Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1978** **74. Jahrgang**

Hansjürgen Verweyen: Zur Gottesfrage der Neuzeit . . . . . Sp. 353

Klaus Thomas: Psychotherapie und Seelsorge . . . . . Sp. 359

Encyklopedia katholicka, Bd 2: Bar – Centuriones. Hrsg. von F. Gryglewicz, R. Lukaszyk, Z. Sułowski (J. Piegsa)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 371

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. J. Botterweck und H. Ringgren. Bd III, Lfg. 1 (G. Krinetzki)

Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walter Zimmerli zum 70. Geburtstag. Hrsg. von H. Donner, R. Hanhart und R. Smend (J. Scharbert)

P. Weimar: Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (R. Smend)

G. Hentschel: Die Elijaerzählungen (H. Eising)

E. Linnemann: Gleichnisse Jesu (H.-J. Klauck)

R. Pesch / R. Kratz: So liest man synoptisch (A. Sand)

F. Regner: „Paulus und Jesus" im neunzehnten Jahrhundert (M. Rese)

R. Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? (J. B. Bauer)

Dogmen- und Kirchengeschichte . . . Sp. 384

P. Nautin: Origène (R. Tremblay)

The Coptic Gnostik Library. Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians. Hrsg. von A. Böhlig und F. Wisse (M. Krause)

E. Schadel: Aurelius Augustiunus. De magistro (C. Mayer)

Ch. von Schönborn: L'Icône du Christ (J. Meyendorf)

G. Podskalsky: Theologie und Philosophie in Byzanz (J. Meyendorff)

Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler: Schriften, Aufsätze und Reden 1848–1866. Bearb. von E. Iserloh, Chr. Stoll, E. Valasek, N. Jäger (A. Rauscher)

R. Amtmann: Die Bußbruderschaften in Frankreich (K. Elm)

G. Biel: Collectorium circa quattuor libros Sententiarum (H. Feld)

F. Schrader: Ringen, Untergang und Überleben der katholischen Klöster in den Hochstiften Magdeburg und Halberstadt von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden (W. Kohl)

U. Horst: Papst – Konzil – Unfehlbarkeit (R. Bäumer)

M. Plathow: Das Problem des concursus divinus (F. J. Couto)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 400

J. W. Mödlhammer: Anbetung und Freiheit (E. Feil)

P. W. Scheele: Alles in Christus (H. Döring)

G. Marchesi: La Cristologia die Hans Urs von Balthasar (K.-J. Tossou)

R. Schaeffler / P. Hünermann: Ankunft Gottes und Handeln des Menschen (A. Schilson)

G. Kraus: Vorherbestimmung (H.-G. Pöhlmann)

H. Wohlgschaft: Hoffnung angesichts des Todes (G. Greshake)

E. Schmalenberg: Tod und Tötung (G. Greshake)

Befreiende Theologie. Hrsg. von K. Rahner, Ch. Modehn und H. Zwiefelhofer (S. Wiedenhofer)

Moraltheologie . . . . . Sp. 414

H.-J. Wilting: Der Kompromiß als theologisches und als ethisches Problem (H. Kramer)

Religionssoziologie . . . . . Sp. 415

D. Savramis: Religionssoziologie (H. J. Helle)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 416

P. de Clerck: La „prière universelle" dans les liturgies latines anciennes (E. J. Lengeling)

B.-D. Berger: Le drame liturgique de pâques du Xe au XIIIe siécle (H. Reifenberg)

Gottesdienst und öffentliche Meinung. Hrsg. von M. Seitz und L. Mohaupt (K. Richter)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 421

P. Schwarzenau: Der größere Gott (H. Waldenfels)

R. Frieling: Christentum und Islam (A. Th. Khoury)

Christliche Literatur . . . . . Sp. 422

G. Kranz: Lexikon der christlichen Weltliteratur (H. J. Baden)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 425

Zur Gottesfrage der Neuzeit*

von Hansjürgen Verweyen, Essen

Küngs Antwort auf die Gottesfrage der Moderne: sein bislang nicht nur umfangreichstes, sondern wohl auch wertvollstes Buch.

Im ersten Teil (A I–II) – einer „‚Flurbereinigung' im Vorfeld Vernunft und Glaube" (460) – stellt K. zunächst Descartes und Pascal als Vertreter eines rationalistischen bzw. fideistischen Zugangs zur Wahrheit gegenüber. Von beiden Denkern her werden dabei jeweils Linien auf zugrunde liegende Traditionen, Nachfolger bzw. verwandte Ansätze ausgezogen: von Descartes besonders auf den Barockthomismus, den Aquinaten selbst, den Leibniz-Wolffschen Rationalismus und schließlich die Neuscholastik (41–47), von Pascal vor allem auf Augustin, die christliche Mystik, den Jansenismus, die Reformatoren, S. Kierkegaard und K. Barth (89–105). Damit unternimmt K. zugleich eine Einordnung der gesamten abendländischen Tradition, insofern sie die Frage

* **Küng**, Hans: **Existiert Gott?** Antworten auf die Gottesfrage der Neuzeit. – München, Zürich: R. Piper u. Co Verlag 1978. 878 S. geb.

ÜB TÜB
23 NOV 1978

nach der Existenz Gottes positiv entscheidet, in zwei Grundtypen, auf die er sich im folgenden immer wieder bezieht, von denen er dann insbesondere seinen eigenen, positiven Ansatz (E-G) abgrenzt. In A III schickt Vf. bereits eine grundsätzliche erkenntnistheoretische Diskussion (im Gespräch besonders mit dem frühen Wittgenstein, dem sog. Wiener Kreis und seine Verbindung zur angelsächsischen Analytischen Philosophie, K. Popper und Th. S. Kuhn) voraus, die in eine erste „Zwischenbilanz" und Forderung einer ersten „Kurskorrektur" der Theologie angesichts der modernen Naturwissenschaften mündet (143–154).

Als Modell eines der neuzeitlichen Fragestellung angemessenen Zugangs zum Gottesproblem wird sodann die Philosophie G.F.W. Hegels dargestellt (B), ergänzt durch den kurzen Abriß einiger weiterer Ansätze zu einem in (welt)geschichtlicher Perspektive entworfenen philosophischen bzw. theologischen System: A. Comte, P. Teilhard de Chardin, A. N. Whitehead. Auf dieser Grundlage erhebt Vf. (Zwischenbilanz/Kurskorrektur II) die Forderung, die Beziehung zwischen Gott und Welt neu, d. h. im Horizont der Geschichtlichkeit Gottes zu denken (211–219).

Es folgt die Darstellung des modernen Atheismus, zunächst von L. Feuerbach, K. Marx und S. Freud (C). Zwischenbilanz und geforderte Kurskorrektur III („Gegen eine theologische Rückzugsstrategie", „Für eine ernsthafte Theologie": 363–380) bringen sachlich gegenüber I und II wenig Neues. Die Skizze der Philosophie Nietzsches (D: „Nihilismus – Konsequenz des Atheismus") markiert in K.s Darstellung den Höhepunkt der Negation hinsichtlich der Gottes- und Sinnfrage. Zwischenbilanz/geforderte Kurskorrektur IV stellen heraus, daß diesem Problemstand gegenüber ein Ausgang weder von letzter subjektiver Gewißheit (im „cogito" Descartes') noch von irgendwelchen unumstößlichen Seinsprinzipien (wie sie die sog. „philosophia perennis" kenne) angemessen sei (459–469).

K.s eigener Versuch einer Antwort – die Explikation einer Entscheidung, die nicht erst nach erfolgter rationaler Evidenz getroffen wird, vielmehr in ihrem Vollzug die notwendige Verantwortung vor der Vernunft mit sich bringen soll – erfolgt in mehreren Schritten: Zunächst (als Alternative zum Nihilismus) die Skizze eines „Grundvertrauens" (E) – dessen interpersonale Ermöglichung im Rückgriff auf moderne philosophische und humanwissenschaftliche Erkenntnisse in einem sehr schönen Abschnitt kurz konkretisiert wird (502–510). Ohne dieses Grundvertrauen gäbe es ein Fundament weder der Wissenschaften noch einer Ethik, so rudimentär sie auch sein mag (510–528).

Sodann (als Alternative zum Atheismus) die eigentliche Antwort auf die philosophische Frage: „Existiert Gott?" (F). Hier gibt Vf. zunächst einen knappen Überblick über herausragende Philosophen unseres Jahrhunderts, deren Denken man als in der Schwebe zwischen „Grundvertrauen" und „Gottvertrauen" befindlich kennzeichnen kann: E. Bloch, M. Horkheimer, besonders M. Heidegger und (der späte) Wittgenstein (F I). Es folgen ein Blick auf die Stellung der katholischen und protestantischen Theologie in den letzten beiden Jahrhunderten zum grundsätzlichen Verhältnis von Philosophie und Theologie, bes. auf das Vaticanum I, die Diskussion um die „Nouvelle théologie" nach Ende des Zweiten Weltkrieges, K. Barth und R. Bultmann (F II); darauf eine äußerst gedrängte Diskussion der traditionellen Gottesbeweise und der Position Kants in der Gottesfrage (F III); schließlich K.s eigener Schritt von „Grundvertrauen" zu „Gottesglauben" (F IV) und die Kennzeichnung seiner Konsequenzen für Dogmatik (633–635) und Ethik (635ff. Hier eine knappe Auseinandersetzung mit J. Habermas, 636–638, auf den Vf. im erkenntnistheoretischen Zusammenhang schon früher verwies: 137f).

Im abschließenden Teil (G: „Ja zum christlichen Gott") stellt K. die Frage nach dem Wesen Gottes, die bisher – im philosophischen Kontext – noch nicht thematisch wurde. Nach kurzen Hinweisen auf einige Grundgestalten östlicher Religionen und Haupttypen religiöser Erfahrung kommt Vf. auf die Entscheidbarkeit dieser Wesensfrage zu sprechen. Er lehnt eine alles vereinnahmende Toleranz wie eine rein pragmatische Lösung des Problems ab (G I).

Unter dem Titel „Der Gott der Bibel" (G II) kommen neben einigen Grundaussagen des AT besonders naturphilosophische Erörterungen über das Verhältnis Gott – Welt zur Sprache. Der Schlußabschnitt (G III: „Der Gott Jesu Christi") enthält – zwischen dem sehr dichten und schönen Kapitel über „Gott als Vater" und einigen knappen Bemerkungen über „Gott im Geist" – die nach der Debatte um „Christ sein" lang erwarteten christologischen Ausführungen, von denen Vf. eine Klärung der umstrittenen Sachfragen erhofft (vgl. 855).

K. erhebt nicht den Anspruch, eine „Philosophie- oder gar Geistesgeschichte" vorzulegen (157, vgl. 18). Dennoch nehmen Referat und Kritik von in der Philosophiegeschichte der Neuzeit bezogenen Positionen den weitaus größten Raum seines Buches ein und liegt gerade hier, wie mir scheint, der besondere Wert dieses Werks. Gewiß finden sich in einem so weitgespannten Überblick auch schwache Stellen (z. B. die Seiten über Kant und das unzureichende Resumee der klassischen „Gottesbeweise"). Gewiß ist es nicht jedermanns Sache, wenn etwa die Ausführungen über die exakte Methode Descartes' beginnen: „Der seit seiner kränklichen Jugend zeitlebens am Morgen lange Bettruhe pflegende Jesuitenschüler..." (23). Aber wo gibt es eine vergleichbare Darstellung der modernen Atheismen, die ein so hohes Maß von Objektivität mit einer solchen Fähigkeit der Einfühlung in die je persönliche Größe eines Autors und die offenen und unterschwelligen Probleme seiner Zeit verbindet; die zugleich einem größeren Leserkreis zugänglich und nicht zuletzt (im äußerst informativen Anmerkungsteil) ausgezeichnet dokumentiert ist? Gerade im Kontrast zu dieser sachlichen Darstellung nichtchristlicher Positionen fallen in diesem Buch dann allerdings die wenig differenzierten Äußerungen über „die Unbelehrbarkeit des kirchlichen Lehramtes" (855, vgl. 371, 572, 574 und ö.) besonders unangenehm auf.

Auffällig ist aber vor allem eine große Lücke im Gesamtüberblick über die moderne Gottesfrage: All diejenigen Denkansätze sind übergangen, die konsequent auf der Grundlage der von Kant vollzogenen „kopernikanischen Wende" einen wirklichen Theismus philosophisch zu begründen suchen, insbesondere die Philosophie J. G. Fichtes nach 1800, der frühe M. Blondel (nicht einmal namentlich erwähnt!), die gesamte von J. Maréchal angestoßene Denkbewegung. Daß Vf. mit der letzteren wenigstens oberflächlich bekannt ist, beweisen kurze Hinweise – z. B. auf „die katholische Transzendentalphilosophie" (571), auf Heidegger als „geheime(n) Schutzpatron eines renovierten Thomismus" (548). Von solcher Bekanntschaft her ist vielleicht auch K.s Mißverstehen der transzendentalen Methode zu begreifen. Das hilft aber nicht über die große Leerstelle in seinem Überblick hinweg, erklärt auch nicht merkwürdige Details – wie z. B., daß D. Tracy unter allen zeitgenössischen Theologen zwar am häufigsten positiv gewürdigt, seine Herkunft aus eben jenem „renovierten Thomismus" aber verschwiegen wird. Es entsteht auf diese Weise der Eindruck, daß – nach dem Scheitern der „philosophia perennis" (461f) – auf der „Habenseite" der neuzeitlichen „philosophischen Theologie" Küng so ziemlich allein dasteht.

Die wesentlichsten systematischen Schwächen (im philosophischen Teil[1]) des Buches dürften sich auf das angedeutete Mißverstehen des transzendentalen Denkens zurückführen lassen, wie es – nach einer langen Vorgeschichte seit Platon – von Kant erstmals in methodischer Schärfe durchgeführt wurde.

So etwa Mängel in der Kritik an Feuerbach und Marx. Vf. sieht (mit E. von Hartmann) Feuerbachs Atheismus insgesamt auf einen logischen Fehlschluß gegründet: „es nicht richtig, daß darum etwas nicht existieren könne, weil man es wünscht" (243). Nun versucht Feuerbach jedoch das gesamte „Jenseits" der Religion auf eine Projektion des Egoismus (nach Kant: des Glückseligkeitsstrebens) zu reduzieren[2]. Seine Argumentation gegen die Existenz Gottes wird also nicht nur „de facto" („weil Projektion, darum Illusion"), sondern wesentlich „de iure" geführt („Gott darf um der unverkürzten Humanität willen nicht sein"). Der hier zutage tretende Mangel bestimmt auch K.s eigene Argumentation für die Existenz Gottes: „Der Preis, den der Atheismus für sein Nein zahlt, ist offenkundig! Er setzt sich der Gefährdung durch eine letzte Grundlosigkeit... aus... Der Atheist setzt sich... auch ganz persönlich der Gefährdung durch eine radikale Verlassenheit, Bedrohtheit und Verfallenheit aus mit allen Folgen des Zweifels, der Angst, ja der Verzweiflung" (628). Dieses Argument auf der Grundlage einer „Philosophie des Habens" würde jeden ernstzunehmenden Atheisten gerade in seiner Position bestärken (Man vgl. auch die unkritische Darstellung von Pascals „Wette", 85). Ähnlich befremdend ist K.s Kritik am „Gattungsbegriff" Feuerbachs (239). Gewiß hängt dieses letzte Relikt eines die Interessen des Individuums transzendierenden Sollens bei Feuerbach philosophisch in der Luft (Vgl. Küng zur Begründung unbedingter Normen, 636–640). Muß man deswegen aber in den Chor M. Stirners, F. Engels' und K. Barths einfallen (240, 250)? Unverständlich ist mir auch, wie die schöne Aussage des frühen Marx über das Wesen interpresonaler Anerkennung als „utopisch-schwärmerisch" und „unrealistisch" abgetan werden kann (283f).

Nicht weniger gravierend als diese Mängel im Horizont der „praktischen Vernunft" sind erkenntnistheoretische Schwächen –

[1] Vgl. die Einteilung „Gott der Philosophen – Gott der Religionen" (669).

[2] In diesem Sinn verkürzt Küng auch das Postulat Gottes bei Kant (596–600). Vgl. dagegen meine Darstellung in: Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre, Freiburg/München 1975, 50–61.

wobei allerdings anzumerken ist, daß ein Großteil der folgenden Kritik nicht nur an K., sondern an ein weites Spektrum heutigen Philosophierens zu richten wäre. Völlig ungeklärt bleibt zunächst das für Küng so zentrale Verhältnis zwischen den Naturwissenschaften und der Theologie (bzw. einer „prima philosophia"). Vf. zitiert zustimmend die Feststellung H. von Ditfurths, daß die Existenz des Schöpfergottes „nicht von der Frage berührt werden kann, welchen Stand die Molekularbiologie auf der Erde zufällig gerade erreicht hat", stellt dann aber auf derselben Seite (698) die These auf: „Daß – naturwissenschaftlich gesehen – unser Universum wahrscheinlich endlich ist in Raum und Zeit, wie kompetente Naturwissenschaftler heute annehmen, ist für unser Welt- und Selbstverständnis – auch theologisch gesehen – von nicht geringer Bedeutung". Derselbe Autor, der so sehr am „Fall Galilei" Anstoß nimmt, denkt grundsätzlich noch in den gleichen Kategorien eines unmittelbaren Zusammenhangs zwischen den Ergebnissen der Naturwissenschaft und der Metaphysik bzw. Theologie. Hier hätte eine Kenntnis der wissenschaftstheoretischen Klärung weitergeholfen, die M. Blondel vor nun schon fast hundert Jahren eingebracht hat[3].

Unklarheit über die Tragweite einer Methode liegt auch in dem Schluß von den logischen Problemen der modernen Mathematik auf die Fragwürdigkeit des Wahrheitsideals der Mathematik überhaupt (50–55). Daraus, daß die moderne Mathematik seit Leibniz und Newton zum Zwecke einer besseren naturwissenschaftlichen Operabilität mit einem philosophisch unreflektierten Unendlichkeitsbegriff arbeitet und dadurch einem philosophisch stringenten Denken entglitten ist, folgt doch noch nichts im Hinblick auf den Wahrheitsgehalt der klassischen Mathematik[4].

Nun beruht allerdings – und damit kommen wir zum Kern dessen, was Küng von einer „philosophia perennis", insbesondere ihrem platonisch-augustinischen Traditionsstrang trennt – der „Gottesbeweis" Descartes' in Med. I–III nicht einmal auf einer Voraussetzung der Mathematik als leitender Wahrheitsidee. Die mathematischen Gewißheiten werden ja selbst dem methodischen Zweifel unterworfen. Was immer K. zur Kritik an der fundamentalen Einsicht des Descartes – in die unumstößliche Gewißheit der Wirklichkeit des „cogito" wie die über die Existenz des Absoluten, aus der sich allein die Radikalität meines Fragens und Zweifelns erklären läßt[5] – anführt (bes. 55f, 60, 78, 86, 425, 462, 496, 513), geht an ihrem transzendentalen Gehalt vorbei. Insbesondere ist der Einwand, der wie ein roter Faden das ganze Buch durchzieht – man könne über den methodischen Zweifel und allen Glauben an Vernunft überhaupt hinaus v e r zweifeln – kein Argument gegen Descartes. Das transzendentale Argumentieren (bis hin zum „Gottesbeweis") kann gewiß nicht die Sinnfrage lösen. Es vermag aber sehr wohl die Möglichkeitsbedingungen aufzuweisen, die jede Frage nach Sinn und selbst noch ihre negative Beantwortung impliziert. Im Übersehen eines Bereichs transzendentaler Wahrheit zwischen der Ebene formaler Logik und der einer wirklichen Erfahrung von Sinn teilt Küng die prinzipielle Schwäche des „kritischen Rationalismus" eines K. Popper, H. Albert und W. Stegmüller.

K. distanziert sich von einem Pragmatismus in der Wahrheitsfrage (667–670). Zuweilen kommt er aber einer vereinfachten Konsensustheorie von Wahrheit sehr nahe. So, wenn er immer wieder die kritische Frage erhebt, ob sich eine Wahrheit „durchsetzen" konnte (vgl. 240, 445, bes. 597), und die wissenschaftst h e o r e t i s c h e Diskussion in A III mit einer weitgehenden Übernahme der wissenschaftsh i s t o r i s c h e n Theorie von Th. S. Kuhn über den Umsturz geltender „Paradigmata" abschließt (133–142). Beim Durchsetzen eines neuen Wahrheitsmodells erweisen „sich nicht zuletzt die größere Einfachheit, Transparenz, Universalität und Eleganz der neuen Lösung als attraktiv" (140). Läßt sich durch Feststellungen dieser Art aber das Verifikationsproblem einer adäquaten Antwort zuführen?[6] K.s Wahrheitsverständnis scheint letztlich von einer unbewältigten Hegelschen Philosophie her bestimmt (Man vgl. auch seine evolutionistische Sicht der Entstehung des Lebens und des Menschengeistes, 703ff., und die wieder[7] aufgenommenen Bemerkungen über die Wahrheit von Sätzen, 52, 175). Dem Begriff Hegelscher Dialektik steht Vf. nach wie vor recht hilflos gegenüber (181, 192f).

Was ergibt K.s eigener Beitrag zur Antwort auf die Gottesfrage? Der philosophische Teil ist enttäuschend. Ein „Grundvertrauen" zur Wirklichkeit erweise seine rationale Rechtfertigung im Vollzug selbst (490ff). Dies wird behauptet, aber nicht einsichtig gemacht. Auf jeden Fall bleibt der Aufbruch arbiträr, wenn sich erst beim Gehen selbst die Schleier lichten sollen. Was K. unter dem Stichwort „Konkretion" (502ff) anführt, hilft weiter. Es bleibt aber auch dort die Frage nach dem Grund des interpersonal gewährten Vertrauensvorschusses. Wo K. schließlich ausführt, warum die Hypothese „Gott existiert" ihrem Gegenteil rational vorzuziehen sei (622ff), argumentiert er im wesentlichen nach dem Vorbild des Gottesbeweises aus der Kontingenz des Seienden: Wenn Gott existierte, dann wäre die fraglich erscheinende Wirklichkeit begründet. Vf. hatte aber doch zuvor im Anschluß an Nietzsche richtig auf die Beantwortung der S i n n frage, nicht bloß der nach einem Woher des fragwürdigen Seins abgezielt. Hätte er v o r seiner philosophisch-systematischen Argumentation – und nicht erst am Ende des theologischen Teils (758) – den „Protestatheismus" A. Camus' zur Präzision der bei Nietzsche verschwommen bleibenden Sinnfrage eingebracht, dann wäre ihm vielleicht deutlich geworden, daß die etwas umständlichen (und, im Hinblick auf die Negativfolie, unpräzisen) Abgrenzungen seiner eigenen, im Grunde recht scholastischen Argumentation von den traditionellen Gottesbeweisen angesichts der aufgeworfenen Frage nach der Begründetheit eines Vertrauens auf letzten Grund unbedeutend sind.

Die theologische Explikation der Glaubwürdigkeit des Gottes der Bibel und Jesu Christi (G II, III) wirkt überzeugender. Auch hier bleiben Fragen, vor allem noch immer die nach dem Gott-Sein Jesu Christi. Bei aller Differenzierung und Präzisierung gegenüber früheren Ausführungen: K. wagt auch hier nicht den Schritt von Aussagen über den „Gottessohn" zu solchen über „Gott-Sohn". Sätze wie: „Gott, Jesus Christus s i n d [meine Hervorhebung] dem glaubenden Menschen ... n a h e i m G e i s t ..." (760), oder: „Es geht ganz wesentlich um die r i c h t i g e Z u o r d n u n g v o n G o t t , J e s u s (Sohn, Wort, Christus) u n d G e i s t ..." (766) dürften sich schwer mit dem Bekenntnis der Kirche vereinbaren lassen. Der Streit wird vermutlich weitergehen. Entscheidender im Horizont dieses Buches ist die Kritik, die ich auf der Grundlage des Denkens von A. Camus schon in den „Christologischen Brennpunkten"[8] vorgebracht habe: Nur in dem Maße, wie sich Gott im Scheitern Jesu als i d e n t i s c h mit diesem Menschen erweist (nicht bloß „identifiziert"), kann dem Protest Iwan Karamasoffs glaubwürdig begegnet werden. K.s Buch läßt – dies ist mein Gesamteindruck – das äußerst weitverzweigte Spektrum der neuzeitlichen Frage nach Gott in einer großangelegten Übersicht lebendig werden und hebt auch viele verborgenen Gründe ans Licht, warum diese Frage manchen sogar überflüssig oder schädlich erscheint. Schon damit erweist er denen, die sich nicht durch mühsame Kleinarbeit an den Primärquellen diesen Überblick verschaffen können, einen großen Dienst – wenn auch seine sorgfältige Dokumentation zu einem solchen Studium nachdrücklich einlädt! K. formuliert darüber hinaus so etwas wie die Antwort eines christlichen „common sense". Er macht glaubhaft, daß der Christ angesichts dieses auf den ersten Blick verwirrenden und erdrückenden Ansturms nicht mutlos zu werden und erst recht nicht die Augen zu verschließen braucht. Im Hinblick auf die theologische, besonders aber die philosophische Präzision seiner Antwort bleibt manches zu wünschen übrig.

[3] Vgl. M. Blondel, Zur Methode der Religionsphilosophie, Einsiedeln 1974, 33–37, 70f, 108–111.

[4] Vgl. M. Blondel, a.a.O., 33–37; J. G. Fichte, Sämtliche Werke, Bd. III, 6f (Anm.). Zum ungeklärten Verhältnis von Mathematik und Physik bei Küng vgl. bes. 695, wo Vf. geometrische von physikalischen Sachverhalten (und umgekehrt) abhängig sein läßt!

[5] Vgl. meine näheren Ausführungen in: Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes, Düsseldorf 1969, bes. 99–103, 136–144; Nach Gott fragen, Essen 1978, 64–66.

[6] Vgl. den ausgezeichneten Beitrag von O. Höffe, „Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas)", Ph.Jb. 83 (1976) 313–332.

[7] Vgl. schon „Unfehlbar?" Zürich/Einsiedeln/Köln 1970, 135f.

[8] Essen 1977, 65–71. Dort auch zur Problematik der historischen Rückfrage nach Jesus (10–64), die im vorliegenden Werk Küngs mehr unterschwellig bleibt. Vgl. hierzu auch die Abgrenzung R. Peschs von Küng im Nachwort zu seinem Markuskommentar (Das Markusevangelium, 2. Teil, Freiburg/Basel/Wien, 1977, 564).

Psychotherapie und Seelsorge

von Klaus Thomas, Berlin

Tacke, Helmut: **Glaubenshilfe als Lebenshilfe.** Probleme und Chancen heutiger Seelsorge. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag (1975). 287 S. kart DM 25.–

Wem die Seelsorge ebenso wie dem Vf. dieses Werkes als Herzstück des kirchlichen Handelns erscheint, der muß – das sei schon eingangs betont – bei der folgerichtigen Klarheit dieser tiefgründigen Theologie der modernen Seelsorge aufhorchen.

Der Vf., Pfarrer in London, teilt leider über seine Person nur mit, daß Gespräche im Elberfelder Prediger-Seminar das Buch gefördert hätten.

Das Werk gliedert sich in fünf nicht gleichgewichtige Hauptteile.

I. Der erste Hauptteil beschreibt den „Funktionswandel der Seelsorge", die sich von der „dialektisch-kerygmatischen Theologie weitgehend losgesagt" hat, also nicht mehr Thurneysens These von der „Verkündigung des Wortes Gottes an den Einzelnen" folgt. Zu offenbar wurde die Menschenferne des kirchlichen Redens (14), so daß nunmehr die wahrhaft verstehende, „beratende Seelsorge", also das amerikanische Counseling, gerade auch außerhalb der Gemeinde angesichts der wachsenden Entkirchlichung den Mut zur „offenen Begegnung mit den Menschen" aufbringt. (19). Evangelische Seelsorge ohne die frühere Verkündigung verzichtet damit bewußt auf eigenständige Merkmale (in dem Buch stets als „proprium" bezeichnet). Nach Stollberg werden die allgemeinen Unterschiede („das generelle proprium") zwischen Seelsorge und Psychotherapie höchstens in der Glaubensüberzeugung des Seelsorgers gesehen. Tacke dagegen betont: „Die Seelsorge selbst ... müßte theologisch qualifiziert sein, wenn (das Gespräch) dem Namen einer kirchlichen evangelischen Seelsorge entsprechen soll." (21)

Stollberg setzt Seelsorge gleich der Psychotherapie, die nur durch „innerpsychologische Prozesse dem gefährdeten Menschen zur Selbstannahme bewegen (und) und Kontaktstörungen ausräumen will". (22)

So soll das Wesen der Seelsorge an ihrem Ziel deutlich werden: nach Thurneysen – „Glauben wecken", nach Uhsadel – „Integration des Einzelnen in die religiöse Lebensordnung der Kirche", nach Clinebell – „Lebenshilfe durch Ausbau der Kommunikationsfähigkeit", nach Josuttis – „Befreiung des Menschen aus der konkreten Not ..., nicht zuletzt auch im politischen Kampf für Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit."

T. gelangt von dem Ziel her zur Begriffsbestimmung: „Seelsorge ist praxisbezogene Vermittlung des Evangeliums in Form eines freien Gespräches, in dem die Seelsorge Gottes zur Sprache kommt. Das seelsorgerliche Ziel besteht in der Hilfe zum Glauben, so daß der Glaube sich als Lebenshilfe erweisen kann."

T. stellt „ein seltsames Mißverhältnis fest ... zwischen der zentralen Stellung des Glaubens in biblischer und systematischer Theologie" und seinem „Schattendasein" in der Seelsorge, in der sie nur noch in speziell „religiösen Fragen" zum Tragen kommt. (33)

Hinter den sachlichen Berichten T.s muß der aufmerksame Leser eine abgrundtiefe Not der Kirche und ihrer Seelsorger erkennen, die ihr „seelsorgerliches Ungenügen ... diakonisch ... kompensieren" und aus „Furcht vor ... pastoralen Phrasen überhaupt nichts mehr ... sagen" will.

T. betont es klar: „Die Krise der Seelsorge ist weniger eine Methodenkrise als eine Glaubenskrise." So schließt T. seinen ersten Teil mit einem Zeugnis von den Kräften der Glaubenshilfe, die zur Lebenshilfe wird, eines Glaubens, der tiefer sieht und sehen macht, der mehr Licht, mehr Erlösung und mehr Liebe erkennt mitten in unserem „Zeitalter der Lieblosigkeit". (35)

II. Der zweite Hauptteil

„Divinisierung des Humanen"

setzt die kritische Übersicht über die heute herrschenden Seelsorgebestrebungen fort mit einer Darstellung der „optimistischen", „erfolgsgewissen" „beratenden Seelsorge" als eines psychodynamischen Kontaktgeschehens. (39) Hier geschieht Seelsorge „im Vollzug der Begegnung" selbst.

T. aber sieht (erstmals?) hinter der Methodik der Gesprächstherapie von Rogers, die heute weithin als Seelsorge ausgegeben wird, das andersartige, allzu optimistische Menschenbild, das dem von Jean Jacques Rousseau gleicht: Führe nur den „psychisch behinderten Menschen zu sich selbst zurück" „zu der unverbrauchten Kraft der menschlichen Natur", so wird diese „Hilfe zur Selbsthilfe" ihn befreien. (47)

Mit dem Aufgeben der „lästigen Orientierung" am Wort der Verkündigung und dem Hinwenden zum Menschen als der „Inkarnation", dem lebendigen Text, soll die „Menschwerdung der Seelsorge" geschehen. (49/50) „Die mitmenschliche Beziehung als solche gelangt zu therapeutischer Wirkung", unabhängig davon, ob theologische Vokabeln hinzugeführt werden.

So liegt die Schwäche dieser beratenden Seelsorge in der „mangelnden Eigenständigkeit" und dem fehlenden theologischen Profil, „die dem Menschen eingeborenen Kräfte werden zu göttlichen Kräften umgesprochen"; wenn auch T. die Stärke nicht leugnet, daß die kirchliche Seelsorge nun Erfahrungen in zwischenmenschlicher Begegnung gesammelt und Möglichkeiten geschaffen hat, Seelsorge zu lehren. (56) Aber: „Ohne die Gottheit Gottes wird es auch um des Menschen Menschlichkeit nicht gut bestellt sein." (57)

Schließlich wendet sich T. der Gruppendynamik zu, deren innerweltliche Erfahrungen vielfach überweltlich gedeutet und im Clinical Pastoral Training so fasziniert als Selbsterfahrung gepriesen werden, daß ihre Vertreter mit überhöhtem „Selbstwertgefühl", mit „superlativischen Wendungen" überschwenglich „die kreative Kraft der Gruppe" loben und „ironisch" der „dilettantischen Seelsorgepraxis vergangener Generationen" absagen. (65)

Die „strenge Auswahl" vor Beginn der Kurse schafft „ein elitäres Motiv mit ... einer Art von Monopolanspruch". Die Gruppe selbst prüft dann „den Glauben auf seine Glaubwürdigkeit". (66) Der Gruppe und ihrer Selbsterfahrung werden „geradezu messianische Funktionen zugeschrieben", so kritisiert Piper in einem Bericht die CPT-Kurse. Hier wird die Vermittlung selbst zur Seelsorge, zum Evangelium erhoben. (68/69) Weitgehend lautet die Frage von Sünde und Buße dann nicht mehr, ob jemand von Gott, sondern ob er von der Gruppe angenommen ist.

Das Evangelium aber kennt keine Elitegruppen, sondern läßt seine Seelsorge in einem Wunder sündigen Menschen bedingungslos zuteilwerden. Es bindet den Menschen nicht an andere Menschen, sondern an Gott. „Unkritische Gruppengläubigkeit macht die theologische Ausbeute der Gruppenprozesse verdächtig." (72/73)

III. Was der Verfasser im dritten Hauptteil über

„das seelsorgerliche Gespräch"

zu sagen hat, erreicht schon in den ersten Sätzen eine Tiefe der Weisheit und der Erfahrung, die von Einfühlungsvermögen und Ehrfurcht getragen ist: „Seelsorge geschieht im Namen Gottes". Wie unter dem „Glanz und Schutz dieses Namens ... die Angst des Hilfesuchenden" und „die Angst des Seelsorgers" der Gelassenheit weichen und Freiheit und Geistesgegenwart vermitteln, das wird auf einigen Seiten dargestellt, die sich nicht zusammenfassen, sondern deren Gehalt der Leser in einer Meditation wirken lassen sollte. (77–80)

Mit Thurneysen betont auch T. die unersetzliche Bedeutung des Wortes in der Seelsorge trotz aller bedauerlichen „Inflation des kirchlichen Wortes" (82), weil Gott zum Menschen durch das Wort spricht. Damit setzt sich T. entschieden von Scharfenberg ab, der „weder Gebet, noch Verkündigung, weder Beichte noch Absolution" im seelsorgerlichen Gespräch gelten lassen will. (85)

Nur in dem Wort Gottes findet die Seelsorge ihren eigenständigen Bereich, den sie nicht aufdrängen wird aber auch nicht verleugnen muß (89) Im seelsorgerlichen Gespräch wird in „die Sorge des Menschen auch die Sorge Gottes um den Menschen ... einbezogen", um „das Evangelium für das Gespräch und das Gespräch für das Evangelium aufzuschließen." Ein Psalm, Röm. 8,1, 1. Kor. 13 u. a. bieten dem Seelsorger Hilfen, Verzweiflung wie Hoffnung gültiger auszusprechen, als eigene Worte es vermögen; besonders Kranke brauchen darum den „Zuspruch" des Schriftwortes.

