordo und den Gesängen: Zwischengesang und Lieder, die ja nicht mehr neben der Liturgie stehen, sondern zu ihr gehören –, aber die (heute weithin wieder aufgegebenen) „Motivmessen" u.ä. sind fast immer rein (horizontalistisch) informierend und moralisierend gefaßt. Übersehen wird in der Kritik auch, daß vielfach im Zeichen der Entsakralisierung auf den Gesang der Präsidialtexte, auf Weihrauch verzichtet wurde. Die Absicht der Reform war aber, das, was bisher nur im Hochamt erlaubt war, auf alle Gemeindemessen auszudehnen, wenn auch nicht obligatorisch, sondern fakultativ. Natürlich fehlt der beliebte Hinweis auf den Rückgang des Gottesdienstbesuchs seit der Einführung der Reform nicht, wenn auch die Frage gestellt wird, „ob der Rückgang ohne Reform nicht noch stärker ausgefallen wäre" (13). Ein Vergleich mit den Zahlen für den Besuch der evangelischen Gottesdienste zeigt dort deutlich eine relativ stärkere Verminderung.

Nicht zustimmen kann der Rez. dem Plädoyer für die Übernahme des Begriffs „Kasualien" aus der protestantischen Theologie (167) für die liturgischen „Feiern" (so durchgehend die Titel der neuen sakramentalen Ordines). Nur auf etwas mehr als einer Seite (183ff) wird aus den „Pastoralen Einführungen" der Feiern der Kindertaufe, der Trauung und des Begräbnisses die „Verkündigungsaufgabe" der „Spender" herausgehoben. Die Verkündigungselemente der Feiern selbst, insbesondere die reiche Auswahl von Lesungen, kommen nicht zur Sprache. Die Handlung ruft nicht nur nach dem Wort (192); sie selbst kann und muß „sprechen". Breit wird fast ausschließlich protestantische Kritik an der eigenen Praxis referiert, die teilweise die katholische nicht trifft, mindestens nicht in den neuen Ordnungen. Über sie wird der Leser nicht orientiert. Verwundert liest man zum Beispiel zum Vorschlag R. Bohrens, „grundsätzlich sollen auch Laien Beerdigungen, Trauungen und Taufen vollziehen dürfen": „Es versteht sich, daß Bohrens Lösungsvorschlag dem katholischen Amtsverständnis und dem katholischen Priesterbild in die Quere käme" (181 Anm. 27). Darf man über die drei genannten Feiern schreiben, ohne die offiziellen Einführungen sowie konziliare wie nachkonziliare Dokumente zu kennen? Sie sehen nicht nur den Diakon vor, der im Auftrag des Bischofs alle drei Feiern leiten kann (LG 29; Paul VI, Sacrum diaconatus ordinem, 18. 6. 1967, Art. 22), sondern auch Laien als Leiter der Feiern, bei der Taufe Katechisten (im lateinischen Ordo), von der – jetzt erweiterten – „Nottaufe" zu schweigen, und beim „Begräbnis in besonderen Fällen" dazu beauftragte Laien (Pastorale Einführung, 26; Praenotanda, 19). Die „Haustaufe", die manchen Familien gewährt wird, was Vf. beklagt (179), ist „außerhalb der Lebensgefahr" untersagt (Praenotanda, 12; in den deutschen Vorbemerkungen, 47, leider aufweichende Zusätze). Unausgeglichen stehen nebeneinander die Forderung, den Ritus „immer neu kritisch unter die Lupe zu nehmen", „immer wieder neu in Frage" zu stellen (181), und die offenbar bejahte sozialpsychologische Funktion einer echten „emotionalen Stabilisierung" durch die Riten; „sie tendieren nicht auf Veränderung, sie wollen immer gleich vollzogen werden" (188).

Die genannten und andere Mängel mindern den Wert des Sammelbandes zwar nicht so erheblich, daß man ihn nicht nachdrücklich empfehlen könnte, lassen aber den Wunsch nach einer umfassenderen Darstellung mancher Aspekte des Themas offen.

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

Krikke, S.: Veranderd levensbesef en liturgie. Een verkenning van godsdienstwijsgerige en liturgische aspecten der randkerkelijkheid. – Assen, Amsterdam: Van Gorcum 1976. 191 S. (Philosophia Religionis) kart. hfl. 29.50

Die Liturgie und der Wandel im modernen Lebensbewußtsein ist für die Theologie kein neues, aber ein ständig weiter zu bedenkendes Thema, erst recht wenn es dabei auch um die „Randkirchlichkeit" und deren religionsphilosophische wie liturgische Aspekte geht. Die Liturgie ist ja immer zeichenhafter Ausdruck des in der Kirche zu bezeugenden und in der Gemeinde konkret vorhandenen Glaubens. Eine Krise des Gottesdienstes ist somit nur sichtbarer Ausdruck einer Krise des Glaubens. „Randkirchliche" Gruppen (Krikke) oder auch „Auswahlchristen" (P. M. Zulehner) werden Liturgie – und das aus ihrer Sicht durchaus zu Recht – daher nur insoweit akzeptieren können, wie sie ihrer Glaubensüberzeugung entspricht, die mit der der Gesamtkirche (ein Terminus, der seinerseits auch definiert werden müßte) weithin nicht übereinstimmen wird. So werden viele „Auswahlchristen" nicht den Gemeinschaftscharakter der erneuerten Liturgie bejahen, da ihr Verständnis von Gottesdienst eher individualistisch und privatistisch ist, „Randkirchliche" (so wie sie Vf. versteht) dagegen eher die vertikale Linie ablehnen und die horizontale Seite überbetonen.

Vf. stellt nun zwar überzeugend die veränderte Situation des Menschen heute dar und fordert daraufhin eine Anpassung der Liturgie. Er unterbewertet aber, daß der Gottesdienst der Kirche gestiftet ist und in einer Traditionskette steht, daß es nicht nur sekundäre Elemente gibt, die sich leicht ändern ließen, sondern auch primäre Glaubensinhalte, die nicht vom jeweiligen Lebensgefühl abhängig gemacht werden können. In seiner Darstellung über die neuere Liturgie (63–116) der verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften in den Niederlanden finden sich nur 11 Seiten über den katholischen Gottesdienst. Bezeichnend für den Aufbau des ganzen Buches ist nun, daß er vom „De nieuwe katechismus", also dem sogen. „Holländischen Katechismus" ausgeht, nirgendwo aber über die konkret erneuerte Liturgie spricht, nicht einmal die Leitmotive der Reform, wie sie das Konzil zugrundelegt, erwähnt. Diesem Vorgehen entspricht wohl auch, daß die Fülle der Literatur zu diesem Bereich, die ja nicht nur im deutschen, sondern vor allem im französischen und englischen Sprachraum vorhanden ist, kaum zur Kenntnis nimmt.

Korrekt ist es, daß Vf. am Ende selbst die Frage stellt, inwie-

weit das, was er befürwortet, noch „christlich" genannt werden kann (169). Hätte er sich allerdings mit den Wahl- und Anpassungsmöglichkeiten der römischen Liturgie näher befaßt, mit den Dokumenten für Gottesdienste im kleinen Kreis, dem römischen Direktorium für Kindermessen etc., er wäre wohl selber erstaunt gewesen, wieviel von dem, was er fordert, längst verwirklicht werden kann, ohne daß es zum Konflikt mit der kirchlichen Institution kommt. Daß er diese Seite zumindest katholischen Gottesdienstes nicht erfahren hat, stellt der Durchführung der Liturgiereform kein besonders gutes Zeugnis aus. Es zeigt, daß – und dies gilt sicher nicht nur für die Niederlande – der Geist der Reform noch nicht überall durchgedrungen ist, die Erneuerung vielfach nur rubrizistisch stattgefunden hat, ganz im Gegenteil zu dem, was beabsichtigt war.

Allerdings ist es problematisch, in solcher Kürze die Liturgien unterschiedlicher kirchlicher Gemeinschaften abzuhandeln. Und so mag dieser Überblick, den Vf. selbst als „Aufklärungsflug" bezeichnet, bei dem es „unmöglich" sei, „alle Einzelheiten genau zu beobachten" (175f), zwar manchen hilfreichen Hinweis geben, ganz auf der Höhe der wissenschaftlichen Diskussion befindet er sich aber nicht.

Bösensell Klemens Richter

Heim, Walter: **Im Dienst weltweiter Solidarität.** Aufgabe, Wesen, Geist und Arbeit der Missionsgesellschaft Bethlehem. Immensee nach dem 2. Vatikanischen Konzil. – Immensee: Missionsgesellschaft Bethlehem 1976. 150 S. br.

Die in Afrika (Rhodesien, mit Außenposten in Sambia und Tansania), Asien (China, Japan) und Lateinamerika (Kolumbien, mit Außenposten in Ecuador, Haiti, Peru) wirkende sowie in Deutschland, England, Frankreich, Luxemburg und den Vereinigten Staaten Prokuren und Stützpunkte unterhaltende, durch ihr weltweit geschätztes polyglottes (deutsch-englisch-französisch-italienischsprachiges) Forschungsorgan (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft – Nouvelle Revue de Science Missionnaire, seit 1945) und dessen Supplementa (27 Bände seit 1950) auch wissenschaftlich hervorragend ausgewiesene Societas Missionum Exterarum de Bethlehem in Helvetia (SMB, gegr. 1921; cf. Annuario Pontificio 1977, 1232) legt anläßlich des achtzigjährigen Bestehens (2. 5. 1976) des Missionshauses Bethlehem (aus dem die Gesellschaft hervorgegangen ist) einen Rechenschaftsbericht vor, dessen Inhalt und Intention durch Titel und Untertitel präzise umrissen sind und der – wohl zu Recht – mit der Feststellung schließt: „Es darf anerkannt werden, daß das Missionswerk Bethlehem seinen Auftrag durch alle achtzig Jahre hindurch mit Hingabe, Kreativität und ständiger Reflexion zu erfüllen getrachtet hat" (139).

Der mit wissenschaftlicher Akribie erstellte Bericht wurde quellenmäßig aus den durch die Generalkapitel von 1967 (Konzil-Aggiornamento: Totalrevision) und 1974 (neue Revision) verabschiedeten Dokumenten und Neufassungen der Konstitutionen eruiert. Spiritualität heute (Grundsatzerklärung des Generalkapitels 1974) wurde schon „publiziert" (Immensee 1974, 48 S.).

Der Titel der Einleitung (9–10) Auf Ablösung hin zeichnet wuchtig und originell das Leitmotiv der Neubesinnung in Struktur und Spiritualität der Gesellschaft. Hervorhebenswert ist die markante, beispielhafte, nachahmenswerte Tatsache, daß „die Gesellschaft zu keiner Zeit versucht hat, in den Partnerkirchen der Mission Nachwuchs zu gewinnen und sich dort fortzupflanzen. Aus gesundem Instinkt heraus hat man ausschließlich Kader für die Ortskirche gefördert" (134). Im übrigen sind sämtliche Forschungsergebnisse der neueren Missionstheologie im Licht des Zweiten Vatikanums in die Dokumente und Erlasse der beiden nachkonziliaren Generalkapitel eingeflossen. Zudem bietet der Bd eine Fülle missionskundlicher und missionsmethodischer Informationen über die Arbeitsgebiete der SMB, vielfach unter Verweis auf das interne Informationsorgan der Gesellschaft Officiosa SMB. Beachtens- und bedenkenswert ist die Schlußbetrachtung zu den Ausführungen über die Japanmission: Modell für die Mission im Westen? (96) Eine historische Skizze über Werden und Wachsen der Gesellschaft (mit weiterführender Literatur) sowie aufschlußreiche statistische Anhänge vervollständigen die wertvolle Veröffentlichung, deren Studium den Mitgliedern sämtlicher Missionsinstitute sowie Fidei-Donum-Priestern, Missiologen und Laienmissionaren zu empfehlen ist.

Durch einige Korrekturhinweise soll die Leistung des Vf. in keiner Weise geschmälert werden: Das Missionslrundschreiben Maximum illud ist keine Enzyklika, sondern eine Epistola apostolica (131). – Den Ausdruck „Stoßkraft" (132, 138) sollte man für den Apostolatsbereich nicht verwenden. – Willem van Rossum (131f.). – Verbürgung (132). – Diözesanleitung (91). – Wegen Platzmangels (133). – Ipiales (106). – Popayán (100 u. ö.). – Das Generalkapitel hält immerhin fest, daß (108). – Bethlehem Center (120). – Er muß wachsen (123). – Schon der Name (134). – Wegen ... der Schwierigkeiten ... und des Abschlusses (134). – verlorengegangen (134). – Introversion (135). – ... sowjetische Besatzung (135). – Religiosen (136).

Münster Werner Promper

Wicki, Josef: **Missionskirche im Orient.** Ausgewählte Beiträge über Portugiesisch-Asien. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1976. 317 S. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft Supplementa Vol. XXIV) br. sfr. 48.–

Mit Ausnahme des Beitrages über die Frage, ob leibhaftige Schweizer Söldner im Dienste Portugals im Osten standen (82–88), beschäftigt sich Vf. vornehmlich mit der Missionstätigkeit der Jesuiten in Asien während des 16. und 17. Jh.s. Zwei Aufsätze zeichnen das Profil zweier Missionare: der eine das eines Indienmissionars, P. H. Henriques S. J. (153–196) mit seiner „Abneigung gegen Anwendung von Gewalt bei der Bekehrung der Heiden oder bei der Umsiedlung der Christen" und von unbestechlicher „Aufrichtigkeit bei Ereignissen, die von anderen leicht als wunderbar bezeichnet wurden" (193), der andere das eines Priesters, P. A. Kirchner S. J. (282–308), der auch heute noch in wissenschaftlichen Kreisen beachtet und erforscht wird.

Folgendes Zitat kann ein Schlüssel sein zum Verständnis der gesamten Aufsätze: „Das 16. Jahrhundert zeichnet sich durch kraftvolles und oft gewalttätiges Handeln aus. Die Eroberung von riesigen Reichen durch ... Spanier oder Portugiesen, denen die den Einheimischen vielfach unbekannten Feuerwaffen der Gewehre und Kanonen zur Verfügung standen, machte die Sieger auch in der Glaubensverbreitung oft gewalttätig in ihrem Vorgehen." (255) Das westliche Christentum sah in der Zerstörung des gesellschaftlichen Lebens außerhalb Europas die erste Stufe zur Verbreitung des wahren Glaubens. Dieser Aspekt der modernen christlichen Mission kann aber kaum von den Handelsinteressen der europäischen Mächte unterschieden werden: Der Kampf gegen die in Indien vor Franz Xaver lebenden „Thomaschristen", gegen die „schwarzen" und „weißen" Juden, gegen die Moslems und Hindus läßt sich ohne Berücksichtigung ökonomisch-politischer Faktoren nicht erklären (254f und 271ff). Für die Theologie ist an dieser Tatsache schwierig, daß die Mehrheit der Christen in Westeuropa damals die Zerstörung des außereuropäischen Gesellschaftslebens durch politisch-ökonomische Kriege als Vorarbeit christlicher Mission verstand. Damit war es für Nichteuropäer unmöglich, den Eindruck zu vermeiden, „daß Kirche und Staat identisch seien" (274). So offenbarte das Jubiläum von 1550 in den überseeischen Jesuitenmissionen Indiens, Brasiliens und Afrikas (37–48) die verhängnisvolle Lage der modernen christlichen Mission. Das Jubiläum zielte darauf ab, die europäischen Christen in Übersee zu moralischer Besinnung aufzurufen, d. h. zur Absage an die Prostitution, an den Konkubinat usw. Doch hatte es noch eine weitere Funktion: Es sollte die Geschäftskreise beruhigen, die Handel mit den Ungläubigen trieben (43). Die Ungläubigen waren Feinde, gegen die die Christen kämpfen mußten; und das Jubiläum versöhnte die Geschäftsleute, die Geschäfte mit den Ungläubigen machten, mit der Kirche, weil sie sich für den Krieg gegen die Ungläubigen entschieden hatten (47). Letztlich hob das Jubiläum das kirchliche Verbot für Christen auf, Handelsgeschäfte mit Ungläubigen abzuschließen, vorausgesetzt, die Geschäftsleute bekundeten ihre Bereitschaft, die Ungläubigen zu bekämpfen. Damit konnten die Handesgeschäfte fortgesetzt werden, denn das Verbot war durch die Absicht, alles zu zerstören, was sich der europäischen Zivilisation nicht anpaßte, praktisch ausgesetzt. Quelle für die Versöhnung mit der Kirche und mit Gott war die Vernichtung des Nichteuropäischen, das als Unglaube angesehen wurde.