Rein zwischenmenschliche Gespräche – auch mit einem Seelsorger – sind „natürlich möglich und sicherlich auch nützlich, sollten sich aber nicht evangelische Seelsorge nennen." (91)

Mit J. Schniewind betont T. die Doppelbedeutung des neutestamentlichen Begriffes für Zuspruch: „paraklese", als Trost und als Mahnung, und führt dies ausführlich am Beispiel der Telefonseelsorge aus. Damit begründet er theologisch genau, was der Referent beabsichtigte und betonte, als er 1953 den Begriff und 1956 die Einrichtung der Telefonseelsorge schuf. Mag sich eine „partnerzentrierte Seelsorge" noch so leidenschaftlich in die komplizierte Psychologie vertiefen, wenn sie sich nicht ebenso intensiv um den Trost der Schrift bemüht, dann muß sie verarmen. (99–101)

Von der Seelsorge als dem „tastenden Gespräch" über die Geschichten der Barmherzigkeit Gottes, die sich dem konkret sorgenden Menschen zuwendet, muß die Bibel Mittelpunkt der Seelsorge bleiben. „Partnerzentrierte Seelsorge", die dieses „Thema vergißt ... verachtet oder sich seiner schämt, wird ... im Letzten unbarmherzig sein", weil sie dem seelsorgebedürftigen Menschen die „Glaubenshilfe" vorenthält, die ihn allein zur Freiheit führen kann. (105)

Darum leitet der Vf. an, das Evangelium wieder zu erzählen und mit der Geschichte des Sorgenden in Einklang zu bringen. „Das gesprächsgerechte Evangelium ermöglicht das evangeliumsgerechte Gespräch."

T. sieht einen „neurotischen Komplex, der die heutige Seelsorge so oft verkrampft und freudlos wirken läßt in dem Unvermögen, von Gott zu sprechen". Aber „evangelische Seelsorge wird von denen, die sie in Anspruch nehmen, nach dem seelsorgerlichen Evangelium befragt", das sie nicht verleugnen darf. (110)

„Das seelsorgerliche Zuhören ist inzwischen oft gewürdigt worden und wird als methodisch erlernbar gefordert. Das seelsorgerliche Reden ist demgegenüber verkümmert." (111)

Die heute allenthalben veröffentlichten Gesprächsprotokolle führen nur zu einem „mühsamen Ergebnis". Das Seelsorge-Gespräch leidet nicht nur unter früherer theologischer Gelehrsamkeit oder unter dem Moralismus, sondern heute darunter, daß „aus den methodischen Hilfen ... Zwänge der Gesprächsführung hervorgehen". Ein solches „reglementiertes Gespräch" hat „nicht genügend Freiheit" zur „lebendigen Begegnung", „Improvisation", „spontane Freude", wie die Seelsorge Jesu es ohne vorgeformte Verhaltensschablonen an zahlreichen Beispielen beweist, die T. anführt. (112–114)

An einer der schwierigsten und wichtigsten Aufgaben, der Seelsorge an Depressiven, offenbart das Werk die Sachkenntnis maßgebender psychiatrischer Quellen, die Weisheit einer klaren Abgrenzung zum psychiatrischen Wirken und das seelsorgerlich mitempfindende biblische Begleiten. In den Klagepsalmen findet der Vf. zahlreiche Zeugnisse depressiver Verzweiflung aber auch erfahrener Hilfe durch den „Gott allen Trostes". Immer wieder zitiert T. dabei die verständnistiefen Erfahrungen von Johann Christoph Blumhardt. T. betont: Jeder Seelsorger hat es immer wieder mit Depressiven zu tun. Wer ihnen also in Zukunft begegnet, muß die Erkenntnisse dieses Buches berücksichtigen. (119–133)

IV. Der vierte Hauptteil, „Annahme und Rechtfertigung", handelt scheinbar zunächst nur theoretisch-theologisch von der Rechtfertigung, zeigt aber alsbald, wie die moderne Seelsorgebewegung und die „CPT-Kurse" den Begriff des Einanderannehmens zur zentralen Erfahrung erhoben und an die Stelle des Angenommenwerdens durch die Rechtfertigung Jesu Christi gerückt haben. Darum streitet T. „wider den Mißbrauch der Annahmekategorie". (144) Er zeigt die Sentimentalisierung der Seelsorge und die Überschätzung des Seelsorgers auf, wenn Partner sich „nur einander zuwenden", nicht aber „miteinander die Wendung zu Jesus Christus vollziehen". (146)

Nicht Therapeut soll der Seelsorger sein, sondern Zeuge des Wortes und seines Heiles, sonst – so zeigt es T. an Beispielen auf – bekommt der Seelsorger einen „leicht heroischen und zugleich leicht lächerlichen Zug". (148) Nur als Zeuge vermittelt er Trost, Frieden, Hoffnung usw. und lehrt an Christus aber nicht an den Seelsorger glauben. (149)

Der Seelsorger ist aber nicht nur Zeuge Gottes, sondern auch seiner eigenen Verlorenheit. An dem leibhaftigen, demütigen Zeugendienst des „Paulus und seiner Schwachheiten" zeigt T. den Gegensatz zu dem selbstsicheren „optimistischen Angebot gegenwärtiger Seelsorge" und „ihres Pathos".

Eine „charismatische Gemeinde", die Besuchsdienstgruppen ausbildet und nicht die Institution (160–163), sondern die Sorge um den Mitmenschen betont, ist der Träger solcher Begegnungen wahrer Seelsorge.

V. Der fünfte, letzte und bei weitem umfangreichste Hauptteil, „Seelsorge als Glaubenshilfe", bespricht zunächst die in doppeltem Sinn partnerschaftliche Seelsorge, in der zu der bruderschaftlichen Beziehung zwischen den Menschen die bündnishafte Partnerschaft zu Gott hinzutritt. Sie bewahrt davor, „aus der mitmenschlichen Beziehung eine Religion zu machen".

T. sieht mit Recht schon in dem fremden und befremdenden Wortschatz der beratenden Seelsorge inhaltliche Verschiebungen, wenn nicht mehr „Beichtkinder" oder Ratsuchende sondern „Klienten" und sogar „Fälle" schließlich zur „Akzeptation" kommen. (172) Nur Glaubenshilfe als „Hilfe zum Glauben" und „Hilfe durch den Glauben" führt zu wahrer Seelsorge, zu „herzlicher Teilnahme am Kummer des anderen". (173)

Zwischen den Partnern der Seelsorge gibt es „keine Höhenunterschiede wie zwischen Arzt und Patient", keine „Priorität ... der Exploration des Hilfesuchenden". Die „klienten"- oder „partnerzentrierte Einstellung (wird oft) zu einer auf den Partner fixierten Methode, so (daß) ... sich der Seelsorger zur religiösen Übertragungsfigur entwickelt, ... die ... vornehmlich schweigt" auch dann, wenn der Seelsorger scheinbar spricht, aber doch nur den Ratsuchenden wiederholt. Hier hat sich eine „partnerzentrierte Seelsorge ohne Partnerschaft" entwickelt. (174)

Wer die Seelsorge auf Gespräche beschränkt und nicht auch „nachgehende und mitgehende Sorge" als Aufgabe erkennt, beraubt sie der notwendigen ebenfalls „partnerschaftlichen Diakonie". (178) Diakonie aber bedarf des Wortes, damit nicht „die Taten ... das Lob" der Täter, sondern das Lob Gottes singen. Darum muß nicht die Tat, sondern der Täter reden und auf Gott verweisen. (179)

Sachliche und fachliche diakonische Hilfe ist aber weder „theologisch auszudeuten oder auszubeuten ..., nicht kirchliche Aspekte führen die Regie, sondern der Hilfsbedürftige". Seelsorge ist berufen, dem diakonischen Handeln um der Not des Nächsten willen die Dimension des Glaubens zurückzubringen.

Die Seelsorge befindet sich in einer Krise. Während das Evangelium eine „Leidenschaft zum Menschen" hat, bemühen wir uns um „fragwürdige weltliche oder christliche Künste, die sich als Verfälschung und Umkehrung" der wahren Zusammenhänge erweisen.

„Einmalige Begegnungen" bei den „fatalen Blitzbesuchen der routinierten Gemeindepfarrer würden besser unterbleiben", während „Kranke und Sterbende auf die Beweise seelsorgerlicher Treue" warten. „Psychisch Leidende" und andere Einsame sind „auf verläßlichen Kontakt und Begleitung angewiesen", und auch junge Menschen suchen nach Erwachsenen, denen sie sich noch anvertrauen können. (138)

Seelsorge wächst nicht „in missionarischen Feldzügen oder seelsorgerlichen Rollkommandos, der Glaube will emphatisch und nicht fanatisch vermittelt werden". (184)

Kirchliche Seelsorge hat weder „klerikale Feierlichkeit" noch „letzte Antworten auszuteilen, noch sollte der Seelsorger mit der religiösen Wünschelrute unterwegs sein", sondern „es müßte menschlicher zugehen". So wird die Seelsorge in der „Gottesfinsternis" (Buter) unserer Zeit zum „Gewissen der Kirche" (Wölber).

Ausführlich schildert T. seelsorgerliche Glaubenshilfe als „Sehhilfe und Erkenntnishilfe", als „Ergreifen aus der Ergriffenheit", als „Selbsterkenntnis aus der Kraft der Gotteserkenntnis". (192) Er kennzeichnet den Glauben des Menschen, der nicht „prometheischer Träger seines Heils (in elitären Gemeinschaften von „Gläubigen"), sondern sich dienend am Leben bewährt. (189 und 193)

T. sieht eine wichtige Aufgabe, die rechte Zeit für das rechte seelsorgerliche Wort zu finden. (198–201) Er schreitet jedoch an dieser Stelle nicht fort zu einer Klärung, welche Menschen in welcher Lage welcher Art der Seelsorge bedürfen.

Angesichts des verbreiteten Sprachverlustes und der Sprachverkümmerung fordert T. mit Recht im Blick auf die vorbildliche Sprache der Bibel eine Sprachschulung an ihrem Beispiel, um „den Verfall (zu) Phrasenhaftigkeit zu verhindern". (202). (Seine eigene streckenweise äußerst fremdwortreiche Sprache folgt freilich nicht überall diesen nur allzu wichtigen Erkenntnissen.)

Ein etwas theoretisierendes philosophisch-theologisches Kapitel über das „relativierte Ich" ließ den Referenten keine unmittelbare Beziehung zum Thema erkennen. (213–222)

„Dient die Seelsorge dem Glauben, so wird sie erfahren, daß der Glaube der Seelsorge dient." So hat die Seelsorge nicht nur einen „Nachholbedarf an psychologischer Menschenkenntnis zu decken", sondern nicht minder daran, „welche Kräfte der Glaube für den sorgenden Menschen bereithält". (227)

„Angesichts der ungeheuren Trostbedürftigkeit und Trostlosigkeit menschlicher Schicksale" kann nur noch der biblische Trost helfen, in dem „die Glut der Hoffnung brennt und die Liebe zum verwundeten Bruder, der nicht beurteilt oder moralisch aufgerüstet, sondern besucht und getröstet werden muß." (232) Paulus konnte so trösten, weil er „selber in großer Bedrängnis gewesen ist". Der heutigen Kirche fehlt „die Erfahrung von Bedrängnis". Vielleicht vermag sie deshalb so wenig zu trösten. (235)

T. wendet sich der Krankenseelsorge zu, die „von Vorsicht und Scheu begleitet" und an dem „Druck der gelähmten Tage und der durchwachten Nächte Anteil nehmen" aber nicht „einen Kranken wie einen Gesunden ansprechen darf." (238) Nicht jeder Krankheit muß dann mit Gewalt ein Sinn zuerkannt werden.

Aufgabe der Krankenseelsorge ist „nicht Vermittlung der Gesundheit, sondern Vermittlung der Christusgemeinschaft ...", nicht „der Glaube an die Heilung (dessen Erfolg sich messen ließe), sondern ... der Glaube an den, der den Mühseligen und Beladenen nahe ist". „In diesem Glauben liegt der einzige Sinn der Krankheit." (241)

Dieser Glaube befriedigt nicht „religiöse Bedürfnisse, sondern weist in die lebenswichtigen Aufgaben ein." „Nicht die Selbstbehauptung führt zur Selbstfindung, sondern die Selbstentäußerung."

T. sieht hier Glaubenshilfe wirksam bis zu „revolutionären Konsequenzen ... zum Engagement ... auch bei Kampf und Gerechtigkeit im politischen Spannungsfeld". (246/47) Bei diesem Gedanken freilich bleibt er die stets offenkundige oder zitierte Verbindung zur Bibel und besonders zur Seelsorge Jesu schuldig.

In dem Kapitel „Seelsorge an Trauernden" setzt sich der Vf. kritisch mit psychologisierender Seelsorge, besonders von Y. Spiegel, auseinander. Spiegel will den Seelsorger lehren, die Gespräche genau der Trauerphase der Hinterbliebenen entsprechend zu führen. T. will dagegen den Seelsorger aus der „Supervisorenrolle des Wissenden zu der Aufgabe des um Jesu willen Liebenden zurückführen, der sich nicht auf die Schmerzen, sondern auf die Wunde konzentriert und nicht Hilfe bei Freudscher Trauerarbeit und zwischenmenschlicher Ablösung anbietet, sondern den Glauben des Evangeliums, der dem Tode die Macht genommen hat." (252–255)

Auch eine noch so „partnerzentrierte", „trauergerechte" Einstellung würde sonst „trostlos" bleiben, und die Gefahr liegt nahe, daß der Trauernde „sich selbst und nicht mehr den Gestorbenen betrauert."

Wer den Tod annehmen lehren will ohne den Glauben an die Entmachtung des Todes in Christus, verdrängt ihn aufs Neue; denn nur Christus hat den Tod überwunden. (256)

(T. geht hier nicht ein auf die Schwierigkeiten der Seelsorge bei den Verstorbenen und Hinterbliebenen, die diesem Glauben fern standen oder stehen.)

Das letzte Kapitel will den Leser auf die Seelsorge „zwischen Glauben und Schauen" verweisen.

Erst „am Ziel der messianischen Erfüllung wird keine Seelsorge mehr nötig sein", jetzt aber „ist der Sinn des Lebens, ein Glaubender zu werden". (263)

Wer „das Sterben als ein geradezu heiteres Vollenden der Lebensmelodie" „umlügen" will, „verharmlost den Tod und leistet dem Sterbenden keine Hilfe". (264 und 266)

Zum Abschluß des Buches setzt sich der Vf. mit den Thesen von J. Moltmann auseinander, der sogar in dem „unheimlichen Gebiet der Psychosen und Neurosen" noch „die Freiheit des Glaubens auch in der Welt der Zwänge wirksam oder wirken sehen will". (272)

Hier sieht T. mit Recht die Gefahr, als müsse der Glaube als „Konkurrenz – etwa zu psychiatrischen Behandlungsmethoden – mit Erfolg gekrönt sein" und dadurch „bewiesen werden". (274)

Das Wort verweist den Glauben vielmehr von solcher „Dimension des Schauens" in die der Verheißung, von unserem eigenen Bild und „Trugbild der Selbsttäuschung" auf das „Vorbild Jesus Christus". (277)

„Seelsorge als Glaubenshilfe sagt dem Menschen nicht das, was er sich bei entsprechender psychologischer Kenntnis selber sagen könnte, sondern der Glaube vermittelt die Erfahrung dessen, ‚was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat' ... (1. Kor. 2,9)".

So schließt T. sein Buch mit der Erkenntnis: „Evangelischer Seelsorge ist aufgetragen, in Treue die ihr anvertraute Erkenntnis festzuhalten, daß der sorgende Mensch unserer Zeit ... dem auferstandenen Herrn gehört" und daß die „Treue Gottes" ihn hält und bewahrt. (282)

Die Bedeutung des Werkes von T. soll durch eine persönliche Erfahrung unterstrichen werden: Es ist das erste Buch, dem der Referent 14 Tage ununterbrochenen, satzweisen Durcharbeitens mit viermaligem Lesen gewidmet hat. Trotz oder gerade wegen der „leidenschaftlichen Sachlichkeit" (154) übt dieses Werk dabei selbst durch seinen tiefen biblischen Gehalt eine seelsorgerliche Wirkung aus, die der Referent während einer schweren Krankheit besonders aufgeschlossen und dankbar erlebte.

Außer der klaren biblisch-theologischen Grundhaltung, die das ganze Buch beherrscht, steht eine zurückhaltende vornehme und doch deutliche und auch hilfreiche Kritik im Vordergrund. Diese Kritik entlarvt die „scheinbar so modernen" Seelsorgemethoden und ihre Ausbildungskurse als anthropozentrisch, besonders, wenn sie die Rechtfertigung durch zwischenmenschliches Annehmen ersetzen und das Wesentliche, das Wort Gottes, verleugnen. Jeden Arzt muß dabei die klare Abgrenzung zu den Methoden der Psychotherapie erfreuen, weil nur auf dieser Grundlage die Gefahren einer frommen Kurpfuscherei gebannt werden und eine fruchtbare Zusammenarbeit mit Seelsorgern möglich wird.

Wo Seelsorger vor ihrer eigentlichen Aufgabe in eine lernbare Gesprächsmethodik entfliehen, verlieren sie die notwendige Spontaneität und versäumen ihren Auftrag des tröstenden und ratenden Zuspruchs. Wo sich ein Elitedenken eingebildeter „Ausgebildeter" mit Monopolansprüchen für das Lehren oder gar Ausüben der Seelsorge entwickelt, da werden Ratsuchende zum Objekt psychologischer Studien oder Reparaturen erniedrigt; aber die unvoreingenommene Herzlichkeit einer brüderlichen Glaubenshilfe kann ihre Kräfte nicht mehr entfalten.

Gewiß freut sich auch T. über die Wiederentdeckung der Seelsorge und über die Menschennähe moderner Methoden, die auch Fernstehende erreicht. Viele ihrer Erfahrungen gerade in den notwendigen wiederholten zwischenmenschlichen Begegnungen können den Seelsorger davor bewahren, einem einzigen routinehaften „Blitzbesuch" Zauberwirkungen zuzuschreiben. T.s Kritik macht auch vor dem „kirchlichen Institutionalismus" nicht halt, dem gegenüber er eine „charismatische Gemeinde" mit Besuchsdienstgruppen als Träger biblischer Seelsorge sehen will. Die Beispiele, die der Vf. dabei nicht als „Gesprächsprotokolle", sondern als Zeugnisse verstehenden Trostes – etwa der Klagepsalmen für Depressive – zusammenstellt, gehören zu den Perlen des Seelsorgeschrifttums.

Kein Zweifel: Ausbildung in Seelsorge ist dringend notwendig; gerade nachdem der Referent über ein Jahr hindurch in einer der ältesten und größten Einrichtungen für Clinical Training (in Washington D.C.) eine biblische Seelsorge als Grundlage kirchlichen Handelns kennen gelernt und gelehrt hat, muß er nunmehr mit T. nicht nur die Einseitigkeit der deutschen Ausbildungseinrichtungen dieses Namens bedauern. Vielmehr liegt mit diesem Werk die Grundlage vor, nach der sich eine künftige Ausbildung im deutschen Sprachraum richten kann und sollte.

Damit diese hohe Aufgabe leichter wahrgenommen werden kann, wären noch einige Wünsche zu erwähnen, die leider schon manchem Pfarrer den Zugang erschwert oder gar verwehrt haben: Würde die ungemein fremdwortreiche Sprache, besonders in den ersten Kapiteln, z. B. 42/43, 70, durch eine deutsche Ausdrucksweise ersetzt, so wäre nach den eigenen Erkenntnissen des Vf.s dem Anliegen der Seelsorge gedient.

Eine systematische Gliederung könnte helfen, zahlreiche Wiederholungen zu vermeiden. Ein so wichtiges Buch muß den Reichtum seines Inhaltes auch durch Register bleibend verfügbar halten.

Doch auch alle diese Wünsche wollen nur dem einen Ziel dienen, diesem grundlegenden Werk die weite Verbreitung zu erleichtern, die es verdient.

Schütz, Werner: **Seelsorge.** Ein Grundriß. – (Gütersloh): Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1977). 270 S. geb. DM 38.–

Als „Grundriß" der Seelsorge will dieses Werk fern von aller einseitigen Methodenlehre in zwölf Hauptteilen Geschichte und Wesen der Seelsorge in einem umfassenden Überblick darlegen.

In dem ersten geschichtlichen Teil lernen wir die Reformatoren – unter ihnen ausführlich auch Martin Bucer – in der meist engen Umklammerung zur Kirchenzucht kennen, die noch im Zeitalter der lutherischen Orthodoxie andauert. Die hohe, zeitweise zentrale Wertschätzung der Seelsorge im Pietismus wird auf sechs kurzen Seiten nur beiläufig behandelt. In der Aufklärung begegnet Seelsorge als Volkspädagogik, bis Schleiermacher sie mit bedeutenden Erkenntnissen zu einer eigenen Disziplin erhebt.

Im 19. Jh. wird Seelsorge schon bei Wilhelm Otto 1869 als „Verkündigung des Wortes Gottes", also Predigtlehre, bezeichnet, wie später wieder E. Thurneysen betont. Für A. D. Müller (1950) (wie besonders für den nicht erwähnten H. Tacke) ist Seelsorge „Glaubens- und Lebenshilfe", eine Begriffsbestimmung, die sich in dem Buch wiederholt in christozentrischem Sinn hervorgehoben findet.

Dabei spricht Sch. immer wieder von dem „ekklesiologischen Bezug" und will Seelsorge nur „im Kontext der Gemeinde" sich vollziehen sehen. (63)

Das zweite Kapitel bemüht sich auf 20 S. um eine grundsätzliche Auseinandersetzung vor zwischen Theologie und Psychologie. Einige Vertreter des amerikanischen Behaviorismus, der Lern- und Verhaltenstherapie werden genannt, die klassische Vier-Temperamenten-Lehre findet sich referiert und die Grundtypen Kretschmers gekennzeichnet. (65–85)

In logischem Anschluß behandelt das dritte Kapitel „die Entdeckung der Welt des Unbewußten" mit den wichtigsten Forschungen von Freud, Adler und Jung und ihren Nachfolgern. (86–115)

Dem bedeutsamen Fragenkreis der „Beziehungen und Abgrenzungen von Psychotherapie und Seelsorge" sind nur wenige Abschnitt gewidmet (116–123), in denen beide Bereiche als einander überschneidende Kreise gezeichnet werden. Beherzigenswert warnt Sch. vor unsachgemäßer Psychotherapie durch Theologen, denen jedoch die Geduld und die sorgfältige Diagnose der Psychotherapeuten als Vorbild gelten sollte. Ein Überweisen zum Psychotherapeuten, so hebt Sch. mit Recht hervor, bedeutet jedoch nicht das Ende der seelsorgerlichen Verantwortung. (120) Auch erkennt er die konkreten Aufgaben einer praktischen Arbeitsgemeinschaft von Arzt und Seelsorger. (101)

Das fünfte Kapitel widmet Sch. dem „Motivationsgefüge menschlichen Handelns" und faßt seine Erkenntnisse zusammen: „Seelsorge ist nicht die Entfaltung der immer schon im Menschen vorhandenen natürlichen Kräfte, ... sondern ... die Begegnung mit dem unbedingten Sinn des Lebens und dem Horizont der Transzendenz ... Seelsorge (darf) Zutrauen zu der erneuernden und umwandelnden Kraft der religiösen Motivation haben." Seelsorge erschöpft sich nicht in psychologischen Prozessen, sondern enthält das Wunder der göttlichen Gnade. (134)

Das sechste Kapitel nennt einige Tatsachen „aus der amerikanischen Seelsorgebewegung" (136–142), besonders die „clientenzentrierte Methode von Rogers", der im siebenten Kapitel (143–166) das eigentliche seelsorgerliche Gespräch gegenübergestellt wird. Deutlich wendet sich Sch. hier gegen die „Schablone und Hülse" eines verbreiteten Formalismus und fordert neben der Kunst des Zuhörens, der Einfühlung in den Ratsuchenden und dem Vertrauen des personalen Verstehens das Freiwerden von aller Gesetzlichkeit, den rationalisierten Diskussionen, den politischen Ideologien oder Patentrezepten. (144/145) Nur allzu beherzigenswert sind die Ratschläge, die Sch. an seine grundsätzlichen Gedanken vom Wert der Hausbesuche, auch durch geschulte Laien, anknüpft. Immer aber muß die „freie Spontaneität" der „echten Begegnung" fern von jedem „Formalstufenschema" gewährleistet bleiben. (149) Statt starrer Regeln gibt Sch. praktische Anregungen und Beispiele, wie sich Gespräche einleiten lassen und wie ein Mensch in der Seelsorge sich „angenommen" fühlen kann. (152) Eindringlich hebt er hervor: Seelsorge ist im Gegensatz zur

nichtdirektiven Methode auf „Erlösung" und nicht auf „Selbsterlösung" ausgerichtet. (155) Sch. hilft Scheinlösungen erkennen und meiden (158f) und hinter allen tieferen Lebensproblemen die Sinnlosigkeit und das Suchen nach der Transzendenz zu entdecken. Als Wesen der Seelsorge sieht er Gemeinschaft und Kirchlichkeit. (161)

Die folgenden Seiten sind aus offenkundig reicher Erfahrung den vielen „weltlichen Fragen im Verlauf des seelsorgerlichen Gesprächs" gewidmet (163–166), in denen der Seelsorger oft den Fachmann zu Rate ziehen muß (Rechtsanwalt, Sozialarbeiter usw.). Dahinter freilich ist die geistliche Dimension nicht zu vernachlässigen.

Ihr ist das achte Kapitel gewidmet, das Seelsorge grundsätzlich von aller Soziologie und Sozialethik und von aller politischen Theologie als Lebens- und Glaubenshilfe unterscheidet. Die Probleme und Methoden der Gruppenseelsorge werden hier in ihren gruppendynamischen und psychoanalytischen Formen, besonders als „Balintgruppen", aber auch in der alten Form der seelsorgerlichen „Oxford-Gruppenbewegung" in ihren Wesenszügen sachlich dargestellt und als „Übungsfelder für das Leben" (175) vorwiegend positiv gewürdigt. Sch. sieht die Zukunft der Kirche sich in Kleingruppen mit seelsorgerlichen Themen verwirklichen. (170–179)

Im neunten Kapitel ist von der „Beichte in der Seelsorge" die Rede, die u. a. von Löhe, Blumhardt, W. Stählin als Privatbeichte auch im evangelischen Raum ihre ursprüngliche, klassische Bedeutung erlangte, doch heute ihr Gesicht und Gewicht weithin gewandelt hat. Neue Formen des Schuldgefühls äußern sich vorwiegend als „Leere und Sinnlosigkeit", als „Angst vor dem Urteil der anderen" oder als „Minderwertigkeitsgefühl". Von den krankhaften Schuldgefühlen will der Vf. nicht sprechen (184–185).

Drei „besonders schwierige Probleme" der Einzelseelsorge wählt der Vf. als Themen für das zehnte Kapitel: Angst, Depressionen und Selbstmordgefährdung, die untereinander vielfach verflochten sind. An diesen recht umfassend und vielfältig aufgegliederten Problemen werden einerseits die weitreichenden Aufgaben und Möglichkeiten der Seelsorge, andererseits aber auch ihre Grenzen deutlich; denn ohne engste Zusammenarbeit mit einem psychiatrisch kundigen Arzt bleiben diese ebenso häufigen wie verantwortungsvollen Aufgaben der Seelsorge unlösbar. Dieser Gedanke sollte die gerade in diesem Kapitel sonst gründlichen Ausführungen von Sch. ergänzen.

Von der „Seelsorge in Ehefragen", der Alten- und Krankenseelsorge, der Begleitung der Sterbenden und der Trauernden ist in dem letzten Kapitel die Rede, in denen der Vf. „einige besonders wichtige Situationen des menschlichen Lebens" in ihrer Vielfalt, ihrer bedrückenden Last, in der seelsorgerlichen Dimension wahrer Hoffnung und eines letzten Sinnes aus weitreichender Kenntnis Ratschläge erteilt.

In diesem Kapitel freilich liegen die Nachbargebiete zu seelischen Erkrankungen und besonders zu Depressionen so eng verschlungen mit den Aufgaben der (zu recht als eigenständig hervorgehobenen) Seelsorge, daß noch einige Ergänzungen zu erfragen sind: Wodurch unterscheidet sich z. B. eine gestörte von einer kranken oder gar einer toten Ehe? Dürfen wir von „dem Sterbenden" und „der Liebe" als Hilfe der Seelsorge allgemein sprechen (235) oder müßten wir hier nicht auch sehr verschiedene Gruppen und Typen unterscheiden, bei denen die Seelsorge recht andersartig aussieht? Woran kann auch ein Seelsorger den Trauernden vom Depressiven unterscheiden, und wie verläuft dann die Seelsorge bei dem einen und wie bei dem anderen?

Insgesamt also liegt mit dem Werk von Sch. eine historisch und theologisch klar begründete, kritische Untersuchung vor, die in einem ausgewogenen Gleichgewicht einer weitgestreuten wissenschaftlichen Literatur und der praktischen Erfahrung, dem geschichtlichen Wesen und den gegenwärtigen Sonderaufgaben der Seelsorge gerecht wird. Dabei hebt es die notwendige Eigenständigkeit seelsorgerischer Glaubenshilfe von psychologischen und pseudopsychologischen Gesprächstechniken ab. Noch überzeugender freilich könnte die Abgrenzung gegen ein formalpsychologisches Vorgehen scheinmoderner Seelsorgeströmungen wirken, wenn das Werk auch den dringenden Seelsorgeaufgaben an den vielen seelisch Kranken (besonders den Depressiven und Neurotikern) gerecht würde.

Wenn (nach unseren Erfahrungen) die Mehrzahl der Schuldgefühle, denen ein Seelsorger begegnet, krankhaften Ursprungs sind, so sollte ein Grundriß der Seelsorge sie von den echten unterscheiden lehren, nicht aber sie absichtlich auslassen. (185)

Sch. zeichnet das Wesen der Seelsorge als kirchliches Handeln, wie aber könnten wir jenen vielen gläubigen Christen seelsorgerlich gerecht werden, die ihren Kirchen enttäuscht oder gar verbittert den Rücken gekehrt haben?

Gerade weil das Werk seine Leser durch eine besonnene nüchterne (wenn auch streckenweise fremdwortreiche) Sprache gewinnt und allen Überschwang der Gefühle meidet, würden wir gern von ihm auch über die persönliche Frömmigkeit des Seelsorgers als Voraussetzung für seinen Dienst erfahren, über Gebet und Fürbitte, über die Seelsorge am Seelsorger selbst.

So sind dem Buch viele Leser und nicht wenige Ergänzungen für eine zweite Auflage zu wünschen.

von Kriegstein, Matthias: **Gesprächspsychotherapie in der Seelsorge.** Grundkurs nicht-direktiver Gesprächsführung in Schule und Gemeinde. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1977). 176 S. (Urban-Taschenbücher T-Reihe Band 629) kart. DM 14.–

Das Buch will von Kursen in „nicht-direktiver Gesprächsführung" vor recht unterschiedlichen „Zielgruppen", Schülern, Studenten und Kirchengemeindegliedern mit entsprechend verschiedenem „kognitivem Anspruchsniveau" (10) berichten, beschränkt sich aber auf einen Kursus mit Schülern. Der Vf. will „kommunikative Fähigkeiten" wecken und dadurch „autoritative Grundeinstellungen" abbauen (8). Der Seelsorge erkennt er dabei drei Aufgaben zu: Erziehung, Krisenberatung und „gemeindebezogene Rehabilitation" (16), wobei er den Unterschied zur Gesprächstherapie im Ziel sieht – der Seelsorger soll nicht psychische Krankheiten heilen wollen – (30) (er kann ihnen allenfalls vorbeugen) (31). Vor allem aber erwartet der Ratsuchende vom Seelsorger das „Einbringen religiöser Symbole" „in das Gespräch". (32)

Um – zunächst bei Schülern – „rigide Werthaltungen" durch eine „größere Flexibilität" zu ersetzen (19), referiert der Vf. die „nichtdirektive Gesprächsführung" von Rogers und Tausch (20–28) mit ihren „Kernbedingungen" von „Echtheit, Achtung und Verständnis" und von „emotionaler Wärme" – gegen das „Diagnostizieren, Behandeln und aktive Beraten" von „Klienten", die dadurch „tendenziell entmündigt", „noch abhängiger und noch unfähiger" werden, ihre Konflikte selbst zu meistern. (22)

Der Vf. betont die Bedeutung der richtigen Methode gegenüber der – ihm unwichtigeren – Haltung und sieht Seelsorge auch dann am Werk, wenn religiöse Fragen nicht zur Sprache kommen. (34)

Da das Buch ganz vorwiegend von der Behandlung der Gesprächstherapie im Oberstufenunterricht handelt, beschäftigt es sich auch stark mit dem „Lehrerverhalten". Es wirkt dann als „echt", wenn die Gedanken und Empfindungen des Lehrers mit seinem Verhalten übereinstimmen. (35) Entsprechend bestimmt das Buch auch die Begriffe von „Achtung" und „Verständnis" und ergänzt sie durch „Engagement", „anregende Lenkung" und „sprachliche Klarheit". Die Schüler werten dann diese Merkmale des Lehrers in einem „Feed-backbogen" aus, mit dem sie ihn beurteilen. (39) Religionsunterricht als Gruppenarbeit, ein ausführlicher Fragebogen zu seiner methodischen Bewertung, eine genaue Darstellung der „kognitiven" und „instrumentellen Lernziele" (z. B. Fähigkeiten zum „Transfer" und zum „Realisieren der Variablen") beenden diesen ersten Hauptteil, „didaktische Analyse".

Der folgende Teil gibt die Einzelheiten der Ankündigung, der Organisation, des Ablaufes und der Beurteilung eines Kurses wieder, in dem sich Schüler z. B. in die Rolle eines Pastors versetzen und Antworten auf bestimmte Gesprächsstichworte geben sollen (z. B. mein Leben hat keinen Sinn mehr) oder eine Seelsorgesituation „spielen", z. B. „Meine 16jährige Tochter hat ein Verhältnis mit meinem neuen Freund." (164) Offenbar werden nicht nur die Gespräche auf Tonband aufgezeichnet, sondern vor allem die Zeiten werden mit der Stoppuhr festgehalten (67).

Ähnlich wird Eheberatung bei Potenzschwierigkeiten mit den Schülern gespielt. (69) Doch auch lebensnahe Situationen aus Ratgebergesprächen in den Massenmedien bilden den Gegenstand von Gruppenarbeiten. Dabei werden die positiven und die negativen Gesprächsmerkmale herausgearbeitet; einzelne Gruppen beurteilen die jeweiligen „Fehlformen des Beraters" („z. B. Aufgreifen äußerlicher Sachverhalte eine auf die Variable Verbalisierung bezogene Fehlform"). (Vielleicht meint der Vf., daß die Schüler Fehlformen des Ausdrucks bei dem Gesprächstherapeuten bemerken sollten, jedenfalls zeigen ausführliche Tabellen die „kontrollierten Lerngewinne". (108)

Ein weiteres Beispiel vergleicht Seelsorge mit Psychotherapie anhand eines Gespräches über Ehebruch, wobei die ratsuchende Frau hofft, der Pastor könnte „ihr latentes religiöses Potential wieder erwecken". (114)

Kürzere und ausführliche Beispiele von Gesprächen über Familien- und Sexualprobleme, auch aus der Telefonseelsorge, finden sich ebenso im Wortlaut mitgeteilt, wie die Entwürfe einer Gesprächssituation (z. B. über Homosexualität, 130), wie Schüler sie angefertigt haben. Schriftliche und mündliche Prüfungsaufgaben zum Abitur im „Grundkurs Religion" geben ein Beispiel, wie sich der Lerninhalt „Gesprächstherapie in der Seelsorge" als Wissensstoff und Fähigkeit nachweisen läßt.

Die letzten fünf Seiten teilen schließlich mit, wie der „für die Schule konzipierte Kurs" auch als Gemeindeseminar gehalten werden kann.

Das Buch beweist eindrucksvoll, wie stark schon bei Schülern das Interesse an Fragen der Seelsorge und der Psychotherapie sich äußert. Es vermittelt lebensnahe Beispiele von Beratungs- und Seelsorgesituationen sowie von der heute verbreiteten Methode der Gesprächstherapie.

Nach dem Wortlaut des Themas darf wohl keine umfassende Wesenskennzeichnung der Seelsorge erwartet werden; dennoch bedauert der Leser, als fast einzigen Unterschied zwischen beiden Bereichen eine religiöse Erwartungshaltung des Ratsuchenden zu erfahren. Einige ernste Fragen aber lassen sich nicht verschweigen:

Darf die eine – für reifende Menschen gewiß fruchtbare – Methode der Gesprächstherapie so ausschließlich und verallgemeinernd behandelt werden, daß andere psychotherapeutische Methoden (etwa 100 wesentliche sind inzwischen bekannt) gar nicht erst erwähnt werden?

Wenn schwierigste Aufgaben der Sexualmedizin, z. B. der Impotenz, mit Schülern so behandelt werden, als genüge richtige Gesprächsmethodik zu ratender Hilfe, – sind nicht bei diesem und anderen Themen die Schüler überfordert?

Erlauben Ernst und Verantwortungsbewußtsein in der Telefonseelsorge wie im persönlichen Gespräch mit Verzweifelten oder gar Selbstmordgefährdeten, daß wir von einer richtigen Gesprächstechnik statt von sorgfältiger Fachkenntnis eine Lösung erwarten dürfen?

Sind wirklich „Diagnose und Behandlung" so bedenklich und gar als autoritär abzulehnen, oder würde es nicht gerade psychologischer Beratung wie der Seelsorge gut tun, zunächst diagnostisch ein Bild zu gewinnen, ob der Ratsuchende möglicherweise seelisch krank sein kann und dann fachkundiger ärztlicher oder psychotherapeutischer Behandlung bedarf?

Ob das Buch seiner eigenen, immer wieder betonten Anforderung an sprachliche Klarheit wirklich Rechnung trägt, bleibt belanglos gegenüber der Grundfrage, ob nicht die sachliche Klarheit ein Abstecken der engen Grenzen erforderlich macht, innerhalb derer Gesprächstherapie auch in der Seelsorge wünschenswert erscheint.

Hoch, Dorothee: **Offenbarungstheologie und Tiefenpsychologie in der neueren Seelsorge.** – München: Chr. Kaiser Verlag (1977). 74 S. (Theologische Existenz heute Nr. 195) kart. DM 9.80

Die Vf. ist als bekannte Krankenseelsorgerin in Basel mit einer theologisch beachtlich klaren Schrift über „Heil und Heilung" (2. Aufl. Basel 1954) an die Öffentlichkeit getreten.

Nachdem sie nunmehr an einem halbjährigen Kursus für Clinical Pastoral Training in den USA und nach einer Lehranalyse zur „Supervisorin" ausgebildet ist, berichtet sie in dieser Schrift unter einem recht anspruchsvollen Titel von ihren Erfahrungen vorwiegend in einwöchigen (!) Kursen für Seelsorger.

Die einleitende, gewinnende Verbeugung vor ihrem eigenen theologischen Lehrer und Seelsorger Thurneysen schlägt sich in der Theologie ihrer Schrift nur wenig nieder, obwohl sie unter Seelsorge versteht: „Menschen aufrichten im Licht des Menschenbild Jesu Christi". (16) Sie hebt jedenfalls hervor: Die Trainingskurse sind „der beste Weg, um dem Pfarrer zu helfen . . ." (36)

Mit zahlreichen Zitaten von Kursusteilnehmern belegt und durch wertvolle Schrifttumshinweise ergänzt, erfahren wir von den „Gefühlen" der Gruppenmitglieder, die die Vf.in freilich nicht nach Affekten, Emotionen, Gemütsregungen, Stimmungen, Wahrnehmungen usw. unterscheidet, so daß viele Aussagen psychologisch nicht ausreichend klar erscheinen.

Bei der „Entdeckung des Reichtums menschlicher Möglichkeiten" (23), bei der „Erfahrung der eigenen Armut", bei der „Gruppenerfahrung" (26) u. a. hilft das „CPT-Modell" (das gegen andere gruppendynamische Versuche abgegrenzt wird) der „Seelsorge, dem Amt und dem Leben" besser gerecht zu werden. (28ff)

Im letzten Teil schließlich erfahren wir vom „perfektionistischen Leistungsdrang" der Seelsorger (39), vom „Umgang mit der Machtproblematik" (44) und von der „eigenen Identitätsfindung". (45)

Die Schrift geht nicht ein auf die vielen Grenzen, auf die schwierigen psychologischen Probleme und auf die ernsten theologischen Bedenken, die besonders Tacke vorbildlich zusammenstellt. Es gibt jedoch eine erste kurze optimistische Einführung in einige Erfahrungen mit der Methode des Clinical Pastoral Training.

Seelsorge ohne Priester? Zur Problematik von Beratung und Psychotherapie in der Pastoral. Hrsg. von Josef Maria Reuss. Mit Beiträgen von Heribert **Gauly,** Paul **Matussek,** Heinrich **Pompey,** Josef Maria **Reuss** und Hermann **Stenger.** – Düsseldorf: Patmos 1976, 126 S.

In diesem ebenso offenen wie klaren Übersichtswerk gehen berufene Vertreter der katholischen Kirche, aber auch ein Psychotherapeut (P. Matussek), kritisch den Gründen nach, warum so viele Christen den Psychotherapeuten suchen statt den Seelsorger.

Die Tatsachen darüber faßt Gauly zusammen: Seelsorger sind unsicher und ratlos, Gemeinden wenden sich zunehmend von ihnen ab. Dennoch sieht er Hoffnung in den Verheißungen Christi, in dem verbreiteten Suchen nach Wahrhaftigkeit und in einem neuen Mühen um Seelsorge.

H. Pompey bringt eine sorgfältige Geschichte des Beistandes in Konflikten mit dem jahrhundertelangen, bisher weithin vergeblichem Mühen der Seelsorge um psychologische Grundlagen.

H. Stenger stellt die Anforderungen an die zwischenmenschlischen Beziehungen in der Seelsorge zusammen, z. B. Umgehenlernen mit Übertragung und Gegenübertragung, Selbstprüfung der Seelsorger, echte Haltung, Sich-einfühlen-können u. a. m.

Besonders offen kritisiert P. Matussek das Abwandern aus der Seelsorge und begründet es mit der Flucht des Priesters in psychologischen und soziologischen Dilettantismus statt des Wahrnehmens der geistlichen Aufgaben. Kirchliche Verlautbarungen, auch solche des Papstes, müssen in ihren hohen, aber oft schwer verständlichen Worten „unglaubwürdig" bleiben, weil sie nicht auf Tatsachen aufbauen, sondern an Gefühle appellieren. (94ff) Die Kirche setzt sich für sittliche Werte ein (z. B. den § 218), nur wenn es ungefährlich ist. (Matussek übersieht dabei aber die Märtyrer der Neuzeit, z. B. in Polen). Priester lassen sich ihr „Kastrationsopfer des Zölibats" mit „Handkuß und Weihrauch" vergelten, sind leicht kränkbar und meist unfähig, eigene Schuld einzugestehen. (100) Psychotherapie macht Menschen offenkundig liebesfähig; zölibatäre Priester erweisen sich auch als Liebesboten wenig glaubwürdig.

J. M. Reuss, Prof. für Pastoraltheologie und Weihbischof, will schließlich das mißverständliche Wort „Seelsorge" durch „Heilsdienst" ersetzt wissen und begründet diesen Begriff biblisch, theologisch und sakramental (Priesterweihe).

So tragen diese Vorträge einer bayrischen Akademietagung von 1975 durch ihre Übersicht über die Geschichte und gegenwärtige Lage der Seelsorge dazu bei, die Beziehungen zur Psychotherapie zu klären und den unentbehrlichen Wert beider Wege zur Heilung und zum Heil zu verstehen und abzugrenzen.

Ein sehr empfehlenswertes Buch!

Ringel, Erwin: **Selbstschädigung durch Neurose.** Psychotherapeutische Wege zur Selbstverwirklichung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1975. 3. Aufl. 267 S. kart. DM 21.80

Die ersten Kap. dieses Buches sprechen vom Wesen, von der Entstehung und von den Formen der Neurose und teilen in verständlicher Sprache auf der Grundlage psychoanalytischer Forschungen (nicht im engeren Sinn) die wichtigsten Erkenntnisse und Symptome neurotischer Erkrankungen mit, illustriert durch lebensnahe Beispiele.

Bei den Neuroseformen erfahren wir zwar die Bedeutung der wichtigsten analytischen Begriffe (z. B. Verdrängung, Regression, Konversion usw.), die Einteilung selbst aber erfolgt nach den Symptomen von Angst, Phobien, Zwängen, Hysterie, Neurasthenie, psychosomatischen Erkrankungen, Alkohol- und Drogenmißbrauch und schließlich der „Neurose der Selbstvernichtung". Nachdem I. H. Schultz in seiner (nicht aufgeführten) „Seelischen Krankenbehandlung" schon 1918 gelehrt hat, Neurosen nach Tiefenschicht und Ursprung, nicht aber nach den wechselnden und gemischten Symptomen einzuteilen, muß dieses Kap. enttäuschen.

Mit dem viertel Kap., „vom Überich zum personalen Gewissen", leistet Ringel dann einen ersten wichtigen Beitrag zu den Grenzbereichen zwischen Psychotherapie und Religion, denen die letzten Kap. gewidmet sind.

Bei den folgenden Kap. über psychosomatische Erkrankungen und vor allen Dingen über den Selbstmord kann R. auf maßgebende eigene Forschungen und Veröffentlichungen zurückgreifen, wenn auch das Selbstmordkapitel wegen der vorherrschenden depressiven Erkrankungen nicht so eng und ausschließlich der Neurosenlehre zugehört. Anhand sprechender Beispiele von Prüfungsneurosen lehrt R. dann die aktuellen neurotischen Reaktionen von den tiefen, auf die Kindheit zurückgehenden Neurosen zu unterscheiden.

Das achte Kap. bringt einen Überblick über „Psychotherapie heute", in dem aus der Überfülle der Methoden die kathartischen, die analytischen, die anagogischen und die Substitutionsmethoden genannt und kurz skizziert werden. Nachdem in diesem Kap. das ganze Schwergewicht wiederum bei den psychoanalytischen Methoden liegt, grenzt sich R. bei den „anagogischen", den hinaufführenden Methoden, gegen Frankls Logotherapie ab (208), der er nur eine suggestive Wirkung zuerkennt.

Die wesentliche Bedeutung des Buches liegt jedoch in den beiden letzten Kap., den „Problemen zwischen Psychotherapie und Religion" und den „Kriterien eines gesunden Glaubens".

Überzeugend zeigt R. hier an der Geschichte der Psychoanalyse, wie sich anfänglich der Gegensatz zwischen beiden Bereichen entwickelte. Bei der Kirche sieht R. vier „Hauptkriterien fixierten neurotischen Verhaltens": „a) Die Kirche fördert Verdrängungen, ... vor allem (im Bereich der) Sexualität." b) Die Kirche fördert die unhaltbare These „ein Katholik kann nicht neurotisch sein" und bedürfe „keiner Psychotherapie ..., weil ihn ja sein Glaube heilen könnte". c) Die Kirche fördert durch eine intensive Verbindung zwischen Moraltheologie und Jurisprudenz den Irrtum, neurotisch krankhafte Entwicklungen seien sündhaft oder gar verbrecherisch. Als Beispiele nennt er die Probleme gescheiterter Ehen, der Homosexualität und des Selbstmordes. d) Die Kirche fördert die „ekklesiogenen Neurosen" (nach Schaetzing), die mit ihrer leibes- und sexualfeindlichen Einstellung von der Institution der Kirche auf die Einzelglieder einwirken.

R. betont seine beste Absicht, mit der „man doch gerade als gläubiger Mensch hoffen und wünschen (muß) ..., daß diese neurotischen Tendenzen überwunden werden" und mit Hilfe der Tiefenpsychologie „Selbsterkenntnis, Aufrichtigkeit, Demut ... Verantwortung" usw. herrschen. (233)

Klar grenzt R. die Aufgaben der Psychotherapie und der Seelsorge voneinander ab. Der Heiligung dient das Bemühen des Seelsorgers, der sich an das Bewußte im Menschen wendet; der Heilung ist das Streben des Psychotherapeuten zugewandt, der gerade aus unbewußten Tiefen her neurotischen Störungen wehrt. Obwohl Welten diese beiden Bereiche trennen, stellen offenkundige Berührungspunkte die Aufgabe einer engen Zusammenarbeit: Tiefenpsychologisches Wissen hilft dem Seelsorger, seine Ratsuchenden besser zu erfassen, also zu verstehen, anzunehmen und „wahr-zu-nehmen". Darüber hinaus sieht R. zahlreiche neurotische Abwehrmechanismen, hysterische Ambivalenzen, Regressionen, Formalismen und andere neurotische Zeichen die echte Glaubensentwicklung hemmen und den Glauben verzerren. (240)

Neurotische Kontakthemmungen, die den Weg zum anderen Geschlecht versperren, sind keine christliche Tugend. Wer durch frühkindliche Entmutigung die Fähigkeit zum Vertrauen verlernt hat, bedarf wahrscheinlich erst der psychotherapeutischen Hilfe, ehe er wieder glauben kann.

Nur solche Psychotherapeuten freilich vermögen den vielfältigen Aufgaben in der Zusammenarbeit mit Seelsorgern gerecht zu werden, die „universalistisch" die Tiefen des Unbewußten in ihr Verstehen und Behandeln einbeziehen. Außer der ausdrücklich nochmals genannten „Logotherapie" und ihrer mißverständlich und grenzverwischend so genannten „Ärztlichen Seelsorge" fallen eine Vielzahl von „modernen" psychotherapeutischen Methoden, der Verhaltens-, Gesprächs- und Gruppentherapie (die R. nicht mit Namen nennt), unter sein kritisch warnendes Urteil.

Psychotherapeuten dürfen nicht, so fordert R. weiter, zu Seelenführern werden, die weltanschauliche Fragen beantworten. Sie sollten, wenn solche Probleme auftauchen, an einen Seelsorger weiter verweisen. „Weltanschauung ist keine Neurosentherapie" (243) Philosophie kann keine psychologischen Fragen beantworten, sonst entsteht eine „Neurose zu zweit". Psychotherapeuten dürfen jedoch nicht alle Schuldgefühle für neurotisch halten, sondern müssen echte „Realschuld" als solche erkennen. Sie weicht nur der Vergebung durch den Seelsorger. Schon Shakespeare sah bei der blutschuld-beladenen Lady Macbeth mit ihrer Zwangsneurose, daß sie „des Beichtigers mehr noch als des Arztes" bedürfe.

Psychotherapeuten dürfen schließlich nicht ihrerseits die religiösen Fragen verdrängen helfen, und das verbreitete echte religiöse Sehnen nur für eine „neurotische Krücke" halten. Im letzten Kap. faßt R. schließlich die „Kriterien eines seelisch gesunden Glaubens" zusammen: Wahrhaftige Selbsterkenntnis, Freiheit von Machtstreben („das gilt auch für eine gesunde Kirche" 252) also echte Demut und Abkehr vom Tadeln und Richten, aber auch von einem religiös getarnten Geld- und Geltungsstreben gehören zur gesunden Glaubenshaltung. Aber auch selbständiges Denken und Handeln, für das R. den „holländischen Katechismus" als Beispiel sieht, ist zu fördern und zu fordern.

Vor allem aber Duldsamkeit und echte Nächstenliebe sollten an die Stelle des verhängnisvollen und auch „in den meisten Synoden" (258) verbreiteten Streites um formalistische Äußerlichkeiten treten.

Sigmund Freud hat verstehende Barmherzigkeit gegen Kinder und Kranke gelehrt und gelebt. Tiefenpsychologie kann helfen, in der Zusammenarbeit mit der Seelsorge einen christlichen Humanismus zu verwirklichen.

Insgesamt also liegen Wert und Stärke des Buches nicht in einer systematischen „Neurosenlehre", sondern in der klaren Grundhaltung eines erfahrenen Psychotherapeuten, der in verständlicher Sprache und mit eindrucksvollen Beispielen wichtige und oft mißachtete Grenzen erkennen lehrt: er sieht die Grenzen innerhalb der Psychotherapie selbst, wenn er nur den „tiefenpsychologischen" Methoden die Fähigkeit zuerkennt, entscheidende Beiträge zum Verstehen und Heilen der ernsten Neurosen zu leisten, – Grenzen aber auch zur Seelsorge, die nach langer Ablehnung der Psychotherapie heute Gefahr läuft, ihre geistlichen Aufgaben mit einer oberflächlichen Ersatzpsychotherapie zu verfehlen und zu verfälschen.

Darum fordert R. mit Recht eine noch längst nicht bestehende echte Zusammenarbeit von Psychotherapeuten und Seelsorgern. Darum legt er auch einige Grundsteine zu einer (noch zu erweiternden) Religionspsychologie und betont – vielleicht als erster –, wie wichtig im Grenzbereich zwischen Psychoanalyse und Religion vor allem die Befreiung des religiösen und kirchlichen Lebens von neurotischen Elementen ist.

Müller-Fahlbusch, Hans: **Leben zwischen Angst und Freiheit.** Erkenntnisse und Hilfen aus der Psychiatrie. – (Mainz: Grünewald 1977). 95 S. (Topos Taschenbücher Bd 55) kart. DM 6.80

In diesem Büchlein teilt ein erfahrener Psychiater und Nervenarzt einige grundlegende Erkenntnisse zu den Begriffen von Angst und Freiheit aus psychiatrischer Sicht in einer Sprache mit, die jeder Laie verstehen muß. Angst kann durchaus ein Zeichen für eine depressive Erkrankung sein, ebenso wie Schuldgefühle. Jedes Verallgemeinern aber wäre verfehlt. Angst kann nämlich auch Zeichen und Folge einer Herzkrankheit sein, wie eine eindrucksvolle Krankengeschichte begründet.

Den theoretischen Auseinandersetzungen, ob der Mensch über einen freien Willen verfüge, setzt der Vf. – wiederum anhand eines Beispiels – die überzeugende ärztliche Erfahrung entgegen: Seelisch gesunde Menschen sind innerlich frei; doch Krankheiten berauben sie oft dieser Freiheit.

Dieses erfreuliche Büchlein teilt Einzelbeispiele zum Kreis seines Themas mit, auch solche, die nicht allzu häufig vorkommen, z. B. den Liebeswahn oder die Korsakowsche Folgekrankheit des Alkoholismus. Würde es auf Vollständigkeit Wert legen, so wären die Ängste der Schizophrenen, der zahllosen Neurotiker, aber auch die der Konfliktbelasteten, der körperlich Kranken, der Lebenssinn-Suchenden, der Verzweifelten und Sterbenden zu behandeln. Auch die vielen Zwangsneurose-Kranken, von denen einige dem Seelsorger als „Skrupulanten" begegnen, warten auf eine ähnlich eindrucksvolle und hilfreiche Darstellung.

Encyklopedia katolicka, Bd 2: Bar – Centuriones. Hrsg. v. F. Gryglewicz, R. Lukaszyk, Z. Sułowski. – Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego = Wissenschaftliche Gesellschaft der Universität Lublin. 1976. VIII, 1424 Sp.

Der 1. Bd. der „Encyklopedia katolicka" ist vor 3 Jahren erschienen und wurde 1975 in dieser Zeitschrift (Nr. 1, Sp. 11–13) vorgestellt.

Das Versprechen der Hrsg., sachgerechte und unverfälschte Information über christliche Lehre und Kultur zu bieten, wurde auch in Bd 2 eingelöst. Unter dem Stichwort „Benediktiner" (233–251) wird z. B. der Leser in ein bedeutsames Kapitel der Kultur- und Geistesgeschichte Europas eingeführt. Im Artikel „Gottesgebärerin" (722–726) wird das älteste polnische Marienlied besprochen, das in der Auseinandersetzung mit Andersgläubigen als Glaubensbekenntnis fungierte und somit einen spezifischen Aspekt slawischer Christlichkeit aufleuchten läßt. Und wiederum unter den Stichworten „Tschechische Brüder" (992–994) und „Polnische Brüder" (1002–1005) wird über reformatorische Bewegungen in Polen objektiv berichtet. Schließlich wird auch – wie der Artikel „Zöbilat" (1394–1404) beweist – die Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart in ihrer Vielschichtigkeit belassen und nicht auf eine vorgefaßte These hin vereinfacht.

Diese gediegene Information ist um so wichtiger, wo die Massenmedien über Kirche und Christentum nur polemisch berichten. Dem Leser wird aber auch ein marxistischer Philosoph, wie Ernst Bloch (661f), nicht vorenthalten.

Die Enzyklopädie sollte kein Universallexikon und auch kein theologisches Speziallexikon werden, sondern einen breiten, informationsbedürftigen Leserkreis ansprechen. Aber auch der Theologe wird mit Gewinn zu diesem Lexikon greifen. Was z. B. über den „Biologismus" (578–581) zu lesen ist, bleibt nicht auf die erfahrungswissenschaftliche Richtung beschränkt, sondern berücksichtigt zudem sowohl die philosophischen Voraussetzungen als auch die ethischen Schlußfolgerungen dieser Richtung.

Man findet nicht selten wahre „Perlen" in diesem Lexikon, wie z. B. den Artikel „Ziel" (1385–1388), der von mehreren Autoren verfaßt wurde. Ein Meisterstück ist der Artikel „Gott" (885–987). Nach der religionsphilosophischen, fundamental-theologischen, biblischen und systematischen Darlegung werden zudem für den polnischen Leser die Zeugnisse heimischer Literatur ausführlich (962–982) berücksichtigt. Der Leser erfährt, was die atheistische Propaganda verschweigt: daß die besten Schriftsteller gläubige Christen waren. Nach 1945, im marxistisch regierten Land, hören diese Zeugnisse nicht auf. Die Veröffentlichungen werden zwar auflagenmäßig äußerst beschränkt, gewinnen jedoch an Tiefe und Überzeugungskraft (vgl. 980ff). Auf den ersten Blick bleibt unklar, warum Ausführungen über die „psychologischen Bedingungen der Gottesidee" (982–986) den Abschluß des Artikels bilden. Der religionspädagogische Nutzen scheint dafür bestimmend gewesen zu sein. Man erfährt nämlich, wie sehr das Gottesbild des Kindes- und Jugendalters über die spätere Art der Religiosität entscheidet.

Die Hrsg. der Enzyklopädie und die Vf. der Artikel haben der Kirche in Polen einen guten Dienst erwiesen.

Augsburg Joachim Piegsa

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren. Bd. III, Lfg. 1: ḥmr – ḥēṣ / Lfg. 2/3: ḥēṣ – jā'al. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1977) / (1978). Sp. 1–128 / Sp. 129–384.

Das inzwischen unentbehrlich gewordene Wörterbuch entläßt in ziemlich regelmäßiger Folge seine Lieferungen an das interessierte Fachpublikum und teilweise auch darüber hinaus. An den Editionsprinzipien hat sich gegenüber den letzten Lieferungen nichts geändert. Lediglich die Type weicht etwas von der bisherigen ab – diese war kräftiger –; vermutlich hat sich der Verlag auf elektronischen Satz umgestellt.

Sachlich sei wiederum auf ein paar Dinge hingewiesen, die auffielen.

ḥmh (4–20, Helfmeyer): eine sehr gute, farbige Darstellung des damaligen Lagerlebens, sei es bei den Nomaden oder den Soldaten. Allerdings ist es keineswegs ausgemacht, daß Hld 7,1 auf den Tanz einer unbekleideten Tänzerin in einem wirklichen Kriegslager zurückzuführen ist (9). Überhaupt verlangen die Beschreibungslieder des Hohenliedes in keinem Fall die wirkliche Nacktheit der beschriebenen Personen.

ḥaesaed (48–83, Zobel): Richtig wird es sein, daß der Begriff nicht (mit Glück) von *berît* als Oberbegriff her zu bestimmen ist (70). Was jedoch *berît* selbst betrifft, so wird es immer noch zu selbstverständlich mit „Bund" übersetzt.

ḥsr (88–98, Fabry): Der fehlende Mischtrank in Hld 7,3 wird nicht auf die „vollendete Form" des weiblichen Beckens zu beziehen sein (91), sondern, wie sonst der „Wein", auf die erotisch-sexuelle Lustbefriedigung, die mit diesem Becken in Zusammenhang zu bringen ist (zur „Wein"-Metaphorik im Hohenlied vgl. Hld 1,2.4; 2,4; 4,10; 5,1; 7,10; 8,2).

ḥpś (121–123, Maass): etwas kurz geraten, vor allem vermißt man einen Hinweis auf einen möglichen theologischen Ansatz der Wurzel.

Derjenige, der die univoke Übersetzung von berît mit „Bund" nicht (mehr) verantworten zu können glaubt, wird es mit dem Rezensenten gewiß als ein wenig ärgerlich empfinden, daß die Mitarbeiter des „Wörterbuchs" immer noch so einhellig à la Eichrodt u. a. für diese Übersetzung plädieren und sich dementsprechend äußern (vgl. Sp. 267.284. 299.328.332.333.335.336.337.348). In diesem Punkt ist das Werk kein tauglicher Informant über den heutigen Stand der atl Theologie!

Sehr zu loben dagegen ist es, daß in den Artikeln ḥēṣ von Hoffner (Sp. 133), ḥāṣab von Schunck (Sp. 136), ḥāṣēr von Hamp (Sp. 147) und ḥāśak von Ringgren (Sp. 274.275) der Symbolik der anstehenden Begriffe so eingehend nachgegangen worden ist, wie auch der Artikel ḥāram von Lohfink (Sp. 196.198) deutlich macht, welche Bedeutung den Assonanzen im Rahmen der Semantik zukommen kann.

Kritik verdient die unreflektierte, durch den biblischen Text selbst nicht begründete Rede von der „Braut" im Hohenlied an Stellen, die das Wort kallāh nicht verwenden (Hld 1,6 Sp. 184, Hld 8,6 Sp. 288). Hier sollte man es sich angewöhnen, eine neutrale Ausdrucksweise wie „Mädchen" oder „Geliebte" zu gebrauchen. Die Auffassung nämlich, daß die Beziehung der Liebenden im Hohenlied immer irgendwie schon „legalisiert" oder „institutionalisiert" sein müsse, hat im Text des biblischen Buches selbst keinerlei Handhabe und dürfte daher auch nicht mehr ernsthaft vertreten werden können.

Sp. 225 (Art. ḥārap: Kutsch) fehlt zu 1 Sam 17 der ausdrückliche Hinweis auf den provokativen Charakter des ḥērēp vor der Schlacht.

Gut ist der Hinweis von Otzen (Art. ḥātam Sp. 288) zu Hld 8,6, das Siegel sei im Altertum „Zeichen der Königs- und Beamtenwürde" gewesen, weshalb es an der vorliegenden Stelle ein „Bild für eine hochgeschätzte Person" darstelle. Bei dieser Auffassung der Symbolik stellt sich dann allerdings die Frage, ob man dann noch von einem „Bild ... für besondere Vertrautheit" reden kann (Art. ṭôb Sp. 342), wiewohl bei der Polyvalenz poetischer Bilder nicht auszuschließen ist, daß das Siegelbild beides impliziert.

Art. ḥātam (Kutsch): Man kann doch nicht gut übersetzen: „... an dem König Salomo in der Krone ..." (Hld 3,11, Sp. 293)! Auch ist (ebd.) „Bräutigamschaft" für ḥᵃtunnāh keine geeignete deutsche Übersetzung; besser ist dann trotz allem immer noch das übliche Wort „Hochzeit" (wie weiter unten doch übersetzt wird).

Ringgren (Art. ṭāhar Sp. 313) spricht von fließenden Grenzen zwischen Unreinheit kultischer Art und ethischer Sünde. Sollte man nicht lieber zugeben, daß das AT selber oft keinen Unterschied zwischen beiden Sphären macht? Jedenfalls haben im AT kultische Vorschriften grundsätzlich dieselbe Verbindlichkeit wie Moralgesetze, nämlich für ihre Protagonisten; anders ist dies allerdings für manche Propheten.

Der Artikel ṭāmē' von Ringgren enthält einen ausgezeichneten Exkurs über „Rein" und „Unrein" und „Tabu" (Sp. 353).

Es überwiegen bei weitem die positiven Seiten. Aufs ganze gesehen, kann man sich auch diesmal in den allermeisten Fällen der Führung des „Wörterbuches" überlassen, natürlich immer in kritischem Mitdenken.

Passau Günter Krinetzki

Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walter Zimmerli zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Herbert Donner, Robert Hanhart und Rudolf Smend. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 580 S. Lw. DM 98.–

Die in dieser Festschrift gesammelten Beiträge sind nach dem Alphabet der Vf. geordnet, was für den Benützer, der nach dem Titel bedeutende Beiträge zur biblischen Theologie erwartet, die Orientierung erschwert. Darum sollen hier die einzelnen Aufsätze nach Themen geordnet besprochen werden. Zuerst seien die Beiträge genannt, die sich auf einzelne biblische Bücher oder Bibelstellen beziehen. Einige weitere können unter die Rubrik „Zur biblischen Theologie und zu theologischen Begriffen" angeführt werden. Einige wenige kann man unter „Linguistik und Semantik" einordnen. Ein Beitrag schließlich ist als ntl zu bezeichnen. Natürlich ist es unmöglich, soviele Artikel eingehender zu besprechen, obwohl es einige verdienten. Aber wenigstens die wichtigsten Ergebnisse sollen kurz skizziert werden.

Walter Dietrich, „Wo ist dein Bruder?". Zu Tradition und Intention von Genesis 4 (94–111), hebt als „das Proprium des Jahwisten" an den Kain-Traditionen die Beobachtung hervor, „daß er diese Überlieferungen, ohne ihre Kontingenz zu verwischen, ins Allgemeingültige erhob" (109); die Brudermordgeschichte ist für J „die Ätiologie – nicht mehr so sehr des friedlosen Daseins nomadisierender Gruppen, sondern des zu Neid, Haß und Mord fähigen Menschen" (110). – Henning Graf Reventlow, „Internationalismus" in den Patriarchenüberlieferungen (354–370), betrachtet die Patriarchenzeit als „eine Periode noch unscharfer Abgrenzungen zwischen den verschiedenen zum Kulturkreis des Halbnomadentums gehörenden Sippen und Stämmen" (369). „Der Internationalismus steht also am Anfang des Jahweglaubens", wenn er Gott „als Herrn über alle Menschen und Völker ... bekannte" (370). – Mit den Erzvätern, allerdings im Urteil der Propheten, beschäftigt sich auch der Beitrag von Christian Jeremias, Die Erzväter in der Verkündigung der Propheten (206–222). Die Propheten halten zwar an den Väterverheißungen fest, aber ihre moralischen Schwächen dienen ihnen auch zum Aufweis der wesensmäßigen Verderbtheit Israels. Die Propheten nehmen, wenn sie die Erzväter erwähnen, immer Bezug auf das gegenwärtige Israel, sei es, um anzuklagen, sei es, um zu trösten.

Einige Beiträge beschäftigen sich mit anderen Pentateuchthemen. Lothar Perlitt, Sinai und Horeb (302–322), versucht nachzuweisen, daß Jahwe ursprünglich mit Sinai, Seir und Edom verbunden ist, daß die Herkunft des Jahweglaubens aus jenem Gebiet aber der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition wegen des Anklangs von Sinai an den Mondgott Sin und der feindlichen Haltung der Edo-

miter gegenüber Israel verdächtig geworden war, so daß sie den Sinai mit der Chiffre Horeb = Wüstenberg vertauschte. Der Name Sinai hielt sich zwar durch, bekam aber später unter dem Einfluß der Horeb-Bezeichnung die Beifügung *midbar* = Wüste. – Die Bileamabschnitte interessieren zwei Mitarbeiter an der Festschrift: Leonhard Rost, Fragen um Bileam (377–387), und Herbert Donner, Balaam pseudopropheta (112–123). Nach Rost gehört Bileam nicht zum mesopotamischen, sondern zum nordwestsemitischen Kulturkreis. Es sind eine ältere und eine jüngere Bileamerzählung zu unterscheiden. Die jüngere stammt aus der Zeit des Joschija, während die ältere schwer zu datieren ist. Die mesopotamische Heimat Bileams gehört wahrscheinlich zu den Fiktionen der jüngeren Schicht. Donner versucht den Traditionsverlauf vom positiven Bileambild in Num 22–24 zum negativen Bild in Num 31,8. 16 und Dtn 23,5f nachzuzeichnen. Dtn 23,5f wertet erstmals Bileam zum falschen Propheten um; Num 31,8. 16 und davon abhängig Jos 13,22 ziehen daraus die letzten Konsequenzen. Diese Stellen setzen keine eigenständige Bileamtradition voraus, sondern deuten nur Num 22–24 um. Die Umdeutung ist spätestens in frühnachexilischer Zeit erfolgt.

Zwei weitere Aufsätze betreffen das Deuteronomium. Den Septuaginta-Forscher J. W. Wevers, The Attitude of the Greek Translater of Deuteronomy towards his Parent Text (498–505), interessiert besonders das Verhältnis der Dtn-Septuaginta zum Urtext. Er stellt fest, daß der erst kürzlich entdeckte Papyrus Fouad 266 (848 im Göttinger Handschriftenverzeichnis) aus dem 2. Jh. v. Ch. der beste Textzeuge für Dtn-LXX ist; dieser beweist nun, daß die Dtn-LXX viel näher dem Urtext steht, als man bisher ahnte. – Mit einem Einzeltext aus Dtn und seiner Wirkungsgeschichte beschäftigt sich Eduard Nielsen, „Weil Jahwe unser Gott ein Jahwe ist" (Dtn 6,4f) (288–301). Die beiden Verse bilden einen Zusammenhang: Der Satz von dem einen Jahwe ist die Begründung für die Forderung nach ungeteilter Liebe Israels zu Jahwe. Diese Stelle hat die Kultzentralisation begründet, die das Deuteronomium fordert, und dann auf P (vgl. Num 15,38–41) eingewirkt. Aber auch das christliche Hauptgebot der Liebe und die Sure 112 im Koran stehen in dieser Wirkungsgeschichte.