Von hier aus fallen Schatten auf das Erziehungssystem für einheimische Priester (23–36) und auf die ganze „neue" Gesellschaft überhaupt (49–79). Man wollte „die aus zehn und mehr Nationen bunt zusammengewürfelten orientalischen Knaben ... nach dem Vorbild der Pariser Universität ausbilden, während der Geist von Coimbra (Portugal) in der Askese maßgebend sein sollte" (31). Mehr als zwei Jahrhunderte konnte dieses mittelalterliche Erziehungssystem seine lähmende Wirkung auf die Einheimischen ausüben; und „das geschah ausgerechnet in dem Augenblick, als in Europa durch die Renaissance die Barrieren des Mittelalters gefallen waren" (81, Anm. 174). – Das Problem wird noch deutlicher in den Auszügen der Jesuitengeneräle an die Oberen in Indien (89–137). Die Ordensgeneräle hatten Verschiedenes zu monieren: die Teilnahme von Ordensmitgliedern an Handelsgeschäften (91), so am Transfer von Geldern aus Freundeskreisen von Indien nach China und Japan (101), die Benutzung von „zahlreichen Sklaven" (93) und den Machtmißbrauch durch die Inquisition. Aber der modernste Orden der Zeit paßte sich der ökonomisch-politischen Lage an: Trotz schlechten Gewissens halfen das Jubiläum von 1550 und die kasuistische Moral den Kaufleuten und Jesuiten, ihr gewohntes Verfahren zu legitimieren und fortzusetzen. – Der Aufsatz über Gesang, Tänze und Musik im Dienste der alten indischen Jesuitenmissionen (138–152) beleuchtet dasselbe Problem von anderer Seite: Die Abneigung der Jesuiten gegen das Volkstümliche ist bekannt: „Ablehnendes Verhalten gegen feierliche Gottes-

dienste ... und die Verwendung von Musikinstrumenten" (139; vgl. auch 147ff). Diese Abneigung hatte verhängnisvolle Auswirkungen in Übersee. Als Unglaube verurteilt mußte das Volkstümliche außerhalb Europas zerstört werden, um dem wahren Glauben aus Europa Platz zu schaffen (266).

Der Aufsatz über die unmittelbaren Auswirkungen des Konzils von Trient in Indien (153–196) zeigt den Willen der Missionare, ihren Gehorsam dem Papst gegenüber zu erweisen, gerade indem sie um die Entbindung von der Beobachtung bestimmter kirchlicher Gesetze baten, die die Missionsarbeit beeinträchtigten. Die Quellen zum dritten Provinzialkapitel von Goa (230–252) zeigen die Probleme christlicher Mission in einem Zeitalter, da das römisch-katholische Christentum den christlichen Staat und die Kirche vereint zur Verbreitung des Glaubens außerhalb Europas einsetzt: „Da aber auch politische und handelswirtschaftliche Interessen im Spiel waren, konnte die Einmütigkeit nur selten erwirkt werden." (230) In dieser Zeit bildete sich rasch ein neues weltweites einheitliches Gesellschaftssystem, das militärisch, ökonomisch und politisch von Europa aus gesteuert wurde. Daß dies nicht unbedingt Christentum, Glaube und Erlösung ist, begannen die Christen selbst erst relativ spät zu begreifen, nachdem sie nämlich gemerkt hatten, daß dieses System auch den christlichen Glauben selbst bedrohte.

Das Buch ist jedem Studenten der Theologie zu empfehlen, der sich mit der Frage des Mißbrauchs der Religion zum Schaden von Menschen beschäftigen will. Hier hebt ein Historiker die guten Absichten eines Stücks Vergangenheit deutlich hervor, ohne dabei unangenehme Wahrheiten zu vertuschen.

Paderborn Filipe J. Couto

Vallée, Gérard: **Mouvement oecuménique et religions non chrétiennes.** Un débat oecuménique sur la rencontre interreligieuse de Tambaram à Uppsala (1938–1968). Paris, Tournai/Montréal: Desclée/Bellarmin 1975. 305 S. (coll. Recherches 14) kart. $ 14.50

In dieser in Münster eingereichten Diss. unternimmt es Vf., eine ausführliche Geschichte der Debatte innerhalb der evangelischen Kirche über die theologische Beurteilung der nichtchristlichen Religionen und deren Konsequenzen für die christliche Missionstätigkeit zu schreiben.

In einem ersten Teil faßt er die Ergebnisse der Konferenz von Jerusalem 1928 zusammen und gibt einen Überblick über den Inhalt des Layman's Report 1932, der vorwiegend von Amerikanern unter Berücksichtigung der Forschungsergebnisse der vergleichenden Religionswissenschaft verfaßt wurde. Die Konferenz von Tambaram 1938 hat dann zwei auseinanderstrebende Tendenzen deutlich erscheinen lassen. Die Europäer, mit H. Kraemer an der Spitze, sprachen den nichtchristlichen Religionen jede Heilsbedeutung ab und betonten, daß das Christentum in Diskontinuität mit den religiösen Traditionen der Völker stehe. Die Amerikaner vertraten die Auffassung, daß die nichtchristlichen Religionen doch religiöse Werte enthalten, die ihre Erfüllung im Christentum erfahren und darauf hindeuten, daß sich Gott den Menschen in ihrer jeweiligen Religion mitgeteilt hat. Die Kriegs- und Nachkriegsjahre brachten eine Unterbrechung der Gespräche zwischen diesen zwei unversöhnlichen Positionen. Erst 1955 wurde die Debatte im Auftrag des Weltkirchenrates wieder aufgenommen.

Zwischen 1955 und 1968 fanden zahlreiche Versammlungen und Tagungen statt (II. Teil der Untersuchung). Die Entwicklung der Problematik im Lichte der fortschreitenden Säkularisierung und der besseren Kenntnis der nichtchristlichen Reglionen führte zu bemerkenswerten Ergebnissen. Die Debatte um die Beurteilung der Religionen zwang die theologische Reflexion zu einer breiteren Fragestellung. Nachdem man den Ort der Religionen zunächst in die Gesamtheit der Heilsgeschichte zugewiesen hatte, fragte man jetzt noch grundsätzlicher nach der Beziehung zwischen Heils- und Weltgeschichte.

Diese zwei ersten Teile der Arbeit zeugen vom Fleiß und von der Sorgfalt des Vf. Er hat mit Erfolg die wichtigsten zur Verfügung stehenden Schriften und vor allem die Akten des Archivs des Weltkirchenrates mit Geduld und Einsicht bearbeitet und daraus eine reiche Information aus erster Hand zusammengestellt. Da aber das Thema der vielen hier analysierten Beiträge dasselbe bleibt, stößt man auch Wiederholungen. Außer der Tatsache, daß diese Wiederholungen unvermeidbar erscheinen, zeigen sie, wie langsam der Fortschritt in diesen theologischen Fragen erzielt werden konnte.

Der dritte Teil der Arbeit will mithelfen, den christlichen Standpunkt in seinem Verhältnis zu den anderen Religionen zu klären. Der Beitrag des Vf. zur Klärung dieses Problems besteht darin, zunächst einmal die zentrale Frage zu formulieren: „Welches ist die Natur des Handelns Gottes in der Geschichte und innerhalb der anderen religiösen Tradtionen, und in welchem Verhältnis steht es zu dem Handeln Gottes in der christlichen Tradition?" (234). Unter den verschiedenen diesbezüglichen Positionen, mit denen sich Vf. zu schnell auseinandergesetzt, haben seiner Meinung nach nur die Zukunftschancen, die die Begegnung der Religionen auf die Grundlage des Dialogs und der Zusammenarbeit aufbauen und keinen Unterschied zwischen Heils- und Weltgeschichte machen.

Dieser Teil eröffnet Zukunftsperspektiven, leistet aber keine systematische Arbeit. Man vermißt eine klare Darstellung der Argumente der theologischen Positionen und deren kritische Sichtung. Über einzelne Anmerkungen und einige Andeutungen kommt der eigene Beitrag des Vf. nicht hinaus.

Innerhalb der Grenzen, die er sich abgesteckt hat, hat Vf. einen guten Beitrag zur Erhellung der Geschichte eines der wichtigsten Probleme geleistet, die das Christentum zu lösen hat, um seine Aufgabe in dieser Welt unter und in Verbindung mit den anderen Religionen erfüllen zu können.

Münster Adel-Theodor Khoury

Eberz, Otfried: **Sophia und Logos** oder die Philosophie der Wiederherstellung. Freiburg: Rombach ²1976. 616 S., 12 Tafeln, Ln DM 36.–

Der Religions- und Geschichtsphilosoph Dr. Otfried Eberz (1878–1958) publizierte zu Lebzeiten recht sparsam in verschiedenen Fachzeitschriften gewichtige und stets von der Fachwelt [Alois Dempf, Friedrich Heiler z. B.] mit Beifall aufgenommene Aufsätze, am häufigsten als Freund Carl Muths im „Hochland".

1974 erschien in der Miscellanea Bavarica Monacensia, Heft 43, Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München, eine Dissertation von Wulfried C. Muth „Carl Muth und das Mittelalterbild des Hochland" (Auslieferung: Kommissionsbuchhandlung R. Wölfle, München 40, Amalienstr. 65), – die sich ausführlich mit früheren „Hochland"-Aufsätzen von Otfried Eberz befaßt. Im Jahre 1973 erschien im Selbstverlag Lucia Eberz, München 80, Nigerstr. 2, die 3. Auflage des Werkes „Vom Aufgang und Niedergang des männlichen Weltalters. Gedanken über das Zweigeschlechterwesen", das drei frühere, für die Buchausgabe etwas erweiterte „Hochland"-Aufsätze von O. Eberz enthält.

Das oben angezeigte umfangreiche Werk fand sich in Eberz' Nachlaß. Es greift eine Reihe von thematisch eng miteinander verknüpften Abhandlungen zusammen und darf als sein Hauptwerk angesehen werden. Der Nachlaß enthält ferner die wenige Tage vor seinem Tode vollendete Arbeit „Sophia-Logos und der Widersacher. Eine geschichtsphilosophische These", München 1959, 208 S., kart. DM 7,80 und das Bändchen, das eine eigene Deutung von Goethes ‚Mater gloriosa' bringt: „Die drei Dichtungen vom Schicksal des Abendlandes: Aeneis-Commedia-Faust", München 1959, 100 S., DM 6,80 – die beiden letzten Bücher im Selbstverlag Lucia Eberz, München 80, Nigerstr. 2.

Bereits in dem Werk „Vom Aufgang und Niedergang des männlichen Weltalters" skizziert E. das große Leitmotiv der menschlichen Geschlechtlichkeit in metaphysischer Sicht sowohl, wie auf allgemein kulturhistorischer und anthropologischer Grundlage, das er in seinem Spätwerk dann zu einem konsequenten philosophischen System entwickelt. Als Basis bzw. ontischer Aufweis der Hypothesen von Eberz fungieren die mannigfachsten Dokumente, Denkmäler und Zeugnisse der Völker und Kulturen hinsichtlich der Gebiete: Religion, Philosophie, Geschichte, Politik, Literatur, Mythenüberlieferung, Kunst, Brauchtum und Märchen. In der Tat sind die von E. aufgestellten Thesen so neu, daß sie zur Verdeutlichung und Konkretisierung der Heranziehung der gesamten historischen sowie auch der prähistorischen Menschheitstradition bedürfen.

Entgegen der geläufigen Auffassung, daß der Mann Schöpfer, Hauptgestalter und Träger der menschlichen Kultur sei und erst in jüngster Zeit sich das weibliche Geschlecht aktiver daran beteiligte, sucht E. aufgrund scharfsinniger, die gesamte Forschungslage berücksichtigender Analysen den Nachweis zu erbringen, daß vor den wenigen Jahrtausenden eines historischen Patriarchats in unausdenkbar langen Zeitperioden unter naturgemäßer weiblicher Vorherrschaft sich eine Menschheitskultur entfaltet habe, die ihrem geistig-metaphysischen Niveau nach dem Patriarchat unvergleichlich überlegen gewesen sei. Während erst nach dem Tode von E. Anfang der 60er Jahre die archäologische Forschung, z. B. die Ausgrabung einer 9000jährigen Stadt in Tschatal Hüyük in Südanatolien, sowie die Veröffentlichung des Paläolinguisten Richard Fester „Die Eiszeit war ganz anders. Das Geheimnis der versunkenen Brücke nach Amerika", auf philologischem Wege die These von E. weitgehend bestätigten, sieht E. anhand von Mythenanalysen der verschiedensten Völker und Zeiten die kopernikanische Wende der menschlichen Gesellschaftsordnung darin, daß parallel der Auflösung des weiblichen Pols mit seinem eigentypischen Charakter von Gemeinschaft ein Grundtypus von Herrschaft als männlicher Pol sich sukzessive

ausprägt (am ausführlichsten dargelegt in der zweiten Abhandlung von „Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung": „Die gnostisch-gynäkokratischen Apokalypsen der Griechen und Goethes Pandora". Dort ist auch in präzisen Gedankenschritten Eberz' neue religionsphilosophische Methode zur Aufschlüsselung der Mythen entwickelt.) In der mythischen Überlieferung entdeckt er das Menschheitsgedächtnis der vorgeschichtlichen Epochen. Die von unserem modernen Denken grundverschiedene Form der Begriffsbildungen entziffert er an Hand der auf uns gekommenen Apokalypsen wie einen Hieroglyphentext. Gezeigt wird ein dynamisches Symboldenken, das, unerhört anschaulich und suggestiv wirkend, menschliche Gemeinschaften zu schaffen, zu formen und über lange Generationsfolgen zu binden vermochte.

E. interpretiert die mythische Göttervorstellung als einheitliches Willenszielbild von Gemeinschaften, so daß dementsprechend das Schicksal dieser Gemeinschaften zugleich das der mit ihnen vorstellungsmäßig verbundenen Götter darstelle und auf diese Weise prähistorische Ereignisse rekonstruierbar seien. Seine Methode der Mythendeutung fördert das überraschende Ergebnis zu Tage, daß die menschheitliche Geistesgeschichte ähnlich wie im geologischen Bereich schichtenförmig aufgebaut sei, und daß zu bestimmten Zeiten einheitliche Vorstellungsformen die ganze Erde umfaßten. Z. B. ist bei verschiedenartigsten Völkern in mannigfaltigen Abwandlungen eine Erinnerung an einen anfänglich paradiesisch vollkommenen, friedlichen Zustand, an ein Goldenes Zeitalter zu finden, das schuldhaft verloren ging. Seine mythenvergleichende Forschung erbringt den Nachweis, daß die Erinnerung an den früheren Vollkommenheitszustand mit dem Primat des weiblichen Prinzips verknüpft war; daß die Ablösung durch das später einsetzende Patriarchat Kriege, Elend, Streit, Leid und Tod, überhaupt Disharmonie unter die Menschen und in den Kosmos gebracht habe. Die vielen Formen der erhaltenen Apokalypsen sind Zeugnisse der Übergangszeiten. In getöteten und durch die Einwirkung des weiblichen Prinzips (der Mutter des Getöteten) wieder auferstehenden Göttern wurde die Wiederkunft des verlorenen Vollkommenheitszustandes prophezeit und zugleich veranschaulicht. Von allen religiösen Überlieferungen wertet E. die Bibel als das kostbarste Zeugnis hinsichtlich der Aufschlüsse über die prähistorische Vergangenheit.

Der Religionsphilosoph, der die hermeneutischen Regeln moderner Bibelkritik nicht bloß anerkennt, sondern selber meisterhaft beherrscht, verhält sich freilich prinzipiell neutral zu den Aussagen der christlichen Theologie. Sein Formalobjekt ist ein anderes. Die Verstandesbegriffe oder die Ideen der Vernunft garantieren jene intellektuelle Distanz in der forscherlichen Haltung, welche den Akt historischer Einfühlung rein erhält von dogmatischen Vorgaben und erbaulicher Absicht. Von seinem Wissenschaftsort und mythenvergleichenden Ansatz aus muß E. die Bibel als patriarchale Prägung, die patriarchalen Kultformen, das ausschließlich männliche Priestertum z. B. als zeitbedingt und keineswegs aus religiösen Gründen ableitbar beurteilen. Das Ordenswesen hingegen oder die zölibatäre Lebensform werden als aus dem Wesen der Religion entspringend nachgewiesen.

Die verblüffend unkonventionelle Deutung des Christentums als ursprüngliche „Frauenreligion", deren Wurzeln bis in die paradiesisch vollkommene, vom weiblichen Pol gelenkte Urzeit hineinreichen, läßt ahnen, daß E. bei aller Ursprünglichkeit und Eigenständigkeit tief in der mystischen Tradition wurzelt, die im Mittelalter, in Nikolaus v. Cues, Angelus Silesius, Kardinal Bérulle u. a. einzigartige Höhepunkte erreichte. Wenn E. als Idealzustand, wie er ihn als existent in der urzeitlichen Vergangenheit nachzuweisen sich bemüht, eine gnostische Gynäkokratie, d. h. ausschließlich auf überlegenen g e i s t i g e n Voraussetzungen beruhenden weiblichen Führungsanspruch, ansieht, so muß bei dieser Betonung des weiblichen Prinzips auf die Vorstellung der Gottesgeburt in der menschlichen Seele bei den Kirchenvätern und Mystikern wie Meister Eckart hingewiesen werden. Im analogen Sinn bezeichnet sich Sokrates in Anspielung auf den Beruf seiner Mutter als Geburtshelfer. Angelus Silesius sagt: Ich muß Maria sein und Gott aus mir gebären, / Soll er mich ewiglich der Seligkeit gewähren. Und ferner: Der Mensch ist Gottes Kindbett. Da Gott das erste Mal hat seinen Sohn geboren, / Da hat er mich und dich zum Kindbett auserkoren.