Sonst sind die sog. Geschichtsbücher nur noch mit zwei Aufsätzen über Sam vertreten. P. A. H. de Boer, Einige Bemerkungen und Gedanken zum Lied in 1. Samuel 2,1–10 (53–59), analysiert 1 Sam 2,1–10 mit dem Ergebnis: Ein schwer zu datierender ältester Teil wurde später weisheitlich und liturgisch überarbeitet und erweitert. – Gillis Gerleman, Schuld und Sühne. Erwägungen zu 2. Samuel 12 (132–139), versucht, das sonderbare Verhalten Davids nach dem Tod des ihm von Batseba geborenen Sohnes zu erklären: David legt alle Zeichen der Trauer ab, weil er nun weiß, daß Jahwe die Schuld von ihm genommen und den Tod des Kindes als Sühne angenommen hat.

Die größte Gruppe der Beiträge zu dieser Festschrift bilden die zu den Prophetenbüchern, wobei Deuterojesaja-Themen zahlenmäßig überwiegen. – Die Jesaja-Apokalypse Jes 24–27 lenkt das besondere Interesse von Robert Hanhart auf sich in seinem Artikel: Die jahwefeindliche Stadt. Ein Kapitel aus ‚Israel in hellenistischer Zeit' (152–163). Der Abschnitt stammt aus der Zeit der syrischen Fremdherrschaft. Die Stadt Jerusalem wird vernichtet als Strafe für den Abfall Israels; aber Jahwe tötet Israel nicht wie die Feinde Israels, sondern er führt es zu neuem Leben. – Helmer Ringgren, zur Komposition von Jesaja 49–55 (371–376), sieht die liturgischen Anspielungen in diesem Abschnitt als das Gerippe für die Komposition an; sie sind den Thronbesteigungspsalmen, den Königsliedern und einigen Klagepsalmen entnommen und deuten auf ein Bundes- bzw. Thronbesteigungsfest hin, so daß der ganze Abschnitt „eine Predigt über wesentliche Motive des Herbstfestes" sein könnte (376). – Hans Wildberger, Der Monotheismus Deuterojesajas (506–530), erkennt in Deuterojesaja den „klaren Durchbruch" zum Monotheismus (510). Erst er zieht aus der Gotteserkenntnis Israels „die Konsequenz, daß das Heil, das Jahwe schenkt und von dem Israel Zeuge ist, bis an die äußersten Grenzen der Erde hinausgetragen werden muß" (530). – Eine Ergänzung dazu bietet Aarre Lauha, „Der Bund des Volkes". Ein Aspekt der deuterojesajanischen Missionstheologie (257–261): ʿam ist bei Deuterojesaja Israel als Gottesvolk im Gegensatz zu den gōjîm, den Heiden. Nach Jes 42,6 eröffnet aber Jahwe den Heiden die Befreiung aus der gōjîm-Stellung und den Zugang zum ʿam-Bund, was für sie Licht bedeutet.

Je zwei Beiträge sind Jeremia, Ezechiel und den Kleinen Propheten gewidmet. Siegfried Herrmann, Die Bewältigung der Krise Israels. Bemerkungen zur Interpretation des Buches Jeremia (164–178), betrachtet das Jeremiabuch „als eine Urkunde . . ., in die Israels ganzer Kampf um seine Vergangenheit und seine Zukunft eingegangen ist" (173), als ein „Buch der Abrechnung mit der Vergangenheit", als einen „Ruf zur Umkehr, ein Dokument der Hoffnung für Israel und der künftigen Weisung Jahwes für alle Völker" (172). – Der Crux Jer 31,22 rückt Edmond Jacob, Féminisme ou Messianisme? A propos de Jérémie 31,22 (179–184), zu Leibe: Er spricht sich für die Übersetzung in TOB aus: „La femme fera le cour à l'homme", und hält den Satz für ein Zitat eines Sprichworts oder eines Liebeslieds nach Art von Jes 5. Wie im Hohenlied ergreift die Frau = Israel die Initiative und versucht das Bundesverhältnis zu Jahwe wieder herzustellen. Im Grunde steckt die Bundesformel „Ich bin Jahwe, euer Gott – ihr seid mein Volk" dahinter. Der Satz will nichts anderes sagen als Hld 2,16: Mein Geliebter gehört mir und ich ihm. – Hartmut Gese, Ezechiel 20,25f und die Erstlingsopfer (140–151), analysiert Ez 20,25f auf dem Hintergrund der sonstigen Vorschriften des AT über Erstlingsopfer und kommt zum Ergebnis: Ezechiel versteht das Erstgeburtsopfer nicht als raffinierte Irreführung Israels durch Jahwe, sondern als eine Abirrung Israels nach der Landnahme, als Israel dem Geist der Umwelt verfällt und sich dem Höhenkult zuwendet. Von da ab „wächst jenes Gericht heran, das zur Zerstreuung unter die Völker und Länder führt" (150). – Christoph Barth, Ezechiel 37 als Einheit (39–52), betrachtet Ez 37 im wesentlichen als eine Einheit, rechnet allerdings in V. 15–28 mit einigen späteren Erweiterungen im Sinn von Neuinterpretationen. – Walther Eichrodt, Die Vollmacht des Amos. Zu einer schwierigen Stelle im Amosbuch (124–131), untersucht Am 3,3–8. Hier fordert der Prophet die innere „Wandlung von der selbstsicheren Bestreitung zum glaubenden Erfassen des Wortes, das Herz und Gewissen der Zuhörer zu treffen sucht" (131). – James L. Mays, The Theologian Purpose of the Book of Micah (276–/287), sieht im Werden des Micha-Buches „a unity of intention", nämlich a) Jahwes Handeln an Israel als eine Bewegung zur vollen Offenbarung der Königsherrschaft Jahwes über Israel und die Völker erkennen zu lassen, und b) das Leben der Gemeinde des zweiten Tempels als einen zwar schweren, aber letztlich siegreichen Kampf gegen die Sünde verstehen zu lehren.

Aus den poetischen Büchern finden sich nur zwei Beiträge zu Ps und je einer zu Ijob und Spr. – G. R. Castellino, Mesopotamian Parallels to Some Passages of the Psalms (60–68), weist auf einige interessante, aber wenig beachtete Parallelen zu Ps 18,5f; 27,8; 37,20; 38,12 und 71,10 in babylonischen und ugaritischen Texten hin. – Wilhelm Rudolph, „Aus dem Munde der jungen Kinder und Säuglinge . . ." (Ps 8,3) (388–396), versucht dem schwierigen Vers neue Züge abzugewinnen. Das Wort in V. 2 tᵉnāh bringt er mit šnh in Verbindung, versteht es als „wiederholen, anders sein" und übersetzt V. 2: „(dein Name), der die himmlische Herrlichkeit wiedergibt". V. 3 will dann hervorheben, daß „Jahwe vor aller Augen überall immer neu in so wunderbarer Weise Menschenleben entstehen läßt"; das ist „sozusagen das Bollwerk, an dem alle Angriffe der Gegner abprallen müssen, wiel hier täglich etwas passiert, was mit dem menschlichen Verstand nicht erklärt werden kann" (395). – Horst Dietrich Preuß, Jahwes Antwort an Hiob und die sogenannte Hiobliteratur des alten Vorderen Orients (323–343), sieht den Sinn der Gottesreden im Ijob-Buch darin, zu zeigen, daß der Mensch in seinem Fragen nach dem Sinn des Lebens und Leidens Gott nicht einplanen darf. „Weder die Welt noch gar Jahwe sind stets nach dem Wozu und Warum befragbar" (342). „Jahwe selbst ist die Antwort, und daher kann diese niemals nur eine Bestätigung des Fragenden sein" (343). Nur das AT läßt in solchem Zusammenhang Gott selbst erscheinen, wobei sein Kommen eine Korrektur aller Fragestellungen bringt. Dieser Zug fehlt in den mit dem Ijob-Buch oft verglichenen Texten aus dem alten Orient. – Carl-A. Keller, Zum sogenannten Vergeltungsglauben im Proverbienbuch (223–238), warnt vor einer kurzschlüssigen Hineininterpretierung einer „Weltordnungslehre" in Spr und der Anwendung des Begriffs der „schicksalwirkenden Tatsphäre" auf dieses Buch.

Zu einem allgemeintheologischen Auslegungsproblem nimmt nur Brevard S. Childs, The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem (80–93), Stellung und fordert eine Auslegung der Heiligen Schrift in enger Verbindung mit dem Glauben der kirchlichen Gemeinschaft. Ein *sensus literalis* kann nur im Zusammenhang des Kanons erschlossen werden, weil die Bibel der Kirche nicht eine Sammlung lose zusammengestellter Bücher, sondern ein unter bestimmten theologischen Gesichtspunkten, unter dem Zeugnis des Glaubens zustande gekommenes Buch ist. – An theologischen Einzelproblemen werden behandelt der Begriff des Bundes, die Gotteserkenntnis, der Glaube, die Botschaft der Propheten, die Eigenart weisheitlichen Denkens und die theologische Bedeutung der Apokalyptik.

Henri Cazelles, Alliance du Sinai, Alliance de l'Horeb et Renouvellement de l'Alliance (69–79), geht den verschiedenen Ausprägungen des Bundesgedankens im AT nach und kommt zum Schluß, daß bei P der Sinaibund als eine Bundeserneuerung und eine Aktualisierung des Bundes mit den Erzvätern verstanden wurde und zwar im Zusammenhang mit einer Liturgie am Heiligtum, die die aaronidischen Priester leiten. – I. L. Seeligmann, Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel (414–445), charakterisiert Gotteserkenntnis im AT, besonders im Deuteronomium und in der von ihm beeinflußten Literatur, als „Schauen der Taten Gottes" (445). – Hans-Joachim Kraus, Vom Kampf des Glaubens. Eine biblisch-theologische Studie (239–256), leitet die Aufforderung „Fürchtet euch nicht!" aus dem Heiligen Krieg ab und sieht in diesem die Situation des Glaubens im atl Sinn gegeben. Der Gedanke, daß sich der Glaube gerade im Vertrauen auf den Sieg Jahwes im Kampf gegen seine Feinde bewährt, lasse sich durch das ganze AT und durch die zwischentestamentliche Literatur bis ins NT nachweisen. – Hans Walter Wolff, Die eigentliche Botschaft der klassischen Propheten (547–557), stellt

fest, daß die eigentliche Botschaft der Schriftpropheten weder in der Umkehrpredigt, noch in der Gerichtsverkündigung zu suchen ist, sondern in der Aufforderung, sich bereitzumachen zur Begegnung mit Jahwe (vgl. Am 4,12), in der Ankündigung: Dein Gott wird an dir nicht vorübergehen, es gibt vor ihm kein Ausweichen. – Rolf Rendtorff, Geschichtliches und weisheitliches Denken im AT (344–353), arbeitet als den wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Denkformen heraus: Die Weisheit sieht Gott handeln vorzüglich im Inneren des Menschen, während die Geschichtstraditionen Gott vorzüglich im Schicksal der Völker, besonders Israels, am Werk sehen. Der verschiedene Sitz im Leben der beiden Literaturgattungen bedingt eine verschiedene Blickrichtung und verschiedene Fragestellungen. – Robert Martin-Achard, Essai d'Évaluation Théologique de l'Apocalypse Juive (262–275), würdigt die große theologische Bedeutung der Apokalyptik. Sie zeugt von dem Bewußtsein des zwischentestamentlichen Judentums von der ungesicherten Situation der Welt und von dem Glauben, daß Gott das letzte Wort behält. Sie befähigt den Menschen zum Martyrium und zur unbedingten Treue zu Gott und zur Glaubenstradition.

Linguistisch-semantischen Themen sind die folgenden Artikel gewidmet: Nach Alfred Jepsen, „Hebräisch" – die Sprache Jahwes? (196–205), ist Hebräisch nicht die Sprache, die Israel erst in Kanaan übernommen hat, sondern die Sprache der Stämme, die den Jahwe-Namen in der Wüste Israel vermittelt haben. Nur weil Hebräisch sozusagen die Sprache Jahwes war, hat sie sich im Zwölfstämmevolk durchgesetzt. – Ernst Jenni, ZĀQEN. Bemerkungen zum Unterschied von Nominalsatz und Verbalsatz (185–195), zeigt an Hand der Wurzel *zqn*, die bald als Adjektiv, bald als Eigenschaftsverb verwendet werden kann, die syntaktischen Besonderheiten von Nominal- und Verbalsätzen auf. – Rudolf Smend, Essen und Trinken – ein Stück Weltlichkeit des Alten Testaments (446–459), geht den verschiedenen Anwendungen der beiden Verba im AT nach und weist auf die Zusammenhänge mit Bundesschließung und Kultmahl hin. Essen und Trinken bzw. Sattwerden können geradezu Umschreibungen für den Heilszustand werden. – Claus Westermann, Das Schöne im Alten Testament (479–497), fragt danach, was das AT alles als schön (ṭôb, jāpēh) bezeichnet, und kommt zum Ergebnis, daß Israel weniger die Erzeugnisse der bildenden Kunst, als vielmehr die Rede und die Erzeugnisse der Literatur als schön empfindet. Die Wortkunst ist in Israel an die Stelle der bildenden Kunst gerückt. – Thomas Willi, Die Freiheit Israels. Philologische Notizen zu den Wurzeln ḥpš, ᶜzb und drr (531–546), interessiert sich für Ausdrücke, die etwas mit Freiheit im AT zu tun haben. Die Wurzel *ḥpš* bezeichnet in der Regel das Erlöschen einer Obligation, *ᶜzb* die Beendigung eines Fürsorge- oder Kommissionsverhältnisses (Ehetrennung!)), drr die Bewegungsfreiheit, die Rückgewinnung von Spielraum, Handlungsfreiheit, Selbstbestimmung. – Johann Jakob Stamm, Namen rechtlichen Inhalts (460–478), kommt auf sein Lieblingsthema Personennamen zurück und untersucht Namen, die mittels der juristischen Termini aus den Wurzeln dîn und špṭ gebildet sind. Dabei berücksichtigt er hebräische, akkadische, südarabische, ugaritische und phönizische Texte. Auch wenn keine Gottheit in den Namen einbezogen ist, gilt immer eine solche als die, die richtet oder Recht verschafft.

Eduard Schweizer, Die Weltlichkeit des Neuen Testamentes: die Haustafeln (397–413), geht von der Untersuchung des Jubilars, Die Weltlichkeit des AT, 1971, aus und will aufzeigen, daß das NT ähnlich wie das AT die Ordnungen von Ehe, Familie und Arbeitsrecht aus der Umwelt übernimmt, sie nicht idealisiert, sie „der Forderung des Kyrios unterstellt und vor allem auf das Wohl des anderen" ausrichtet. So sanktioniert es weder die alte, noch eine revolutionäre neue Ordnung. Die spätesten Schriften des NT beziehen immer stärker auch Staat und Gemeinde mit ihren hierarchischen Strukturen in das Ordnungsgefüge der Gesellschaft ein und schleusen so den Gedanken von einer göttlich legitimierten Ordnung, sogar mit militärischen Assoziationen, ein. „Gewiß wird die Zuordnung zum Nächsten nie wirklich vergessen; aber die Form der Paränese gleicht sich doch immer stärker der hellenistischen an" (413).

Susanne Wüst stellt die Bibliographie des Jubilars zusammen (559–580); sie verzeichnet 316 Titel bis 1976. Der noch in voller Arbeitskraft stehende Gelehrte wird ihr sicher viele weitere Titel hinzufügen. Das stattliche Werk ist eine würdige Ehrung für W. Zimmerli. Der Bd hätte es aber verdient, daß ihm Register beigegeben würden. Ohne diese leidet die Auswertung beträchtlich. Ein nicht allzu gut gelungenes Foto des Geehrten eröffnet den Bd.

München Josef Scharbert

Weimar, Peter: **Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch.** – Berlin, New York: de Gruyter 1977. X, 183 S. (Beiheft 146 zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft) Ln DM 82.–

Die Pentateuchkritik hat in den letzten hundert Jahren eine Art Kreisbewegung durchlaufen. Nachdem man mit den im engeren Sinne literarischen Problemen durch die „neuere Urkundenhypothese" einigermaßen ins Reine gekommen war, wandte sich das Interesse der vorliterarischen Überlieferung zu, wo sich für Jahrzehnte ein großes und ergiebiges Arbeitsfeld eröffnete. Heute läßt sich auf der einen Seite eine oft mehr gefühlsmäßig als mit Argumenten begründete Ablehnung der bisherigen Pentateuchkritik überhaupt, auf der anderen Seite eine Rückkehr zu den alten Problemen der Literarkritik feststellen, die nunmehr besonders unter den Gesichtspunkten der Redaktionsgeschichte angegangen werden. Der Begriff der Redaktionsgeschichte stammt bekanntlich aus der ntl Wissenschaft; er läßt sich aber mit noch größerem Recht auf einige Traditionswerke im AT anwenden, die jeweils durch mehrere, zeitlich kürzer oder länger auseinanderliegende Redaktionen geprägt sind. Um die ältere Tradition zu erfassen, ist es nötig, diese Redaktionen abzuheben – eine in vielen Fällen schwierige Aufgabe, weil die Redaktionen teilweise geschickt verfahren sind und sich auch des Vokabulars der jeweiligen Tradition bedient haben. Aber natürlich auch um ihrer selbst willen lohnen die Redaktionen ihre Erforschung; in ihnen dokumentiert sich ein wichtiger Schritt in der Theologisierung des altisraelitischen Erbes.

Am weitesten fortgeschritten, wenngleich bisher keineswegs zum Abschluß gelangt, ist die von M. Noth eingeleitete Aufarbeitung der mehrstufigen Redaktion der Prophetae priores. Im Pentateuch ist der Sachverhalt noch komplizierter, weil dort den eigentlichen Redaktionen bereits ältere Literaturwerke – den ntl „Redaktionswerken", Evangelien und Apostelgeschichte, vergleichbar – vorlagen, die von der klassischen Quellenscheidung mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit rekonstruiert worden sind. Außer dieser Rekonstruktion hat J. Wellhausen auch für die heutige Redaktionsgeschichte bereits ein Schema geliefert. Er postulierte die Vereinigung der – in sich nicht einheitlichen – jahwistischen und der elohistischen Quelle durch den recht selbständig arbeitenden Jehowisten (der Geistesverwandtschaft mit dem Deuteronomium zeigt, „wenn nicht außer ihm noch ein Deuteronomist anzunehmen ist") und die Einarbeitung des so entstandenen jehowistischen Erzählungswerkes in die systematischer angelegte jüngste Quelle, die Priesterschrift, durch einen Endredaktor, dessen Werk dann noch durch mancherlei „diaskeuastische" Veränderungen fortgesetzt wurde. In dieser Sicht steckt außer der Urkundenhypothese ein gut Teil Ergänzungshypothese.

Heute zeigt sich wieder, wie lohnend es ist, auf dieser Linie zu arbeiten. W., in der Pentateuchkritik bereits durch mehrere Arbeiten ausgewiesen, nimmt sich zwei Textkomplexe aus der Genesis vor, um an ihnen dem redaktionsgeschichtlichen Sachverhalt möglichst auch für einen weiteren Bereich, ja für das Pentateuchganze auf die Spur zu kommen. Es handelt sich um die dreifach überlieferte Erzählung von der „Gefährdung der Ahnfrau" (Gen. 12,10–20; 20; 26,1–11) und um die vorpriesterschriftliche Urgeschichte.

Die Analyse der „Ahnfrau"-Variationen wird mit der auf strengste Einhaltung der methodischen Regeln bedachten und dabei auch mehrfache Wiederholungen nicht scheuenden Ausführlichkeit durchgeführt, die einer von der strukturalen Sprachwissenschaft bestimmten Exegese offenkundig als unverzichtbar erscheint. Immerhin ergeben sich bemerkenswerte Resultate. Die älteste Fassung der Geschichte liegt in Gen. 26,6–9 vor. Davon ist der elohistische Grundstock in Gen 20 abhängig. Beide Erzählungen wirken in der – ebenfalls nicht jahwistischen! – dritten, Gen. 12,10–20, nach, die erst der jehowistische Redaktor in diesen Zusammenhang eingefügt hat; bei diesem Arbeitsgang wurden alle drei Erzählungen in Einzelzügen einander angeglichen bzw. einander kontrastiert.

Es ist nicht üblich, in der vorpriesterlichen Urgeschichte eine jehowistische Redaktion anzunehmen, vor allem darum, weil hier keine elohistischen Texte nachweisbar sind. Die vorliegende Untersuchung bricht mit dieser Tradition. Sie führt den jetzigen Umfang und Charakter dieses so wichtigen und in seiner Entstehung so rätselhaften Textzusammenhanges auf den Jehowisten zurück, der die ältere jahwistische Urgeschichte, die in Gen. 8,21 endete, mit vier ätiologischen Erzählungen (Kain, Göttersöhne, Weinbauer Noach, Turmbau zu Babel) kunstvoll verbunden hat.

Über diese beiden Textkomplexe hinaus wird nebenher auf eine Reihe weiterer Texte eingegangen; ich nenne als besonders interessant die Behandlung von Gen. 12,1–3 (44–46: stark jehowistisch bearbeitet, also nicht mehr einfach als locus classicus der jahwistischen Theologie zu gebrauchen); 15 (52 Anm. 153); 22 (77 Anm. 229); Ex. 3f (53 Anm. 155). Man darf hoffen, daß der Vf. die hier aufgestellten Thesen später, kommentierend oder darstellend, noch eingehender begründen wird (die Ausführlichkeit der „Ahnfrau"-Analysen ist dabei nicht erforder-

lich!). Schon im vorliegenden Buch ergibt sich ihm ein Gesamtbild von der Entstehung der Pentateucherzählung, das schematisch (nach 163–173) so aussieht:

1. Einzelgeschichten, aber auch schon Erzählkränze und kleinere Geschichtswerke, der jahwistischen Geschichtsdarstellung wahrscheinlich schriftlich vorliegend, wenngleich eine mündliche Erzähltradition dahintersteht; frühe Königszeit, aber auch vorstaatliche Epoche.

2. Die jahwistische Geschichtsdarstellung, von Gen. 2,4b bis Num. 14,8a reichend, dreiteilig (Schöpfung, Väter, bevorstehende Landnahme), tragendes Thema das Land; salomonische Epoche, landjudäisch.

3. Die elohistische Geschichtsdarstellung, vollständig überliefert (!), aus neun Einzelgeschichten bestehend, die in Dreiergruppen geordnet sind (Gen. *15; *20; *22; Gen. *28; *35; *46,1–5; Ex. *3f; *9f; *19f–*33f), Thema Gehorsam und Gottesfurcht als für den Bestand Israels entscheidend; aus prophetischen Kreisen des ausgehenden Nordreichs.

4. Eine Reihe von Einzelerzählungen mit den Themen des Glaubens und der Antithese von Leben und Tod; charakteristisch aufgeklärtweisheitlicher Einfluß, fremdländische und mythische Stoffe, sich altertümlich gebende Gottesvorstellung (z. B. Gen. *6,1–4; *12,10–20; Ex. 4,24–26a); aus jahwetreuen, oppositionellen Kreisen in der Nähe des Jerusalemer Hofes zur Zeit der assyrischen Bedrohung unter König Hiskija, Verwandtschaft mit der Prophetie des Jesaja.

5. Die jehowistische Geschichtsdarstellung, über die Verbindung von J und E hinaus eine theologische Programmschrift, die das jetzige Gesicht des vorpriesterschriftlichen Pentateuchs geprägt hat; die Landnahme einschließend, bis Jos. 24 reichend (also ein „Hexateuch"); unter dem Eindruck der Ereignisse von 722 und 701, auf der Linie der hiskijanischen Kultreform.

6. und 7. Zwei deuteronomistische Bearbeitungen zur Exilszeit, die zweite die jehowistische Geschichtsdarstellung mit dem bis 2. Kön. 25 reichenden deuteronomistischen Geschichtswerk vereinigend.

8. Eine vorpriesterschriftliche Geschichtsdarstellung und Verwandtes, von der Priesterschrift verarbeitet; exilisch.

9. Die priesterschriftliche Geschichtsdarstellung (Pg), aus zwei wohlgegliederten Hauptteilen bestehend, bis Dtn. 34,9b reichend; frühnachexilische Zeit, Adresse die noch Exilierten, unter denen sich Resignation breitmacht.

10. Verschiedene Erweiterungen von Pg durch Listen und Gesetze (Ps).

11. Zusammenarbeitung der erweiterten priesterschriftlichen mit der jehowistischen Geschichtsdarstellung, Abtrennung und Aufgliederung des Pentateuchs (Rp); um 400.

Dieses Schema imponiert. Man möchte Vf. wünschen, daß ihm der Fortschritt von der jetzigen Kombination aus penibler Einzelanalyse und phantasievoller Hypothese zu einem völlig ausgeführten Gesamtbild gelingen wird. Seine, was die Vorgeschichte der Priesterschrift angeht, schon früher von ihm begründete, Sicht der klassischen Pentateuchquellen (Nr. 2, 3 und 9 in Verbindung besonders mit 5 und 8) verdient ernsthafteste Diskussion. Als sehr gewagt erscheint dem Rez. einstweilen vor allem die durch einige wenige Motive hergestellte Verbindung der Stadien Nr. 4 und 5 mit verschiedenen Stadien und Strömungen der hiskijanischen Zeit. Einigermaßen spekulativ – wenngleich in mancher Hinsicht attraktiv – muß das unter Nr. 5–7 Behauptete so lange bleiben, wie wir die Verbindungslinien zwischen dem Pentateuch und den Prophetae priores nicht sicherer ziehen können; hier kann sich auch Vf. noch am wenigsten auf eigene Analysen stützen. Vielleicht sind wir hier in einigen Jahren weiter. In allen diesen Fragen gibt die vorliegende Arbeit zumindest kräftige Anstöße. Wer sich ernsthaft mit den literarischen Problemen des Pentateuchs befaßt, darf an ihr nicht vorübergehen.

Göttingen Rudolf Smend

Hentschel, Georg: **Die Elijaerzählungen.** Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung. Leipzig: St.-Benno-Verlag 1977 xxvii, 370 S. (Erfurter Theologische Studien Bd 33) kart.

Dieses Buch ist als Nr. 33 der nunmehr schon 36 Bände umfassenden „Erfurter Studien" erschienen, die es verdienen, daß sie über die DDR hinaus als Ergebnis der wissenschaftlichen Arbeit im Rahmen des Erfurter „Theologischen Studiums" sehr beachtet werden.

Die Elija-Erzählungen insgesamt zu untersuchen, ist ein anspruchsvolles Unterfangen, denn es sind dabei nicht wenige Voraussetzungen zu klären, um entsprechend dem Untertitel „Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung" weiterführende Erkenntnisse zu gewinnen. Zu diesem Zweck wird „Das historische Geschehen" (275–323) herausgearbeitet, um es mit den „Ergebnissen" der exegetischen Untersuchung zusammenzusehen (324–332), die zur Erkenntnis des „Inhalts der Elijaerzählungen" (333–337) führen, so daß Vf. abschließend folgerichtig über „Historisches Geschehen und geschichtliche Erfahrung handeln kann (338–335).

Auf solches Ziel der Untersuchung hin werden die Elijaerzählungen literarkritisch (9–92), form- und gattungsgeschichtlich (93–118) und traditionskritisch (119–201) untersucht, worauf in Abschnitt IV die vordeuteronomische Redaktionsgeschichte (202–226) von der deuteronomistischen Bearbeitung (227–242) abgehoben wird. „Der theologische Gehalt der Erzählungen" (243–274) bildet eine an sich über das Thema hinausgehende, aber doch für das Gesamtverständnis willkommene Ergänzung.

Wer sich einmal mit der Elijaerzählung beschäftigt hat, weiß, welche Unsumme von Literatur zu berücksichtigen ist, was hier auch das Literaturverzeichnis (XI–XV) ausweist. Im Vergleich damit zeigt das Autorenregister (357–370), daß Vf. die sein Thema speziell angehende Literatur wirklich benutzt und sich mit ihr auseinandergesetzt hat. Vf. hat viel Mühe darauf verwandt, ihr gerecht zu werden; erwägt die Thesen der Autoren mit Bedacht, diskutiert hin und her, wobei nicht ausbleibt, daß die Entscheidung zwischen den Meinungen manchmal doch wie eine Abstimmung ausfällt. Bei all dem kommen die Gründe, kommt die Eigenleistung des Vf. nicht genügend heraus. Man muß dabei zugestehen, daß er die Diskussion mit den Fachkollegen verständnisvoll und kompetent führt, wobei er in den Anmerkungen und auch wohl im Text sogar weit hinaus über das Literaturverzeichnis sonstige theologische Literatur heranzieht.

So schwer es ist, der Forschung über den Elijakomplex im ganzen gerecht zu werden, so ist es unmöglich, hier mit Vf. über die einzelnen Positionen seiner Arbeit zu diskutieren. Im Urteil über seine Arbeitsweise muß man wohl anmerken, daß er zwar die Stadien der exegetischen Untersuchung richtig voneinander getrennt durchläuft, daß aber die methodische Trennung nicht immer ganz gelingt. Bei der Literarkritik tauchen schon mal formgeschichtliche Momente auf und umgekehrt. Überhaupt könnte der form- und gattungsgeschichtliche Part methodisch straffer und spezifischer gefaßt werden und dadurch mehr ergeben. Auch ist die Begriffssprache nicht immer präzise genug. Wer z. B. von 1 Kön 17,1–19,18.19–21 als von einer „Einheit" spricht (22), aber S. 23 meint, daß sie „nicht als eine Einheit im literarkritischen Sinne angesehen werden darf", der drückt sich besser anders aus. Es hat manches für sich, daß Vf. aus theologischen und historischen Differenzen eine größere Zahl von Tradenten als bisher angenommen erkennt. Er dringt differenzierend auch in die Frühgeschichte des Textes ein und glaubt einen Teil der Elija-Erzählungen schon aus der ersten Hälfte der Regierungszeit des Ahab herleiten zu können. Das sind Möglichkeiten gegenüber der Ansicht anderer, daß eine Erzählung nicht unbedingt so am Geschehen bleibt, daß etwa daraus eruiert werden könnte, daß Ahab zunächst dem Propheten freundlich gegenübergestanden habe (314, 319), was sich später unter Isebels Einfluß geändert habe (317, 321). Elija soll zunächst Wiederhersteller des Jahwe-Kultes auf dem Karmel gewesen sein, was erst später mit dem Streit mit den Baalspriestern zusammengebracht sei (176). Bei alldem wie auch bei den Ausführungen über „Das historische Geschehen" (336ff), müßte doch wohl noch mehr die Eigenart atl Erzählung berücksichtigt werden. Die Erzählung ist für uns greifbar, und Fragen wie die folgende sind schwer oder gar nicht zu beantworten: „Warum beschränkt sich z. B. der Erzähler der ursprünglichen Ahasjatradition (2 Kön 1,2.5–8) darauf, die bloßen Tatsachen in der Art eines Memorabile wiederzugeben? Warum nimmt eben diese Überlieferung im Laufe der Zeit die Züge einer prophetischen Wundergeschichte an?" (353). So führt die Arbeit zu wissenschaftstheoretischen Fragen z. B. über „Die Differenzen zwischen Ereignis und Erfahrung" (352) und „Die Frage nach dem richtigen Geschichtsverständnis" (348). Hier stellt Vf. bezogen auf seine Texte grundsätzliche Überlegungen an. Mit diesen muß man sich auseinandersetzen, wobei Vf. durch vorsichtige, manchmal unsichere Formulierungen der Kritik durchaus Raum gibt. Bei alldem zeigt er aber auch neben dem unverkennbar großen Fleiß, mit dem er die Arbeit erstellt hat, ein so bedeutendes Problembewußtsein, daß man von ihm für die Zukunft noch einiges erwarten kann.

Münster Hermann Eising

Linnemann, Eta: **Gleichnisse Jesu.** Einführung und Auslegung. Kurzausgabe. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 127 S. (Nachdruck der 6. Aufl. 1975). (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1445) kart. DM 9.80

Eta Linnemann hat ihr erfolgreiches Gleichnisbuch in einer handlichen und preiswerten Taschenbuchausgabe erscheinen las-

sen. Geboten wird – in merklich kleinerem Schriftgrad – der unveränderte Text der 6. Auflage von 1975 (mit der gegenüber den früheren Auflagen bemerkenswertesten Änderung: das Gleichnis vom Sämann bezieht sich im Munde Jesu auf das Wirken des Täufers). Es fehlen die ausführlichen Anmerkungen, die zu einem nicht geringen Teil den eigentlichen Wert von Linnemanns Buch ausmachen. Ich erinnere nur an die tiefdringende Auseinandersetzung um die Naherwartung Jesu (6. Aufl., S. 138–142, Anm. 26).

Ein negativer Effekt dieser Verkürzung muß kritisch angemerkt werden. Die zahlreichen wörtlichen Zitate sind zwar durch Anführungszeichen als solche kenntlich gemacht, in vielen Fällen fehlt aber jeglicher Hinweis auf den Urheber (so S. 7: Bultmann; S. 7f: Jülicher; S. 9: Weinel; S. 10: Fuchs; S. 20: Jeremias; S. 38f: Bornkamm etc.; S. 95f sind im Text sogar vier Anmerkungsziffern stehen geblieben). Wenigstens diese Angaben hätten nachgetragen werden sollen. Ein Weiteres: In den Fußnoten finden sich mehrfach bloße Namensnennungen, teils verbunden mit „a.a.O." (vgl. S. 49, 52f, 77, 87, 97, 114). Da auch das Literaturverzeichnis gestrichen ist, sieht sich gerade der nichtinformierte Leser vor unlösbare Rätsel gestellt.

Der Exeget wird nach wie vor zu der großen Ausgabe greifen müssen. In der Hand des interessierten Nichtfachmanns mag die neue Kurzausgabe ihren Dienst tun. Eine leichte Überarbeitung wäre diesem an sich lobenswerten Zweck gewiß entgegengekommen.

München Hans-Josef Klauck

Pesch, Rudolf / **Kratz,** Reinhard: **So liest man synoptisch.** Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. Bd IV; Gleichnisse und Bildreden. Teil 1: Aus der dreifachen Überlieferung. Teil 2: Aus der zweifachen Überlieferung. – (beide Bde) Frankfurt/M: Knecht (1978). 96 S./77 S. kart. DM 15.80/13.80

Von dem vorliegenden Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien hat der Rez. bereits zwei Teilbände vorgestellt (vgl. ThRev 73, 1977, 380f). Inzwischen sind zwei weitere Bände erschienen, die sich mit der Auslegung der synoptischen „Gleichnisse und Bildreden" beschäftigen; formal und inhaltlich werden das bewährte methodische Vorgehen und die konsequente Durchführung der dem Gesamtwerk zugrundeliegenden Konzeption beibehalten.

Teilband 1 greift wieder den Faden der Markusvorlage auf, „da der älteste Evangelist in Mk 4,1–34 fast ein ganzes Gleichniskapitel überliefert hat" (9); außerdem werden Mk 3,22–30; 12,1–12; 13,28–29 und 13,33–37 (einschließlich der Parallelen) behandelt, so daß unter Berücksichtigung der bereits früher vorgelegten Exegesen dem Leser eine „zureichende Grundlage für die selbständige Weiterarbeit" bereitgestellt wird.

Teilband 2 (die Gleichnisse und Bildreden aus der zweifachen Überlieferung) führt – und dies ist das Besondere dieses Bandes – stärker in das Studium der „Spruchquelle" ein; denn gerade im gemeinsamen Redegut haben Mt und Lk aus dieser Quelle (= „Q") geschöpft.