Der weibliche Pol qua Gottempfänglichkeit ist Sinnort u. Quellgrund der Liebe, aus dem allein Leben aufspringt. Dementsprechend lehrt E., daß nur die Frau den Mann zur wahrhaft menschengemäßen Liebe führen kann und diese grundsätzlich anderes bedeutet als blinde, animalische Triebhaftigkeit. Nach E. hat sich „das Eine" in der Frau ein Organ geschaffen, um sich seiner selbst unter menschlichen Voraussetzungen bewußt werden zu können und in der Liebes- und Lebenseinung gottgewollter mystischer Ehe den Erscheinungswiderspruch aufzulösen, indem es sich als Einheit wiederfindet in der „unio mystica". Bezeichnenderweise heißt im AT das Wort für lieben erkennen. Den metaphysischen Sinn und das Wesen der Liebe weist E. in den Religionsformen der von ihm konstatierten gnostisch-gynäkokratischen Urzeit nach, wo unter der geistigen Führung von Nonnenorden gemeinsam mit den von ihnen geführten Mönchsorden die geistige Leitung menschlicher Gemeinschaften ausgeübt wurde. Die Ordensleute lebten zölibatär in der Verwirklichung einer geistigen Elternschaft, nicht in manichäischer Verachtung ihrer Leiblichkeit. In diesem Zusammenhang verdient die dritte Abhandlung des anzuzeigenden Buches „Die Philosophie des gnostischen Feminismus und die des agnostischen Hominismus" deutliche Erwähnung. Die verhängnisvolle historische Entwicklung der dualistischen Zerreißung von Leib und Seele in zwei unterschiedene Substanzen wird eindringlich erörtert im Blick auf außerchristliche Einflüsse im christlichen Denken. Die Glaubensmysterien der Auferstehung Christi, der Auferstehung des Fleisches, der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel werden als Erinnerungen des ursprünglich „Einen" gedeutet.

Hinsichtlich der gegenwärtigen ökumenischen Bestrebungen verdient die Opfertheorie von E. ganz besondere Beachtung, weil sie geeignet ist, als Brückenschlag zu dienen zwischen den Konfessionen in bezug auf das Messeverständnis. Die Abhandlung „Das Opfer. Eine religionsphilosophische These" liefert einen diachron-perspektivischen Durchriß durch die apokryph miteinander korrespondierenden Kultformen, die des Vf. spekulativen Zusammengriff ihrer durchgängig einheitlichen Grundstruktur nach überzeugend offenlegt.

Wer E.s Deutung modischer politischer Prinzipien qua Verfallserscheinungen etwa als totale Herausforderung begreifen sollte, dem wäre schlicht zu empfehlen, die fragliche und jedenfalls fruchtbar beunruhigende These in den Gesamtduktus nicht nur des hier lediglich umrißhaft vorgestellten Werkes einzulegen und durch den Blick auf das Ganze aufzuhellen, sondern in das Traditionsgefüge der großen Metaphysiker selber, der Mystiker, der Upanishadenverfasser, der buddhistischen Denker. Die Übereinstimmung im Wesentlichen mit diesen großen Traditionen bestimmen die Rangstelle von Werk und Autor, dessen 100. Geburtstag für Religionsphilosophie und die mit ihr verwandten Disziplinen Anlaß und Angebot sein muß, den zu Lebzeiten ganz an seine Sache hingegebenen Forscher Otfried Eberz dem Vergessen zu entreißen.

Regensburg Heinz Treziak

Priesterliche Spiritualität heute. Hrsg. von Stefan L á s z l ó. – Wien, Freiburg, Basel: Herder (1977). 180 S. kart. DM 19.80

Eine Sammlung von Referaten, Diskussionen, Übungen und Meditationen einer Priestertagung unter Leitung von Bischof Stefan László (Eisenstadt) vom 6. bis 8. Juli 1976. Der Herausgeber betont eingangs, daß die kirchliche Erneuerung getragen sein muß von persönlicher Erneuerung. Paul Michael Zulehner bestätigt, daß priesterliche Spiritualität den Mut bedeutet, sich selbst ins Spiel zu bringen in Kooperation und Solidarität. – Karl Heinz Frankl weist u. a. darauf hin, daß die priesterliche Spiritualität nach dem Trienter Konzil erst durch die école française des 17. Jahrhunderts ihre konkrete Ausprägung erfuhr. Er betont aber auch, daß die katholische Kirche „aus ihrem Verständnis des Priesteramtes als einer Einrichtung ‚göttlichen Rechtes' ständig versucht ist, auch die geschichtlichen Ausformungen dieses Amtes als göttlich sanktioniert und unwandelbar anzusehen" (64f). – Nach Karl Rahner ist „priesterliche Spiritualität heute mehr als je einfach christliche Spiritualität" (108). Und: „Der Priester von heute muß einer sein, der personal beten kann" (119); er ist „der arme Priester, der diese Armut in seine eigene Existenz willig und mit einer positiven Akzentsetzung hineinläßt" (121); und er müßte auch „ein inneres Verhältnis zur Theologie haben" (128). „Auch Rom müßte mehr Theologie betreiben" (129). „Gnadenerfahrung und sakramentaler Vollzug sind nicht dasselbe, und auch im priesterlichen Leben treten diese Dinge oft auseinander, und die individuelle Lebens- und Schicksalsführung eines Menschen kann hier ruhig unbefangen angenommen werden" (130). „Das Presbyterbild in der Kirche" kann „eine große Variabilität haben"; „das eine oder andere Moment kann auch für die priesterliche Spiritualität hervortreten" (114).

Fast sämtliche aktuellen Fragen wurden in den anschließenden Diskussionen klar und deutlich erörtert: Ehelosigkeit, Pastoralassistent, Diakonat, Gruppendynamik usw. Die ganze Fülle des Gebotenen kann hier nicht ausgebreitet werden. „Der Priester von morgen wird sein der Mensch mit dem durchbohrten Herzen, aus dem allein die Kraft seiner Sendung kommt" (Zitat Karl Rahners im Schlußwort von Bischof László).

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Shiv'im: Essays and studies in honor of Ira **Eisenstein.** Ed. by Ronald A. Brauner. Vol. I: Publications of the Reconstructionist Rabbinical College. – Phil: Reconstructionist Rabbinical College; NY: Ktav Publ. 1977. 309 p.; p. 287–306: Libowitz, Richard: The writings of Ira Eisenstein.

Rechtfertigung, Realismus, Universalismus in biblischer Sicht. Festschrift für Adolf **Köberle** zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Gotthold Müller. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1978. XI, 388 S.

Köberle, Adolf: Universalismus der christlichen Botschaft. Gesammelte Aufsätze u. Vorträge. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978. IX, 201 S.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Apocalypses et théologie de l'espérance. Congrès de Toulouse ‹1975›. Présentation de Louis Monloubou. Préface de Henri Cazelles. – P: Ed. du Cerf 1977. 486 p. = Lectio divina XCV; F 95; [cont.:] p. 27–42: Delcor, Matthias: Bilan des études sur l'apocalyptique; p. 43–61: Jacob, Edmond: Aux sources bibliques de l'apocalyptique; p. 63–109: Grelot, Pierre: Histoire et eschatologie dans le livre de **Daniel**; p. 111–120: Caquot, André: Remarques sur les chap. **70** et **71** du livre éthiopien d'**Hénoch**; p. 123–141: Bogaert, P.M.: La ruine de Jérusalem et les apocalypses juives après 70; p. 143–177: Delcor, Matthias: Mythologie et apocalyptique; p. 179–203: Stiassny, Joseph: L'occultation de l'apocalyptique dans le rabbinisme; p. 207–269: Dupont, Jacques: La ruine du Temple et la fin des temps dans le discours de **Marc 13**; p. 271–298: Légasse, Simon: Jésus historique et le Fils de l'homme: Aperçu sur les opinions contemporaines; p. 299–335: Benoît, Pierre: L'évolution du langage apocalyptique dans le Corpus paulinien; p. 337–350: Schmitt, Joseph: Apocalyptique et christologie johannique; p. 351–381: Duplantier, Jean-Pierre – Jean Calloud – Jean Delorme: L'apocalypse de Jean. Propositions pour une analyse structurale; p. 385–440: Fruchon, Pierre: Sur l'interprétation des apocalypses; p. 441–458: Eyt, Pierre: Apocalyptique, utopie et espérance.

2. Altes Testament

Braulik, Georg, OSB: Die Mittel deuteronomischer Rhetorik. Erhoben aus **Deuteronomium 4,1–40**. – R: Biblical Institute Pr. 1978. 172 S. u. Faltblatt = Analecta biblica. Investigationes Scientificae in res biblicas LXVIII; Lire 9500.

Zeron, Alexander: Der Platz Benajahus in der Heldenliste Davids ‹**II Sam 23, 20–23**›. – ZAW XC, 1978, 20–28; S. 28–43: Whitley, C.F.: The language and exegesis of **Isaiah 8, 16–23**; S. 43–58: Kellerman, Ulrich: **Psalm 137.**

The Book of **Daniel**. A new translation with notes and commentary on chapters **1–9** by Louis F. Hartman. Introduction and commentary on chapters **10–12** by Alexander A. Di Lella. – Garden City, NY: Doubleday 1978. XIV, 346 p. = The Anchor Bible XXIII.

Barré, M.L.: New light on the interpretation of **Hosea VI, 2**. – VT XXVIII, 1978, 129–141; p. 142–150: Butler, T.C.: A forgotten passage from the forgotten era ‹1 Chr. XVI 8–36›.

Wevers, John William: Text history of the Greek Deuteronomy. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 148 p. = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-histor. Klasse III, 106; kart. DM 68,–.

Hentschel, Georg: Die Elijaerzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung. – Leipz: St. Benno Verlag 1977. XXVII, 370 S.

Coogan, Michael David: A structural and literary analysis of the Song of **Deborah**. – CBQ XL, 1978, 143–166; p. 167–190: Halpern, Baruch: The ritual background of Zechariah's temple song.

Collins, John J.: The apocalyptic vision of the book of **Daniel**. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1977). XX, 239 p. = Harvard Semitic Museum. Harvard Semitic monographs XVI; $ 6,–.

Becking, Bob: Is het boek **Nahum** een literaire eenheid? – NThT XXXII, 1978, 107–124.

Apocalypsis **Esdrae**. Apocalypsis **Sedrach**. Visio beati **Esdrae**. Edidit Otto Wahl. – Lei: Brill 1977. X, 61 p. = Pseudepigraphia Veteris Testamenti Graece IV; hfl 36,–.

Garnet, Paul: Salvation and atonement in the **Qumran** scrolls. – Tü: Mohr 1977. VII, 152 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II,3; kart. DM 24,– [Diss., Montreal]

Bausteine biblischer Theologie. Festgabe für G. Johannes **Botterweck** zum 60. Geburtstag dargebr. von seinen Schülern. Hrsg. von Heinz-Josef Fabry. – Köln, Bonn: Hanstein 1977. 369 S., 1 Ill. = Bonner biblische Beiträge L; kart. DM 78,–; [enth.:] S. 3–23: Johag, I.: בוז Terminus technicus in Vertrags- und Bündnisformularen des Alten Orients und des Alten Testaments; S. 25–36: Görg, Manfred: Etymologisch-semantische Perspektiven zu חית; S. 37–70: Madl, H.: Die Gottesbefragung mit dem Verb שאל; S. 71–97: Beck, B.: Kontextanalysen zum Verb בטח; S. 99–126: Fabry, Heinz-Josef: דוס. Der himmlische Thronrat als ekklesiologisches Modell; S. 127–143: Giesen, G.: Semantische Vorfragen zur Wurzel שבע ‚schwören'; S. 147–168: Kümpel, Robert: Die „Begegnungstradition" von Mamre; S. 169–183: Laaf, Peter: חג שבות, das Wochenfest; S. 185–208: Merendino, R.P.: Die Zeugnisse, die Satzungen und die Rechte. Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zu Deut 6; S. 209–225: Kilian, Rudolf: Der Verstockungsauftrag Jesajas; S. 227–244: Floß, Johannes Peter: Die Wortstellung des Konjugationssystems in Jes 24. Ein Beitrag zur Formkritik poetischer Texte im AT; S. 245–258: Helfmeyer, Franz Josef: „Deine Toten – meine Leichen". Heilszusage und Annahme in Jes 26,19; S. 259–270: Cardellini, I.: Hosea 4,1–3, eine Strukturanalyse; S. 271–289: Fuhs, Hans Ferdinand: Amos 1,1. Erwägungen zur Tradition und Redaktion des Amosbuches; S. 291–300: In der Smitten, W.Th.: Habakuk 2,4 als prophetische Definition des Gerechten; S. 303–317: Gouders, K.: In Jahwe ist Israels Heil. Exodus, Erlösung und Heil; S. 319–332: Jöcken, P.: War Habakuk ein Kultprophet?; S. 333–349: Stendebach, Franz Josef: Die Bedeutung einer alttestamentlichen Athropologie für die Verkündigung und die theologische Erwachsenenbildung; S. 351–369: Habets, Goswin: Eschatologie – Eschatologisches.

Tradition and theology in the Old Testament. Ed. by Douglas A. Knight. With contributions by Walter Harrelson [e. a.]. – Phil: Fortress Pr. (1977). XIV, 336 p.; $ 16,95; [cont.:] p. 11–30: Harrelson, Walter: Life, faith, and the emergence of tradition; p. 31–46: Ringgren, Helmer: The impact of the Ancient Near East on Israelite tradition; p. 49–68: Smend, Rudolf: Tradition and history: A complex relation; p. 69–100: Zimmerli, Walther: Prophetic proclamation and reinterpretation; p. 101–124: Kapelrud, Arvid S.: Tradition and worship: The role of the cult in tradition, formation, and transmission; p. 125–142: Lapointe, Roger: Tradition and language: The import of oral expression; p. 143–180: Knight, Douglas A.: Revelation through tradition; p. 183–214: Steck, Odil Hannes: Theological streams of tradition; p. 215–234: Ackroyd, Peter R.: Continuity and discontinuity: Rehabilitation and authentication; p. 235–248: Crenshaw, James L.: The human dilemma and literature of dissent; p. 261–274: Laurin, Robert B.: Tradition and Canon; p. 275–300: Fishbane, Michael: Torah and tradition; p. 301–326: Gese, Hartmut: Tradition and biblical theology.

Hardmeier, Christof: Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie. – Mchn: Kaiser 1978. 412 S., 5 Tab. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXIX. [Diss., Heidelberg]

Krašovec, Joże: Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen. – R: Biblical Institute Pr. 1977. XV, 184 S. = Biblica et Orientalia XXXIII; Lire 8000. [Diss., Roma]

3. Neues Testament

Schürmann, Heinz: Exegetische Aufsätze III: Orientierungen am Neuen Testament. Exegetische Gesprächsbeiträge. – Düs: Patmos Verl. (1978). 156 S. = Kommentare und Beitr. zum Alten u. Neuen Testament.

Die Kirche des Anfangs. Festschrift für Heinz **Schürmann** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Rudolf Schnackenburg, Josef Ernst und Joachim Wanke. – Lpz: St. Benno-Verl. (1977). 667 S. = Erfurter theologische Studien XXXVIII; M 30,–; [enth.:] S. 1–23: Schneider, Gerhard: Christusbekenntnis und christliches Handeln. Lk 6,46 und Mt 7,21 im Kontext der Evangelien; S. 25–55: Pesch, Rudolf: Über die Autorität Jesu. Eine Rückfrage anhand des Bekenner- und Verleugnerspruchs Lk 12,8f par.; S. 57–78: Ernst, Josef: Gastmahlgespräche: Lk 14,1–24; S. 79–95: Zimmermann, Heinrich: Das Gleichnis vom Richter und der Witwe ‹Lk 18,1–8›; S. 97–114: Dupont, Jacques: La persécution comme situation missionnaire ‹Marc 13,9–11›; S. 115–133: Pokorný, Petr: „Anfang des Evangeliums". Zum Problem des Anfangs und des Schlusses des Markusevangeliums; S. 133–174: Lubsczyk, Hans: Kyrios Jesus. Beobachtungen und Gedanken zum Schluß des Markusevangeliums; S. 175–199: Grundmann, Walter: Weisheit im Horizont des Reiches Gottes. Eine Studie zur Verkündigung Jesu nach der Spruchüberlieferung Q; S. 201–222: Trilling, Wolfgang: Zur Entstehung des Zwölferkreises. Eine geschichtskritische Überlegung; S. 223–246: Gnilka, Joachim: Martyriumsparänese und Sühnetod in synoptischen und jüdischen Traditionen; S. 247–276: Kremer, Jakob: Jesu Verheißung des Geistes. Zur Verankerung der Aussage von Joh 16,13 im Leben Jesu; S. 277–306: Schnackenburg, Rudolf: Die johanneische Gemeinde und ihre Geisterfahrung; S. 307–337: Thüsing, Wilhelm: Die Bitten des johanneischen Jesus in dem Gebet Joh 17 und die Intentionen Jesu von Nazaret; S. 339–362: Ruckstuhl, Eugen: Zur Aussage und Botschaft von Johannes 21; S. 363–378: Léon-Dufour, Xavier: Autour du sémeion johannique; S. 379–403: Potterie, Ignace de la: La notion de «commencement» dans les écrits johanniques; S. 405–416: Mußner, Franz: Zur stilistischen und semantischen Struktur der Formel 1 Kor 15,3–5; S. 417–434: Walter, Nikolaus: Die Philipper und das Leiden. Aus den Anfängen einer heidenchristlichen Gemeinde; S. 435–457: Baumbach, Günter: Die Zukunftserwartung nach dem Philipperbrief; S. 459–488: Holtz, Traugott: „Euer Glaube an Gott". Zu Form und Inhalt 1 Thess 1,9f; S. 489–511: Wanke, Joachim: Die urchristlichen Lehrer nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes; S. 513–522: Bauer, Johannes B.: Der erste Petrusbrief und die Verfolgung unter Domitian; S. 529–582: Vögtle, Anton: Exegetische Reflexionen zur Apostolizität des Amtes und zur Amtssukzession; S. 583–605: Kertelge, Karl:

Offene Fragen zum Thema „Geistliches Amt" und das neutestamentliche Verständnis von der „repraesentatio Christi"; S. 607–614: Schelkle, Karl Hermann: Israel und Kirche im Neuen Testament; S. 615–631: Delling, Gerhard: Die „Söhne (Kinder) Gottes" im Neuen Testament; S. 633–658: Bibliographie Heinz Schürmann, Veröffentlichungen seit 1949 (bearb. von C.-P. März).