Ein Exkurs in Teilband 1 (93–95) bietet eine knappe, aber verständliche Einführung in die mit der Überlieferungsgeschichte (hier: Mk 4,1–34 parr) gegebenen Schwierigkeiten betreffend die Tradition und Redaktion von Überlieferungsstoff. Nicht in gleichem Maße einsichtig ist die Hinzufügung des Exkurses in Teilband 2 (75f: Zum gnostischen Horizont des Thomasevangeliums). Zwar ergibt sich die Berücksichtigung des Thomasevangeliums aus der Tatsache, daß auch die Patmos-Synopse dieses apokryphe Evangelium heranzieht; aber das Problem „Gnosis, gnostisch, Gnostizismus" kann auf zwei S. nur unzureichend behandelt werden, so daß dieser Exkurs die von den Kommentatoren angesprochenen „Zielgruppen" eher verwirren als informieren dürfte.

Für den Leser ergeben sich aus der Analyse der zweifachen Überlieferung „ganz neue Probleme" (10), auf die die Hg. in der „Einführung" zu Fasz. IV (sie wird in Fasz. V 2, wo sie ihren eigentlichen Platz hat, wörtlich wiederholt) betont hinweisen. Da „Q" als literarisches Zeugnis nicht vorliegt, ist der Umfang dieser vermuteten Quelle mit Hilfe eines analytischen Rekonstruktionsprozesses zu erarbeiten; dieser Prozeß wird von den Hg. „in der Regel" vorausgesetzt. Dennoch wird der Leser aufgefordert, die Ergebnisse nicht einfach unbesehen zu übernehmen, sondern die Erarbeitung selbst zu versuchen (wo sie nicht vorgelegt wird) bzw. nachzuvollziehen (wo die Hg. sie durchgeführt haben). Fünf methodische Richtlinien wollen dabei helfen, diese neue Aufgabe synoptischen Lesens und Auslegens sich anzueignen. Schließlich wird der Leser mit einem weiteren Problem der Jesusüberlieferung anhand des syn. Vergleichs vertraut gemacht, mit dem der Doppelüberlieferung (Mk und Q) und der unterschiedlichen Behandlung durch Mt und Lk (Problem der Dubletten).

Wie schon früher muß auch diesmal betont werden, daß von den Benützern dieser Anleitung ein konzentriertes Textstudium gefordert wird, obwohl die behandelten Perikopen vertrautes Material bieten und zweifellos „Faszination und Anspruch" ausüben (17). Aber der Aufwand an Zeit und Mühe lohnt sich. Somit tragen die vorliegenden Teilbände wiederum bei zu einem umfassenden Verständnis der synoptischen Jesustradition, wenn auch nicht im quantitativen Sinne, da ja dem Kommentar die Patmos-Synopse zugrunde liegt, die als „Auswahlsynopse" zwar unvollständig ist (sie folgt dem Leitfaden des Mk-Evangeliums und bringt „im Anschluß daran" Beispiele aus der Q-Überlieferung), aber dennoch „eine solide und zusammenhängende Arbeit mit ihr" ermöglicht (a. d. Vorwort zur Patmos-Synopse).

Bochum Alexander Sand

Regner, Friedemann: **„Paulus und Jesus" im neunzehnten Jahrhundert.** Beiträge zur Geschichte des Themas „Paulus und Jesus" in der neutestamentlichen Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 218 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd 30) kart. DM 48.–

Ursprünglich hatte R. sich dafür interessiert, wie Mitglieder der religionsgeschichtlichen Schule (Gunkel, Bousset, Joh. Weiß, Wrede, Wernle, Heitmüller, A. Eichhorn, Greßmann) um 1900 das Thema „Paulus und Jesus" behandelten. Dann entdeckte er, „selbst die pointiertesten Aussagen der Religionsgeschichtler ... ließen sich erst im Zusammenhang" mit dem verstehen, was vorausgegangen war (Vorwort). Deshalb machte er sich daran, diese Zusammenhänge zu ergründen, zurück bis zu Reimarus. So entstanden R.s „Beiträge", die zunächst im Sommer 1975 in Tübingen als ev.-theol. Diss. angenommen wurden und für den Druck leicht überarbeitet sind.

Von dieser Entstehungsgeschichte her erklären sich zwei beim ersten Blick auffallende Besonderheiten von R.s Buch, nämlich die Gliederung und die Spitzenthese. Neben einem relativ kurzen „Ersten Hauptteil. Die Vorgeschichte des Themas ‚Paulus und Jesus'" (13–42) steht ein fünfmal so umfangreicher „Zweiter Hauptteil. Zur Geschichte des Themas ‚Paulus und Jesus' von der Aufklärung bis zur Religionsgeschichtlichen Schule" (43–205), in dem R. zwischen einer „Zeit der Vernachlässigung" des Themas (43–102) und einer „Zeit größerer Beachtung" (103–205) unterscheidet. Offensichtlich hält R. auch das, was der um 1900 stattfindenden Diskussion über das Thema „Paulus und Jesus" vorausging, schon für eine Behandlung des Themas selbst; damit ist für ihn etwas Thema der ntl Forschung des ganzen 19. Jh.s, was nach bisheriger Ansicht erst Ende des 19. Jh.s zu einem solchen wurde. Dem entspricht R.s Spitzenthese: „Das Verhältnis ‚Paulus und Jesus' war von Anfang an das verborgene Problem der kritischen Wissenschaft vom Neuen Testament" (10), wozu man mit R.s Worten sagen kann: „... darüber war bisher so gut wie nichts bekannt" (Vorwort).

Nun, wer derart neue Wege in wohlbekanntem Land findet, der muß darüber Auskunft geben können, warum andere diese Wege zuvor noch nicht erspähten. R. kann das: Es sind A. Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" (1906, 2. Aufl. 1913) und mehr noch seine „Geschichte der Paulinischen Forschung" (1911, 2. Aufl. 1933), die auseinandergerissen hätten, was eigentlich zusammengehörte. Deshalb will R. „die Themen ‚Jesus' und ‚Paulus' theologiegeschichtlich aus der Verschlossenheit lösen, in die sie bei Schweitzer geraten" seien (12), und „die Geschichte des Themas ‚Paulus und Jesus' schreiben"; das sei allerdings nicht möglich, „ohne auch einmal etwas zu konstruieren" – so räumt R. im Vorwort freimütig ein. Im einzelnen sieht R.s „Konstruktion" wie folgt aus:

Die „Vorgeschichte" beginnt für R. bei den Neologen des ausgehenden 18. Jh.s: „Das Problem ‚Paulus und Jesus' entstand aus der Neologie" (18). Drei Punkte nennt R.: ein „verändertes Verständnis der Schrift", eine „Benutzung des Jesusbildes als Maßstab für die Christologie" und eine „Unterscheidung zwischen Religion und Theologie" (39). Die Neologie hätte versucht, die Schrift wie die Orthodoxie (und gegen den Deismus) als normative Größe zu bewahren und sie dennoch zugleich wie Reimarus (und gegen die Orthodoxie) historisch zu untersuchen; und wer wie die Neologie „im irdischen Jesus selbst den gewissesten und sieghaftesten Bürgen für die christliche Theologie zu finden" meinte, der müßte eines Tages auf die Frage stoßen, „wie es mit der christlichen Deutung dieser Tatsache" etwa bei Paulus stände (26). Reimarus hätte diese Frage von vornherein radikal gelöst: Was

Jesus lehrte, das sei von dem, was seine Apostel daraus gemacht hätten, gänzlich abzusondern. Doch das wäre historisch geurteilt und es gälte: „Ein theologisches Problem ‚Paulus und Jesus' mußte seinen Anfang in der Theologie selbst haben" (23) – warum das so sein soll, verrät R. nicht. Schließlich hätte Semler zwischen Theologie als zeitgebundenem Fachwissen und Religion als zeitloser moralischer Gewißheit unterschieden und deshalb die Unterscheidung von Gottes Wort und Bibel gefordert; das müßte irgendwann einmal auch das Thema „Paulus und Jesus" betreffen, das für R. eben „entstand, weil sich das Urteil über die Bibel veränderte" (39).

Zu solcher Sicht der „Vorgeschichte" des Themas paßt R.s Darstellung seiner „Geschichte". Im Blick auf die ersten sieben Jahrzehnte des 19. Jh.s, die „Zeit seiner Vernachlässigung", stellt R. zwar fest: „Man gab sich, als ob es fast nicht existiere" (101). „Auch war die Zahl der Äußerungen seit der Aufklärung geradezu verschwindend gering. Aufs Ganze gesehen wurde ... wenig zum Thema ... beigetragen" (102). Zugleich aber vermag R. für diesen Zeitraum eine „bewegtere Geschichte des Themas ‚Paulus und Jesus' in der freien Theologie" (99; vgl. 43) und „eine beharrendere" in der „‚positiven' kirchlich-konservativen Theologie" (43) auszumachen. Letztere hätte durchgehend jede Differenz zwischen der Lehre der Apostel (und damit auch des Paulus) und der Lehre Jesu bestritten (bis hin zu B. Weiß; vgl. 98 Anm. 76). Für erstere hätte zunächst in der Aufklärung Paulus durch sein Tun und Lehren die einfache Wahrheit Jesu von ihren jüdischen Schalen befreit und ihre universale Geltung betont; was Paulus theologisch sonst noch dachte, hätte nicht interessiert. Als im Rationalismus H. E. G. Paulus den „ganzen" Paulus für die freie Theologie beansprucht hätte, wäre jener längst von der konservativen Restauration mit Beschlag belegt gewesen. Erst mit F. C. Baurs Paulus-Deutung käme die freie Theologie als historisch-kritische voll zum Zuge. Doch selbst Baur müßte erst von anderen auf das Problem „Paulus und Jesus" gestoßen werden, ehe er es zu lösen versuche mit dem „Deutungsschema von ‚gesetzt' und ‚ausgesprochen'" (59); so klassifiziert R. Baurs Satz, der Paulinismus spreche für das Bewußtsein aus, „was an sich, thatsächlich im Urchristenthum gesetzt war" (57).

Freilich hätte „die Geschlossenheit des Entwurfs ... kein Jahrzehnt stand(gehalten)" (100), wie R. an Holsten, Paret und Weizsäcker vorführen zu können meint. In einer „Zeit historischer Feinarbeit" (73) hätte man andere Interessen gehabt, so „daß das Thema ‚Paulus und Jesus' in der zweiten Phase der freien Theologie keinen rechten Platz" gefunden hätte (98). Für Holsten, der alle geschichtlichen Ereignisse und Abläufe kausal erklären wollte, auch das „Wunder" der Bekehrung des Paulus, wäre „Jesus ... kein wesentlicher Kausalfaktor für die Entstehung des Paulinismus" gewesen (79); er hätte den „Paulinismus ohne Jesus" erklärt (87) – was übrigens ein böses Mißverständnis ist (s. u.) –. Paret hingegen hätte betont, „daß die paulinische Theologie ohne die Voraussetzung des irdischen Jesus undenkbar wäre" (82), er hätte also den „Paulinismus von Jesus" hergeleitet (87). Weizsäcker schließlich hätte „den Abstand zwischen der paulinischen Theologie und der Gemeindetheologie (verringert), und so ... (wären) sich der Paulinismus und Jesu Predigt ebenfalls näher (gekommen)" (90).

„Unglücklicherweise" wäre man in dieser zweiten Phase der freien Theologie darauf verfallen, das Problem „Paulus und Jesus" „vor sich und anderen nicht wahrhaben zu wollen" (101). Entscheidend geändert hätte sich das im letzten Jahrzehnt des 19. Jh.s. „Vier Gründe" hätten dazu geführt, „daß das Thema ‚Paulus und Jesus' allmählich Beachtung fand und die lange Vernachlässigung aufhörte" (133): 1. wäre Paul de Lagardes Antipaulinismus (vgl. 103–121) durch „zeitgeschichtliche(n) Veränderungen" (133) in den achtziger Jahren (Antisozialismus, Antiliberalismus und Antisemitismus) mehr zum Zuge gekommen als vorher der Antipaulinismus von Reimarus und Fichte (122–124); 2. wären die Mitglieder der religionsgeschichtlichen Schule in ihren Anfängen von Lagarde stark beeindruckt worden (124–126); 3. hätte O. Pfleiderer in Paulus die „Schlüsselfigur in der Geschichte des Christentums" gesehen, weil Paulus einen „christianisierten Pharisäismus" mit einem „christianisierte(n) Hellenismus" zu verbinden vermochte (128); 4. wären „jesuanische(n) Tendenzen ... in Ritschls Schule laut" geworden (133), so wäre z. B. „Harnacks Akzentuierung des irdischen Jesus ... eine Spielart des Christozentrismus der Ritschl'schen Schule" (132).

Den Anfang hätten jedoch konservative Theologen gemacht (134–138), die nachweisen wollten, „daß sich Paulus durchweg bei jedem seiner theologischen Hauptgedanken auf Jesu Predigt stützte" (134). Mit H. H. Wendt (138ff.) wäre auch die Ritschlsche Schule selbst auf das Problem „Paulus und Jesus" gestoßen und hätte es in die Frage gefaßt: „Stimmte die paulinische Verkündigung mit Jesu Evangelium überein?" (140). Eindeutig beantwortet hätte Wendt diese Frage nicht. Auch im zweiten Band von H. J. Holtzmanns „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie" (1897), dem „Höhepunkt und Inbegriff liberaler Paulus-Forschung", begegnete „das Problem ... bloß versteckt und nebenbei" (142). Holtzmann verlöre „sich an historische Entdeckungen", wobei die theologischen Gedanken des Paulus „unvermeidlich seltsam" würden; Holtzmann hätte „die paulinische Religion davon" isoliert und auf Jesus zurückgeführt und die alte „Unterscheidung zwischen Theologie und Religion so pointiert" vorgetragen wie niemand zuvor (145f). Als „Herausforderung und Ärgernis" aber hätte er den Paulinismus nicht aufgenommen, wie überhaupt die freie Theologie in ihrer zweiten Phase „bis hin zu Holtzmann (verkannt hätte), wie bedeutsam der Schritt vom Verkündiger Jesus zum verkündigten Jesus Christus war" (146).

Selbst „in ihrer dritten Phase", der „der Religionsgeschichtlichen Schule", hätte die freie Theologie „nur mühsam und manchmal widerwillig das Wort zum Thema ‚Paulus und Jesus' genommen" (148). Zunächst und vor allem wären die „Religionsgeschichtler ... Jesuaner" (150) gewesen. Aber R. weiß von einem „innere(n) Zwang des jesuanischen Historismus ... den Unterschied zwischen Jesus und Paulus so oder so auf(zu)heben, entweder indem er ihn verharmlost oder indem er ihn für unselig erklärt und Paulus verwirft"; ersteres hätte die freie Theologie „in ihrer zweiten Phase" getan, letzteres W. Wrede, zunächst „ohne es klipp und klar auszusprechen" (154), in seinem berühmten Paulusbuch (1904) dann mit der Parole: „‚Jesus oder Paulus', für die wahre Religion und gegen eine irreligiöse Theologie" (186). Damit hätte „die Geschichte des Themas ‚Paulus und Jesus' in der ersten Epoche historisch-kritischer Theologie ... ihr Ende erreicht" (188). „Zustimmung für sein Fazit der Unvereinbarkeit zwischen Jesu Predigt und der paulinischen Theologie" hätte Wrede in der Theologie nirgends gefunden, und die durch sein Paulusbuch ausgelöste Diskussion über „Paulus und Jesus" böte „im großen ganzen bloß ein Sammelsurium alter Antworten", über die „ein ausführlicher Bericht" nicht lohne (189). Festgehalten sei R.s Urteil: „Die Religionsgeschichtliche Schule im ganzen erreichte Wredes Eindeutigkeit nie" (197). Warum das so war, weiß R. letztlich „nicht schlüssig (zu) beantworten" (204) – eine überraschend zurückhaltende Auskunft am Ende einer langen Reihe sehr sicherer Urteile –. Das Buch schließt mit Literaturverzeichnis (206–216) und Personenregister (217f).

Das Buch ist rasant geschrieben und liest sich gut. Doch weder die gelungene Darstellung noch die geschickte „Konstruktion" können darüber hinwegtäuschen, daß am Ende bemerkenswert wenig herausgekommen ist und manches unklar und offen bleibt.

Unklar bleibt zunächst, wie R. überhaupt von einer „Geschichte" das Themas „Paulus und Jesus" im 19. Jh. reden kann, wenn dieses Thema auch nach seiner eigenen Meinung die meiste Zeit „vernachlässigt" wurde und selbst in der kurzen Zeit seiner größeren Beachtung diese „nur mühsam und manchmal widerwillig" erhielt (148). Könnte es nicht sein, daß R. etwas als Thema ausgibt, was so im größten Teil des 19. Jh. gar kein Thema ntl Forschung gewesen ist und erst an einem bestimmten Punkt der Diskussion über den historischen Jesus zu einem solchen werden konnte? Denn was noch gar nicht vorhanden ist, das kann auch nicht „vernachlässigt" werden.

Unklar bleibt dann, wie R. zwischen einem „historische(n) Thema ‚Paulus und Jesus'" – Reimarus hätte es berührt – und einem „theologische(n) Problem ‚Paulus und Jesus'" – das sich für Reimarus gar nicht gestellt hätte – zu unterscheiden vermag und warum er für letzteres einen „Anfang in der Theologie selbst" verlangt (23). Soll das heißen, man könnte bei der Beschäftigung mit dem Neuen Testament und der Geschichte des Urchristentums einen säuberlichen Trennungsstrich zwischen „historischen Themen" und „theologischen Problemen" ziehen und letztere könnten nicht auch aus historischen Thesen erwachsen? Die Forderung des Reimarus, „dasjenige, was die Apostel in ihren eigenen Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben würklich selbst ausgesprochen und gelehret hat, gänzlich abzusondern", sollte also tatsächlich nur ein „historischer" und nicht auch ein „theologischer" Beitrag zum Problem „Paulus und Jesus" sein!? – übrigens konnte R. dies von Schweitzer etwas frei angeführte Zitat des Reimarus „nicht verifizieren" (22 Anm. 7); es findet sich in der auch von R. benutzten Lessingausgabe von P. Rilla, Bd VIII, 261 (Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, I § 3) –. Wenn R. die erwähnte Trennung ernst gemeint haben sollte, so hätte er sich den Zugang zur wissenschaftlichen Arbeit am Neuen Testament im 19. Jh. sehr erschwert; denn für sie existierte zumindest seit F. C. Baur eine derartige Trennung nicht.

Unklar sind schließlich manche Einzelheiten, von Ungenauigkeiten und Verzeichnungen bei der Darstellung einzelner Positionen bis zu irreführenden Angaben.

Ersteres sei an R.s Darstellung der Position Holstens (73–80) verdeutlicht. Unverständlich ist schon, warum R. sich die folgende programmatische Äußerung Holstens hat entgegen lassen: „Mit dem studium des Paulus von Baur hatte auch dem Vf. das paulinische rätsel sich aufgedrängt, die stellung des evangelium und der apostelpersönlichkeit des Paulus zum evangelium und zur persönlichkeit Jesu und innerhalb der entwickelung des christlichen bewussteins" (Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, 1868, Vorwort, S. VII). Holsten will an der „lösung dieses rätsels" mitarbeiten und ordnet so seine Unter-

suchungen dem Problem „Paulus und Jesus" zu – R.s Satz „Allerdings geht er (sc. Holsten) fast nie ausdrücklich auf diese Frage ein" (75) scheint von dieser Zuordnung nichts zu ahnen –. Holsten betont a.a.O. weiter, es wäre „vor allem darauf an(gekommen), die grundformen der theologischen speculation des Paulus zu erfassen, durch deren anwendung auf die tatsache des kreuzes Christi der inhalt des paulinischen evangeliums entstanden sein musste" – auf dem Hintergrund des auch sonst bei Holsten häufiger begegnenden Ausdrucks „tatsache des kreuzes Christi" ist R.s wiederholte Rede von der „bloße(n) Behauptung vom Kreuzestod und der Auferweckung des Messias Jesus" (80; vgl. 78 Anm. 25) mindestens mißverständlich –. Zu R.s „Behauptung", Jesus wäre bei Holsten „kein wesentlicher Kausalfaktor für die Entstehung des Paulinismus" (79), braucht man nur den Kontext des dafür von R. herangezogenen Holstenzitats (79 Anm. 26) zu beachten: „Paulus selber weiß sich absolut abhängig von Christus ... (er) gründet ... seine abhängigkeit von Jesus nicht auf das bewusstsein, sondern auf die erlösungstat des Messias (1. Cor. 1,13). Was in Jesus tat war, ist in Paulus bewusstsein geworden – mit dieser abhängigkeit des denkens vom sein, des bewusstseins vom leben ist am schärfsten von Paulus selber seine unterordnung unter Jesus ausgesprochen, und darin ist die weltgeschichtliche priorität nicht allein, sondern auch superiorität Jesu über Paulus am entschiedensten sicher gestellt" (Holsten, a.a.O., 245). R.s Urteil, bei Holsten spiele „Jesus als Person für den Paulinismus keine Rolle" (80), ist demnach falsch.

Irreführende Angaben sind z. B. R.s Feststellung, Hilgenfeld wäre „ein persönlicher Schüler Baurs" gewesen (141) und die ZWTh (= Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie) das „alte(n) Organ der Baur-Schule (als Nachfolgerin der ‚Theologischen Jahrbücher')" (142 Anm. 46) – weder haben sich Hilgenfeld und Baur je persönlich getroffen noch ist Hilgenfelds ZWTh so eindeutig das Organ der Baur-Schule gewesen (über beides orientiert vorzüglich H. Harris, The Tübingen School, Oxford 1975, 113ff) –.

R.s Versicherung, er sei sich „der Identität Ihmels nicht ganz sicher" (188 Anm. 1); es geht darum, ob der Systematiker und spätere sächsische Bischof Ludwig Ihmels identisch ist mit dem gleichnamigen Verfasser eines Aufsatzes zu „Jesus und Paulus" im Jahre 1906 – diese Unsicherheit R.s kann mit einem Blick in die Selbstdarstellung L. Ihmels in der „Religionswissenschaft der Gegenwart" (Leipzig 1925, I, 79–112, 111) behoben werden: der Systematiker und Bischof hat den Aufsatz geschrieben –.

Abschließend ist zu bedauern, daß R. den Fortgang der Diskussion über „Paulus und Jesus" auch im 20. Jh. nicht wenigstens noch in einem Ausblick behandelt hat, um so auf mögliche Konsequenzen aus seiner Forschungsgeschichte aufmerksam zu machen.

Münster Martin Rese

Schwager, Raymund: **Brauchen wir einen Sündenbock?** Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. – München: Kösel (1978). 239 S. kart. DM 25.–

Nicht eine exegetische Arbeit, wie der Untertitel dieses Buches vermuten läßt, legt der Autor vor, sondern eine systematische.

Sch. schließt sich an die Theorie an, die R. Girard, La violence et le sacré, Paris 1972, ausgearbeitet hat. Danach ergibt sich aus literarischen und ethnologischen Zeugnissen, daß sich der Mensch normalerweise nicht als ein vernünftiges Subjekt zeigt, sondern immer wieder der blinden Leidenschaft unterworfen ist (14). Dazu hat Girard eine Analyse der Opferriten vorgelegt, derzufolge die rituellen Opfer heimlich das Ziel verfolgten, der Gewalt ein Ersatzobjekt vorzuwerfen und dadurch ihre gefährliche Macht auf kontrollierte Weise zu entladen und Menschen vor gegenseitiger Zerstörung zu bewahren (17). Hat eine Gemeinschaft durch die einmütige Übertragung der diffusen Gewalttätigkeiten auf ein zufälliges Opfer den Frieden gefunden, muß sie unwillkürlich danach trachten, den rettenden Vorgang auf die eine oder andere Weise zu wiederholen. Die Opferhandlungen entsprechen dem Sündenbockmechanismus, der in ihnen nachvollzogen wird, wobei trotz großer Unterschiede in den religiösen Vorstellungswelten überall die gleiche Grundstruktur erkennbar wird, da die instinktive Nachahmung der kollektiven Übertragung der Gewalt auf ein zufälliges Opfer zu analogen Opferriten führte (32f). Der Sündenbockmechanismus rettet die bedrohte Gesellschaft und durchbricht den Teufelskreis der Gewalt. Indem die wechselseitigen Rivalitäten umschlagen in die einmütige Gewalttat aller gegen einen, hört die destrukturierende Wirkung auf, zugleich wird ein fundamentaler Unterschied zwischen dem befriedeten gesellschaftlichen Raum und dem gefährlich faszinierenden Bereich des Sakralen errichtet, zwischen dem profanen Raum, in dem die gewöhnlichen Menschen leben und dem sakralen Bereich, dem durch den Sündenbockmechanismus geschaffene Mächte und Götter und zum Teil auch jene ausgesonderten Menschen, die eine besondere Beziehung zum Sakralen haben, zugehören (34f). Der Kultheld in den verschiedenen Mythen, der gewaltsam getötet wird, ist niemand anders als jenes Opfer, auf das sich ursprünglich die kollektive Gewalt entladen hat. Der Kultheld ersteht wieder, weil durch seinen Tod der bedrohten Gemeinschaft neues Leben geschenkt wird. Dieses Grundgeschehen erzählt man in den mythischen Geschichten (36).

Nach einer Zusammenfassung der differenzierten Analysen Girard's 57 sucht der Autor erst atl Texte damit in Beziehung zu setzen (berechtigte Vorbehalte dagegen macht O. Keel, Orientierung 41/1978/43–46 geltend). Für das NT, das 143 bis Schluß behandelt wird, erscheinen die Thesen Girards ergiebiger. In den Evangelien spielt der Sündenbockmechanismus eine entscheidende Rolle (vgl. schon das Winzervergleichnis Markus 12,1ff). Bei den vielen Religionen ist der Grundmechanismus verschleiert. Damit der Grundmechanismus der Gewalt wirksam ist, muß er im Verborgenen bleiben. Im NT aber ist er völlig bloßgelegt. Hatte darauf schon Girard verwiesen, so macht Sch. darüber hinaus auf einen weiteren entscheidenden Punkt aufmerksam, daß im Fall Jesu sich die Gewalt der vielen nicht auf einen „zufälligen" Sündenbock entlädt, sondern auf den Sohn Gottes als „notwendigen" Sündenbock (196ff). „Die Analysen von Girard zeigen, wie jede autoritäre Herrschaft nach dem Sündenbockmechanismus funktioniert. Die Aufdeckung der untergründigen Vorgänge der Gewalt durch die Botschaft der grenzenlosen Liebe muß deshalb notwendigerweise zu einer grundsätzlichen Veränderung der Herrschaftsstrukturen führen. Genau dies bezeugt das NT. Wo die volle Wahrheit aufscheint, verlieren die Mächtigen ihren Thron, die Niedrigen werden erhöht, und der Führende kann nur ein wahrhaft Führender bleiben, wenn er sich dem Dienenden gleichmacht. Gründet die alte Gesellschaftsordnung auf dem Sündenbockmechanismus, so zeigt sich das neue Volk darin, daß die einzelnen nicht mehr um die ersten Plätze zu rivalisieren brauchen" (229). Allerdings braucht das Wirken des Geistes Zeit; das neue Gottesvolk, die Kirche, ist dazu bestimmt, „in einer noch zerstreuten und gewalttätigen Menschheit die bereits begonnene Sammlung des Geistes zeichenhaft sichtbar zu machen" (ebd.).

Das Werk eröffnet jedenfalls Einsichten und führt zu Ergebnissen, die auch unabhängig von der Frage, wie allgemeingültig Girards Analysen sein mögen, bestehen können.

Graz Johannes B. Bauer

Nautin, Pierre: **Origène.** Sa vie et son œuvre. – Paris: Beauchesne 1977. 474 S. (Christianisme antique I). FF. 240.–

In diesem Buch, das den ersten Titel einer Trilogie über Origenes und die Entwicklung seiner Lehre bildet, beabsichtigt N, das Leben und die Werke des alexandrinischen Meisters zu studieren. Es geht ihm nicht darum, uns eine Zusammenfassung der älteren und neueren gesicherten Kenntnisse über den Mann und sein Werk zu bieten, sondern „einigen persönlichen Fragestellungen nachzugehen, die beim Lesen so vieler gedruckten Seiten keine befriedigende Antwort gefunden haben". Ein Werk aus der Feder eines Spezialisten vom Format eines N. wird im voraus das Interesse auf sich ziehen.

Es sind zwei Fragen, denen Vf. vor allem nachgeht: Origenes' Leben und sein Werk. Die Quellen, die uns über das Leben des Origenes berichten, unterzieht N. einer kritischen Studie: die Kirchengeschichte des Eusebius (S. 19–98), die von Pamphilus und Eusebius verfaßte Apologie des Origines und seiner Werke (S. 99–153), die uns überlieferten Fragmente des Briefwechsels von Origenes (S. 155–182), die Dankrede seines Schülers Theodor und schließlich die von vier späteren Schriftstellern (Porphyrius, Epiphanius, Hieronymus, Palladius) gelieferten Informationen (S. 183–224).

Dann geht N. zu Origenes' Werk über. Nach der Prüfung des Wertes der Quelle (Das Leben des Pamphilius von Eusebius) bezüglich der Liste von Origenes' Werken (S. 225–260), untersucht Vf. die weniger bekannten Werke des Meisters: die drei Kommentare des Psalteriums (S. 261–292), die Stromata (S. 292–302) und die Hexapla (S. 303–361). Er begegnet ihnen mit Fragen wie etwa: Wann, wie und warum sind sie geschrieben worden?

Bevor Vf. eine Skizze von Origenes' Leben zeichnet, stellt er sich dem schweren Problem der Chronologie des Lebens und der Werke, dem man immer ausweicht (S. 363–412). Im Anhang werden einige besondere Punkte der origeneischen Forschung behandelt (S. 443–458). Das Werk schließt mit einem ausführlichen Register der zitierten Werke des Origenes und anderer Autoren, der Eigennamen und der benutzten Handschriften (S. 459–474).

Wie hat Vf. eine so große und verfängliche Aufgabe erfüllt? Sehr gut. In diesen immer klar geschriebenen S. läßt N. nichts in der Schwebe. Ohne unnütze und verärgerte Polemik beleuchtet er alle heiklen Fragen, von denen, wie man weiß, das origeneische Werk wimmelt. Er tut es mit einer solchen Geschicklichkeit, daß die Hindernisse, über die so viele ältere und jüngere Historiker gestolpert waren, wie von selbst verschwinden. Man muß eingestehen, daß der langgepflegte Umgang mit den Quellen und ihre vollkommene Beherrschung N. auf besondere Weise befähi-

gen, eine solche Arbeit zu unternehmen und sie glücklich zu vollbringen. Doch, wie man weiß, sind die Kenntnis der Quellen und ihre sachkundige Ausnützung zwei verschiedene Dinge. Hier paart sich beides harmonisch. So erfährt man, daß die Notiz des Palladius, der alle Origenesspezialisten eine große Bedeutung zugeschrieben haben, in Wirklichkeit nur eine Fiktion ist, die er, auf Eusebius fußend, frei erfunden hat (cf. S. 219–224). Solchen Richtigstellungen begegnen wir auf Schritt und Tritt in diesem Buch (cf. z. B. S. 157; 167; 296ss; 334–336; 366). Wir haben es also mit einem Werke zu tun, das alle erfreuen wird, die sich mit Origenes' Leben und Werk befassen. Wenn auch nicht alle Fragen beantwortet werden, so wenigstens eine große Anzahl oder sie werden so beleuchtet, daß ihre Beantwortung näher rückt.

Die einzige Einschränkung, die wir formulieren möchten, bezieht sich auf die Auswahl der studierten Werke. Im Rahmen der von N. verfolgten Zweckes fragen wir uns, ob die Untersuchung eines großen Kommentars oder der Texte, die sich auf ein Buch oder auf einen Teil des Neuen Testamentes beziehen, das Studium der Stromata z. B. nicht hätte vorteilhaft ersetzen können. Gewiß, Vf. bekundet ein besonderes Interesse für die weniger bekannten Werke des Origenes. Doch gibt es deren noch viele andere und es will uns scheinen, daß sie noch reicher an Informationen über das Leben und das theologische Wirken des alexandrinischen Meisters gewesen wären. Man könnte u. a. auf die origeneische Exegese der paulinischen Schriften oder wenigstens auf den Kommentar des Römerbriefes (PG 14,833–1292) verweisen.

Doch diese Einschränkung beeinträchtigt keineswegs den Wert des Werkes, das, schon so weit es vorliegt, eine unentbehrliche Ergänzung zu den großen sich mehr mit dem origeneischen Gedankengut befassenden Arbeiten von Crouzel, Lubac, Harl und von Balthasar darstellt. Hoffen wir, daß Nautin uns bald die zwei weiteren Teile seiner so glücklich begonnenen origeneischen Trilogie schenken wird.

Rom Réal Tremblay

The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians. (The holy book of the great invisible spirit). Edited with translation and commentary by Alexander Böhlig and Frederik Wisse in cooperation with Pahor Labib. – Leiden: Brill 1975. XIII, 234 S. (Nag Hammadi Studies, IV) Ln hfl 64.–

Vorliegende Arbeit ist der 1. Bd einer elfbändigen Gesamtausgabe der Bibliothek von Nag Hammadi einschließlich des Berliner gnostischen Papyrus (BP 8502), die jeweils den koptischen Text mit englischer Übersetzung, Anmerkungen, Indices und einer Einleitung enthalten soll. In einem zusätzlichen Vorwort des vorliegendes Bdes (VII/VIII) nennt J. M. Robinson die Namen der Mitarbeiter, die sich in der Zwischenzeit in sechs Fällen geändert haben. Diesen Bd nennt er den „distinguished opening volume" (VIII). Damit ist der überprüfbare Maßstab für die folgenden Bde gesetzt, und wir können an dieser Edition ablesen, welche Qualität die folgenden Bde haben werden.

Die Vf. edieren das in zwei Versionen, in Codex III und IV, erhaltene Ägypterevangelium, das nicht mit dem von den Kirchenvätern erwähnten (vgl. Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen I, 109–117) identisch ist.

Der Textausgabe und Übersetzung (52–167) sind einige Kapitel vorangestellt.

Sie behandeln (1–17) kurz die beiden Codices III und IV: Schreiber, Sprache, Textverbesserungen, Verhältnis der Versionen zueinander (zu Codex III vgl. inzwischen F. Wisse, Nag Hammadi Codex III: Codicological Introduction, in: Nag Hammadi Studies VI, 1975, 225–238, laut Brief des Vf.s vom 17. 2. 1976 teilweise zu verbessern).

Das Problem der verschiedenen Buchtitel wird S. 18–23 behandelt, vgl. dazu unten. Die S. 19 A. 1 zitierte Literatur ist seit 1971 überholt durch die Ausführungen in M. Krause u. P. Labib, Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI, Glückstadt 1971, 16ff, bes. 20 A. 11.

Auf den S. 24–38 wird kurz der Inhalt des Textes, in vier Abschnitte unterteilt, besprochen. Dazu gehört auch der Versuch, ihn einer von den Kirchenvätern beschriebenen gnostischen Schule zuzuweisen, ein Versuch, vor dem K. Rudolph (ThR 34, 1969, 150) gewarnt hat. Der Traktat wird S. 32 den Sethianern zugewiesen, aber gleichzeitig festgestellt, daß er auch Traditionen aus anderen gnostischen Schulen enthält, z. B. den Barbelognostikern in der Kosmogonie, wie die Parallelen zum „Apokryphon des Johannes" zeigen, oder zur „Adam-Apokalypse" (V,5), zum „Zostrianos" (VIII,1), der „dreifachen Protennoia" (XIII,1) und den „drei Stelen des Seth" (VII,5).

Literarkritische Fragen werden nur sehr kurz gestreift. Der 2. Teil des Traktates soll eine „compilation of disparate pieces" sein (36). Anklänge an das NT zeigen christliche Beeinflussungen, andere nicht-christliche Gedanken werden S. 37 m. E. vorschnell als „prechristian" bezeichnet, denn es müßte sehr genau geprüft werden, ob nicht-christliches Material schon vorchristlichen Ursprungs ist. Ohne nähere Begründung wird S. 38 die Komposition des Textes aus verschiedenen Traditionen ins 2. oder 3. Jh. gesetzt.

Ein Kap. (39–50) behandelt die sieben Wesen, die im Ägypterevangelium gepriesen werden. Die Vf. nehmen S. 50 an, daß das Textstück vor seiner Aufnahme in den Traktat nur sechs Wesen in anderer Reihenfolge nannte.

Dem Kommentar (168–207) folgt S. 208–210 eine kurze Bibliographie und S. 211–234 umfangreiche Indices.

Text und Übersetzung sind folgendermaßen angeordnet: der Text von Codex III steht auf der linken, der von Codex IV auf der rechten Seite, jeweils auf der oberen Seitenhälfte, darunter die englische Übersetzung. Der Text ist in Sinnabschnitte mit Überschriften unterteilt, denen der Kommentar entspricht, der teilweise auch eine griechische Rückübersetzung enthält.

Abgedruckt wird ein korrigierter Text. Die Lesungen der Handschriften sind im Apparat verzeichnet, ebenso Textverbesserungen des Schreibers, alternative Lesungen, Textergänzungen u. a.

Während die in Codex IV erhaltene Version bisher unveröffentlicht war, handelt es sich bei der von Codex III um die zweite Textausgabe. Die editio princeps wurde von J. Doresse („Le livre sacré du grand invisible" ou „L'évangile des Égyptiens". Texte copte édité, traduit et commenté d'après le codex I de Nag'a – Hammadi/Khénoboskion, in: Journal Asiatique 254, 1967, 317–435, Kommentar aO. 256, 1969, 289–386) vorgelegt. Nach dieser Textausgabe hat H.-M. Schenke (Das Ägypter-Evangelium aus Nag-Hammadi-Codex III, in: NTS 16, 1969/70, 196–208) eine deutsche Übersetzung publiziert. Auf den Seiten 43,6–12 und 44,8–12 konnte Doresse mehr Text lesen als heute erhalten ist. Er konnte aber weit weniger Textlücken ergänzen, weil er die in Codex IV erhaltene Version nicht berücksichtigt hat, ebenso hat er manche schlecht erhaltenen Buchstaben falsch ergänzt, wie der Paralleltext in Codex IV zeigt. Im Apparat wird nur der früher besser erhaltene Text zitiert, nicht aber abweichende Lesungen oder Ergänzungen von J. Doresse. Auf eine Auseinandersetzung mit beiden Arbeiten, die S. 18 A. 3 bzw. A. 6 und im Literaturverzeichnis genannt werden, wird offenbar bewußt verzichtet.

Der Erhaltungszustand beider Versionen kann nicht als gut bezeichnet werden: von Codex III sind nur 13 Seiten gut, 12 weniger gut erhalten, 4 Seiten (45–48) fehlen völlig. Von Codex IV ist keine einzige Seite vollständig erhalten. Das stellte die Editoren vor die Aufgabe, diese vielen Textlücken zu ergänzen oder zumindest kenntlich zu machen, wieviel Text verloren gegangen ist. Diese Arbeit wird dadurch erschwert, daß beide Versionen oft voneinander abweichen, weil sie offenbar Übersetzungen verschiedener griechischer Vorlagen sind, und der schlechter erhaltene Codex IV den besseren Text bietet. Es verbietet sich daher eine mechanische Ergänzung der Lücken nach dem eventuell in der Parallele erhaltenen Text.

Die von den Vf.n geleistete Arbeit kann an den 1975 (Codex IV) bzw. 1976 (Codex III) erschienenen Faksimiletafeln (The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, Leiden: Brill) überprüft werden. Die Hg. haben sich ihre Arbeit zusätzlich erschwert, indem sie S. 3 A. 2 den Hg. der Schriften von Codex II und III den Vorwurf machen, beim Versuch, zwischen „pointing and punctuation" in der Wiedergabe zu unterscheiden, gescheitert zu sein, d. h. sie erheben den Anspruch, es besser machen zu wollen. Vergleicht man den gedruckten Text mit den genannten Faksimiles, zeigt sich aber, daß ihre Edition nicht fehlerfrei ist.

Es fehlen bei Codex III ein Punkt: S. 49,15; 50,13 (52,14 ist er zu tief gesetzt); 59,3.15 (62,2 ist ein Punkt zuviel gesetzt); 63, 15.16; ein Apostroph: 65,23; Vokalstriche: 41,3.4; 54,8; bei Codex IV ein Punkt: 50,14; 70,4; 74,1; ein Vokalstrich über Eigennamen: 61,8; 64,15; 67,3; 71,12; über einer Silbe: 74,26 (75,10 ist er zuviel gesetzt, 56,9 nicht richtig wiedergegeben).

In Codex IV wird ⲧ in den Verbindungen ⲉⲧ-, ⲁⲧ- und ⲙⲛⲧ mit einem „backstroke or flag" (9) geschrieben, die die Editoren zwar abdrucken wollen, die aber oft fehlen, z. B. bei ⲉⲧ- 55,1; bei ⲁⲧ- 56,26; bei Textergänzungen wird anscheinend bewußt auf ihre Wiedergabe verzichtet (z. B. 55,14.23.24). Dasselbe gilt für die Wiedergabe des Paragraphos auf S. 69, 5.17, der S. 3 erwähnt wird, und des „verzierten Titels" S. 69,18–20. Bei Codex IV S. 73 ist die Zeilentrennung von Z. 16 und 17 wohl nicht richtig: für die letzten beiden Buchstaben von Z. 16 ist Platz am Anfang von Z. 17.

Bei der Wiedergabe des koptischen Textes werden auch solche Buchstaben, die nicht vollständig erhalten sind, nicht mit einem unter den Buchstaben gesetzten Punkt kenntlich gemacht, sondern nur dann, wenn der Buchstabe nicht sicher erkennbar ist (vgl. Sigla S. XIII). Erstaunlicherweise wird zuweilen in der Handschrift erhaltener Text als ergänzter Text gekennzeichnet: in Codex IV ist S. 51,4 ein Fragment mit Buchstabenresten nicht kenntlich gemacht, ebenso 52,4; 57,21 am Zeilenanfang und 58, 21.22 am Zeilenende; 60,27–29; 77,16 (3 vollständig erhaltene Buchstaben)!

An manchen Stellen, vor allem dort, wo der Paralleltext in Codex III nicht erhalten ist und die Lücken so groß sind, daß kein fortlaufender Text ergänzt werden kann, und die erhaltenen Buchstaben nicht klar erkennbar sind, sind die vorgeschlagenen Textlesungen mehr oder weniger hypothetisch. Auf die unsichere Textlesung wird zuweilen im Apparat hingewiesen. Ich beschränke mich auf einige Beispiele:

S. 57,8.14 glaube ich, daß die im Apparat erwogenen Lesungen nicht richtig sind. S. 58,2 kann der Zeilenanfang nicht wie vorgeschlagen ergänzt werden, weil der erste erhaltene Buchstabe nach den erhaltenen Resten nicht zu ω ergänzt werden kann. Auch S. 58,10,11 sind die Lesungen fraglich.

In Codex III S. 40,12 ist die vorgeschlagene Textkonjektur des vorangestellten Buchtitels (vgl. dazu auch 18ff) und Textergänzung wegen der erhaltenen Buchstabenreste nicht möglich. Ich lese ⲛⲧⲉ [ⲡⲓ] ⲡⲙ [ⲛⲕⲏⲙⲉ] (das Buch) „der Ägypter", vgl. dazu übrigens auch S. 69,6: „das Evangelium der Ägypter"! Bei den vielen Unterschieden zwischen den Versionen in Codex III und IV ist es nicht erstaunlich, daß Codex IV noch zusätzlich „das heilige" liest.

Auch S. 41,17 ist anders zu lesen: [ⲛ]ⲧⲉ[ⲓ]ⲣⲉ, wie es auch richtig im Index (221) verzeichnet ist. Zur verbesserten Ergänzung der Lücke von S. 54,2 vgl. A. Böhlig, Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi (Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes) nach der Edition von A. Böhlig – F. Wisse – P. Labib ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung sowie Noten versehen, Wiesbaden 1974, 56 A. 6.

Nach den Sigla (XIII) soll auch durch Punkte in eckigen Klammern die Anzahl der in Textlücken abgebrochenen Buchstaben kenntlich gemacht werden. Dies kann aber bekanntlich nur am Anfang oder in der Mitte, nicht am Ende der Zeilen mit Sicherheit durchgeführt werden, weil das Ende der Zeilen verschieden lang ist. Überprüft man die Textausgabe nach Angaben über abgebrochene Buchstaben, ist man enttäuscht, daß an vielen Stellen darauf verzichtet wird, die Zahl der abgebrochenen Buchstaben zu berechnen, nicht nur in Codex IV S. 55,17 – 60,30, wo der Paralleltext in Codex III S. 45–48 nicht erhalten ist. Daher muß jeder, der an der Ergänzung der Lücken arbeiten will, die Faksimile Edition heranziehen.

An manchen Stellen sind die Vf. nicht sicher, ob der in der Handschrift gebotene Text auf einen Schreibfehler zurückzuführen ist oder eine bisher noch nicht bezeugte Wortform ist.

Einige Beispiele für Codex III sind S. 5ff verzeichnet, für Codex IV fehlt Vergleichbares. Daher weiß man nicht, ob die Vf. S. 77, 7–8 ϩⲙⲟⲩ für eine Nebenform von ϩⲙⲁⲩ (wie richtig S. 77,13) halten, zumal ein Hinweis fehlt.

Im Index werden ergänzte Wortteile oft nicht durch Klammern kenntlich gemacht,

z. B. S. 227 παραστατεῖν (Gegenteil Codex III S. 42,17–18: [ⲡⲉ] ⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ das durch eckige Klammern als vollständig ergänzt gekennzeichnet wird), bei griechischen Wörtern fehlt gelegentlich die koptische Schreibung (z. B. S. 225 von ἀποτάσσειν).

An Druckfehlern fielen mir auf:

S. 141 Anfang der Z. 7–5 von unten: lies (7) 74, (6) incorruptible, (5) men, S. 170 Z. 13 von unten: have, S. 226: zweimal ⲉⲩⲁⲟⲩⲉⲓ.

W. Till hatte (bei W. C. van Unnik, Evangelien aus den Nilsand, Frankfurt 1960, 157f) unter den Vorschlägen für die Edition der Nag Hammadi Texte die Trennung von Textausgabe und Kommentar empfohlen. Daß seine Vorschläge heute noch gültig sind, zeigt die vorliegende Publikation: manche Teile sind zu kurz geraten (die Ausführungen über die Sprache der beiden Versionen, die Zuweisung der Schrift zu einer gnostischen Schule, das „vorchristliche" Material, die literarkritischen Probleme der Schrift sowie der Kommentar), andere zu lang (das Kap. 39–50 hätte als Aufsatz gedruckt werden können, die Beschreibung der Codices hätte weggelassen werden können, zumal die von Codex III – wie wir sahen – bereits überholt ist).

Die Textwiedergabe ist – von den genannten Beanstandungen abgesehen – als zuverlässig anzusehen. Die Neuausgabe von Codex III ist ein Fortschritt gegenüber der editio princeps von J. Doresse, ebenso die Übersetzung gegenüber der von H.-M. Schenke. Die Erstausgabe des Textes von Codex IV wird dagegen durch weitere Bemühungen um die Ergänzung der Textlücken das Schicksal aller Erstausgaben teilen, die durch weitere Ausgaben überholt werden.

Unser Dank für die geleistete Arbeit verbindet sich mit dem Wunsch, daß die angekündigten Bde nach den Vorschlägen W. Tills gearbeitet werden.

Münster Martin Krause

Schadel, Erwin: **Aurelius Augustinus. De magistro.** Einführung, Übersetzung und Kommentar. Bamberg: Schadel und Wehle, Selbstverlag 1975. 335 S. kart. DM 14.–

Der noch zu den Frühschriften zählende Dialog De magistro gehört zu den faszinierendsten Werken Augustins. Formal zerfällt diese Schrift in ein Gespräch zwischen Augustinus und seinem Sohn Adeodatus (§§ 1–23) und in eine längere Rede Augustins § 33–46). Inhaltlich handeln die §§ 1–37 von den Zeichen im umfassendsten Sinn dieses Begriffes. Nach einer kurzen Einleitung über das Ziel der Sprache als eines Zeichensystems (§§ 1–2) beweist Augustin seinem Gesprächspartner, daß zwar einerseits ohne die Zeichen nichts gelehrt werden kann (§§ 3–30), daß aber andererseits die Zeichen selbst nichts lehren (§§ 31–37). Erkennen, wo immer ein solches zustande kommt, hat stets eine unmittelbare Kenntnisnahme der Sache selbst, um deren Erkenntnis es geht, zur Voraussetzung. Dies bewirken in bezug auf die Gegenstände der Außenwelt die Sinne (§§ 38–39), in bezug auf die geistigen Sachverhalte eine innere Erleuchtung der nach Augustin mit Christus, dem „inneren Lehrer", identischen Wahrheit (§§ 40–46). Obgleich in De magistro die erste, von der Philosophie bestimmte schriftstellerische Schaffensperiode Augustins ihren Höhepunkt erreichte, deutet sich gerade in diesem Dialog die Wende von der Philosophie zur Theologie an, und zwar deutet sie sich so an, daß das bisher philosophisch Erarbeitete in die Theologie integriert werden sollte. Schon dies rechtfertigt eine umfassende Bearbeitung dieser relativ kurzen Schrift des Kirchenvaters.

Der Übersetzung (57–89) gehen Prolegomena (4–56) über Fragen der Methode, der Quellen, der literarischen und problemgeschichtlichen Einordnung, der Historizität und der Gliederung des Dialogs voraus. Ihr folgt ein Kommentar in zwei Teilen: Einzelerklärungen (90–241) sowie Text- und Problemanalyse (242–326). Eine Zusammenfassung mit philosophischen Reflexionen über Wort und Welt (327–330) und über den inneren Lehrer (330–335) beschließt die im Herbst 1974 von der Phil. Fak. der Univ. Würzburg als Diss. angenommene Studie. Man fragt sich allerdings, weshalb bei diesem Umfang der lateinische Text nicht mit aufgenommen wurde, zumal Vf. sich auch mit dem überlieferten Text kritisch auseinandersetzt und einige suggestive Korrekturen vorschlägt (18f).

Die eigentliche Leistung dieser Diss. liegt in den Einzelerklärungen. Darin ist eine Unmenge an Informationen formaler wie inhaltlicher Art verarbeitet, die das Verstehen dieses Opusculums, das Vf. mit Recht „ein Kabinettstück künstlerisch-philosophischen Gestaltungsvermögens" (43) nennt, erleichtert.

In der Frage nach der Historizität des Dialoges entscheidet sich Vf. mit guten Gründen (303) für die rein literarische Gestaltung. Augustin habe De magistro erst nach dem Tod Adeodats abgefaßt, ja, Adeodats Tod könne der äußere Anlaß zur Abfassung dieser Schrift gewesen sein (41).

Wenngleich Augustinus „als der größte Semiotiker der Antike" (48) gilt, so ist doch über die Zeichen und insbesondere über die Sprache als ein System von Zeichen bereits in der griechischen Philosophie viel gedacht und geschrieben worden. Die zahlreichen Verweise auf den geistesgeschichtlichen Hintergrund der augustinischen Zeichenlehre sind deshalb keineswegs überflüssig. Es ist auch richtig, wenn Vf. sowohl die Kunst des Disputierens wie auch die gnoseologisch-ontologische Begründung der im Dialog vorgelegten Zeichentheorie Augustins mehr bei Platon als bei den übrigen Philosophen der Antike ansiedelt. Seine breiten Ausführungen über die platonische Herkunft des „homo interior" (99, 104f), über die Bedeutung der Lehre von der Analogie in der Ontologie Platons (110ff), über die Differenz zwischen der Satzlehre bei Platon und bei Aristoteles (139ff), über die Rolle des „simile veri", des „Wahrscheinlichen" in der akademischen Skepsis (173ff), über die Illuminationslehre (206ff), dies und noch vieles andere illustrieren sattsam die philosophische Herkunft der Zeichenlehre des Kirchenvaters.

Diese enge Bindung an die Gnoseologie und Ontologie der Platoniker besagt natürlich nicht, Augustin habe deren Philosophie unkritisch rezipiert, hatte er doch die Schriften der Platoniker schon vor seiner Bekehrung in einer christlichen Optik gelesen. So fiel es ihm auch nicht schwer, zwischen dem Platonismus und dem Christen-

tum jene Synthese zu schaffen, die für sein Denken charakteristisch ist, und diese Synthese ist es, die am Ende des Dialogs mit der These von der Identität des inneren Lichtes (Platonismus) und des Christus, des Lehrers aller, der im Himmel ist (Mt 23,10), so überaus deutlich in Erscheinung tritt.

Bei einer sorgfältigen Analyse der Theologie Augustins deutet jedoch vieles darauf hin, daß der Kirchenvater auch umgekehrt gerade infolge dieser Übernahme der Ontologie der Platoniker die Bibel in einer platonisierenden Optik las. Vf. selbst weist im Anschluß an den Artikel von R. Lorenz, Gnade und Erkenntnis bei Augustin (in: ZKG 75, 1964, 21–78), auf „eine Strukturgleichheit von Gnade und Erkenntnis" im Denken Augustins hin, und er fügt dem noch die vielsagende und wohl auch zutreffende Bemerkung hinzu: „Wir vermuten sogar, ... daß Augustins Erbsündenlehre, die in einem engen Zusammenhang zu dessen Gnadenlehre steht, in theologische Metaphern gewendet, eben das ist, was in mag. bereits unter dem philosophisch-ontologischen Titel des Nichts thematisiert ist" (239 mit Anm. 1). Nun ist bekanntlich die Frage, ob Augustins Auffassung von der Sprache bzw. vom Wort sich mit der Auffassung der biblischen Schriften deckt, kontrovers. U. Duchrow z. B. hat dies in seiner Monographie, Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustinus (Tübingen 1965), mit dem Hinweis auf den vorzüglich eidetischen Charakter der Ontologie und Gnoseologie Augustins in Frage gestellt. Ähnlich kritisch äußern sich dazu R. Lorenz (Wissenschaftslehre Augustins, in: ZKG 67, 1955/56) und A. Schindler (Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen 1965). Diese von den genannten Autoren hervorgebrachten Bedenken werden vom Vf., der der Eigenständigkeit der biblischen Denkform kaum Rechnung trägt, offensichtlich nicht geteilt. Darin dürfte u. a. auch mit der Grund für seine den Leser mitunter peinlich berührenden Invektiven gegen eine vom „Pastoralutilitarismus" geprägten modernen „Verbraucher-Theologie" à la Rahner (15ff, 25f, 149 u. ö.) zu suchen sein.

Wie gesagt, die eigentliche Leistung der Arbeit liegt in den Einzelerklärungen. Vf. will es aber dabei nicht bewenden lassen, denn schon in diesen Einzelerklärungen, die bisweilen zu regelrechten Exkursen anwachsen, läßt er sich zu „Selbsterprobungen des Denkens" (12) verleiten. Dies ist in gesteigertem Maße in dem Text- und Problemanalyse sowie in dem Zusammenfassung genannten Teil der Fall. Allerdings wird man kritisch fragen müssen, ob bei diesen „Selbsterprobungen des Denkens" das Denken sich noch in den Bahnen Augustins bewegt. Es ist gewiß nichts dagegen einzuwenden, wenn Vf. die Sprachphilosophie Augustins mit der Nietzsches konfrontiert (254ff, 268, 271, 276 u.ö.), oder wenn er über das Nichts tiefsinnige Spekulationen existentialphilosophischer Herkunft anstellt (116f, 233, 263f), oder wenn er Vokabeln wie Zeichen-Sache-Tätigkeit (261), signum-verbum-nomen (287), res-intentio-animus (307) u. a. zu angeblich vielsagenden Ternare bzw. Triaden aufbaut, die Augustin selbst aber nicht als solche kennzeichnet. Dies alles gehört nicht in einen Kommentar zu De magistro. Trotzdem: Vor allem wegen der in den Einzelerklärungen zusammengetragenen, das Verständnis dieses keineswegs leicht verständlichen Dialogs fördernden Informationen, aber auch wegen der sprachlich wie sachlich gelungenen Übersetzung verdiente die Arbeit eine angemessenere verlegerische Betreuung. In diesem Fall sollte neben einem Index der behandelten Stellen auch der lateinische Text in die Veröffentlichung mitaufgenommen werden, womöglich auf Kosten der „Selbsterprobungen des Denkens". Die Invektiven gegen die Gegenwartstheologie, ob gegen die Modernen, ob gegen die Konservativen, gehören nicht in eine wissenschaftliche Arbeit über ein Werk aus dem 4. Jh., sondern in die Tagespresse.

Würzburg Cornelius Mayer

Von Schönborn, Christoph: **L'Icône du Christ.** Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe Concile de Nicée (325–787). – Fribourg: Éditions Universitaires 1976, 245 S. (Paradosis. Études de littérature et de théologie anciennes, Bd 24) Ppb. sfr. 25.–

Die Kirche von Byzanz war der einzige Bereich der christlichen Welt, der für über ein Jh. (726–843) eine Auseinandersetzung mit der Frage nach Sinn, Bedeutung und Tragweite christlicher Kunst bezeugt. Das Ergebnis war eine „Theologie der Bilder", die in modernen Publikationen oft ohne klaren Bezug auf ihre Entstehung als Ausdruck des „mystischen" Charakters der östlichen Christenheit hingestellt wird. Inzwischen betonen Kunsthistoriker, die sich mit den Kunstdenkmälern in ihrer geschichtlichen Entwicklung befaßt haben, wiederholt und mit Nachdruck das – seit den Anfängen der Christenheit festzustellende – Vorhandensein von bilderfeindlichen Tendenzen und entdecken darin die Ursprünge des byzantinischen Bilderstreits. Die Erörterung dieser Probleme steht offenbar ständig auf der Tagesordnung byzantinischer Forschungen; erst vor kurzem haben die Arbeiten von P. Brown, E. Kitzinger und S. Gero ein Mehr an Klarheit und neue Argumente in die Debatte eingebracht.

Ich hoffe, daß allen mit dem Problemkreis Beschäftigten die Bedeutung und Sachdienlichkeit des Buches von Sch. deutlich wird. Rein theologische Argumentationen werden von Profanhistorikern oft nicht als schlüssig anerkannt, aber bei objektiver Betrachtung sollten Wissenschaftler zu dem Eingeständnis in der Lage sein, daß gerade solche Argumente für die an den Kontroversen der Bildersturmzeit Beteiligten selbst ausschlaggebend waren und dies auch im weiteren Verlauf der christlichen Tradition blieben.

Die Beziehung zwischen den Argumenten für und gegen die Bilderverehrung einerseits und der Entwicklung der Christologie ist seit langem bekannt, aber Sch.s Buch liefert erstmalig eine ausgesprochen detaillierte Auswertung nicht nur der an der Kontroverse beteiligten Schriftsteller, sondern auch des Entsprechungsverhältnisses, das seiner Annahme nach zwischen Christologie und Kunst in der früheren Periode bestand. Die Bildertheologie, wie sie in der späteren Phase der Auseinandersetzungen durch den Patriarchen Nikephoros und den hl. Theodoros Studites entwickelt wurde, gründete in Reaktion auf die aufklärerische, Bilder ablehnende Haltung von Kaiser Konstantin V. auf der Lehre von der „hypostatischen Union" zweier Naturen in Christus mit der Konsequenz der Annahme, daß ein Bild Jesu die Person (Hypostase) des Logos in der menschlichen Natur zur Darstellung bringt.

Im ersten Teil seines Buches behandelt Sch. eingehend die stufenweise Formulierung trinitarischer und christologischer Begriffe – angefangen von Athanasius über die kappadokischen Väter bis hin zum hl. Maximos Homologetes und zum hl. Johannes von Damaskus, die den Boden bereiteten für die bilderfreundlichen Theologen des 8. und 9. Jahrhunderts. Im zweiten Teil analysiert der Vf. die verschiedenen Argumente des Streites selbst und hebt dabei mit Recht die Unterschiede in der Schwerpunktsetzung hervor zwischen der Betonung der „Materie" und ihrer potentiellen „Heiligkeit" bei Johannes von Damaskus und der mehr personalistischen Deutung des Bildes durch Theodoros Studites. Weiterhin zeigt er auf, daß diese Entwicklungen möglich wurden im Kontext der orthodoxen Christologie im Anschluß an Chalkedon, während ihnen völlig der Boden entzogen gewesen wäre, wenn sich die origenistische oder monophysitische Christologie in Byzanz durchgesetzt hätten.

Was das Buch nicht aufzeigt (und auch nicht aufzuzeigen beansprucht), ist die Art des Beziehungsverhältnisses, wie es in den dem Bilderstreit vorausgehenden Jh.en zwischen Christologie und Kunst bestand oder auch nicht bestand. Die Zweifel, die jüngst an der Echtheit von Eusebius' Brief an Constantia geäußert wurden (Ch. Murray, in: Journal of Theological Studies, NS 28, 1977, 303–345), der symbolische (eher als „ikonologische") Charakter eines Teils der frühchristlichen Kunst und andere Faktoren lassen wohl immer noch viel Raum übrig für Forschungen über die Frage, ob frühchristliche Künstler ihre Arbeit mit den christologischen Entwicklungen ihrer Zeit verknüpften. In jedem Fall sollten Kunsthistoriker, zusammen mit von Schönberg, anerkennen, daß das Endergebnis des Bilderstreits anders ausgefallen wäre, wenn bilderfreundliche Theologen nicht die christologischen Ausarbeitungen von Chalkedon sowie der nach-chalkedonischen Phase zur Verfügung gehabt hätten.

Dumbarton Oaks John Meyendorff
(Übers. v. B. Hallensleben)

Podskalsky, Gerhard: **Theologie und Philosophie in Byzanz.** Der Streit und die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung. – München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1977 (Byzantinisches Archiv, Heft 15) VIII, 268 S. br. DM 72.–

Noch vor 20 Jahren war das gesamte Gebiet der byzantinischen Geistesentwicklung, besonders die Zeit der späteren Palaiologen-Dynastie, nur einer begrenzten Zahl von Spezialisten vorbehalten, die Zugang zu den Manuskripten besaßen. In den letzten beiden Jahrzehnten erschien eine bedeutende Anzahl von Texten in kritischen Editionen – einschließlich der Werke des Gregorios Palamas, des Barlaam aus Kalabrien und, erst kürzlich, des Nikephoros Gregoras, die zu den Hauptvertretern der sogenannten „hesychastischen Kontroverse" gehören. Eine erstaun-

liche Menge Sekundärliteratur ist erschienen (vgl. z. B. die umfassende Übersicht von D. Stiernon, „Bulletin sur le Palamism": Revue des études byzantines 30, 1972, 231–341) und hat so eine viel umfassendere Erörterung vielfältiger Aspekte byzantinischen Denkens in seinem Verhältnis zum griechischen Altertum, zur frühen patristischen Tradition, zum lateinischen Westen und zu modernen Geistesentwicklungen hervorgerufen.

Podskalsky geht, wie bereits der Titel seines Buches anzeigt, einen Schritt weiter: Seine Bemühung zielt auf eine Auswertung byzantinischer Theologie und Philosophie auf der Ebene der Methodik. Dies Vorgehen erscheint gerechtfertigt, vor allem in Anbetracht der Tatsache, daß es im Anfangsstadium der von P. ausführlich dargestellten Auseinandersetzung zwischen Barlaam und Palamas (126–160) um erkenntnistheoretische Fragen ging: Ist die Erkenntnis über Gott „in Christus" wesensmäßig „neu" und „verschieden" von dem Wissen der weltlichen Philosophen? Und wenn das der Fall ist, welche Verwendung hat dann ein christlicher Theologe für das griechische Denken des Altertums?

Eingeleitet durch ein Vorwort von H.-G. Beck, ist das Buch reich an historischem Material über die patristische und frühbyzantinische Epoche, in der das Problem der Beziehung zwischen griechischer Philosophie und christlicher Theologie immer auf der Tagesordnung stand, wobei sich eine gewisse Polarisation zwischen intellektuellen bzw. „humanistischen" Tendenzen und monastischen Abwehrbestrebungen abzeichnet. Der Hauptbeitrag des Vf. betrifft die spätere Phase der Palaiologendynastie mit der Konfrontation zwischen „Humanisten" und „Palamiten".

Der Rezensent, auf dessen eigene Werke P. häufig – sowohl zustimmend wie kritisch – Bezug nimmt, würde gerne mit dem Autor eine ganze Reihe von Einzelfragen erörtern, sowohl auf dem Gebiet der Grundgedanken wie auf dem der Terminologie. Der Rahmen einer Besprechung zwingt ihn zur Beschränkung auf zwei allgemeine Beobachtungen:

1. P.s Arbeit sollte heute als praktisch unverzichtbare Ergänzung zu H.-G. Becks 1959 veröffentlichtem Grundlagenwerk über Kirche und theologische Literatur in Byzanz betrachtet werden. P. führt nicht nur – nahezu erschöpfend – die neueren Textausgaben auf, sondern verarbeitet auch sehr gründlich und umfassend die Sekundärliteratur einschließlich der Veröffentlichungen in slawischen Sprachen, die für westliche Studenten der Byzantinistik nicht leicht zugänglich sind. Die Darstellung des geistigen Lebens in der Epoche der Palaiologen durch den Autor ist bei weitem der vollständigste verfügbare Überblick über diesen Zeitabschnitt, und ihre Bedeutung ist in dieser Hinsicht unbestreitbar.

2. Der Rezensent sieht weiterhin eine begrüßenswerte Entwicklung in dem Faktum, daß die theologischen und philosophischen Tendenzen dieser Geschichtsepoche der Gegenstand nicht nur objektiver Erforschung, sondern ebenfalls gewisser engagierter Auseinandersetzungen geworden sind. Es ist offensichtlich, daß die byzantinische Theologie des 14. Jh.s mit Punkten befaßt war, die für die Byzantiner ernste Entscheidungsfragen waren und für die Entwicklung der westlichen Zivilisation als ganzer von Bedeutung sind. P., der sich in diesem Punkt in wesentlicher Übereinstimmung mit den von einer Gruppe französischer Theologen geäußerten Ansichten befindet (vgl. Istina 19, 1974, 257ff), hält den Palamismus für eine fundamentale Abweichung von der patristischen Tradition des griechisch-christlichen Denkens, das um die angemessene Weise der Verarbeitung antiken philosophischen Gedankengutes in der Theologie bemüht gewesen war, seine tatsächliche Vollendung aber im Westen in der großen Synthese der Scholastik fand. Durch P.s Buch wird man zurückversetzt in die unausweichliche Auseinandersetzung zwischen Palamismus und Thomismus und mit der Frage konfrontiert, welche dieser beiden Positionen sich in größerer Übereinstimmung mit den frühchristlichen Vätern befindet. Meiner Ansicht nach ist die klarste Formulierung der Hauptelemente in dieser Auseinandersetzung schon 1960 von Charles Journet in einem sehr hilfreichen Artikel in der Revue Thomiste (1960, 429–452) vorgelegt worden. P.s Buch dagegen – als umfangreiche Sammlung von Quellendokumenten und bibliographischem Material – kehrt zu einer Methodik zurück, die auf byzantinische Theologen des 14. Jh.s wie sogar auf frühere patristische Denkformen die intellektuellen Maßstäbe des ausgebildeten Thomismus überträgt. Dieser Zugang ist bereits früher in diesem Jh. von Jugie und Guichardan gewählt worden und stellt m. E. keinen wirklichen historischen und methodischen Fortschritt dar. Aber vielleicht ist jede Bemühung um die präzisierende Festlegung einer „Methodik" durch grundsätzliche Vorurteile bestimmt, von denen weder P. noch ich völlig ausgenommen sind.

Dumbarton Oaks John Meyendorff
(Übers. v. B. Hallensleben)

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von: **Schriften, Aufsätze und Reden 1848–1866.** Bearbeitet von Erwin Iserloh, Christoph Stoll, Emil Valasek, Norbert Jäger. – Mainz: v. Hase & Koehler 1977. XV, 808 S. (Wilhelm E. Freiherr von Ketteler. Sämtliche Werke und Briefe, hrsg. von Erwin Iserloh, Abt. I, Bd 1) Lw. DM 88.–

Im vergangenen Jahr wurde in zahlreichen Gedenkfeiern des 100. Todestages des Mainzer Bischofs von Ketteler gedacht. Im Bewußtsein des katholischen Volkes lebt er vor allem als der große soziale Bischof fort, als den ihn Papast Leo XIII. im Rundschreiben „Rerum novarum" würdigte. Ohne Zweifel hat K. dem sozialen Katholizismus in Deutschland entscheidende Impulse gegeben und ihm den Weg gewiesen. Darüber darf aber nicht seine hervorragende Bedeutung als Anwalt der Freiheit des Glaubens und der Kirche vergessen werden. K. war lange Jahre der führende Kopf des deutschen Episkopates. In den Auseinandersetzungen mit dem Staat und mit den Zeitströmungen hat er der Kirche ein neues Selbstbewußtsein geschenkt und damals bereits Positionen bezogen, die erst auf dem II. Vatikanischen Konzil allgemein Anerkennung fanden.

Am meisten wirksam geworden ist K. durch seine Predigten, Hirtenbriefe, Schriften, Aufsätze, öffentlichen Erklärungen und Reden. Es ist das Verdienst Erwin Iserlohs, im Auftrage der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur die kritische Gesamtausgabe seiner Werke und Briefe zu besorgen. Sie füllt eine schmerzlich empfundene Lücke, da bisher nur die bekannteren Schriften in den Bibliotheken vorhanden sind. Der erste Band dieser auf mehr als 12 Bände angelegten und in 4 Abteilungen gegliederten Ausgabe ist nunmehr nach langwierigen Vorarbeiten erschienen. Er umfaßt die Schriften, Aufsätze und Reden vom Beginn des öffentlichen Wirkens K.s in der Frankfurter Nationalversammlung bis zum Ausbruch des Krieges 1866.