Die Apostelgeschichte. Neu übersetzt und erklärt von Ernst Haenchen. 7., durchges. u. verb. Aufl. dieser Neuauslegung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 717 S. = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament III; Lw. DM 78,–.

Juel, Donald: Messiah and temple. The trial of Jesus in the Gospel of Mark. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1977). 223 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XXXI; $ 6,– [Diss., Yale Univ.]

Kee, Howard C.: Community of the new age: Studies in Mark's gospel. – Lo: SCM Pr. (1977). XI, 225 p.

Westerholm, Stephan: Jesus and scribal authority. – (Lund:) CWK Gleerup (1978). 178 p. = Coniectanea biblica. New Testament series X.

Manns, Frédéric, OFM: La Halakah dans l'Évangile de **Matthieu**. – Antonianum LIII, 1978, 3–22.

Baarlink, Heinrich: Anfängliches Evangelium. Ein Beitrag zur näheren Bestimmung der theologischen Motive im Markusevangelium. – Kampen: Kok 1977. VIII, 313 p.; hfl 48,–.

Vouga, François: Le cadre historique et l'intention théologique de **Jean**. – P: Beauchesne (1977). 119 p.; F 50,–.

Latourelle, René: L'accès à Jésus par les évangiles. Histoire et herméneutique. – Tourn: Desclée; Montr: Bellarmin 1978. 270 p. = Recherches XX. Théologie; F 39,–.

Brown, John Pairman: The Son of Man: "This Fellow". – Biblica LVIII, 1977, 361–387.

Genthe, Hans Jochen: Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 356 S.; 15 Taf.

Klauck, Hans-Josef: Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten. – Mstr: Aschendorff (1978). VIII, 410 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. XIII; Lw. DM 110,– [Diss., München].

Ramaroson, Léonard, SJ: L'Église, corps du Christ, dans les écrits pauliniens: simples esquisses. – ScE XXX, 1978, 129–141.

Betz, Otto: Die heilsgeschichtliche Rolle Israels bei Paulus. – Theol. Beiträge IX, 1978, 1–21.

Albrecht, Evelin: Zeugnis durch Wort und Verhalten untersucht an ausgewählten Texten des Neuen Testaments. – Bas: Reinhardt [in Komm.] 1977. 236 S. = Theol. Dissertationen XIII; kart. sfr 29,80.

Derrett, J. Duncan M.: Studies in the New Testament. Vol. II: Midrash in action and as a literary device. – Lei: Brill 1977. X, 229 p.

Richards, W. L.: The classification of the Greek manuscripts of the Johannine epistles. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1977). XIII, 290 p. = SBL Dissertation series XXXV; $ 6,– [Diss., Northwestern Univ.]

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Donadio, Francesco: Storia e storicità. L'interpretazione esistenziale del senso della storia. – Rassegna di teologia XIX, 1978, 8–25.

Splett, Jörg: Die theologische Dimension der Geschichte. – ZkTh C, 1978, 302–317.

Zur Geschichte der **Toleranz** und **Religionsfreiheit**. Hrsg. v. Heinrich Lutz. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1977. XXIV, 490 S. = Wege der Forschung CCXLVI.

Führer durch die **Bistumsarchive** der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland und in Westberlin. Hrsg. v. der Bischöfl. Fachkommission für die kirchl. Archive in Deutschland. – Mchn, Zü: Schnell u. Steiner 1977. 109 S.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Église et enseignement. Actes du Colloque du Xe anniversaire de l'Institut d'Histoire du Christianisme de l'Université Libre de Bruxelles, 22–23 avril 1976. Edités par Jean Préaux. – Brux: Ed. de l'Université de Bruxelles 1977. 298 p. = Université Libre de Bruxelles. Faculté de Philosophie et Lettres LXVII; [cont.:] p. 17–31: Harl, Marguerite: Église et enseignement dans l'Orient grec au cours des premiers siècles; p. 33–45: Riché, Pierre: Les Écoles, l'Église et l'État en Occident du Ve au XIe siècle; p. 47–56: Van Riet, Simone: De Bagdad à Tolède, ou la transmission de la culture arabe à l'Occident latin; p. 57–78: Crahay, Roland: La mobilisation confessionnelle des élèves dans un collège des jésuites au début du XVIIe siècle; p. 79–87: Mortier, Roland: École chrétienne et refus du monde ‹XVIIe et XVIIIe siècles›; p. 89–136: Plongeron, Bernard: Du modèle jésuite au modèle oratorien dans les collèges français à la fin du XVIIIe siècle; p. 137–168: Stengers, Jean: L'Église et l'orthodoxie des manuels scolaires au XIXe siècle; p. 169–179: Uyttebrouck, André: Les libéraux et la fondation de l'Université libre de Bruxelles; p. 181–196: Bartier, John: Les milieux laïques et la liberté de l'enseignement en Belgique au XIXe siècle. Esquisse historique; p. 197–222: Desmed, Roger: La Franc-Maçonnerie belge et la laïcisation de l'enseignement ‹1830–1914›. Un exemple: la loge des «Amis Philanthropes» de Bruxelles; p. 223–239: Lory, Jacques: L'enseignement libre vu par les libéraux dans l'enquête scolaire parlementaire de 1880–1884; p. 241–255: Préaux, Jean: Saint Augustin et la liberté d'enseignement; p. 257–265: Hadot, Jean: La position actuelle de l'Église catholique sur l'enseignement selon Vatican II; p. 267–275: Gonsette, Jean: L'école catholique dans la société belge d'aujourd'hui; p. 277–285: De Brouckère, Lucia: Église et enseignement. Point de vue d'une laïque; p. 287–295: Risopoulos, Basile-Jean: Signification et contenu du pluralisme.

Guitton, Jean: Actualité de l'arianisme. – Pluralisme et œcuménisme en recherche théologique. Mélanges ... Dockx, O. P., (P, Gembl 1977), 17–22; p. 23–26: Methodios of Aksum: When was the *Ad Epictetum* written?; p. 27–35: Vooght, Paul de: Saint Augustin et l'évolutionnisme; p. 37–49: Lubac, Henri de: Joachim de Flore jugé par Saint Bonaventure et Saint Thomas; p. 51–56: Meinhold, Peter: Gewissen und Freiheit bei Luther; p. 57–101: Hajjar, Joseph: Crise de foi ou crise ecclésiastique? La démission de Mgr Grégoire Haddad, métropolite grec-catholique de Beyrouth ‹Liban›.

Caccíatore, Giuseppe: Problemi di storia del cristianesimo. – RLSE IX, 1977, 25–39.

Cartusiana. Un instrument heuristique. Bibliographie générale. Auteurs cartusiens. Ed. par Albert Gruys. – P: Editions du CNRS 1976. 236 p.; F 30,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Barnea, Ion: Les monuments paléochrétiens de **Roumanie**. – R: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1978. 276 p., 105 ill. = Sussidi allo Studio delle Antichità Cristiane VI; Lire 16 000.

Minnerath, B.: Les chrétiens el le monde. ‹Ier et IIe siècle›. Préface de J. Daniélou. – P: Gabalda 1978. 354 p.; F 130,–.

Alvarez Campos, Sergius, OFM: Corpus Marianum patristicum. Vol. IV, 1. – Burgos: Ed. Aldecoa (1976). 606 p. = Facultas theologica Hispaniae septentrionalis. Sedes Burgensis.

Ricerche su **Ippolito**. – R: Institutum Patristicum «Augustinianum» 1977. 164 p. = Studia Ephemeridis Augustinianum XIII; [cont.:] p. 9–16: Loi, Vincenzo: La problematica storico-letteraria su Ippolito di Roma; p. 17–30: Guarducci, Margherita: La statua di «Sant'Ippolito»; p. 31–43: Follieri, Eurica: Sant'Ippolito nell'agiografia e nella liturgia bizantina; p. 45–65: Testini, Pasquale: Di alcune testimonianze relative a Ippolito; p. 67–88: Loi, Vincenzo: L'identità letteraria di Ippolito di Roma; p. 89–95: Curti, Carmelo: Osservazioni su un passo dell'Elenchos ‹I, praef. 1›; p. 97–120: Meloni, Pietro: Ippolito e il Cantico dei cantici; p. 121–136. Simonetti, Manlio: Due note su Ippolito: Ippolito interprete di Genesi 49. Ippolito e Tertulliano; p. 137–149: Frickel, Josef: Contraddizioni nelle opere e nella persona di Ippolito di Roma; p. 151–156: Simonetti, Manlio: A modo di conclusione: una ipotesi di lavoro.

Pellegrino, Michele: I Padri della Chiesa hanno qualcosa da dire all'uomo d'oggi?. – Augustinianum XVII, 1977, 453–460; p. 461–484: Loi, V.: L'omelia «In sanctum Pascha» di Ippolito di Roma; p. 485–504: Di Cristina, Salvatore: L'idea di dynamis nel *De Mundo* e nell'*Oratio ad Graecos* di Taziano; p. 505–510: Vattioni, F.: Frammento latino del Vangelo di Giacomo; p. 511–539: Sabugal, S.: La embajada mesiánica del Bautista ‹Mt 11, 2–6 par.›. V: Hacia el evento histórico.

Fasola, Umberto M.: Lavori nelle catacombe. – RivAC LIV, 1978, 7–19.

Stichel, R.: Die Inschriften des **Samson-Mosaiks** in Mopsuestia und ihre Beziehung zum biblischen Text. (Mit 2 Taf.) – ByZ LXXI, 1978, 50–61.

Durand, M. G. de: Pentecôte johannique et Pentecôte lucanienne chez certains Pères. – BLE LXXIX, 1978, 97–126.

Studer, Basile: La résurrection de Jésus d'après le «Peri Archôn» d'**Origène**. – Augustinianum XVIII, 1978, 279–309; p. 311–319: Mara, M. G.: Parabole lucane della misericordia nel Commento di Origene alla lettera ai Romani; p. 321–339: Mees, M.: Der Text von Jn 8, 12–59 bei Origenes; p. 341–359: Voicu, Sever: In operarios undecimae horae: una omelia pseudocrisostomica arianeggiante; p. 361–382: De Nicola, Angelo: Aspetti dell'etica matrimoniale di Fulgenzio di Ruspe; p. 383–388: Salmona, Bruno: Origene e Gregorio di Nissa sulla resurrezione dei corpi e l'apocatastasi; p. 389–395: Tibiletti, Carlo: Nota teologica a Paolino di Nola (carme 25,189).

Quacquarelli, Antonio: Il monogramma cristologico ‹gammadia› Z. – Vetera christianorum XV, 1978, 5–21; 20 fig.; p. 23–44: Ciccarese, Maria Pia: Un testo gnostico confutato da **Agostino**; p. 45–50: Costanza, Salvatore: La polemica di Paciano e Simproniano sull'uso di citare i poeti classici; p. 51–74: Girardi, Mario: «Semplicità» e ortodossia nel dibattito antiariano di **Basilio** di **Cesarea**: la raffigurazione dell'eretico; p. 75–84: Viscido, Lorenzo: Norme per la trascrizione del testo biblico a Vivarium; p. 85–93: Cagiano de Azevedo, M.: Nuove note su Santa Maria di **Siponto** (5 fig.); p. 95–103: D'Angela, Cosimo: Un rilievo paleocristiano nel museo civico di **Gallipoli** (5 fig.).

Chesnut, Glenn F.: The first Christian histories. **Eusebius, Sokrates, Sozomen, Theodoret,** and **Evagrius**. – P: Beauchesne 1977. 257 p. = Théologie historique XLVI; F 120,–.

Vööbus, A.: Entdeckung einer unbekannten Biographie des **Athanasius** von **Alexandrien**. Eine angeblich von Amphilochius von Ikonium verfaßte Vita. – ByZ LXXI, 1978, 36–40.

Stead, C. G.: The Thalia of **Avrius** and the testimony of **Athanasius**. – JThSt N. F. XXIX, 1978, 20–52.

Bernard, Charles-André: Les formes de la théologie chez **Denys l'Aréopagite**. – Gr LIX, 1978, 39–69.

Labelle, J.-M.: Saint **Cyrille d'Alexandrie**. – RSR LII, 1978, 135–158.

Stümcke, Ida: Der Impuls von **Lérins**. Spuren eines johanneischen Christentums im 4. Jh. – Stu: Freies Geistesleben 1977. 65 S. = Studien und Versuche XIV; kart. DM 7,–.

Fowden, Garth: Bishops and temples in the Eastern Roman Empire a. D. **320–435**. – JThSt N. F. XXIX, 1978, 53–78.

La Bonnardière, Anne-Marie: L'interprétation augustinienne du magnum sacramentum de Éphés. 5, 32. – Recherches augustiniennes XII, 1977, 3–45; p. 46–104: Bonnet, Georges: Éthique et foi chrétienne dans la pensée de saint **Augustin**; p. 105–118: Ferrari, Leo Charles: The theme of the Prodigal Son in Augustine's Confessions; p. 119–173: Bouhot, Jean-Paul: Extraits du *De Corpore et Sanguine Domini* de Pascase Radbert sous le nom d'Augustin; p. 174–211: Cantin, André La »raison« dans le *De sacra cœna* de Béranger de Tours (av. 1070); p. 212–278: Garrigues, Marie-Odile: Honorius Augustodunensis. *De anima et de Deo, quaedam ex Augustino excerpta sub dialogo exarata*; p. 279–305: Petitmengin, Pierre [etc.:] Les vies latines de sainte Pélagie. Inventaire des textes publiés et inédits.

Di Giovanni, A.: La partecipazione alla «immortalità» di Dio, eschaton dell'uomo, in sant'**Agostino**. – Aug XVIII, 1978, 229–236.

Vaganzones, A. Recio: «Baetica» paleocristiana y visigoda: Estepa y Osuna ‹Sevilla›. – RivAC LIV, 1978, 23–82.

Halleux, André de: Le «synode néochalcédonien» d'Alexandrette ‹ca 515› et l'«Apologie pour Chalcédoine» de Jean le Grammairien. A propos d'une édition récente. – RHE LXXII, 1977, 593–600.

Edition pratique des Martyrologes de **Bède** de l'Anonyme Lyonnais et de Florus. Ed. par Jacques Dubois et Geneviève Renaud. – P: Editions du CNRS 1976. 320 p.; F 35,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Kech, Herbert: Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus. – Göppingen: Kümmerle 1977. III, 220 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik CCXXV; kart. DM 36,– [Diss., Konstanz]

Regesten zur Geschichte des Benediktinerinnenklosters **Urspring** bei Schelklingen. **1127–1806**. Bearb. v. Immo Eberl. – Stu: Müller und Gräff 1978. XXIV, 479, [12] S. 22 Ill. = Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde XIV; br. DM 48,–.

Die **oberhessischen** Klöster. Regesten u. Urkunden. Bd. III, 1: Regesten. Bearb. von Albrecht Eckhardt. – Marb: Elwert [in Komm.] 1977. XL, 907, V S., Ill. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen IX, 7; Lw. DM 152,–.

I documenti di pontefici e legati apostolici nella Biblioteca statale di Cremona ‹1404–1765›. [A cura di] Giovanni Bronzino. – Cremona: Bolletino Storico Cremonese 1977. 142 p. = Biblioteca Storica Cremonese XX = Collana Storica XVIII.

5. Mittelalter

Diesner, Hans-Joachim: **Isidor** von **Sevilla** und das westgotische Spanien. – B: Akademie-Verl. 1977. 127 S. = Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-Historische Klasse LXVII, 3; kart. M 28,–.

Rey, Manfred van: Die Lütticher Gaue **Condroz** und **Ardennen** im Frühmittelalter. Untersuchungen zur Pfarrorganisation. – Bo: Röhrscheid 1977. 852 S., 9 Kt. = Rheinisches Archiv CII. [Diss., Bonn]

Rüsch, Ernst G.: Dämonenaustreibung in der **Gallus-Vita** und bei Blumhardt dem Ältern. – ThZ XXXIV, 1978, 85–94.

Schmitz, Gerhard: Das Konzil von **Trosly** ‹**909**›. Überlieferung und Quellen. – DA XXXIII, 1977, 341–434.

Ronig, Franz J.: Codex Egberti. Das Perikopenbuch des Erzbischofs **Egbert** v. **Trier** «977–993». – Tr: Spee-Verl. 1977. 130 S. = Treveris sacra I.