Neben den berühmten Predigten über „Die großen sozialen Fragen der Gegenwart" im Mainzer Dom (1848) und der Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum" (1864) hat sich K. in diesen Jahren vornehmlich mit der Standortbestimmung von Glaube und Kirche in der modernen Gesellschaft und im liberalen Rechtsstaat beschäftigt. Es ist faszinierend nachzuvollziehen, wie K. keine billige Apologetik betreibt, sondern gerade die Freiheit für Glaube und Kirche einfordert in der Überzeugung, daß „überall, wo die Freiheit proklamiert ist, die Kirche mit allen ihren Institutionen einen riesenhaften Fortschritt macht". Ob es die Schulfrage ist, die ihn in der Paulskirche zu einer Aufsehen erregenden Intervention veranlaßte, die mehrfachen Vorstöße zugunsten des Jesuitenordens und die Zurückweisung seiner Gegner, die Ablehnung der Freimaurerei als eines Geheimbundes, die freimütigen Überlegungen über die Toleranz oder die geradezu klassischen Ausführungen über das Verhältnis von staatlichem Gesetz und Gewissensfreiheit, in all dem ging es dem Mainzer Bischof um die religiöse Freiheit im öffentlichen Leben. Dies mußte ihn in Gegensatz zum politischen Liberalismus seiner Zeit bringen, der entgegen seinem ursprünglichen Ansatz eine neue Omnipotenz des Staates heraufbeschwor. Vor diesem Hintergrund ist das Buch „Freiheit, Autorität und Kirche" (1862) zu sehen, das bereits im ersten Jahr sieben Auflagen erlebte und in verschiedene Sprachen übersetzt wurde. K. griff darin die aktuellen Fragestellungen auf, versuchte sie aber nicht punktuell zu behandeln, sondern von einer Gesamtschau des Glaubens und der Kirche her, die auch heute noch beeindruckt. Zugleich spürt man, wie intensiv sich Ketteler etwa mit dem liberalen Staatsdenken auseinandersetzte.

Der Band zeichnet sich dadurch aus, daß den einzelnen Schriften kurze Einleitungen vorangestellt sind, die dem heutigen Leser den historischen Kontext erschließen und den jeweiligen Anlaß und die Wirkungsgeschichte skizzieren. In den umfangreichen Fußnoten sind die Anmerkungen K.s ausgewiesen und nötigenfalls verifiziert worden. Hinzukommen zahlreiche Hinweise der Redaktion zu den im Text genannten Personen, Schriften, Ortsnamen, die äußerst sorgfältig gearbeitet sind und auch dem weniger fachkundigen Leser die Orientierung erleichtern. Sie stellen eine Fundgrube dar für jeden, der sich

eingehenderen Studien des Zeitgeschehens widmen möchte. Die 33 doppelspaltigen Registerseiten (Personen-, Orts- und ein ausgezeichnetes Sachregister) runden den Band ab.

Der in jeder Hinsicht geglückte erste Band läßt hoffen, daß mit der kritischen Gesamtausgabe die bedeutendste Bischofsgestalt im 19. Jh. und damit auch ein für die Kirche in Deutschland entscheidendes Kapitel ihrer modernen Geschichte wieder lebendig werden. Dies ist deshalb von so großem Wert, weil die Werke und Briefe K.s nicht nur eine längst fällige historische Dokumentation darstellen, sondern zumeist Fragestellungen behandeln, die bis heute nachwirken. Nur wenige der abgedruckten Äußerungen K.s tragen ephemeren Charakter. Die Art und Weise, wie K. die Fragen mit allem Freimut, aber von einem soliden theologischen und sozialethischen Fundament her anging, vermag uns zu inspirieren. Es bleibt nur zu hoffen, daß der Preis nicht abschreckt; der Band bietet nicht nur dem Wissenschaftler, sondern auch dem Seelsorger und interessierten Laien Anregung, Orientierung und Hilfe bei der Bewältigung der Probleme, die im Zuge des neuzeitlichen Denkens und der ideologischen Verkürzung der Wirklichkeit für die gläubige Existenz und für die Kirche entstanden sind.

Augsburg Anton Rauscher

Amtmann, Radegunde: **Die Bußbruderschaften in Frankreich.** – Wiesbaden: Steiner 1977. XX, 528 S. und 8 S. Abb. (Arbeiten aus dem Seminar für Völkerkunde der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main Bd 7) kart. DM 36.–

Die vorliegende Arbeit (Dissertation?) ist aus einem von 1963 bis 1967 durchgeführten Projekt des Seminars für Völkerkunde der Univ. Köln hervorgegangen, in dem der „Festkalender im Mittelmeerraum bearbeitet" (IX) worden ist. Vf.in, der bei diesem Vorhaben der „südfranzösische Raum zugeteilt" wurde, hat für ihren Teil das umfassende Thema auf eine Fragestellung reduziert, die sich, wie ihre Arbeit zeigt, in übersehbarer Zeit mit Erfolg behandeln ließ. Sie konzentrierte sich nämlich auf die Erforschung jener in Frankreich als Confréries des Pénitents bezeichneten Bußbruderschaften, die auch heute noch in einigen spanischen, italienischen und südfranzösischen Städten den Prozessionen der Karwoche ihre von den Touristen so geschätzte Farbigkeit verleihen. Diese thematische Einschränkung hat sie freilich nicht vor der Notwendigkeit bewahrt, intensive Recherchen anzustellen und umfangreiches Material zu bearbeiten, konnte sie doch von ca. 2000 geschätzten französischen Bußbruderschaften nicht weniger als 650 erfassen, die so gut wie ausschließlich in Südfrankreich liegen, was bestätigt, daß wir es bei den genannten Bruderschaften mit einem vornehmlich mediterranen Phänomen zu tun haben. Glücklicherweise sind von einer ganzen Reihe der erfaßten Confréries Register, Statuten, Mitgliederlisten sowie Ausgabe- und Einnahmebücher erhalten, so daß Vf.in neben einem Überblick über die Geschichte der französischen Bußbruderschaften eine detaillierte und stoffreiche Darstellung ihrer Organisation und Funktion vorlegen kann.

Die Geschichte der Bußbruderschaften beginnt in Frankreich im 13. Jh. Nach weitverbreiteter Ansicht steht an ihrem Anfang die angesehene, 1226 von Ludwig VIII. ins Leben gerufene „Dévote et Royale Compagnie des Pénitents Gris" von Avignon, der 1274 die „Confrérie des Pénitents Blancs du Gonfalon" in Lyon folgte. A. geht auf die Anfänge und Frühgeschichte dieser und anderer älterer Bruderschaften jedoch nicht weiter ein, da sie dies als ein „äußerst schwieriges Unterfangen" (3) ansieht. Der Schwerpunkt ihrer Darstellung liegt demnach auf der neuzeitlichen Entwicklung des mittelalterlichen Institutes. Es erlebte, wie sie ausführlich darstellt, im Zeitalter der Religionskriege und der Gegenreformation als Hilfstruppe von „Thron und Altar" seine höchste Blüte, litt jedoch im Zeitalter der Aufklärung an einer starken Auszehrung, die nicht zuletzt durch die Konkurrenz der Freimaurer verursacht wurde, deren Logen mit den Bruderschaften mindestens im Hinblick auf die Geheimhaltung der Mitgliedschaft übereinstimmten. Die französische Revolution bedeutete wie für zahlreiche andere kirchliche Institutionen und Korporationen auch für die Bußbruderschaften ein Ende, das freilich nicht in allen Fällen definitiv war, da sich das Institut im Zuge der bourbonischen Restauration soweit erneuern konnte, daß es auch heute noch trotz tiefgreifender geistiger, politischer und sozialer Veränderung hie und da Bestand hat.

Im zweiten Teil der Arbeit werden „Aufbau und Organisation", „Soziale Aufgaben" und „Kultische Handlungen" der Bruderschaften detailliert dargestellt. A. geht dabei ausschließlich von jüngerem, gedrucktem Material aus, so daß ihre systematische Darstellung im wesentlichen den Zustand nach dem Ende des Mittelalters widerspiegelt. Die in den Statuten festgelegten Organisationsformen, die Leistungen für die Brüder im Leben und im Tode, die Partizipation an der Liturgie des Kirchenjahres, speziell der Karwoche, und der in der Geißelung zum Ausdruck kommende Wille zur Buße und Compassio mit dem leidenden Christus sind Charakterzüge, die jedoch auch für die mittelalterliche Periode in der Geschichte der Bruderschaften Geltung hatten. Wie sie in der Neuzeit fortwirkten und unter veränderten Bedingungen neue Bedeutung erhielten, ja ähnlich wie weltliche Ritterorden, Confradrias und Maestranzas eine integrierende Funktion innerhalb der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung ausübten, wird eindrucksvoll dargestellt.

A. weist darauf hin, daß ihre eigene Arbeit ergänzt werden müßte durch Abhandlungen über die Bußbruderschaften in Italien und Spanien. Diese Feststellung ist durchaus berechtigt. Sie erscheint jedoch ein wenig deplaciert, wenn man bemerken muß, daß sie von jemandem erhoben wird, der nach Ausweis des Literaturverzeichnisses keine Kenntnis davon genommen hat, in welchem Maße Gelehrte wie Monti, Meersseman, Rumeu de Armas und Ruano Vorarbeiten für eine Geschichte des Bruderschaftswesens in Italien und Spanien geleistet haben. Der Eindruck mangelhafter Literaturkenntnis verstärkt sich, wenn man bei der Behandlung von Problemen der Liturgie und des kirchlichen Korporationswesens statt der einschlägigen Literatur häufig nur Artikel aus dem LThK zitiert findet. Er wird zum Ärgernis, wenn man feststellen muß, daß A. bei der Beschäftigung mit den Anfängen der Bußbruderschaften von einem Forschungsstand ausgeht, der durch Namen wie diejenigen von P. Sabatier, K. Müller und J. Joergensen gekennzeichnet wird. Ist es denn für einen Völkerkundler wirklich so schwierig, sich über den aktuellen Stand der kirchen- und ordensgeschichtlichen Forschung zu orientieren, Bibliographien zu benutzen oder in den einschlägigen Zeitschriften zu blättern, um so die Namen von Mandonnet, Meersseman, Vicaire, Rossi, Dal Pino, Emery, Giacomozzi, Esser, van den Borne und anderen zu entdecken, deren Forschungen schon längst Probleme gelöst haben, denen A. so hilflos gegenübersteht, daß ihr Bild von dem Kontext, in dem die Entstehung und Frühgeschichte der französischen Bußbruderschaften zu sehen ist, fragmentarisch, um nicht zu sagen unzulänglich und irreführend, bleiben muß?

Die Lektüre des Buches von A. hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Vf.in hat mit zupackendem Elan, großem Engagement und enormem Fleiß die späte Geschichte des mittelalterlichen Bußbrudertums in Angriff genommen und damit ein Feld erschlossen, das sowohl für Mediävisten als auch Neuhistoriker von Interesse ist. Was neben der Hochachtung für diese Leistung ein Gefühl des Ungenügens, ja des Bedauerns erweckt, ist die Tatsache, daß es ihr nicht gelang, ihre Arbeit entsprechend dem üblichen wissenschaftlichen Verfahren in den aktuellen Forschungszusammenhang einzuordnen und ihren Lesern zuverlässig deutlich zu machen, was man schon längst über ihren Gegenstand als gesicherte Erkenntnis verbuchen kann und was sie selber zu seiner weiteren Erhellung beigetragen hat.

Berlin Kaspar Elm

Biel, Gabriel: **Collectorium circa quattuor libros Sententiarum.** Libri quarti pars secunda (dist. 15–22) Collaborante Renata Steiger ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hofmann. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1977. XX, 624 S. Ln DM 355.–

Der vorliegende Band IV,2 ist der dritte in der Reihenfolge des Erscheinens des großen Sentenzenkommentars von Gabriel Biel. Er ist wie die beiden anderen ein Meisterwerk editorischer Technik und historischer Detailarbeit (vgl. unsere Rezensionen von Bd. I und IV,1 in dieser Zeitschrift 71/1975, 473f und 72/1976, 213). Es sind in ihm die restlichen 8 Distinktionen enthalten, in denen der Tübinger Spätscholastiker die theologischen und kanonischen Fragen des Bußsakramentes behandelt (die ebenfalls zur Buße gehörende Dist. 14 wurde bereits in Bd IV,1 ediert). Den Abschluß bildet das Summarium der Dist. 23 über die letzte Ölung und das Nachwort des Herausgebers Wendelin Steinbach.

Die mit 17 Quaestionen umfangreichste Dist. 15 hat Wiedergutmachung und Schadenersatz zum Thema. In der darauffolgenden Dist. 16 geht es um die einzelnen Teile der Buße. Die erste Quaestio lautet: „Ob von den Teilen des Bußsakramentes, welche sind Reue des Herzens, mündliches Bekenntnis und Genugtuung im Werk, der wichtigste die innere Reue sei." Biel erörtert diese Frage in sechs Thesen, von denen die letzte die Antwort gibt: Die wahre Herzensreue ist der wichtigste Bestandteil des Bußsakraments. In Spannung dazu aber steht die Aussage der vorausgehenden These 3: „Wenn man ‚Teil' im eigentlichen Sinn versteht, dann ist weder die Reue, noch das Sündenbekenntnis, noch die Genugtuung Teil der sakramentalen Buße." Und die entscheidende Begründung: Als sakramentale Buße im wirklichen Sinn kann eigentlich nur die Absolution, das vom Priester promulgierte Lossprechungsurteil, gelten.

In den zwei Quaestionen der Dist. 17 behandelt Magister Gabriel Probleme der Todsünde, in Dist. 18 die Schlüsselgewalt und die Exkommunikation; z. B. Dist. 17, Q. 1: „Ob es für den Todsünder heilsnotwendig sei, seine Sünden einem Priester zu beichten"; Dist. 18, Q. 2: „Ob kraft der Schlüsselgewalt der Kirche ein Mensch einen anderen Menschen exkommunizieren könne."

Wie man schon an diesen wenigen Beispielen sieht, geht es um für die Entwicklungsgeschichte der scholastischen Theologie hochinteressante Fragen, besonders wenn man den in ihnen enthaltenen Sprengstoff beachtet, der sich wenig später in der Reformation entladen sollte.

Wie schon aus dem historisch-kritischen Apparat der beiden vorausgehenden Bände ersichtlich, ist Biel bemüht, möglichst die gesamte Breite der theologischen und kanonistischen Tradition zu Wort kommen zu lassen. Und so ist der angehäufte Zitatenschatz auch in diesem letzten Teil des unvollendet gebliebenen Werkes gewaltig.

Die verbliebenen 28 Distinktionen des IV. Buches des Sentenzenkommentars hat Biels Schüler Wendelin Steinbach ergänzt (Wendelini Steinbach Supplementum in Gabrielis Biel librum quartum Collectorii, herausgebracht von Steinbachs Schüler Gallus Müller 1521 in Paris). Über dieses Supplement Steinbachs sowie über besondere Probleme der Textüberlieferung des vorliegenden Bandes (die Dist. 15 ist, außer in den frühen gedruckten Editionen, noch in einer aus dem Brüderhaus St. German stammenden Handschrift der Stadtbibliothek Trier erhalten) berichten die Hg. in ihrer ausführlichen Einleitung. Mit diesem Band haben sie der theologiegeschichtlichen Forschung einen weiteren gewichtigen Teil einer der bedeutendsten Quellen spätmittelalterlicher Theologie zugänglich gemacht. Es bleibt, ihnen für ihre große Mühe zu danken und für die Arbeit an den noch ausstehenden Büchern II und III Ausdauer und ein gutes Gelingen zu wünschen.

Würzburg Helmut Feld

Schrader, Franz: **Ringen, Untergang und Überleben der katholischen Klöster in den Hochstiften Magdeburg und Halberstadt von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden.** – Münster: Aschendorff (1977). 104 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Heft 37). Kart. DM 18.–

Wenig beachtet hat im früheren Erzbistum Magdeburg und im Bistum Halberstadt eine ganze Reihe von Klöstern die Reformationszeit überlebt, in der Mehrzahl Frauenklöster. Es ist ein zweifelloses Verdienst des Vf., sich der Geschichte dieser geistlichen Einrichtungen in den wechselvollen Zeitläufen des 16. und 17. Jh.s angenommen zu haben.

Als Einstimmung wird eine Darstellung der Haltung Martin Luthers, Andreas Karlstadts und Thomas Müntzers zu den Klöstern geboten, was mit Rücksicht auf die besondere räumliche Nähe dieser Reformatoren zu den Diözesen Magdeburg und Halberstadt verständlich ist. Der Bauernkrieg von 1524/1525 hat sich, abgesehen von einigen Tumulten, kaum bemerkbar gemacht.

Dagegen hatten damals die Auflösungserscheinungen in einigen Klöstern bereits eingesetzt. 1520 hatte Kardinal Albrecht schon das Augustiner-Chorherrenstift St. Moritz in Halle in ein Kollegiatstift, das Neue Stift, umgewandelt. 1527 gaben die Serviten in Halle ihr Kloster auf, 1530/31 folgten die Augustiner-Chorherren in Neuwerk bei Halle, 1531 die Serviten in Halberstadt usw. Der Schmalkaldische Krieg brachte zunächst den Untergang aller weiteren Klöster. Von Seiten der zum evangelischen Glauben übergetretenen Landesherren war keine Stütze des Klosterwesens zu erwarten. Allerdings verstärkte sich im Bistum Halberstadt seit 1566, nachdem der zweijährige Enkel des streng altgläubigen Herzogs Heinrich II. von Braunschweig-Wolfenbüttel, Heinrich Julius, zum Bischof gewählt worden, der Einfluß des katholischen Domkapitels. Trotzdem blieb die Lage des Katholizismus in einer überwiegend protestantischen Umgebung prekär. Um 1600 war das Klosterwesen im Grunde ausgestorben, ganz ähnlich wie übrigens auch in Westfalen.

Es gehört noch immer zu den weithin ungeklärten Vorgängen, daß kurz danach eine Neubelebung der Klöster einsetzt, sei es durch äußeren Zugang oder allgemeine Entwicklungen, wie die Errichtung der Kölner Nuntiatur im Jahre 1583, sei es durch machtpolitische Entwicklungen, wie die Gründung der Liga im Jahre 1609, von den wechselnden Verhältnissen im Dreißigjährigen Krieg zu schweigen. Der Vf. meint mit Recht, daß die Verwirklichung der tridentinischen Beschlüsse das geringste Problem der bedrängten damaligen Klöster war. Es galt einfach zu retten, was noch zu retten war. Welches eigentlich die wirklichen Gründe des Wiederauflebens waren, bleibt letztlich verborgen.

Der Westfälische Friede setzte dann im Art. 5 § 9 das Normaljahr 1624 fest, nach dem sich der Besitz eines Klosters richten sollte. Damit waren fünf Klöster im Herzogtum Magdeburg gesichert, im Herzogtum Halberstadt sogar zwölf. Trotzdem fehlte es nicht an Versuchen, diesen Zustand zu verändern. Eingegangen waren dagegen im Magdeburgischen 26, im Bistum Halberstadt acht Klöster.

In einer Schlußbetrachtung werden die Motive des Widerstandes der Klöster gegen ihre Aufhebung, aber auch die der Gegenseite beleuchtet. Es ist sicherlich zutreffend, daß sich in den ersten 40 Jahren nach der Reformation Martin Luthers, in denen die katholischen Landesherren und Domkapitel noch keine Eingriffe vornahmen, in den erhalten gebliebenen Klöstern ein gewisses Zusammengehörigkeitsgefühl entwickelte, das in wechselseitiger Stützung mündete. Zudem war die andere Seite nicht einheitlich in ihren Absichten. Sie schwankte zwischen Aufhebung schlechthin, Verwendung der Klöster zu Schulzwecken oder Bestehenlassen als evangelische Einrichtungen. Für die dritte Lösung setzten sich besonders die Landstände ein, die die Klöster als Landstand erhalten wollten. Deutlich wird an einigen Stellen die allgemein oft zu beobachtende Feindseligkeit der Bürger in den Städten gegen die Bettelorden. Mit einem Verbot der Bettelei war diesen schnell die Existenzgrundlage entzogen.

Die knappe und wohltuend sachliche Darstellung füllt eine Lücke in der Erforschung der deutschen Klostergeschichte des 16./17. Jh.s aus.

Münster Wilhelm Kohl

Horst, Ulrich: **Papst – Konzil – Unfehlbarkeit.** Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart. – Mainz: Grünewald (1978). XXXIV, 349 S. (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie Bd 10) Ln DM 52.–

Bereits seit mehreren Jahren hat sich U. Horst um die Erforschung der Ekklesiologie der Dominikanertheologen des 15. Jh.s bemüht und u. a. die Auffassungen von Antonius von Florenz, Raphael de Pornaxio, Johannes von Torquemada über Papst, Konzil und Unfehlbarkeit gewürdigt. Dabei zeigte sich, daß diese thomistischen Autoren eine erstaunliche Vielfalt in wichtigen Details in ihren Vorstellungen über Papst und Konzil vertraten.

Angesichts der Tatsache, daß die Theologen des 16. Jh.s bisher nur unzureichend erforscht sind, ist es zu begrüßen, daß H. seine Forschungen auf die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan (bis Billuart) ausdehnte. Bereits Martin Grabmann hat vor Jahren darauf hingewiesen, daß in der zweiten Hälfte des 15. Jh.s die Sentenzen des Petrus Lombardus durch die Summa Theologica als theologisches Lehrbuch langsam verdrängt wurden. In Köln war es zu Beginn des 16. Jh.s Konrad Köllin, der einen Kommentar zur Summa Theologica vorlegte. Der spätere Kardinal Cajetan veröffentlichte kurz vor dem Ausbruch der Glaubensspaltung seinen großen Kommentar zur Summe des Aquinaten.

Das besondere Interesse von H. gilt der Ekklesiologie der Summenkommentare des 16. Jh.s unter dem besonderen Blickwinkel des Verhältnisses von Papst und Konzil. Im Vordergrund steht die Frage nach der Lehrautorität von Kirche, Papst und Konzil. H. hat sich nicht auf die Untersuchung der gedruckten Werke beschränkt, sondern hat die handschriftlichen Kommentare in seine Forschungen einbezogen.

Er beginnt seine Arbeit mit einer Würdigung des Themas: Kirche und Papst nach Thomas von Aquin. Dabei weist er darauf hin, daß der Aquinate mit seiner Lehre, daß die allgemeine Kirche nicht irren kann, in einer langen Tradition steht. Dem Papst ist nach Thomas die Verantwortung für alle Dinge aufgetragen, die die ganze Kirche betreffen. Die Lehrautorität ist principaliter in ihm. Nirgendwo wird von Thomas dem Papst die Verpflichtung auferlegt, den Rat der Bischöfe zu suchen.

Im zweiten Kap. berichtet H. über die Anfänge der ekklesiologischen Summenkommentare und würdigt die Ansichten von Cajetan, dessen Ekklesiologie eine antikonziliaristische Tendenz und mit dessen Lehren sich die Forschung bereits verschiedentlich beschäftigt hat. Die Beschlüsse des Konstanzer Konzils sind bekanntlich nach Cajetan nichtig, da sie der Kirchenstruktur widersprechen. Der Papst hat nach ihm Gewalt über alle Konzilien, er allein beruft sie und kann sie verlegen. Nach

Cajetan ist dem Papst die Autorität der Gesamtkirche principaliter und totaliter. Er kann in Glaubensfragen verbindlich entscheiden.
Neben Cajetan würdigt H. besonders Franz von Vitoria und die ekklesiologischen Ansichten seiner Schriften Lecturae und Relectiones. Seine Auffassungen über Papst und Konzil sind nicht einfach in die beiden ekklesiologischen Schulen seines Jh.s einzuordnen. Vitoria hat auf die Theologen seines Ordens starken Einfluß ausgeübt, wenn auch seine Sonderlehren von ihnen nur in Ausnahmefällen übernommen wurden.

Zu den nachfolgenden führenden Vertretern der Dominikanerschule bis 1600 gehören Dominicus Soto, Bartholomaeus Carranza, Melchior Cano, Juan de la Peña, Dominicus Báñez, deren Ansichten über Papst und Konzil H. im einzelnen untersucht. Dabei erörtert er u. a. ihre Lehren über die Kirche im allgemeinen, die Glaubensregeln, die Irrtumslosigkeit des Papstes, die Konzilsbestätigung, die Heilige Schrift als Glaubensregel, die Tradition, Papst und Bischöfe, Kirche und Wahrheit, die Autorität der Konzilien.

Um ein vollständiges Bild der damaligen ekklesiologischen Landschaft zu entwerfen, hat H. auch die spanischen Augustiner-Theologen und die Theologen des Jesuitenordens, wie Franciscus Toletus, Robert Bellarmin, Gregor von Valencia, Franz Suarez, Adam Tanner, Leonardus Lessius in seine Untersuchung einbezogen und skizziert u. a. ihre Auffassungen über Lehrautorität des Papstes, Unfehlbarkeit und die Funktion des Konzils.

In weiteren Kap. behandelt H. die portugiesischen Summenkommentare, u. a. von Luis Molina, und zahlreicher anderer zeitgenössischer, z. T. anonymer Autoren. Eingehend werden auch die Kommentare des 17. Jh.s gewürdigt, z. B. Johannes a S.t Thoma, Johannes Baptist Gonet.

Ein eigener Abschnitt erörtert die Auseinandersetzung von Andreas Duval mit dem Gallikanismus. Duval hat sich ausführlich zur Frage der kirchlichen Gewalt, der Unfehlbarkeit und dem Verhältnis von Papst und Konzil geäußert. Das Schlußkapitel ist den letzten großen Summenkommentaren, u. a. des Johannes ab Annuntiatione und des Cursus Theologicus Salmaticensis gewidmet. Die darin vertretenen Auffassungen über das Wesen der Kirche, die Irrtumslosigkeit der Kirche und die Unfehlbarkeit des Papstes werden eingehend dargelegt.

In einem Nachwort stellt H. fest, daß die Ekklesiologie der behandelten Autoren eine erstaunliche Vielfalt aufweist. Die klassische Infallibilitätslehre ist, insofern sie eine detaillierte Reflexion über Möglichkeit, Bedingungen und Grenzen eines absolut verbindlichen Spruchs voraussetzt, das Resultat der langen und verwickelten Auseinandersetzungen mit dem Konziliarismus, die in der ersten Hälfte des 16. Jh.s – von einigen bedeutenden Ausnahmen abgesehen – einen vorläufigen Abschluß fanden. Das heiße nicht, daß ihre Anfänge nicht früher anzusetzen seien, wohl aber sei die Unfehlbarkeitslehre in ihrer ausgearbeiteten Form, die die inzwischen entstandenen Fragen – u. a. das für den Aquinaten noch unproblematische Verhältnis von Papst und Konzil – berücksichtige, ein Resultat der antikonziliaristischen Kontroversen. Natürlich sei der Gedanke der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht erst am Ende der antikonziliaristischen Kämpfe entstanden, wohl aber solle gesagt werden, daß diese Lehre jetzt unter den entscheidenden kriteriologischen Gesichtspunkten ausgearbeitet wurde und ihre historische Wirkmächtigkeit erhielt. Die systematisch voll ausgebildete Unfehlbarkeitslehre erscheine mit dem praktischen Ende der konziliaristischen Theorien, die nach H. in sehr moderierter Form in einigen Thesen des Alfons de Castro weiterlebten. Hier kann man vielleicht präzisieren, daß mit Alfons de Castro natürlich konziliaristische Theorien nicht aufhören, vielmehr im Gallikanismus und Episkopalismus ihre Fortsetzung finden.

Diskussionswürdig erscheint mir die These von H., daß die Reformation bei der Ausbildung der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre eine vergleichsweise untergeordnete Rolle gespielt habe. Wenn man sich u. a. an Albert Pigge erinnert, dessen Nachwirkung durch die Arbeit von H. auf zahlreiche Theologen sichtbar wird, zeigt sich, daß die antireformatorische Tendenz in der Entwicklung der Unfehlbarkeitslehre des Papstes wohl doch eine größere Bedeutung hatte. Die Reformation hat hierbei nicht nur verschärfende Akzente gesetzt, wenn auch H. betont, daß sie in gewisser Weise dazu geführt hat, daß etwa das Problem der Sicherheit deutlicher gesehen und die Aktualität des kirchlichen Lehramtes unter dem Eindruck des reformatorischen Ansturms gegen die Hierarchie zwangsläufig betont wurde. Die eigentliche Triebkraft, die zur Abwertung der Konzilien und zur Aufwertung des obersten Amtes führte, liegt indes nicht hier, sondern im Kampf gegen die Ausläufer konziliaristischer Theorien. (338) Hier sei ferner auf Johannes Eck, Johannes Driedo, Johannes Fisher, Stanislaus Hosius hingewiesen – später auf Bellarmin und Suarez – deren Werke bestätigen, daß die Reformation, speziell Luthers spätere Leugnung der päpstlichen Unfehlbarkeit und der der Konzilien hier nicht zu unterschätzen ist, wenn auch der Einfluß der Reformation auf die Thomas-Kommentatoren vielleicht nur von untergeordneter Bedeutung war.

Ergänzungsfähig erscheint mir auch die Äußerung von H. über Alfons de Castro und seine Ansichten über die päpstliche Unfehlbarkeit. Hier sei auf das Kapitel 6 des ersten Buches von „De justa punitione haereticorum" verwiesen, in dem Alfons de Castro betont: Der Papst kann als persona publica et communis nicht irren, wenn er für das ganze christliche Volk Glaubensentscheidungen erläßt, nur als Privatperson (persona singularis et privata) kann er im Glauben irren und Häretiker werden. In seiner Ansicht steht Alfons de Castro m. E. ganz in Übereinstimmung mit den späteren Aussagen des ersten Vatikanums: Papam videlicet ut publica et communis est persona, in dandis toti populo Christiano fidei decretis non posse errare, ut tamen singularis et privata est persona, posse in fide errare et effici haereticum (Opera, Paris 1571, fol. 1370 E). Gerade diese Aussage zeigt, daß es auch bei Alfons de Castro eine theologische Entwicklung gibt und man ihn nur in beschränkter Weise als Vertreter konziliaristischer Theorien bezeichnen kann (338). Hier sei nur an seine Aussage erinnert, daß er sich in der Frage, ob das Konzil über dem Papst stehe oder umgekehrt, nicht entscheiden wolle. Das Beispiel Castro bestätigt, daß die Auffassungen der damaligen Theologen nicht immer einheitlich und oft nur schwer kurz zu umschreiben sind. Auch hier ergibt sich ein viel detaillierteres Bild, als man zunächst vermuten möchte. Diese Aussage gilt z. B. über die Bedeutung, die Funktion und die Notwendigkeit der Konzilien, die Pflicht der Konzilsberufung im Notfall, den Umfang der päpstlichen Unfehlbarkeit. So erheben etliche Kommentatoren die Forderung, der Papst müsse vor wichtigen Entscheidungen die Kardinäle und Theologen konsultieren. Aber an der Tatsache, daß der Papst in seiner amtlichen Funktion ohne Irrtum definiert, wird von den Kommentatoren nicht mehr gezweifelt. Sie betonen ebenfalls, daß ein durch den Papst bestätigtes Konzil ebenfalls nicht irren kann.

Die Arbeit von H. hat viel neues Material über die Ekklesiologie der Thomaskommentatoren vorgelegt und in die theologiegeschichtliche Entwicklung hineingestellt. Die Verarbeitung der handschriftlichen und gedruckten Quellen ist vorbildlich, die neueste Literatur verwertet. Dazu liefert die Arbeit eine Fülle von interessanten Einzelerkenntnissen. Aufschlußreich ist z. B. das Urteil von H. über Tierney und seine Arbeit über die Ursprünge der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre (vgl. dazu ThRv 70, 1974, Sp. 185–194), von der er feststellt: Daß Thomas von Aquin von Tierney nur in einer Fußnote erwähnt werde, scheine symptomatisch für die Methode der Untersuchung zu sein. Wenn Olivi als erster die Unfehlbarkeit vertreten haben soll – und zwar um die Anstößigkeit der Hypothese noch zu erhöhen, in einem heterodoxen Kontext – dann müsse folgerichtig der Beitrag früherer Theologen möglichst negiert werden. Dieser methodische Ansatz verzerre die Perspektive.

Neue Erkenntnisse legt H. auch für das Nachwirken des Konziliarismus vor. Der Einfluß der Jesuitentheologie auf die Entwicklung der Unfehlbarkeitslehre wird durch die Forschungen von H. auf das rechte Maß zurückgeschraubt. H. bestätigt die von mir bereits vor über 20 Jahren vertretene Ansicht, daß die wichtigsten Quellen der Jesuitentheologen u. a. Torquemada, Cajetan, Eck, Fisher, Hosius, Driedo, Pigge sind. Ihr Einfluß wird in der Arbeit von H. an vielen Stellen, u. a. bei Carranza und Juan de la Peña, sichtbar. Besonders Albert Pigge wird von den Summenkommentatoren immer wieder zitiert und ist für sie einflußreich geworden.

Die Zahl der Druckfehler ist erstaunlich gering. Folgende seien notiert: S. XXX, 58, 348: Oberman statt Obermann. S. 2: Johannes Werd statt Johanes. S. 128: L'infaillibilité statt L'infallibilité.

Die Arbeit von H. ist ein bedeutsamer Beitrag zur Geschichte der Ekklesiologie, bei der der Aspekt nach dem Verhältnis von Papst und Konzil eine starke Berücksichtigung findet. Aber auch die Beurteilung der Honorius-Frage, die Auffassungen über die Zahl der allgemeinen Konzilien, die Konzilsbestätigung durch den Papst, um nur einige Probleme zu nennen, finden eine aufschlußreiche Beantwortung. Die Untersuchung von H. schließt nicht nur eine Forschungslücke für die Theologiegeschichte des 16. Jh.s, sie ist zugleich ein wertvoller Beitrag für die Vorgeschichte des ersten Vatikanischen Konzils und bietet an vielen Stellen eine Korrektur zu neueren Veröffentlichungen über die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit und ihre theologiegeschichtlichen Hintergründe. Die Arbeit bestätigt nachdrücklich, daß der Kern des Unfehlbarkeits-

problems verkannt wird, wenn man die Frage nur unter dem Blickpunkt der Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts und in ihr das Ergebnis eines persönlichen Machtstrebens Pius IX. sieht.

Das Werk von H., eine Habil.schrift der Münchener Theol. Fak. mit den Referenten H. Fries und J. Finkenzeller, nimmt man mit großem Dank entgegen. Seine Untersuchung wird dazu beitragen, die Diskussion über die päpstliche Unfehlbarkeitslehre wieder stärker in wissenschaftliche Bahnen zu lenken. Niemand wird sich in Zukunft über die päpstliche Unfehlbarkeitslehre und das Verhältnis von Papst und Konzil äußern können, der die Forschungen von H. nicht in seine Untersuchungen einbezieht.

Freiburg Remigius Bäumer

Plathow, Michael: **Das Problem des concursus divinus.** Das Zusammenwirken von göttlichem Schöpferwirken und geschöpflichem Eigenwirken in K. Barths „Kirchlicher Dogmatik". – (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 213 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd 32) kart. DM 42.–

Im ersten Teil (17–97) gibt Vf. einen Gesamtüberblick über das Problem. Von der Voraussetzung aus, Vernunft und Glaube stehen nicht in Widerspruch, benutzt Thomas von Aquin den aristotelisch-philosophischen Grundansatz, jede Bewegung werde letztlich von einem ersten sich selbst bewegenden Beweger verursacht, um die Mitwirkung Gottes im menschlichen Wirken zu erklären. Gott schafft also als erster Beweger ständig den sich selbst frei bestimmenden Menschen, den geschaffenen bewegten Beweger (30). Diese Erklärung wendet L. Molina so an, daß die menschliche Eigenständigkeit nicht durch das göttliche Wirken beschränkt wird (45). Andere Theologen (Thomisten) bestehen hingegen darauf, den Menschen und sein gutes wie böses Tun streng vom vorherbestimmenden göttlichen Wirken (praemotio physica) abhängig zu halten (46f). In der Scholastik bemüht man sich jedoch auch, die Eigenständigkeit des Menschen Gott gegenüber zu behaupten, um jegliche göttliche Mitwirkung beim Sündenakt auszuschließen (z. B. J. P. Olivi; 31 u. 35). Alle diese Versuche, auch der Versuch von F. Suarez, bleiben Notlösungen. Sie erklären nicht genau, wie die menschliche Freiheit vom göttlichen Wirken abhängt, ohne dabei preisgegeben werden zu müssen, oder wie der Mensch frei ist, ohne sich vollständig von Gott absetzen zu müssen (49–58). Der Vf. meint, dieses dogmatische Problem schließe jede rationale Klärungsbemühung aus (59).