Smith III, Mahlon H.: And taking bread. **Cerularius** and the azyme controversy of **1054**. – P: Beauchesne 1977. 188 p. = Théologie historique XLVII; F 81,–.

Petrus Abbas Sancti Remigii. Pierre de Celle: L'école du cloître (De disciplina claustrali, lat., franz.). Introduction, texte critique, traduction et notes par Gérard de Martel. – P: Éditions du Cerf 1977. 351 p. = Sources chrétiennes CCXL.

Genicot, L.: Provinces de France au cœur du moyen âge. – RHE LXXII, 1977, 614–632.

Segl, Peter: **Cluny** in Spanien. Ergebnisse und neue Fragestellungen. – DA XXXIII, 1977, 560–569.

Lekai, L. J.: Germans and the medieval Cistercian abbeys in **Poland**. – Cît XXVIII, 1977, 121–132.

Gregoire, Réginald: L'homiliaire cistercien du manuscrit 114 (82) de Dijon. – Cît XXVIII, 1977, 133–207.

Juifs et Judaïsme de **Languedoc**. Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. – (Toul:) Privat (1977). 422 p., 2 fig., 8 tabl. = Cahiers de Fanjeaux. Collection d'Histoire religieuse du Languedoc au 13e et au début du 14e siècle XII; F 27,–.

Lucet, Bernard: Les codifications **cisterciennes** de **1237** et de **1257**. – P: Éd. du Centre Nat. de la recherche scient. 1977. 399 p. = Sources d'histoire médiévale.

Berg, Dieter: Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der **Bettelorden** im **13. Jh.** – Düs: Schwann 1977. 236 S. = Geschichte und Gesellschaft XV.

Fonti **Francescane I–II**. Scritti e biografie di San **Francesco** d'**Assisi**. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di Santa Chiara d'Assisi. Vol. I–II. – Bol: Gamma 1977. 2827 p.; Lire 25 000.

Mayer, Hans E.: Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich **Jerusalem**. – Stu: Hiersemann 1977. XXVII, 438 S. = Schriften zur Monumenta Germaniae historica XXVI; Lw. DM 130,–.

Dykmanns, Marc: L'ordinaire d'**Innocent III**. – Gr LIX, 1978, 191–203.

Sensi, Mario: Le clarisse a **Foligno** nel secolo **XIII**. – CollFr XLVII, 1977, 349–363.

Evans, Gillian R.: St. **Anselm** and St. **Bruno** of **Segni**. The common ground. – JEH XXIX, 1978, 129–144.

Mostert, Walter: Menschwerdung. Eine historische und dogmatische Untersuchung über das Motiv der Inkarnation des Gottessohnes bei **Thomas** von **Aquin**. – Tü: Mohr 1978. V, 189 S. = Beiträge zur historischen Theologie LVII; kart. DM 65,–.

Bearsley, P. J.: Jesus the son of Mary according to St **Thomas Aquinas**. – Angelicum LV, 1978, 104–123.

Kuykendall, George: Thomas' proofs as fides quaerens intellectum: Towards a trinitarian analogia. – SJTh XXXI, 1978, 113–132.

Potestà, Gian L.: Un secolo di studi sull'«Arbor vitae»: Chiesa ed escatologia in **Ubertino** da **Castele**. – CollFr XLVII, 1977, 217–267.

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

Bodrato, Aldo: **Giovanni Scoto Eriugena**: dalla «Lettura» alla «Teologia». – RStLR XIII, 1977, 437–460.

Grossinger, Hermine: Die Disputation Nachmanides mit Fra Pablo Christiani, Barcelona **1263**. – Kairos N. F. XIX, 1977, 257–285.

Dechanet, Jean: **Guillaume** de **Saint Thierry**. Aux sources d'une pensée. – P: Beauchesne 1978. 152 p. = Théologie historique IL.

Studium Upsaliense. Specimens of the oldest lecture notes taken in the mediaeval University of Uppsala. Critically edited, with an introduction, a description of the MMS., a list of abbreviations, and indices by Anders Piltz. – (Upps: Institutionen för Klassiska Språk 1977.) 382 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Skrifter Rörande Uppsala Universitet. C. Organisation och Historia XXXVI.

Pflanz, Hermann Manfred: Die lateinischen Textgrundlagen des St. **Galler** Passionsspieles in der mittelalterlichen Liturgie. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1977). 3, 190 S., 24 Abb. = Europäische Hochschulschriften. Reihe Deutsche Literatur und Germanistik XX.

Beuer-Szlechter, L. H.: L'abbaye de **Dunbrody**. – Cît XXVIII, 1977, 208–223.

Crowder, C. M. D.: Unity, heresy and reform, **1378–1460**. The conciliar response to the Great Schism. – Lo: Arnold 1977. X, 212 p. = Documents of Medieval history III; £ 4.95.

Quillet, Jeannine: La philosophie politique du Songe du Vergier **1378**. Sources doctrinales. – P: Vrin 1977. 184 p. = L'Eglise et l'Etat au Moyen Age XV.

Das **Konstanzer** Konzil. Hrsg. v. Remigius Bäumer. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1977. XI, 436 S. = Wege der Forschung CDXV.

Zumkeller, Adolar: Die Lehre des Erfurter Augustinertheologen **Johannes** von **Dorsten** ‹† **1481**› über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst. – ThPh LIII, 1978, 27–64. 179–219.

6. Gesamte Neuzeit

Klinger, Elmar: Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior **Cano** und Entwicklung bis zum **2. Vatikanischen Konzil**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1978. 264 S.; kart. DM 58,– [Habil.-Schrift, Münster]

Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik der **brandenburgi**schen Herrscher bis zur Preußischen Union: **1540–1815**. – Blf: Luther-Verl. 1977. 260 S. = Unio und confessio VI; kart. DM 40,–.

7. Reformationsgeschichte und katholische Erneuerung

Bigane, J. E. – K. G. Hagen: Annotated bibliography of **Luther** studies: **1967–1976**. – St. Louis: Center for Reformation Research 1977. 81 p. = Sixteenth century bibliography IX; $ 2,50.

Sousedík, Stanislav: **Huss** et la doctrine eucharistique "remanentiste". – Divinitas XXI, 1977, 383–407.

Wolgast, Eike: Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu **Luther**s Gutachten in politischen Fragen. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn (1977). 319 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XLVII; Lw. DM 88,– [Habil.-Schr., Göttingen]

(Melanchthon): Melanchthons Briefwechsel. Bd. II: Regesten 1110–2335 ‹1531–1539›. Bearb. von Heinz Scheible. – Stu-Bad Cannstadt 1978. 487 S.; Lw. DM 170,–.

Pinomaa, Lennart: Die Heiligen bei Luther. – Hels 1977. 170 S. = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 16.

Noll, Mark A.: Martin Luther and the concept of a «true» church. – EvQ L, 1978, 79–85.

Stauffer, Richard: Dieu, la création et la providence dans la prédication de **Calvin**. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. 344 p. = Basler u. Berner Studien zur historischen u. systemat. Theologie XXXIII; sfr 62,–.

Bartholomaei Arnold de Usingen O.S.A. Responsio contra Apologiam Philippi Melanchthonis. Ed. Primož Simoniti. – Wü: Augustinus-Verl. 1978. 624 p., 2 tabl. = Cassiciacum. Supplementbd. VII; DM 189,–.

Die Kommune der **Wiedertäufer**. Bericht aus den befreiten und belagerten Stadt Münster **1534**. Hrsg. v. Horst Karasek. – B: Wagenbach 1977. 155 S., Ill.

Thomas **Müntzer** – Anfrage an Theologie und Kirche. – Blf: Luther-Verl. 1978. 84 S.; br. DM 6,–.

Tukker, C. A.: Johannes **Arcevius** ‹1538–1604›. – Theologia Reformata XXI, 1978, 26–35.

Jungkuntz, Theodore R.: Formulators of the Formula of concord: four architects of Lutheran unity. – St. Louis: Concordia Publ. House 1977. 158 p.

Das Augsburger **Bekenntnis**. Hrsg. v. Heinrich Bornkamm. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1978. 85 S. = Siebenstern CCLVII.

Bainton, Roland Herbert: Women of the Reformation, from Spain to Scandinavia. – Minneapolis: Augsburg Publ. House 1977. 240 p., Ill.

Münch, Paul: Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im **16.** u. **17. Jahrhundert** ‹Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kas-

sel›. – Stu: Klett-Cotta 1978. 232 S. = Spätmittelalter und Frühe Neuzeit III; Lw. DM 66,–.

Eckert, Alfred: Die deutschen evangelischen Pfarrer der Reformationszeit in **Nord-** und **Ostböhmen**. – Rappenau-Obergimpern: Joh.-Mathesius-Verl. 1977. 168 S., 3 Taf. = Biographisches Handbuch zur böhmischen Reformationsgeschichte III.

Voit, Hartmut: Nikolaus **Gallus**. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte der nachlutherischen Zeit. – Neustadt a. d. A.: Degener 1977. 261 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns LIV; Ppb. DM 36,– [Diss., Erlangen]

Verkamp, Bernard J.: The indifferent mean. Adiophorism in the English Reformation to 1554. – Athens, Detroit: Ohio University Press/ Wayne State University Press 1977. XVIII, 202 p. = Studies in Reformation I; $ 13,–.

Essential articles for the study of Thomas **More**. Ed. by Richard St. Sylvester and Germain P. Marc'hadoer. – Hamden: Archon Books 1977. XXIII, 676 p. = The essential articles series.

8. Neuere Zeit

Giannone, Pierangelo: Il pensiero religioso di Pietro **Giannone** nella cultura dell'Italia nei primi decenni del Settecento. – RLSE IX, 1977, 219–266.

Wilczek, Gerhard: Die Jesuiten in **Ingolstadt ‹1549–1600›**. – Ingolstadt: Selbstverlag 1978. 120 S., Ill. = Igolstädter Heimatblätter.

Fisher, R.M.: The origins of divinity lectureships at the **Inns** of **Court, 1569–1585**. – JEH XXIX, 1978, 145–162.

Actes du Colloque sur le **Jansénisme**. Organisé par l'Academia Belgica, Rome, 2 et 3 novembre 1973. – Lv: Publ. Univ. de Louvain; Lv: Ed. Nauwelaerts 1977. 250 p. = Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclesiastique LXIV; FB 600; [cont.:] p. 1–19: Ceyssens, Lucien: Pour une histoire plus poussée et plus explicite de l'antijansénisme; p. 27–44: Orcibal, Jean: Jansénius et Rome; p. 47–60: Spiertz, M. J.: Les relations de Neercassel et des théologiens de Louvain Van Vianen et Huygens, concernant la formation des prêtres; p. 65–86: Taveneaux, René: Port-Royal, les pauvres et la pauvreté; p. 89–102: Pásztor, Lajos: La Curia Romana e il Giansenismo. La preparazione della bolla «Auctorem fidei»; p. 105–184: Neveu, Bruno: La correspondance romaine de Louis-Paul du Vaucel ‹1683–1703›; p. 187–202: Kessel, Elisja van: Le vergini devote nella Missione olandese al tempo di Neercassel; p. 205–220: Leclerc, Gustave: Le jansénisme de Van Espen; p. 223–247: Belvederi, Raffaele: Il giansenismo francese nella valutazione del nunzio Cornelio Bentivoglio.

Maier, Konstantin: Die Diskussion um Kirche und Reform im schwäbischen Reichsprälatenkollegium zur Zeit der Aufklärung. – Wiesb: Steiner 1978. XLII, 229 S. = Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit VII; kart. DM 48,– [Diss., Tübingen]

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

Schildberg, Gérard: Ressources et conditions matérielles des ecclésiastiques luthériens du Comité de **Hanau-Lichtenberg** de **1618** à **1792**. – BSHPS CXXIV, 1977, 31–48.

Gäbler, Ulrich: Die Anfänger der Erweckungsbewegung in **Neu-England** und Jonathan Edwards, **1734/1735**. – ThZ XXXIV, 1978, 95–104.

Schenk, Hans G.: Die Entchristlichung Europas. **‹1750–1900›**. – Bas, Stu: Helbing und Lichtenhahn 1977. 32 S. = Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XI; kart. sfr 6,50.

Oetinger, Friedrich Christoph: Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia. Hrsg. von Reinhard Breymayer und Friedrich Häussermann. Teil I: Text. Teil II: Anmerkungen. – B, NY: de Gruyter 1977. XVI, 270 S. und 6 Taf.; XIV, 633 S. = Texte zur Geschichte des Pietismus. Abt. VII: Friedrich Christoph Oetinger I; geb. DM 280,–.

Milward, P.: Religious controversies of the **Elizabeth**an age. A survey of printed sources. Foreword by G. R. Elton. – Lo: Scolar Pr. 1977. XVI, 202 p.; £ 12.–.

Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen u. Forschungen zur Geschichte d. Kath.-Theol. Fak. Tübingen. Hrsg. von Rudolf Reinhardt. – Tü: Mohr 1977. 378 S. = Contubernium XVI; Lw. DM 52,–; [enth.:] S. 1–42: Reinhardt, Rudolf: Die Katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung; S. 43–48: Reinhardt, Rudolf: Ein Brief Johann Sebastian **Drey**s aus dem Jahre 1806; S. 49–116: Kustermann, Abraham P.: „Daß ich der Universität und der katholisch theologischen Fakultät nützen könne . . .“ Zum 200. Geburtstag Johann Sebastian von Dreys. Biographische Hinweise und Quellen; S. 117–166: Reinhardt, Rudolf: Neue Quellen zu Leben und Werk von Johann Sebastian Drey. Dreys Antwort auf das „Pastoralschreiben“ des Rottenburger Generalvikars im Jahre 1821; S. 167–196: Köhler, Joachim: Priesterbild und Priesterbildung bei Johann Adam **Möhler** ‹1796 bis 1838›. Ein Kommentar zu Möhlers kirchengeschichtlicher Antrittsvorlesung „De seminariorum theologicorum origine et progressu“ aus dem Jahre 1829; S. 197–269: Brechenmacher, Karl: Zwischen Aufklärung und Orthodoxie. Die Auseinandersetzungen um die Nachfolge Mack in den Jahren 1840/41. Mit einem seither unbekannten Gutachten Johann Evangelist **Kuhns**; S. 271–352: Reinhardt, Rudolf: Zu den Auseinandersetzungen um den „Modernismus“ an der Universität Tübingen; S. 353–357: Reinhardt, Rudolf: Wer war der Verfasser der Flugschrift „Stimme der Katholiken im Königreiche Wirtemberg. Wünsche und Bitten“ ‹1821›? Ein Nachtrag.

Bentley, James: Ritualism and politics in Victorian Britain. The attempt to legislate for belief. – Oxf: Oxford University Press 1978. XIV, 162 p.; £ 6,50.

Mockenhaupt, Hubert: Kirche und industrielle Arbeitswelt: 10 Persönlichkeiten der katholisch-sozialen Bewegung. – Leutesdorf/Rh.: Johannes-Verl. 1977. 166 S.; kart. DM 4,80.

Arnold, Fritz: Freiheitsstruktur des Glaubens bei Martin **Deutinger**. – Mchn: Selbstverlag 1978. 314 S.

Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914. A cura di Passerin D'Entrèves e Konrad Repgen. – Bol: Il Mulino 1978. 262 p.; Lire 6000.

Schmitt, Clément: Le Collège **Saint-Bonaventure** de **1877** à **1977**. – AFrH LXX, 1977, 247–306; p. 352–376: Brady, Ignatius: The edition of the «Opera Omnia» of Saint Bonaventure ‹1882–1902›; p. 377–399: Acebal Luján, Mariano: La colección «Analecta Franciscana» ‹1885–1970›; p. 400–411: Brady, Ignatius: The three editions of the «Liber Sententiarum» of Master **Peter Lombard** ‹1882–1977›; p. 412–420: Brady, Ignatius: The series «Bibliotheca Franciscana Scholastica» ‹1903–1968›; p. 421–436: Colufetti, Abele: La « Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi» ‹1904–1977›; p. 437–447: Brady, Ignatius: The «Summa Theologica» of Alexander of Hales ‹1924–1948›.

Iodice, Antonio: La crisi modernista e il cardinale Alfonso **Capecelatro**. – RLSE IX, 1977, 45–74. 111–156.

Frei, Peter: Die **Papstwahl** des Jahres **1903**. Unter besonderer Berücksichtigung des österreichisch-ungarischen Vetos. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1977. 130 S. = Geist und Werk der Zeiten XLIX.

Russo, Antonio: Prodromi e postumi della separazione dello Stato della Chiesa in **Francia ‹1905›**. – RLSE IX, 1977, 99–110. 207–218.

König, Otto: Was ist ein Dogma? Zur Diskussion zwischen Edouard **Le Roy** und Maurice **Blondel** um eine „pragmatische“ Interpretation des kirchlichen Dogmas. – ThPh LII, 1977, 498–524.

Tübinger Theologie im 20. Jahrhundert. – Tü: Mohr 1978. IV, 137 S. = ZThK. Beih. IV; kart. DM 16,80; [enth.:] S. 1–33: Wallmann, Johannes: Karl Holl und seine Schule; S. 34–80: Siegele-Wenschkewitz, Leonore: Die Evangelisch-theologische Fakultät Tübingen in den Anfangsjahren des Dritten Reichs. I. Karl Fezer und die Deutschen Christen. II. Gerhard Kittel und die Judenfrage; S. 81–111: Stuhlmacher, Peter: Adolf Schlatter als Bibelausleger; S. 112–119: Siegele-Wenschkewitz, Leonore: Zu Karl Holls wissenschaftlichem Bildungsgang; S. 119–137: Bericht des Stadtvikars Lic. Dr. Karl Holl über die im Winter 1889/90 von ihm ausgeführte wissenschaftliche Reise nach Norddeutschland.

9. Neueste Zeit

Marrou, Henri-Irénée: Crise de notre temps et réflexion chrétienne ‹de 1930 à 1975›. Introd. de Jean-Marie Mayeur. – P: Beauchesne 1978. 471 p. = Bibliothèque Beauchesne V; F 78,–.

Clayton, John P.: Dialektik und Apologetik in der theologischen Entwicklung **Tillichs**. – ZThK LXXV, 1978, 213–232.

Prolingheuer, Hans: Der Fall Karl **Barth**: **1934–1935**. Chronographie einer Vertreibung. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1977. XXIII, 410 S.; kart. DM 48,–.

Joest, Wilfried: Karl **Barth** und das lutherische Verständnis von Gesetz und Evangelium. – KuD XXIV, 1978, 86–103.

Vázquez, Isaac: Les publications du Père Lucien **Ceyssens** concernant le jansénisme et l'antijansénisme **‹1937–1977›**. – Antonianum LIII, 1978, 194–266.

Dunn, Dennis J.: The Catholic Church and the Soviet government. 1939–1949. – Boulder: East European Quarterly; NY: Columbia Univ. Pr. 1977. VIII, 267 p. = Keston Book X = East European Monograph XXX.

Häring, Bernhard: Als es um's Überleben ging – Kriegserinnerungen eines Priesters. – Graz, Wien, Köln: Styria 1977. 176 S.; DM 24,80.

Laboonté, Maria: Albert **Büttner**. Ein Leben für Glaube und Kirche in der Fremde. – Mainz: Grünewald-Verl. 1978. 216 S.; kart. DM 22,–.

Schaik, A. H. M. van: Het pauselijk primaat in de Hollandse Zending. Een peiling aan de basis. – AGKatKN XIX, 1977, 115–146.

Gouley, Bernard: Les catholiques **français** aujourd'hui. Survol d'un peuple. – P: Fayard 1977. 404 p.

Rémond, René: Dreißig Jahre Geschichte des französischen Katholizismus. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« VII, 1978, 247–259.

Glinka, Luis: La visione teandrica e la reconciliatione delle Chiese in **Soloviev**. – Antonianum LIII, 1978, 144–169.

Leonardi, Claudio: Christentum und Islam in der postmodernen Kultur. – Saeculum XXIX, 1978, 51–68.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Berger, Heinrich: Mission und Kolonialpolitik. Die katholische Mission in **Kamerun** während der deutschen Kolonialzeit. – Immensee: NZM 1978. XXVII, 358 S. = NZM Supplementa XXVI; sfr 46,–.

Domon, Pierre, MEP: Les premiers ministères dans l'Eglise de **Corée**. – Spiritus XIX, 1978, 62–75.

Missionari padovani nel mondo. – Pdv: Centro missionario diocesano 1977. 247 p.

Simonnet, C., MEP: Les tigres auront plus pitié. La Mission des Grands Plateaux. – P: Ed. France-Empire 1977. 400 p.; F 40,–.

Theologische Beiträge aus **Papua-Neuguinea**. Hrsg. v. Horst Bürkle. – Erl: Ev.-Luth. Mission 1978. 345 S. = Erlanger Taschenbücher XLIII.

Lee, Hyo Chae: Protestant missionary work and enlightenment of Korean women. – Korea Journal (Seoul) XVII, Nov. 1977, 33–50.

Korte, Werner: Wir sind die Christen der unteren Klassen. Entstehung, Organisation und gesellschaftliche Funktion unabhängiger Kirchen in Afrika. – Ffm/Bern: Lang 1978. 134 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XV; DM 46,50.

López Gay, Jesús, SJ: Dimension trinitaire, christologique et pneumatologique de la Mission. – Documents Omnis Terra XVII, 1977/78, 23–38.

Masson, Joseph, SJ: L'Eglise est essentiellement missionnaire. – Documents Omnis Terra XVII, 1977/78, 39–54.
Schreiter, Robert Jr., CPPS: The anonymous Christian and christology. – Missiology (Pasadena, California) VI, 1978, 29–52.
Simon, Maurice: Vatican II et le mouvement catéchétique. – RvThLouv IX, 1978, 59–82.
Schaller, Claude: L'Eglise en quête de dialogue. – Bern/Ffm: Lang 1977. 373 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XIII; DM 66,80.
Dragoni, Olivo: Sacerdoti italiani in America Latina. – Mondo e Missione CVII, 1978, 95–119.
Taber, Charles R.: The limits of indigenization in theology. – Missiology (Pasadena, California) VI, 1978, 53–79.
Vannucchi, Aldo: Pastoral de libertação. – REBras XXXVII, 1977, 702–715.
Bolivie. – Vivant Univers. Revue de la promotion humaine et chrétienne (Namur) n° 315, mars-avril 1978, 1–41.
L'Ethiopie, quel avenir? – Missi. Magazine d'information spirituelle et de solidarité internationale (Lyon) 1978, 4–26.
Gheddo, Piero, PIME: Il **Ciad**. – Mondo e Missione CVI, 1977, 639–665.
Lange, Claude, MEP: Controverses sur la «liberté religieuse» au **Vietnam**. – Echos de la Rue du Bac (Paris) 1978, 7–19.
McGavran, Donald: God's royal power in **Zaïre**. – Church Growth Bulletin (Santa Clara, California) XIV, 1977/78, 157–166.
Persecución de la Iglesia en **El Salvador**. – San Salvador, El Salvador: Secretariado social interdiocesano 1977. 125 p.
Sesana, Renato K., PIME: I neri nella Chiesa cattolica americana. – Mondo e Missione CVII, 1978, 29–52.
Waret, Jean: Ces énigmatiques chrétiens du **Japon**. – Informations catholiques internationales n° 521, 15 déc. 1977, 27–42.
Welche Zukunft haben Afrikas Kirchen? – Concilium XIII, 1977, 345–419.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Turner, Harold W.: Bibliography of new religious movements in primal societies. Vol. I: Black Africa. – Boston/Mass.: Hall (1977). X, 277 p. = Bibliographies and guides in African studies.
Hacker, Paul: Kleine Schriften. Hrsg. von Lambert Schmithausen. – Wiesb: Steiner 1978. XXI, 916 S. = Glasenapp-Stiftung XV; Lw. DM 96,–; S. IX–XXI: Bibliographie.
Spiegelberg, Frederic: Die lebenden Weltreligionen (Living religions of the world, dt.) Aus dem Amerikanischen von Dora Fischer-Barnicol. – (Ffm:) Insel-Verl. (1977). 613 S., 1 Titelbild; Lw. DM 40,–.
Ess, Josef van: Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit. Der Kalif al-Hākim ‹386–411 H.›. – Hei: Winter 1977. 85 S. = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-Histor. Klasse; Jg. 1977, 2; DM 52,–.
Kashima, Tetsuden: Buddhism in America. The social organization of an ethnic religious institution. – Westport/Conn., Lo: Greenwood Pr. (1977). X, 272 p. = Contributions in sociology XXVI; $ 17,80.
Einzmann, Harald: Religiöses Volksbrauchtum in **Afghanistan**. Islamische Heiligenverehrung und Wallfahrtswesen im Raum Kabul. – Wiesb: Steiner 1977. IX, 346 S., S. 325–346 zahlr. Taf. mit Abb., Beil.: 4 Faltkt. in Rückentasche = Beiträge zur Südasienforschung. Südasien-Institut, Universität Heidelberg XXXIV.
Buddhist and **Taoist** studies. Ed. by Michael Saso and David W. Chappell. Vol. I. – (Hawaii:) The University Pr. of Hawaii (1977). XII, 162 p., 8 fig. = Asian studies at Hawaii XVIII; [cont.:] p. 3–22: Saso, Michael: Buddhist and Taoist notions of transcendence: A study in philosophical contrast; p. 23–53: Chappell, David W.: Chinese Buddhist interpretations of the pure lands; p. 55–78: Boehmer, Thomas: Taoist alchemy: A sympathetic approach through symbols; p. 79–84: Keupers, John: A description of the Fa-ch'ang ritual as practiced by the Lü Shan Taoists of northern Taiwan; p. 95–122: Pang, Duane: The P'u-Tu ritual; p. 123–148: Au, Donna – Sharon Rowe: Bibliography of Taoist studies.
Keightley, David N.: The religious commitment: Shang theology and the genesis of **Chinese** political culture. – HRel XVII, 3/4, 1978, 211–225; p. 226–243: Major, John S.: Research priorities in the study of Ch'u religion; p. 244–265: Cohen, Alvin P.: Coercing the rain deities in ancient China; p. 266–283: Taylor, Rodney L.: The centered self: Religious autobiography in the Neo-Confucian tradition; p. 284–302: Overmyer, Daniel L.: Boatmen and Buddhas: The Lo Chiao in Ming dynasty China; p. 303–330: Sivin, N.: On the word "Taoist" as a source of perplexity. With special reference to the relations of science and religion in traditional China; p. 331–354: Strickmann, Michel: The longest Taoist scripture; p. 355–386: Schipper, Kristofer: The Taoist body; p. 387–398: Schafer, Edward H.: The Jade woman of greatest mystery; p. 399–416: Saso, Michael: What is the Ho-t'u?
Overmeyer, Daniel L.: Folk Buddhist religion. Dissenting sects in late traditional China. – Cambridge, Mass., Lo: Harvard Univ. Press 1976. XI, 295 p. = Harvard East Asian series LXXXIII; $ 12,50.
Mariscotti de Görlitz, Ana María: Der Kult der **Pachamama** und die autochtone Religiosität in den Zentral- und Nördlichen Südanden. – ZMR LXII, 1978, 81–100.

VI. Religionsphilosophie

Flamant, Jacques: **Macrobe** et le Néo-platonisme latin, à la fin du IVe siècle. – Lei: Brill 1977. XXXII, 737 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LVIII; hfl 360,–.
Ninci, Marco: Aporia ed entusiasmo. Il mondo materiale e i filosofi secondo **Teodoreto** e la tradizione patristica greca ... – R: Ed. di Storia e Letteratura 1977. 152 p. = Temi e testi XXIV.
Maccagnolo, Enzo: Rerum universitas. ‹Saggio sulla filosofia di **Teodorico** di **Chartres**›. – Firenze: Le Monnier 1976. 282 p. = Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova; Lire 10 000.
Fay, Thomas A.: **Bonaventure** and **Aquinas** on God's existence: Points of convergence. – Thomist XLI, 1977, 585–595.
Seifert, Josef: Bonaventuras Interpretation der augustinischen These vom notwendigen Sein der Wahrheit. – FranzStud LIX, 1977, 38–52.
Quinn, Arthur: The confidence of British philosophers. An essay in historical narrative. – Lei: Brill 1977. XII, 289 p. = Studies in the history of Christian thought XVII; hfl 80,–.
Hofmeister, Heimo: Wahrheit und Glaube: Interpretation u. Kritik der sprachanalyt. Theorie der Religion. – Wien, Mchn: Oldenbourg 1978. 320 S. = Überlieferung und Aufgabe XV. [Habil.-Schrift, Wien]
Religion und Gottesfrage in der Philosophie. Neue Deutungen und Probleme der Religionsphilosophie (L'ermeneutica della filosofia della religione, dt.) Hrsg. von Franz Theunis. – Hbg-Bergstedt: Reich 1978. 194 S. = Kerygma und Mythos VI-10 = Theologische Forschung LXII; kart. DM 24,–; [enth.:] S. 12–14: Castelli, Enrico: Die Hermeneutik der Religionsphilosophie. Einleitung; S. 15–17: Mathieu, Vittorio: Themen zur Eröffnung einer Debatte; S. 18–24: Levinas, Emmanuel: Hermeneutik und Jenseits; S. 25–34: Vergote, Antoine: Die Religion als paradoxe Prüfung für die Philosophie; S. 35–46: Olivetti, Marco M.: Religionsphilosophie und Bedeutung der Geschichte aus hermeneutischer Sicht; S. 46–53; MacKinnon, Donald M.: Der Konflikt von Realismus und Idealismus; S. 53–61: Boutin, Maurice: Zur Verbalität des Religiösen; S. 61–68: Hammacher, Klaus: Die Bedeutung des religiösen Verhaltens für die Begründung des Rechts; S. 69–76: Van Overbeke, Maurice: Zur Überwindung der Symbolik der Repräsentation; S. 76–86: De Waelhens, Alphonse: »Der Mensch ist eine Täuschung der Sinne.« Über die Theologie und Anthropologie von Jean Paul Sartres »Le Diable et le bon Dieu«; S. 87–91: Cotta, Sergio: Fülle und Selbstentäußerung. Eine Möglichkeit der Begegnung von Religion und Philosophie; S. 92–97: Gouhier, Henri: Die Tyrannei der Zukunft; S. 97–105: Tilliette, Xavier: »Selbst die Religion.« Bemerkungen zu einem berühmten Satz; S. 105–110: Dupré, Louis: Transzendenz und Objektivismus; S. 111–121: Peperzak, Adrian: Freiheit und Gnade. Einige Bemerkungen über die Dankbarkeit; S. 121–129: Delkeskamp, Corinna: Rationalität in Religion und Aberglauben. Über die Möglichkeit einer Philosophie der Religion und ihre Hermeneutik; S. 130–137: Henrici, Peter: Philosophie der Religion und Integrismus; S. 137–145: Cousins, Ewert H. Pluralisierung der Hermeneutik. Die Metamorphose der Religionsphilosophie; S. 146–151: Panikkar, Raymund: Die Religionsphilosophie angesichts des philosophischen Pluralismus und der Pluralität der Religionen; S. 152–164: Sperna Weiland, Jan: Emanzipation und Religion; S. 165–170: Ott, Heinrich: Religion und Lebensqualität; S. 170–175: Vahanian, Gabriel: Die Gotteserfahrung. Entwurf einer Hermeneutik der Utopie; S. 176–182: Brun, Jean: Der Sinn der Enttäuschung; S. 182–194: Ellul, Jacques: Der religiöse Konflikt zwischen Vision und Wort.

VII. Fundamentaltheologie

Carr, Anne: The theological method of Karl **Rahner**. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1977). VII, 281 p. = AAR. Dissertation series XIX; $ 6,– [Diss., Chicago]
Schlesinger, George: Religion and scientific method. – Dordrecht/Boston: Reidel Publ. Comp. (1977). VI, 203 p. = Philosophical studies series in philosophy X; hfl 55,–.
Burbidge, John: Being and will. An essay in philosophical theology. – NY: Paulist 1977. 205 p.; $ 10,–.
Mallard, William: The reflection of theology in literature. A case study in **theology** and **culture**. – San Antonio, Texas: Trinity Univ. Pr. (1977). XI, 271 p. = Trinity University monograph series in religion IV; $ 10,–.
Schillebeeckx, E.: Godsdienst van en voor mensen. – TTh XVII, 1977, 353–371; p. 371: The question of the criteria for 'Religion'.
Colzani, Gianni: La Croce come fondamento ed orizzonte della promozione umana. Sviluppo e riflessione sulla teologia politica di J. **Moltmann**. – SC CV, 1977, 309–358; p. 359–377: Gestori, Gervasio: Il problema della morte nel marxismo; p. 378–410: Porro, Carlo: Sviluppi recenti della teologia della Croce.
Theologie der **Befreiung**. Hrsg. v. Karl Lehmann [u. a.] – Eins: Johannes Verl. (1977). 195 S. = Sammlung Horizonte N. F. X; geb. DM 26,–; [enth.:] S. 9–44: Lehmann, Karl: Methodologisch-hermeneutische Probleme der «Theologie der Befreiung»; S. 45–78: Schürmann, Heinz: Das eschatologische Heil Gottes und die Weltverantwortung des Menschen. Hermeneutische Anmerkungen zur Relevanz der biblischen Aussagen; S. 79–153: González de Cardedal, Olegario: Befreiungstheologie in einer Zeit kirchlichen Umbruchs; S. 155–171: Balthasar, Hans Urs von: Heilsgeschichtliche Überlegungen zur Befreiungstheologie. Darstellung und Wertung; S. 173–194: Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil. – Schlußdokument der Vollversammlung der Internationalen Theologenkommission vom Oktober 1976 in Rom.
Müller, Max: Weisen der Sinneserfahrung des Menschen von heute. Drei Erörterungen über das Glück, die Geschichte und den Tod. (Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1977, ... v. 25. 7. bis 6. 8.), (Graz, Wien, Köln 1978), 9–45; S. 47–93: Lehmann, Karl: Vom Sinn der christlichen Existenz zwischen Enthusiasmus und Institution.

Wright, John H., SJ: Divine knowledge and human freedom: The God who dialogues. – ThSt XXXVIII, 1977, 450–477.

Artola, Antonio María, CP: El primer conflicto dogmático sobre la Inspiración de la Biblia. – ScriptVict XXV, 1978, 5–41.

Löwe, Hartmut: Über Pluralismus und Pluralität in der Kirche: Chancen und Grenzen. – KuD XXIV, 1978, 18–31.

Dulles, Avery: The resilient church. The necessity and limits of adaption. – Garden City, NY: Doubleday 1977. 229 p.; $ 7,95.

Schiwy, Günther: Zur Ideologie der **Unfehlbarkeits**diskussion. Eine semiotische Strukturanalyse zu Texten von Hans Küng u. der röm. Glaubenskongregation. – Düs: Patmos 1977. 128 S., graph. Darst. = Patmos-Paperbacks; kart. DM 23,–.

VIII. Dogmatik

Scheffczyk, Leo: Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt. – Aschffbg: Pattloch Verl. (1977). 381 S.

Des Évêques disent la foi de l'Église. Préface de Roger Etchegaray. – P: Éd. du Cerf 1978. 468 p.; F 50,–.

Schweizer, Eduard: **Heiliger Geist**. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1978). 186 S. = Bibliothek Themen der Theologie. Ergänzungsband; DM 24,–.

Schwarz, Hans: Our cosmic journey. Christian **anthropology** in the light of current trends in the sciences, philosophy, and theology. – Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publ. House (1977). 379 p.; $ 7,95.

Geach, Peter: **Providence** and **evil**. The Stanton Lectures 1971–72. – Cambr, Lo, NY, Melbourne: Cambridge Univ. Press (1977). XXII, 153 p.

Marchesi, Giovanni: La Cristologia di Hans Urs von **Balthasar**. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio. Prefazione di Hans Urs von Balthasar. – R: Università Gregoriana Ed. 1977. XIX, 418 p. = Analecta Gregoriana CCVII. Ser. fac. theol. Sectio B. LXVI.

Gherardini, Brunero: Per una fondazione critica della Theologia crucis. – Divinitas XXII, 1978, 176–219.

Miessen, H.: Nouveaux chemins en **christologie**. – La foi et le temps. N. S. VIII, 1978, 101–132.

Rosato, Philip J., SJ: Spirit Christology: ambiguity and promise. – ThSt XXXVIII, 1977, 423–449.

Bouyer, Louis: Die Kirche (L'Église de Dieu, corps du Christ et temple de Dieu, dt.) Bd. I: Ihre Selbstdeutung in der Geschichte. Bd. II: Theologie der Kirche. – Eins: Johannes Verl. (1977). 205 S.; 428 S. = Theologia Romanica IX/X; geb. DM 40,–; DM 80,–.

Bandera, Armando: Iglesia particular e Iglesia universal. – CTom, A. LXIX = T. CV, 1978, 67–112.

Kasper, Walter: Dienst an der Freiheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das **Petrusamt** in der Kirche. – Catholica XXXII, 1978, 1–23; S. 24–40: Scheffczyk, Leo: Das Petrusamt in der Kirche: Übergeordnet – eingefügt.

Redigonda, L. A.: La definizione dogmatica dell'**Infallibilità** pontificia al Vaticano I ‹1870›. – Sacra doctrina LXXXIV, 1977, 217–255.

Beinert, Wolfgang: Die Exzentrizität des Papstes. Über die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs in der Kirche. – Catholica XXXI, 1977, 305–335.

Fernández, Aurelio: Nota teológica sobre la explicación conceptual de una fórmula difícil: la diferencia entre el **sacerdocio común** y el **sacerdocio ministrial**. – RET XXXVI, 1976, 329–347.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

The spirit and the church. A personal and documentary record of the charismatic renewal, and the ways it is bursting to life in the Catholic Church. Compiled by Ralph Martin. – NY: Paramus; Tor: Paulist Pr. (1976). VIII, 341 p.; $ 2,95.

Behr-Sigel, Elisabeth: Alexandre **Boukharev**. Un théologien de l'église orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne. Introduction et lettres a Valérien et Alexandra Lavrski. Préface d'Olivier Clément. – P: Éd. Beauchesne (1977). 163 p. = Beauchesne religions.

Panagopoulos, Johannes: Eucharistische Existenz in dem einen Leib des Herrn – „Ökumenismus" in der Sicht der östlichen Theologie. – Die Einheit der Kirche. ... Festgabe Peter Meinhold zum 70. Geburtstag, Wiesb 1977, 2–15; S. 16–29: Schulz, Hans-Joachim: Sanctorum Communio: Glaubensausdruck einer eucharistischen Ekklesiologie der Ökumene; S. 30–45: Madey, Johannes: Der Diakon als Einheitsfaktor der eucharistischen Gemeinde im ostsyrischen Ritus; S. 46–52: Nossol, Alfons: Anders glauben, aber an keinen Anderen!; S. 53–68: Savramis, Demosthenes: Die nichttheologischen Faktoren der Perpetuierung der Trennung zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche; S. 69–79: Mehl, Roger: L'unité conciliaire de l'église; S. 236–240: Brandenburg, Albert: Das Evangelium als Heiliger Ort der Einigung der Christen; S. 241–254: Congar, Yves: La question des observateurs catholiques à la conferénce d'Amsterdam 1948; S. 255–270: Jedin, Hubert: Die Carranzatragödie in neuer Beleuchtung; S. 271–285: Heyer, Friedrich: Das Jesuitengespenst der deutschen Protestanten; S. 286–294: Bittlinger, Arnold: Der römisch-katholisch-pfingstliche Dialog im Lichte der ökumenischen Leitlinien der charismatischen Erneuerung.

Frieling, Reinhard: Versöhnte Verschiedenheit und/oder korporative Wiedervereinigung. Ein evangelisches Votum zum ökumenischen Dialog über Papstamt und Einheit. – Catholica XXXI, 1977, 336–351; S. 352–368: Meyendorff, Johannes: Rom und die Orthodoxie – Autorität oder Wahrheit?

Meijer, J[ohan] A.: Oecumenische taal. Beschouwingen over het Nieuwtestamentisch Grieks in de laatste twee eeuwen. – Gron: Uitg. "De Vuurbaak" 1976. 46 blz. = Kamper Bijdragen XVII; hfl 12,–.

Daly, Cahal B.: Ecumenism in **Ireland** now: Problems and hopes. – IrThQ XLV, 1978, 3–27.

Desroche, Henri: Œcuménismes, sciences de l'homme et créativités. – ASR XLIV, 1977, 153–173; p. 175–182: Gutwirth, Jacques: Aspects du catholicisme au Brésil.

Houtepen, A.: Eigentijds leergezag: een oecumenische discussie. – TTh XVIII, 1978, 36–47; p. 48: Summary: An ecumenical discussion of teaching authority today.

X. Moraltheologie

In libertatem vocati estis. ‹Gal 5,13›. Miscellanea Bernhard **Häring** expleto sexagesimo quinto aetatis anno a collegis et ex-alumnis in donum natalitium oblata curantibus H. Boelaars et R. Tremblay. – R: Academia Alfonsiana 1977. 298 p. = Studia moralia XV; Lire 13 000; [cont. e. a:] p. 13–30: Benzerath, M.: Bibliographie 1950–1977 von Bernhard Häring; p. 31–40: Congar, Yves: OP: Réflexion et propos sur l'originalité d'une éthique chrétienne; p. 41–55: López Azpitarte, Eduardo, SJ: Etica humana y moral cristiana; p. 57–77: Böckle, Franz: Der neuzeitliche Autonomieanspruch. Ein Beitrag zur Begriffsklärung; p. 79–99: Klein, Paul, SVD: Der Stellenwert der „kreativen Freiheit" in der christlichen Ethik; p. 101–119: Gustafson, James M.: Gospel and Law: a central question in theological ethics; p. 121–137: McDonagh, Enda: Morality and spirituality; p. 139–153: Eid, Volker: Sakramente und christliches Ethos. Skizze zu einem Thema des Problems Glaube und Moral; p. 155–169: Endres, Josef, CSSR: Narrative Theologie. Narrative Ethik; p. 171–189: Curran, Charles E.: Moral theology today: an appraisal; p. 191–206: Fuchs, Josef, SJ: Lehrfach Moraltheologie als «Sacra doctrina»; p. 207–218: García, Marciano Vidal, CSSR: «Teología de la Liberación» y etica social cristiana. Interrogantes sobre el método de la Teología moral; p. 219–244: Auer, Alfons: Das Vorverständnis des Sittlichen und seine Bedeutung für eine theologische Ethik; p. 245–257: Rahner, Karl, SJ: Über schlechte Argumentation in der Moraltheologie; p. 259–282: Goffi, Tullo: Linguaggio immaginoso per un'etica cristiana; p. 283–309: Altenähr, Albert, OSB: Dietrich Bonhoeffers Gedicht „Stationen auf dem Wege zur Freiheit" als Theologie und Zeugnis; p. 311–321: Filippi, Nella: Coscienza del dolore e ansia di liberazione nella poesia contemporanea; p. 523–533: Ratzinger, Joseph: Ist der Glaube wirklich „Frohe Botschaft"?; p. 555–556: Schmied, Augustin, CSSR: Wahrhaftigkeit und Glaube; p. 557–584: Boelaars, Henri, CSSR: Segen und Fluch; p. 585–598: Hamel, Edouard, SJ: La miséricorde, une sorte de justice supérieure?; p. 599–624: Eibach, Ulrich: Gesundheit und Krankheit. Anthropologische und ethische Überlegungen zur Definition der Begriffe und zum Sinn von Gesundheit und Krankheit; p. 625–641: McCormick, Richard A., SJ: The quality of life, the sanctity of life; p. 643–677: Regan, Augustine, CSSR: From euthanasia to the good death; p. 679–695: O'Riordan, Seán, CSSR: Bernard Häring's theology of non violence; p. 697–711: Peschke, Karlheinz, SVD: Das Problem der absoluten Sündhaftigkeit der Lüge.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Benz, Ernst: Franz von Assisi und unsere Zeit. – Die Einheit der Kirche ... Festgabe Peter Meinhold zum 70. Geburtstag, Wiesb 1977, 82–95; S. 96–102: Marquardt, Manfred: John Wesleys „Synergismus"; S. 103–126: Hein, Lorenz: Philipp Jacob Spener, ein Theologe des Heiligen Geistes und Prophet der Kirche; S. 127–139: Zeller, Winfried: Kirche und Gebet bei Gottfried August Ludwig Hanstein; S. 140–153: Petzold, Hilarion: Zur Frömmigkeit der Heiligen Narren; S. 154–168: Catel, Werner: Die Dramen der Hrotsvitha von Gandersheim; S. 169–191: Kahle, Wilhelm: Der Protestantismus in Rußland und in der Sovetunion vor den Fragen der Glaubens- und Gewissensfreiheit; S. 192–201: Schober, Theodor: Christsein in der DDR; S. 202–219: Gerdes, Egon W.: Spirituality, way and method. On living in the Spirit and thinking with the Spirit; S. 220–234: Mühlen, Heribert: Leitlinien der Gemeindeerneuerung – Eine Zusammenfassung.

Begheyn, P. J., SJ: De verspreiding van de Evangelische Peerle. – OGE LI, 1977, 391–421.

Pochin Mould, Daphne D[esirée] C[harlotte]: The monasteries of **Ireland**. An introduction. – Lo: Batsford (1976). 188 p., 24 tabl.

Lekai, Louis J(ulius): The **Cistercians**, ideals and reality. – Kent: The Kent State Univ. Press (1977). X, 524 p., 32 tabl.; $ 20,–.

Renard, Jean-Pierre: La formation et la désignation des prédicateurs au début de l'**Ordre** des **Prêcheurs** ‹**1215–1237**›. – Frb/S: Imprimerie St-Canisius 1977. 271 p. [Diss., Freiburg/S]

O'Meara, Thomas F., OP: The presence of Meister **Eckhart**. – Thomist XLII, 1978, 171–181; p. 182–196: Weber, Richard K., OP: The search for identity and community in the fourteenth century; p. 197–225: Caputo, John D.: Fundamental themes in Meister Eckhart's mysticism; p. 226–239: Ashley, Benedict M., OP: Three strands in the thought of Eckhart the scholastic theologian; p. 240–258: Colledge, Edmund, OSA: Meister Eckhart: Studies on his life and works; p. 259–280: Ozment, Steven: Eckhart and Luther: German mysticism and protestantism; p. 281–312: Schürmann, Reiner: The loss of the origin in Soto Zen and Meister Eckhart; p. 313–336: O'Meara, Thomas F., OP [e.a.]: An Eckhart bibliography.

Fattorini, Gino: La spiritualità nell'ordine di S. **Benedetto** di **Montefano**. – Fabriano: Ed. Montisfani 1976. 301 p. = Bibliotheca Montisfani II; Lire 6500.

Bolshakoff, Sergius: Russian mystics. Introduction by Thomas Merton. – Kalamazoo: Cistercian Publ.; Lo: Mowbray 1977. XXX, 303 p. = Cistercian Studies series XXVI; £ 3,75.

Valabek, Redemptus Maria, OCarm: St. **Therese of Lisieux** in the centenary edition of her works. – Carmelus XXV, 1978, 50–93.

Oración hoy. Semana Nacional de Espiritualidad, Loyola, 2–7 Agosto 1976. – Bilbao: Ed. Mensajero (1977). 425 p. = Facultad de Teología – Universidad de Deusto. Centro de Espiritualidad Ignaciana, Loyola = Espiritualidad Ignaciana XI; pes 650.

Schaube, Werner: **Jugendgebet** heute. Neue Möglichkeiten durch neue Formen. – Mchn: Don Bosco Verl. (1977). 87 S.; kart. DM 10,80.

Barreau, Jean-Claude: Beten als Befreiung statt Drogen und Rausch (La prière et la drogue, dt.) – (Mz: Grünewald-Verl. 1977). 95 S. = Topos-Taschenbücher LXI.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Weber, Wilhelm: Person in Gesellschaft. Aufsätze und Vorträge vor dem Hintergrund der christlichen Soziallehre, 1967–1976. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1978. 468 S.; kart. DM 38,–.

Briones, R. – P. Castón: Repertorio bibliográfico para un estudio del tema de la religiosidad popular. – Communio X, 1977, 155–192.

Gill, Robin: Theology and social structure. – Lo, Oxf: Mowbrays (1977). XIV, 153 p.

Stassen, Glen H.: A social theory model for religious social ethics. – Journal of Ethics V, 1977, 9–37; p. 39–66: Childress, James F.: The identification of ethical principles; p. 69–89: Pitcher, Alvin – Gibson Winter: Perspectives in religious social ethics; p. 91–112: Everett, William W.: Vocation and location: An exploration in the ethics of ethics; p. 115–133: Hough, Joseph C., Jr.: Christian social ethics as advocacy.

Beals, Ralph C.: Religion and identity. – Internationales Jahrbuch für Wissens- u. Religionssoziologie XI, 1978, 147–162; p. 163–181: Hoge, Dean R.: Some outlines of "Invisible Religion" in middle class America; p. 183–212: Rousseau, André: Essai sur la fonction sociale de l'orthodoxie religieuse.

Greeley, Andrew M.: The **American Catholic**. A social portrait. – NY: Basic Books (1977). 280 p.

Katsh, Abraham I.: The biblical heritage of American democracy. – NY: KTAV Publ. House 1977. IX, 246 p. with fig.

Michelat, Guy – Michel Simon: Classe, religion et comportement politique. – (P:) Pr. de la Fondation Nationale des Sciences Politiques et Ed. Sociales (1977). XII, 498 p., 34 fig., 4 cartes.

Riezu, Jorge: Cristianismo y opciones políticas. – CTom, A. LXVIII = T. CIV, 1977, 345–365; p. 367–406: Llinares, José A.: Liberación como clave del desarrollo.

Furger, Franz: Kirche und Politik konkret. – JbChrSozWiss XIX, 1978, 115–135; S. 137–170: Kuhn, Dietmar: Ehe und Familie im Widerstreit der Ideen von Selbstverwirklichung und Fremdbestimmung; S. 171–195: Baerwald, Friedrich: Grundwerte, Menschenrechte, Bürgerreligion.

Zum Thema **Menschenrechte.** Theologische Versuche und Entwürfe. Hrsg. von Jörg Baur. – Stu: Calwer Verlag (1977). 112 S.; DM 13,80.

Boesak, Allan A.: Unschuld die schuldig macht. Eine sozialeth. Studie über Schwarze Theologie u. Schwarze Macht (Farewell to innocence, dt.) – Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1977. XII, 210 S.; kart. DM 19,80 [Diss., Kampen]

Caplovitz, David – Fred Sherrow: The religious **drop-outs**. Apostasy among college graduates. With the assistance of Stanley Raffel and Steven Cohen. – Beverly Hills, Lo: Sage Publ. (1977). 199 p., 70 tabl. = Sage Library of Social Research XLIV; $ 14,–.

Christlicher **Friedens**begriff und europäische Friedensforschung. [Hrsg.:] Franz-Martin Schmölz. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Matthias-Grünewald Verlag (1977). 329 S. = Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe XII.

XIII. Kirchenrecht

Studi in onore di Pietro Agostino **d'Avack**. Vol. I–IV. – Mil: Giuffrè 1976. V, 1026 p.; 1035 p.; 1056 p.; 715 p. = Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Roma XLVI–XLIX; [cont.:] Vol. I: p. V–XI: Scritti di Pietro Agostino d'**Avack**; p. 1–39: Albisetti, A.: La Corte Costituzionale e i problemi del diritto ecclesiastico: formalismo giuridico e attuazione della Costituzione; p. 41–78: Alivesi, G.: Il riconoscimento degli effetti civili, della personalità giuridica delle «religiones iuris dioecesani» e l'orientamento del Consiglio di Stato; p. 79–145: Andrieu, Guitrancourt P.: Réflexions et remarques sur l'évolution du droit administratif public de l'Eglise catholique; p. 147–160: Aubert, J.M.: Droit naturel et droit canonique; p. 161–179: Baccari, R.: La giustizia amministrativa canonica in funzione partecipativa; p. 177–194: Barillaro, D.: Cessazione degli effetti civili ed annullamento del matrimonio canonico trascritto; p. 195–212: Belgiorno De Stefano, M. G.: La parrocchia prima e dopo il Concilio Vaticano II; p. 213–247: Bellini, P.: Diritti individuali dell'uomo e formazioni sociali religiose (contributo all'interpretazione dell'art. 2 Cost.); p. 249–286: Berlingò, S.: Matrimoni religiosi e «status» familiari; p. 287–309: Berri, M.: La fine dell'art. 34 del Concordato; p. 311–356: Bolognini, F.: Sul principio «nullum crimen sine praevia lege poenali» nel diritto canonico; p. 357–392: Bonnet, P. A.: L'errore nel matrimonio canonico; p. 393–415: Bosco, G.: Considerazioni generali sui rapporti tra ordinamento dello Stato e ordinamento della Chiesa; p. 417–443: Botta, R.: Principi conciliari e associazionismo spontaneo dei fedeli; p. 445–516: Buscaroli, S.: Il significato dei voti religiosi nell'etica cristiana: ricerca giuridico-teoretica, suggerita dal Valla in una prospettiva rosminiana; p. 517–537: Caputo, G.: Chiesa e Stato in Gramsci: considerazioni preliminari; p. 539–590: Caron, P. G.: «Ius remonstrandi» ed appello per abuso della dottrina dei canonisti; p. 591–635: Casiraghi, A. L.: La dottrina tomistica e l'amore coniugale nell'ordinamento matrimoniale canonico; p. 637–691: Casuscelli, G.: Inizio di una «era di nuovi accordi» tra la Chiesa e le comunità politiche; p. 693–703: Catalano, G.: Separatismo e diritto ecclesiastico civile; p. 705–722: Chiarelli, G.: La figura di Clemente A. Droste e i rapporti tra Stato e Chiesa nella Prussia del primo Ottocento; p. 723–777: Ciprotti, P.: Divagazioni sulla revisione del Concordato; p. 779–815: Colaianni, N.: Appunti sul principio di libertà religiosa nella Chiesa; p. 817–841: Colella, P.: Osservazioni generali sulla revisione del diritto penale della Chiesa; p. 843–883: Coppola, R.: Osservazioni intorno al concetto di anormalità dell'atto amministrativo nell'ordinamento canonico; p. 885–913: Dalla Torre, G.: Note sulla posizione degli acattolici nel contenzioso amministrativo canonico; p. 915–956: D'Avack, A.: Matrimonio e amore coniugale nella sistematica del Codex Juris Canonici; p. 957–970: De Bernardis, L. M.: Effetti civili e penali del matrimonio di coscienza nel Regno delle Due Sicilie; p. 971–1005: De La Hera, A.: La ciencia del derecho eclesiástico en Italia; p. 1007–1023: Della Rocca, F.: Poteri e doveri del giudice nella causa canonica di nullità del matrimonio. – Vol. II: p. 1–13: De Mattei, R.: L'enunciazione della potestà pontificia «in temporalibus» da Sisto V a Urbano VIII; p. 15–30: Dente, G. M.: Una garanzia della libertà della scuola: l'esame di stato; p. 31–48: De Stefano, M.: L'ente ospedaliero quale illegittimo datore di lavoro del personale religioso; p. 49–92: Falchi, F.: Riflessioni sulla rilevanza dell'inconsumazione nella dispensa dal matrimonio e nel divorzio; p. 93–143: Faltin, D.: De immunitatibus in iure byzantino ecclesiastico; p. 145–224: Fedele, P.: Analisi di saggi dell'ultimo decennio di teoria generale del diritto canonico; p. 225–275: Feliciani, G.: Legislazione ecclesiastica ed azione collettiva dell'episcopato italiano ‹1861–1878›; p. 427–454: Finocchiaro, F.: Matrimonio «concordatario», giurisdizione ecclesiastica e divorzio civile davanti alla Corte costituzionale; p. 455–507: Fiore, M.: Valore del diritto canonico e qualifica degli atti di culto nella fattispecie normativa del reato di «turbatio sacrorum»: problematica dell'art. 405 c.p.; p. 509–523: Fiorelli, P.: Honestum nomen honesti hominis nomen; p. 541–578: Fumagalli Carulli, O.: L'«error redundans» nel quadro della identificazione della persona nel matrimonio canonico; p. 661–677: Gismondi, P.: Rapporti attuali fra Stato e Chiesa in Italia; p. 679–702: Graziani, E.: Mentalità divorzistica ed esclusione della indissolubilità del matrimonio; p. 703–735: Gualazzini, U.: Problemi relativi agli edifici sacri di antica dedicazione; p. 737–762: Hervada, J.: Reflexiones en torno a la unidad e indisolubilidad del matrimonio; p. 763–781: Huizing, P.: La funzione dell'ufficio petrino nella Chiesa; p. 783–803: Jasonni, M.: Riflessioni preliminari per una qualificazione giuridica dei fini del matrimonio; p. 805–811: Jemolo, C. G.: Beneficenza ecclesiastica e laica; p. 813–839: Lariccia, S.: La politica ecclesiastica italiana nel secondo dopoguerra; p. 841–868: Lefebvre, Ch.: La «Compilatio Ia» et ses gloses d'après le manuscrit pal. lat. 652; p. 869–897: Leziroli, G.: Persona morale e persona fisica nel diritto canonico; p. 899–916: Lipari, N.: Legge matrimoniale e patto concordatario; p. 917–955: Lo Castro, G.: Rilevanza giuridica del matrimonio canonico non trascritto nell'ordinamento dello Stato; p. 957–988: Lombardia, P.: Carismi e Chiesa istituzionale; p. 989–1016: Marantonio Sguerzo, E.: L'atto finale della politica ecclesiastica ricasoliana: il progetto di legge Borgatti-Scialoja; p. 1017–1035: Marcou, G.: Zaccaria (679–752): l'ultimo papa greco nella storia di Roma altomedievale.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Denaux, A.: Het verschijnsel van de marginale christenen. Theologische en pastorale benadering. – Collationes 1978, 131–158; p. 159–176: Scheelen, P. – A. Luyten: Met kleine stapjes ... Kerkopbouw bekeken vanuit het 'Plaatselijk Katechetisch Vormingswerk'; p. 177–205: Trouillez, P.: De pastoraal van het doopsel en de toekomst van de Kerk; p. 206–235: Bulckens, J.: Zijn wij aan een nieuw concept van catechismus toe?; p. 236–254: Maeseneer, F. de: Geloofsdagen. Een missionair gebeuren.

Maggioni, Bruno: Ministero della Chiesa e ministeri nella Chiesa. – Orientamenti pastorali N. S. XXVI, 1978, 23–35; p. 37–62: Bo, Vincenzo: Il cammino della Chiesa attraverso i ministeri; p. 63–81: Mariotti, Maria: I consigli pastorali diocesani, zonali e parrocchiali oggi in Italia, p. 82–87: Rossi, Agnelo: Crescita ecclesiale e comunità di base in America latina.

Donnelly, Dody: Team. Theory and practice of **team ministry**. – NY [e. a.:] Paulist Pr. (1977). 161 p.; $ 4,95.

Winter, Alois: Das komplementäre Amt. Überlegungen zum Profil des eigenständigen **Diakons**. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« VII, 1978, 269–281.

Fischer, Wolfram: **Pfarrer** auf Probe. Identität und Legitimation von Vikaren. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1977). 175 S. = Urban-Taschenbücher T-Reihe DCXXX; kart. DM 12,–.

Vandenpol, James A.: Person to person. A handbook for **pastoral counseling**. – Garden City, NY: Doubleday 1977. 156 p.

Kriegstein, Matthias von: **Gesprächspsychotherapie** in der Seelsorge. Grundkurs nicht-direktiver Gesprächführung in Schule und Gemeinde. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1977). 176 S. = Urban-Taschenbücher DCXXIX, T-Reihe; kart. DM 14,–.

Pruyser, Paul: The minister as diagnostician. Personal problems in pastoral perspective. – Phil: Westminister Pr. (1976). 144 p.; $ 4,95.

Garrone, [Gabriel-Marie]: Parole et Eucharistie. Réflexions sur l'»**Homélie**«. – P: Éd. Beauchesne (1977). 120 p.

Zugänge und Herwege. Materialien für Predigt und Verkündigung zur Frage nach Gott. Hrsg. von Meinrad Limbeck unter Mitarbeit von Heribert Arens (u. a.). – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1977). 267 S.

Christliche Erziehung in Europa. [Hrsg. im Auftr. d. Comenius-Inst., Münster, u. d. Dt. Katecheten-Vereins, München, von Herbert Schultze u. Hermann Kirchhoff.] Bd. V: **Polen**. – Stu: Calwer; Mchn: Kösel 1977. 150 S.; kart. DM 19,80.

Bucciarelli, C.: Teologia pastorale e pedagogia. – Rassegna di teologia XIX, 1978, 173–199.

Simon, M.: Vatican II et le mouvement catéchétique. – RTL IX, 1978, 59–82.

Ort, Barbara: Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas in der Geschichte der Katechese. Eine Untersuchung der kathol. katechetischen Literatur des deutschen Sprachraums für die Zeit von **1777–1967**, dargest. an Lk 1, 26–38, 2, 1–20, 2, 41–52. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1977. 337 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 90; kart. sfr 52,00. [Diss., Würzburg]

Paul, Eugen: „Die Bibel unter heutigen Bedingungen verstehen". Zu den bibeldidaktischen Neuerscheinungen. – Religionspädagogische Beiträge I, 1978, 3–23; S. 24–58: Stachel, Günter: Die „unerledigte Hermeneutik" – Bibelunterricht als Auslegung der Schrift unter heutigen Menschen.

Martini, Guido: **Malen** als Erfahrung. Kreative Prozesse in Religionsunterricht, Gruppenarbeit und Freizeit. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel Verl. (1977). 160 S., 34 farb. bzw. einfarb. Abb., Zeichn.

Rickers, Folkert – Margot Rickers: **Revolution** und Christentum als Thema des Religionsunterrichts. Religion im fächerübergreifenden Unterricht der Sekundarstufe I. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1977). 270 S. = Handbücherei für den Religionsunterricht XX.

XV. Liturgiewissenschaft

Die liturgischen Handschriften des Kantons **Freiburg** ‹ohne Kantonsbibliothek›. Beschrieben von Josef Leisibach. – Frb/S: Universitätsverl. 1977. 217 S. u. 32 Abb. = Spicilegii Friburgensis Subsidia XVI; sfr 55,–.

Heinz, Andreas: Die sonn- und feiertägliche **Pfarrmesse** im Landkapitel **Bitburg-Kyllburg** der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des **18.** bis zur Mitte des **19.** Jahrhunderts. – Tr: Paulinus-Verlag 1978. XXXII, 479 S. = Trierer theologische Studien XXXIV; kart. DM 89,–. [Diss., Trier]

Plock, Heinrich: Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens. Zur Theologie der Liturgie und ihrer heilsgeschichtlichen Begründung im Systemdenken Franz Anton **Staudenmaiers**. – Mstr: Aschendorff (1978). VIII, 168 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXI; kart. DM 44,–. [Diss., Münster]

López Martín, J.: Función didascálica de la liturgia en el **Misterio Trinitario** según el «missale romanum» y el »ordo paenitentiae«. – Estudios trinitarios XII, 1978, 3–52.

Greenacre, Roger: Unité et pluralisme dans la liturgie. Un témoignage anglican. – MD CXXXIV, 1978, 10–18; p. 19–30: Camelot, Pierre-Thomas: Profession de foi baptismale et symbole des Apôtres; p. 31–36: Dalmais, Irénée-Henri: Symbole et confession de la foi dans les Eglises orientales; p. 37–42: Capieu, Henri: La confession de foi dans le culte réformé; p. 43–73: Scouarnec, Michel: Chant liturgique et confession de foi; p. 74–84: Lécuyer, Joseph: La confession sacramentelle au concile de Trente; p. 85–105: Evenou, Jean: Le noveau rituel de la dédicace.

Venturi, Gianfranco: Problemi della traduzione liturgica nel cambio di strutture linguistiche e di visione del mondo. – Sales XL, 1978, 73–118.

Hoenderdaal, G. J.: Riskant spel. Liturgie in een geseculariseerde wereld. – 'sGrav: Uitg. Boekenzentrum (1977). 203 blz. = Praktisch theologische handboekjes; hfl 32,50.

Killeen, B(ernard) D.: **Sacraments** in the new liturgy. – Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor (1976). 159 p.; $ 3,50.

Piloni, Antonio: Teologia della **preghiera**: contributo dei recenti Dizionari teologici. – Rivista di liturgia N. S. LXV, 1978, 169–183; p. 184–191: Marsili, Salvatore, OSB: La liturgia, mistagogia e culmine della preghiera cristiana; p. 192–214: Carideo, Armando: Evento, parola, preghiera. Preghiere bibliche e nuovi testi liturgici: un confronto; p. 215–233: Brovelli, Franco: Le celebrazioni liturgiche e la preghiera del cristiano.

Zur Theologie des Gottesdienstes. Mit Beitr. von Gottfried Voigt [u. a.]. – Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1976. 185 S. = Fuldaer Hefte XXXI; [enth.:] S. 9–31: Voigt, Gottfried: Das Menschenbild in der heutigen Seelsorge; S. 32–56: Bieritz, Karl-Heinrich: Von der Besonderheit des Gottesdienstes; S. 57–70: Stalmann, Joachim: Erfahrungen mit neuen und revidierten Gottesdienstformen; S. 71–109: Stiller, Günther: Der Gottesdienst in der Sicht des angefochtenen und getrösteten Gemeindepfarrers; S. 110–119: Mauder, Albert: Die Kirche – ein Sakrament? Der Ertrag der „neuen Gottesdienste" als Frage an die Theologie; S. 120–148: Peters, Albrecht: Krise des Gottesdienstes – Krise des Gottesglaubens; S. 149–164: Peters, Albrecht: Zum Gottesdienst in der gegenwärtigen Situation; S. 165–173: Peters, Albrecht: Anregungen zur Praxis einer Gottesdiensterneuerung.

Lies, Lothar: **Eulogia** – Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie. – Anhang: Rezensionen. – ZkTh C, 1978, 69–121.

Kunst der **Ostkirche**. Ikonen, Handschriften, Kultgeräte. Ausstellung des Landes Niederösterreich. Stift Herzogenburg, 7. Mai bis 30. Oktober 1977. – (Wien: Amt der Niederösterreichischen Landesregierung) 1977. 355 S., davon S. 233–319, 87 farbige und schwarz-weiße Abb.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Abteilung für kath. Theologie der Ruhruniversität Bochum, Buscheystr., 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Daminaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Drohnenweg 5, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Norbert Brox, Universität Regensburg, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Dr. Filipe José Couto IMC, Am Waldplatz 28, 4790 Paderborn; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Boltzmanngasse 9, A-1090 Wien IX; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Heribert Heinemann, Kollegstr. 10, 4630 Bochum 1; Dr. Leo Karrer, Paulstr. 5, 4400 Münster; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. George A. Lindbeck, 409 Prospect Street, New Haven, Conn. 06510 (USA); Prof. Dr. Helmut Merklein, Jägerhofstr. 12, 5600 Wuppertal-Elberfeld; Prof. Dr. Johann W. Mödlhammer, Dreifaltigkeitsgasse 14, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, 8520 Erlangen; Prof. Dr. Eugen Paul, Kirchenweg 13, 8901 Diedorf; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Martin Rehm, Römerstr. 10, 8833 Eichstätt; Akad.ORat Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4401 Bösensell; Prof. Dr. Josef Rief, Neuprüll 25, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Jürgen Roloff, Steinforststr. 32, 8520 Erlangen; Priv.-Doz. Dr. Arno Seifert, Bertelestr. 77, 8000 München 71; Prof. Dr. Rudolf Smend, Am weißen Stein 11, 3400 Göttingen; Prof. Dr. Klaus Schatz, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3a, 8000 München 19; Priv.-Doz. Dr. J. Schumacher, Baseler Landstr. 97, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Hermann Steinkamp, Geistkamp 40, 4400 Münster; Prof. Dr. Peter Stockmeier, Cochemstr. 2, 8000 München 70; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Platanenweg 31, 4630 Bochum 1; Dr. Heinz Treziak, Weinweg 45, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Beda Thum OSB, Erzabtei St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg; Dr. Emil Valasek, Hl.-Geist-Stiftung, Mühlenweg 38, 4408 Dülmen; Prof. Dr. Heinrich Zimmermann, Hohenzollernstr. 13, 5300 Bonn-Bad Godesberg.

Abonnementspreis im Inland incl. 6 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1978 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.