Die lutherische Orthodoxie setzt sich vom Gedanken der Allwirksamkeit Gottes ab, wie er philosophisch und bei den „Mohammedanern" vorliegt: Die Freiheit des Menschen wird ernst genommen und christlich-theologisch, nicht bloß wie bei den Molinisten philosophisch gerechtfertigt (66f). Die reformierte Orthodoxie sieht Gott bei guten und schlechten menschlichen Handlungen mitwirken (70), allerdings nicht wie die Thomisten auf philosophischer Ebene, sondern vom biblisch-theologischen Standpunkt aus (72; vgl. auch 60 u. 66f). Martin Luther hebt sich deutlich von allen diesen Versuchen ab. Er sieht die göttliche Mitwirkung als eine Glaubensaussage (38). Diese beruht auf einer Gewißheit, die im anbetenden und lobpreisenden Bekenntnis der Allwirksamkeit Gottes offenbar wird (41ff): Gott wirkt in der Geschichte durch die Ungläubigen, durch Satan und auch durch seine Diener; dessen sind die Glaubenden gewiß (41). In der protestantischen Theologie des 19. Jh.s wird die göttliche Mitwirkung bestritten (75–80). Das neue Verständnis des Problems bei F. Schleiermacher hat keinen bibeltheologischen Bezug. Das subjektive Bewußtsein der eigenen Abhängigkeit von Gott und Naturzusammenhang wird als Erfahrung göttlicher Mitwirkung erklärt (82f u. 86).

Römisch-katholischerseits greift gegenwärtig K. Rahner auf die traditionelle Lehre göttlicher Mitwirkung zurück, u. z. in der Frage der Entwicklung des Menschen in Richtung auf seine letzte Vollendung (Hominisation). Rahner versteht diese Entwicklung als eine Neuschaffung des Menschen. Die Bedingung dafür ist aber nicht der Mensch selbst, denn der Mensch kommt von einem Ersten her (dem sog. „Wovonher"), das nicht der Mensch selbst ist, und entwickelt sich auf das Letzte hin (das sog. „Woraufhin"), das auch nicht der Mensch selbst ist. Der Mensch erkennt seine Verwiesenheit auf dieses Erste und Letzte (Transzendenz), das es ihm ermöglicht, sich selbst frei zu entscheiden (87–97). Obschon Rahner unter Berufung auf das christliche Dogma Jesus Christus als das Ziel der gesamten Entwicklung des Menschen sieht, bleibt seine Interpretation eher philosophisch als bibeltheologisch (97).

Der zweite Teil beschäftigt sich mit Karl Barth (99–177). Nach ihm gehört die Frage der Mitwirkung Gottes zur dogmatischen Lehre von der Vorsehung Gottes als Wahl: Der lebendige dreifaltige Gott hat in Jesus Christus die Gemeinschaft mit den Menschen gewählt (99, 101ff u. 106). Jesus Christus ist der Erkenntnisgrund des Zusammenwirkens des Schöpfers mit dem Geschöpf, denn in ihm ist das Gnadengeheimnis der Begegnung zweier unvergleichbarer Subjekte, Gott und Mensch, offenbar geworden (113, 128, 177). Der Glaube als Wirken Gottes und des Menschen zugleich befähigt den Glaubenden, an Jesus Christus und an Gottes Vorsehung teilzunehmen. Diese Teilnahme wird durch den Heiligen Geist möglich. Im Gehorsam Gott gegenüber nimmt der Glaubende an dem erhöhten und befreiten Menschen Jesus Christus teil und folgt seinen Weisungen in aktiver Nachfolge. Im Gebet mit der Gemeinde ist der Glaubende an Christi hohenpriesterlichen Amt und dadurch an Gottes Herrschaft in der Welt beteiligt (122f, 165f, 183f). Barth greift hier bewußt auf die Tradition der reformierten Orthodoxie zurück (133, 139). Dabei mag er einige Widersprüche der Scholastik und der protestantischen Orthodoxie überwunden haben (138f). Ebenfalls ist er christozentrischer als Rahner (143f). Trotzdem vermag Barth nur „in beschränktem Maße ... die biblischen Aussagen über die Herrschaft der Sünde und des Elends" ernst zu nehmen (171). Dies gelingt Luther besser mit seinem Verständnis göttlicher Mitwirkung im Zusammenhang seiner Kreuzestheologie (140).

Im dritten Teil (177–204) geht es um die erfahrene Gewißheit des Gläubigen, daß Gott mit ihm zusammenwirkt. Er erfährt sie im Bekenntnis als Gewißheits- und Vertrauensaussage (179). Das Bekenntnis bildet zugleich die Voraussetzung für die weitere Reflexion über das göttliche Mitwirken (200).

Für den Rezensenten bleibt hier jedoch eine Gretchenfrage offen: Ist denn eine eindeutige Gewißheit (193f), daß Gott im Glaubenden und in der Gemeinde mitwirkt und daß ihnen Jesus Christus „todsicher" zur Verfügung steht, überhaupt möglich? Ist oder wäre sie nicht im Grunde für das Heil aller Menschen gefährlich? Diese Gewißheit hat in der Geschichte verhängnisvolle Konsequenzen im sozialen und politischen Bereich gehabt. Man denke nur an das Verhältnis des Christentums zum Judentum und an die Verwicklungen der modernen christlichen Mission in den Kolonialismus und das Überlegenheitsgefühl des christlichen Abendlandes gegenüber allen anderen Menschen. Dazu hat auch die Gewißheit der Mitwirkung Gottes mit den Christen beigetragen. Verbietet die noch nicht erfolgte Wiederkunft Jesu Christi den Christen nicht, der göttlichen Mitwirkung allzu gewiß zu sein? – Eine weitere Frage stellt sich an Luthers Verständnis göttlicher Mitwirkung in Verbindung mit seiner Kreuzestheologie: Wer ist der Ungläubige, der mit Satan das Böse bewirkt? Steht die Kreuzestheologie Luthers und ihre Weiterführung nicht in Gefahr, einem „fatalistischen Führungsglauben" Vorschub zu leisten (11f)? Diese Fragen können nicht ausschließlich mit biblischen Argumenten beantwortet werden (vgl. 194f, bes. Anm. 19). Das Buch ist gerade auch lesenswert, weil es den unbefangenen und suchenden Leser zwangsläufig zu diesen Fragen führt.

Paderborn Filipe J. Couto

Mödlhammer, Johann Werner: **Anbetung und Freiheit.** Theologisch-anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers. – Salzburg: Müller (1976). 112 S. kart. DM 19.50

Es ist nicht eben häufig, „theologisch-anthropologische Reflexionen" unter die Leitworte „Anbetung und Freiheit" zu stellen, wie dies hier für eine Erörterung der Theologie Bonhoeffers geschieht. „Anbetung" findet sich in Überlegungen zum geistlichen Leben; daß von ihr im Rahmen systematischer Theologie die Rede ist, verdient Beachtung.

Mit den Leitworten „Anbetung und Freiheit" will der Vf. Gott, der der in Jesus Christus offenbare, „personal anwesende, *für-seiende* Gott" ist, als „Mitte, Bezugspunkt und jede Aussage unendlich überschreitende Umfassung" systematischer Theologie (6) herausstellen. Unter dieser Leitlinie wird Bonhoeffers Theologie als „Theologie der freien Beziehungshaftigkeit, des Für-Seins, der Gottes-Liebe" charakterisiert (10).

Sein Thema entfaltet der Vf. in drei Abschnitten. Zunächst erörtert er unter der Frage Bonhoeffers „Wer ist Gott?" Bonhoeffers Verständnis von Transzendenz: sie ist durch Personalität und Freiheit Gottes konstituiert. Doch ist Gottes Freiheit nicht eine formale, sondern die Freiheit des sich uns frei offenbarenden Gottes (14f). Diese „personale" Transzendenz ist Transzendenz der Liebe; Gottes „Freiheit-*für*" (15) ist Liebe, wie sie sich im „Für-andere-Dasein Jesu" realisiert (23). Schöpfung, Menschwerdung und Kreuz sind die konkrete Gestalt dieser Liebe Gottes, „Wirklichkeit der *Liebe* Gottes zur Welt und zu den Menschen" (S. 30 als Ethik-Zitat). Eigens hebt der Vf. hervor, daß dieses Für-Sein, die personale Transzendenz, trinitarisch ist im Sinne ökonomischer und immanenter Trinität.

Diesem Für-Sein des dreifaltigen Gottes entspricht die Anbetung als der „responsorische Akt" des Christen, in dem er Gott als in und durch Jesus Christus offenbaren gegenübersteht (38). Entgegen vielfältigem Mißverständnis der Religionslosigkeit ist Bonhoeffers Theologie durch Anbetung in diesem Sinne bestimmt; diese ist keine Beeinträchtigung

der Mündigkeit des Menschen, sondern „ihre Erfüllung als Freiheit" (45). Dem Für-Sein Gottes antwortet das freie Für-Sein des Menschen.

Unter den theologisch-anthropologischen Implikationen und Konsequenzen hebt der Vf. sodann das Verhältnis von Glaube und Erfahrung hervor, das eine Glaubensbegründung vom Menschen her nicht zuläßt; Gottes Für-Sein ist der Ausgangspunkt des Glaubens. Gott in Jesus Christus geht den Menschen konkret an; von daher ist Jesus Christus Mittler schlechthin. Vom Für-Sein Gottes wird der Mensch als Person konstituiert: „Das Humanum als personales Für-Sein gibt es, weil es Jesus Christus gibt" (77).

Die Überlegungen des Vf. heben zu Recht einen für die systematische Theologie zentralen Aspekt hervor. Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Leitworte „Anbetung und Freiheit" in besonderer Weise geeignet sind, die Theologie Bonhoeffers zu erörtern. Für den inzwischen erreichten Stand der Bonhoeffer-Interpretation bestätigt der Vf. die Bedeutung von Gebet, Sakrament und Verkündigung für die Theologie Bonhoeffers; für die Abwendung eines falschen Verständnisses von Religionslosigkeit, das die Arkandisziplin übersehen hat, wie es bei H. Cox und D. Sölle vorlag, hätte man sich ein früheres Erscheinen der Arbeit gewünscht.

Daß sich diese Arbeit nicht mehr mit den Ausführungen zum Gebet bei Dietrich Bonhoeffer, wie sie nach ihrem Erscheinen A. Altenähr vorgelegt hat, auseinandersetzen konnte, ist zu bedauern; denn Anbetung als „systematische" und als „praktische" Kategorie hätte man gern ausführlich in Verbindung gesehen.

Gilching Ernst Feil

Scheele, Paul-Werner: **Alles in Christus.** Theologische Beiträge I – Paderborn: Bonifacius Druckerei (1977). 214 S. kart. DM 24.–

Wie die in diesem Sammelband dargebotene Themenpalette auf den ersten Blick hin erkennen läßt, betritt man bekanntes theologisches Terrain. Der Fundamentaltheologe, Dogmatiker, Ökumeniker Paul-Werner Scheele (Weihbischof in Paderborn) hat sich den verschiedenen Topoi der systematischen Theologie gestellt. Aber – und das muß sofort hinzugefügt werden – er hat sich ihnen auf seine Weise gestellt. Der Bd bietet zudem nicht ein wahlloses Nebeneinander verschiedener Überlegungsgänge (wie das bei Sammelbänden häufig der Fall ist), sondern stellt sich durchaus als ein geordnetes Ganzes verschiedener Themengruppen dar. Das gibt dem Buch eine gewisse Geschlossenheit. Eine erste Gruppe ordnet sich um die Stichworte: „Wort Gottes", „Dogma", „Mythosinterpretation", eine zweite um das Schöpfungsgeschehen und ein dritter Komplex schließlich beinhaltet eine Reihe christologischer Themen unterschiedlicher Art.

Vf. versteht es immer wieder durch seine charakteristische Darstellungsweise und seine klare und interessante Sprache den Leser in Spannung zu halten. Zumal die für ihn charakteristische Darstellungsweise verdient es, anhand von zwei Stichworten hervorgehoben zu werden:

1. Korrelation: Eine Reihe der Beiträge folgt erkennbar einer Methode, die Paul Tillich für jedes theologische System fordert: die „Methode der Korrelation". Danach hat jede theologische Auseinandersetzung auf zwei grundsätzliche Forderungen einzugehen: sie muß die Wahrheit der christlichen Botschaft zur Sprache bringen und sie muß diese Wahrheit für jede Generation neu auslegen. Theologisches Bedenken steht somit stets in der Spannung zwischen zwei Polen: der ewigen Wahrheit des Fundaments und der Zeitsituation, in der diese Wahrheit rezipiert wird. Man darf also weder die Antwort auf des Menschen Frage aus der Frage selbst gewinnen wollen und so den Menschen selbst sich zur Antwort auf seine (existentiellen) Fragen werden lassen noch positivistisch-kerygmatisch dem Menschen die Antwort Gottes einfach hinwerfen, ohne auf die existentielle Frage des Menschen einzugehen. Dann nämlich bleiben die Fragen, die der Mensch von sich aus stellt, unbeantwortet. Diese Wechselseitigkeit ist in den Beiträgen dieses Sammelbandes zum Tragen gekommen, bisweilen ist sie schon an den Überschriften innerhalb der Beiträge erkennbar: z. B. zum Thema „Christuszeugnis im Hinblick auf heutige Atheismen":

I. Heutige Atheismen als Herausforderung des Christuszeugnisses
1. Pluralität der Atheismen
2. Atheismus als Ja zur Welt
3. Atheismus als Ja zum Menschen

II. Das Christuszeugnis als Antwort auf heutige Atheismen
1. Stellungnahme zur Pluralität
2. Jesus Christus – das unüberbietbare Ja zur Welt
3. Jesus Christus – das unüberbietbare Ja zum Menschen

Unmittelbar ersichtlich ist das Gesagte auch am Beitrag „Der Mensch von heute vor dem Anspruch Jesu".

2. Kombination: Was über die besagte Methode der Korrelation hinaus den Reiz der Ausführungen ausmacht, sind vor allem die gelungenen Kombinationen innerhalb der verschiedenen Beiträge. Dieses Kombinieren findet seinen Ausdruck bereits in den griffigen Formulierungen der Überschriften in den einzelnen Aufsätzen. Dabei liegt das Besondere keineswegs nur in der Formulierung, sondern der so der Sprache Mächtige bringt durch sein (bisweilen sehr eigenwilliges) Kombinieren eine eigene Sicht und damit eine wirklich neue Perspektive zum Vorschein. Er spricht also nicht nur nach, sondern im Erstellen von neuen Zusammenhängen kommt die von ihm reflektierte Wirklichkeit neu zum Leuchten. Das Gesagte trifft mehr oder minder für alle Beiträge des Bandes zu, ist aber bei einigen Beiträgen nicht zu übersehen.

Als Paradigma dafür möge der Beitrag „Maria in der Gemeinschaft und Geschichte Israels" stehen, in dem durch eigenständige Kombination eine bislang wenig beachtete Sicht in der Mariologie eröffnet wird: „In freier Gnade berufen, Werkzeug der Inkarnation des Herrn zu sein, lebt und handelt die Mutter Jesu ... in einzigartiger Weise als ‚die Inkarnation Israels'." (124) Besonders erhellend ist das Gesagte auch bei dem Beitrag, der dem gesamten Band den Namen gibt: „Alles in Christus (Eph 1,10)" (200ff). Hierbei geht es Vf. um die „Erschließung der mit der Menschwerdung angebahnten Korrelation". Es wird dabei dargetan, daß in der Menschwerdung Gottes zwar keine „Patentlösung" enthalten, wohl aber „der Grund zu einer tiefgreifenden und umfassenden Lösung der Menschheitsfragen gelegt und der Weg dazu freigemacht ist": die complexio oppositorum. Angedeutet wird diese an einigen historischen und systematischen Aspekten der vereinigenden Erfüllung in Christus. Unter historischem Aspekt wird letztere erläutert an den östlichen und westlichen Grundpositionen (vollkommene Gottheit ist nur zu finden in der Vereinigung mit der wahren Menschheit; der vollkommene Mensch ist nur die Erscheinung des vollkommenen Gottes), an der biblischen Bundesgeschichte, an fundamentalen Gegenwartsströmungen. Bei den systematischen Aspekten stehen gravierende Menschheitsfragen zur Behandlung: so das Materie-Geist-Problem, der Widerstreit zweischen Empor und Voran, das Gott-Welt-Verhältnis, das Gott-Mensch-Verhältnis. Die Beispiele können zeigen, daß Altvertrautem auf diese Weise durchaus Neues abgewonnen werden kann.

Insgesamt gilt: die Herausgabe der Beiträge in einem Band muß von vornherein in ihrer Begrenzung gesehen werden. Das Buch umfaßt eben unterschiedliche, zum Teil unveröffentlichte, zum Teil veröffentlichte, Gelegenheitsarbeiten – neu vorgestellt in der Absicht, die verschiedenen Provokationen der Zeit der „radikalsten aller Provokationen", dem Christusereignis, zu konfrontieren. Sein Vorzug ist infolgedessen zwar nicht das von vornherein entworfene, geschlossene Konzept, wohl aber das sich aus der neuen Zusammenstellung und Zuordnung ergebende Bild, das einen Gesamtentwurf einer Theologie bzw. hier: einer Christologie ahnen läßt, über den man in so aufgeregter Zeit wie der unsrigen erfreut sein kann, zumal er sich auszeichnet durch eine klare, einsehbare und sprachlich nicht verfremdete Darstellung theologischer Zusammenhänge, nicht nur schon Gesagtes wiederholt, sondern viele bemerkenswerte neue Aussagen macht und auch zu einigen Punkten die Diskussion neu beleben kann. Hinter den wissenschaftlichen Aussagen steht zudem ein gerütteltes Maß an praktischer Erfahrung.

Passau Heinrich Döring

Marchesi, S.I., Giovanni: **La Cristologia di Hans Urs von Balthasar.** La figura di Gesù Cristo espressione Visibile di Dio (Prefazione di Hans Urs von Balthasar). – Rom: Univ. Gregoriana Editrice 1977. XIX, 418 S. (Analecta Gregoriana. Vol. 207. Series Facultatis Theologiae: Sectio B. N. 66) br. Lit 12.500

Jeder Mensch trägt in seinem Innern die Sehnsucht nach einem sinngebenden Absoluten, einer ergründenden universalen Dimension des menschlichen Lebens und des Alls. In seinem umfangreichen theologischen Werk greift Hans Urs von Balthasar diese grundlegende Sinnfrage als Frage nach der allumfassenden Tiefe auf. Diese Tiefe hat einen Namen und ein Gesicht: Gott in Jesus Christus. In Jesus Christus ist das Heil für jeden Menschen, der erkennt, daß er ihn nötig hat.

Dem vorliegenden Buch von M. wurde die Ehre eines Vorworts von Hans Urs von Balthasar zuteil, in dem bestätigt wird: „Von dem, was P. Marchesi auf so objektive, geglückte Weise als meine Ansätze darstellt, glaube ich nichts Wesentliches widerrufen zu müssen."

Die Arbeit von M. erschien in der Reihe der Theol. Fak. der Päpstlichen Univ. Gregoriana in Rom und wurde dort unter der Leitung von J. Galot S. I. (als Diss.?) erstellt. Nach unserer Kenntnis ist diese Arbeit neben zahlreichen Zeitschriftenartikeln die zweite größere systematische Darstellung des Denkansatzes Hans Urs von Balthasars im italienischen Sprachraum. Als ein erster Versuch dieser Art erschien eine Gesamtdarstellung des Denkens Hans Urs von Balthasars durch Aldo Moda, dessen Werk die Frucht einer aus sechsjähriger Beschäftigung mit dem Werk Balthasars erwachsenen Diss. an der Evang.-Theol. Fak. der Univ. Neuchâtel (Schweiz) darstellt (vgl. Aldo Moda, Hans Urs von Balthasar. Un'esposizione critica del suo pensiero, Bari 1976, 577 S.). M. scheint aber diese Studie noch nicht bekannt zu sein, denn trotz naturgemäßer Berührungen in grundsätzlichen Themen wird Moda's Arbeit nicht berücksichtigt und in der Sekundärliteratur nicht angeführt.

M. geht es in seiner Untersuchung darum, die Balthasarsche Christologie weiterzuentfalten, und zwar aus der Sicht Balthasars selbst: die Christologie nicht als einfache Stütze oder äußeres Gegenüber von Anthropologie, sondern als konkrete Norm und inneres Maß des Seins, des geschichtlichen Werdens und des eschatologischen Geschicks des Menschen. Seinen eigenen methodologischen Weg versteht M. als eine lineare Lektüre des im Kreis entfalteten Denkens Balthasars (149). Zwei Schlüsselworte, „Gestalt" und „Ausdruck" (Figura ed Espressione), bestimmen die Leitlinien der „logischen Momente" (12) der Studie. Dementsprechend gliedert sich die Arbeit in zwei Hauptteile mit jeweils zwei bzw. vier Kapiteln.

Nach einem Einführungskapitel über die vier tragenden Säulen des Balthasarschen Denkens folgen die sechs Hauptthemen: Einzigartigkeit und Zentralität der Christusgestalt (17–76), objektive Evidenz und Wahrnehmung der Gestalt (77–148), Menschheit Jesu als Ausdruck Gottes des Vaters (149–212), Struktur der Person Jesu (213–274), Modalität („Dialektik") der christologisch-trinitarischen Offenbarung (275–328), Mysterium Paschale und das Problem der Identität Gottes (329–384). Die „abschließende Bilanz" (385–404) bietet eine kritische Würdigung des Ansatzes Balthasars.

Im ersten Teil werden Balthasars Verständnis von Jesus Christus – als der Gestalt der göttlichen Offenbarung – und die Implikationen dargestellt, die sich daraus für die Geschichte und das Schicksal eines jeden Menschen ergeben. Was bedeutet es, daß Christus die tragende Achse des menschlichen Lebens ist? Im ersten Kap. über die „allgemeine synthetische Bestimmung" des Begriffs „Gestalt" geht Marchesi davon aus, daß die Frage, wer Jesus von Nazareth sei, nicht nur Christen betrifft, sondern jeden Menschen auf der Suche nach dem Sinn des Lebens und nach seiner eigentlichen Vollendung. Die erlösende und befreiende Antwort auf die Sinnfrage hat uns Jesus selbst mit seinem Leben gegeben, indem er sich als das „Ideal" des Menschen und dessen Vollendung und Vollendbarkeit erwiesen hat.

In der semantischen Analyse des Balthasarschen Wortschatzes wird zunächst die zentrale Bedeutung des Begriffs „Gestalt" hervorgehoben. „Gestalt" verweist im Fall Jesu nicht nur auf das Ästhetische, Wahrnehmbare und Geschichtliche an der Person des Sohnes und an seinem Werk, sondern auch auf die „innere Stimmigkeit, Proportion und Harmonie" (18) zwischen Gott und Mensch in der Christusgestalt. Hinzu kommt die vollkommene Übereinstimmung zwischen Sendung und Existenz, die Jesus zum Urbild der Menschheit erhebt. Der Brennpunkt dieser Stimmigkeit ist der Sohnesgehorsam gegenüber dem Vater. Wird Jesus Christus in dieser Hinsicht als die „Person-Synthese" gesehen, so ist damit gemeint, daß er das Wort Gottes ist, welches zugleich das letzte Wort von Mensch und Welt, die Offenbarung der letzten Wahrheit menschlichen Daseins ist (23). Ganzheit und Einheit der Gestalt legen einerseits den Maßstab an die Erblickung der Gestalt selbst und an die theologische Ästhetik, anderseits sind sie der Ausdruck der Exklusion-Inklusion der Person Jesu als das „Universale-concretum" und „Concretum-universale" (35–55). Hierin zeigt sich, wie Jesus Christus „Norm und Zentrum der Geschichte ist" (48–55), nicht indem er die Eigenständigkeit der Geschichte aufhebt, sondern indem er als „identità dell'essere divino e singolarità umana" (47) Gipfel und Krönung aller Werke Gottes mit der Welt, einmalige ur- und vorbildliche Antwort des Menschen auf die „Weltoffenheit Gottes" ist. Dabei wendet sich M. dem schwierigen Problem des Verhältnisses zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte zu. In seiner Argumentation stellt er fest, daß der „vorsichtige" Versuch Balthasars, in Abgrenzung sowohl von der protestantischen Geschichtstheologie wie von den Säkularisierungstendenzen eine Antwort zu geben, in Einklang mit der paulinischen Deutung der besonderen Beziehung Israels zu Gott im Alten Bund gebracht werden kann, dessen Vollendung in Christus zugleich die „Aufhebung" des Sonderverhältnisses zu Israel zugunsten aller Völker bedeutet (51).

In diesem Zusammenhang wird dann der „Analogie", die Balthasar von E. Przywara übernommen und die er gegenüber Logik und Dialektik aufgewertet hat, besondere Aufmerksamkeit entgegengebracht (56–76). Die Rede von „Analogie" schließt viele Fragen ein, die den Rahmen der seinshaften Beziehung zwischen Gott und Welt und den des Erkenntnisvermögens des Menschen umfaßt. Ist Christus die konkrete „analogia entis", so muß sein Sohnsein das Maßverhältnis für jede Nähe und für jeden Abstand zwischen Gott und Mensch bestimmen. In Christus wurde schon der Sinn der Formel „in tanta similitudine, maior dissimilitudo" und ihrer inneren Dynamik vorweggenommen und somit auch das eigentliche Seinsverständnis und die Tiefen des „Mysterium Dei" geoffenbart. Und so bilden „analogia entis" und „analogia fidei" (im Balthasarschen Sinne) eine Einheit, die Dynamik der Gemeinschaft von Gott und Mensch.

Daß die Christusgestalt, die im Glauben wahrgenommen wird, „an sich selber überzeugend" ist (77–148), läßt sich u. a. daran erkennen, daß die dynamische Selbstentfaltung der Gestalt vor allem die Offenbarung der göttlichen Liebe ist. Diese ist der Grundnenner, nicht zwingende mathematische Beweise und Evidenzen, sondern die freilassende und freimachende Inspirationskraft der allerfreiesten Liebe Gottes, die sich mitteilen will und sich in keinem von Menschen vorgegebenen System gefangen halten läßt.

Ferner wird im zweiten Teil, wo der Schwerpunkt der Arbeit liegt, die Glaubhaftigkeit des Christus Totus (99) als Liebe unter dem Begriff „Ausdruck" in vier Schritten entfaltet. Dabei soll die entscheidende Rolle der konkreten Menschheit Jesu als Offenbarungsgestalt Gottes unterstrichen werden.

Die „Gestalt" ist „Ausdruck" und nicht „Instrumentum", denn es geht nicht um die Äußerlichkeit, sondern um die „Innerlichkeit des Ausdrucksverhältnisses" (205) zwischen der Menschheit Jesu und der Göttlichkeit Gottes. Diese Innerlichkeit des „Ausdrucks" ist es, die die Struktur der christologischen Reflexion bestimmt. Da nicht das Göttliche Ausdruck des Menschlichen an Christus ist, sondern umgekehrt das Menschliche Ausdruck des Göttlichen, läßt sich die Christologie Balthasars als eine Deszendenzchristologie kennzeichnen. Dennoch betont M., und mit Recht, daß die beiden Bewegungen „von oben nach unten" und „von unten nach oben" keine Gegensätze bilden; vielmehr sind sie zwei konstitutive Momente, zwei dynamische Aspekte des einen Christusereignisses. Christus erweist sich in der Dynamik der beiden Momente (Abstieg/Aufstieg-Rückkehr) als der eigentliche und volle Ausdruck des dreieinigen Gottes (148–212) und zugleich als die Offenbarung „des eigentlichen Bildes des Menschen" (165). Kraft der Innerlichkeit des Ausdrucksverhältnisses ist das Menschliche an Christus zugleich „principium quo" und „principium quod" des Vaters und ebenso das Urbild alles dessen, was außer Gott in der Welt existiert, im Sinne der paulinischen Anakephalaiosis, die auch in ihrer letzten Phase schon grundsätzlich in der Person des Sohnes vorweggnommen wurde.

Jeder „Ausdruck" erweckt aber eine gespannte Erwartung. Er verspricht nicht nur Einsicht in das Wesen dessen, was ausgedrückt wird, sondern setzt entweder voraus oder bietet gleichsam das Verständnis des Ausdrucks selbst. Wie steht es mit dem Fall Jesu? Für M. ist dies darin zu sehen, daß Christus, indem er den Vater auslegt, zugleich auch seine eigene Göttlichkeit ausdrückt (213–274). Über die Begrenztheit des Fleisches und der Zeit hinaus ist die Existenz Jesu eine ununterbrochene und fruchtbare Gemeinschaft mit dem Vater und dem göttlichen Geist (213). Ein wichtiges Thema wird in diesem Zusammenhang aufgegriffen: Zeit und Zeitlichkeit im Leben Jesu. Was bedeutet „Zeit" für Jesus? Was ist das Specificum der Zeit Jesu und welche Relevanz hat diese Zeit für unsere eigene Zeit? Untrennbar von der „Struktur der Person Jesu" (218) ist die Zeit in die einzigartige Offenheit und Durchsichtigkeit der „Existenz im Empfang" Jesu integriert. Die Zeitlichkeit Jesu gründet in seiner Empfänglichkeit für den Willen des Vaters als Grundverfassung seines Seins (237). Und so bedeutet die zeitliche Entfaltung der „freien Wahl der Liebe" (227) nicht nur Zeit für sich haben, sondern vor allem für den Vater. „Jesu Zeit ist die Zeit des Vaters und für den Vater" (239). Eine uneinholbare Zeitform, die für die Zeit der Kirche bestimmend bleibt genauso wie der bräutliche Gehorsam der Kirche nicht anders sein kann als die Teilnahme an dem „existenzbegründenden" Gehorsam (263) des Sohnes.

Die einmalige Existenzform Jesu als „Ausdruck" des Vaters und seiner eigenen Göttlichkeit hat auch eine eigene innere „Dialektik". Damit ist aber nicht ein Verphilosophierungsprozeß des Christusereignisses gemeint. Vielmehr handelt es sich um ein eigenes Gesetz der Christusgestalt im Sinne des augustinischen Wortes: „Si comprehendis, non est Deus"; die „Dialektik von Enthüllung und Verhüllung", von „Offenheit und Verborgenheit". Treffend beschreibt Marchesi diese „Dialektik des Ausdrucks" (die enthüllende Verhüllung, S. 278) als eine

methodologische Orientierung Balthasars an den christologischen Aussagen der Evangelien. Balthasar bedient sich dabei einer Lesart, wodurch die konkrete Menschheit Jesu und ihre Verwiesenheit auf die jenseitige göttliche Realität zur Sprache gebracht werden sollen.

Aber indem man die besondere Rolle der Menschheit Jesu als „Ausdruck" der einzigartigen gottmenschlichen Person des Sohnes betont, muß auch das Problem der Identität Gottes zur Sprache kommen. Das von Balthasar angesprochene Problem der Veränderlichkeit Gottes erhält bei M. eine neue Akzentuierung. Wenn in diesem Zusammenhang so oft von dem Glauben als „intus-legere" die Rede ist, so bedeutet dies keine Introspektion des göttlichen Geheimnisses, sondern Aufforderung an den Glaubenden, sich in die „con-naturalità" des gesamten Christusereignisses (353) einzufügen. Wie stellt sich aber diese „connaturalità" dar? Die christliche Botschaft hat ihre Einmaligkeit. Sie zielt auf etwas ganz anderes als auf Darstellungen und Spekulationen mythischer Art ab. Sie ist wesentlich die Verkündigung eines personalen „Geschehens", des geschichtlichen Eingreifens Gottes in unsere Welt. Das „Zuhausebleiben des Vaters", und das „Fortpilgern des Sohnes" formen keinen „entfremdenden Abstand" (346), sondern immerfort eine Einheit. Daß aber in dem „ewigen" Gott tatsächlich „etwas Neues" vorkommt, „geschieht", verweist auf eine Möglichkeit, die nur in der unfaßlichen allerfreiesten Liebe des dreieinigen Gottes gründen kann. Nicht eine Meta-Physik, sondern eine Theo-Logik bietet hier den richtigen Rahmen für die Lektüre des „Geschehens".

Dabei wird noch einmal der besondere Charakter der „Theologia orans" Hans Urs von Balthasars deutlicher. M. ist es gelungen, nicht einfach einen Abriß des Balthasarschen Denkens zu liefern, sondern die „tragende Struktur" in den Blick zu bekommen und den Grundgehalt der „christologischen Meditation" Balthasars zu durchleuchten.

Den Schlüsselbegriffen wird besondere Beachtung entgegengebracht. Außerdem werden dem Leser die Hintergründe der Balthasarschen Reflexion unter Berücksichtigung der verschiedenen Bereiche (Patristik, mittelalterliche Theologie und Mystik, neuzeitliche Literatur, Kunst und Philosophie) transparent gemacht. Diese vielseitigen Verbindungen ermöglichen eine globale Sicht des Christusmysteriums. Nicht zu unterschätzen ist die von M. aufgezeigte ökumenische Öffnung Balthasars, die aus seiner Beschäftigung mit K. Barth erwachsen ist.

Doch Themen wie Erlösung, Rechtfertigung, Heiligung wird nur eine beiläufige Behandlung zuteil. Das mag mit der „linearen" methodologischen Orientierung M.s zusammenhängen, der sich nicht in eine Fülle von Materialien verwickeln, sondern sich an der inneren Einheit des „zirkularen Systems" Balthasars orientieren will (15). Unterschätzt Vf. nicht die zentrale Bedeutung dieser Themen, wenn er glaubt, davon nur eine flüchtige Darstellung bringen zu müssen? Genügt es, um die eschatologische Heilserwartung des Menschen als die eigentliche frohe Botschaft des Christusmysteriums befriedigend aufzudecken? Die Frage, welche die richtige Methode sei, um Balthasar mit einem interpretierenden Mitdenken gerecht zu werden, bleibe dahingestellt. M.s Unternehmen verrät große Vertrautheit mit dem Werk Balthasars. Jedoch gelingt es ihm in bezug auf das theologische Denken Balthasars nicht, das Dilemma der Beschränkung auf die Innenansicht dieses Denkens einerseits und des Versuchs einer systematischen Strukturierung anderseits, welche Balthasar selbst wiederholt für unmöglich in der „Theo-Logie" gehalten hat, zu lösen. Ausführlich geht M. auf die Beziehung Vater-Sohn ein. Er hat aber dabei versäumt, die Rolle des göttlichen Geistes näher zu bestimmen. Denn gerade dieser ist in der Sicht Balthasars das reale Medium relationis zwischen Vater und Sohn. Die Einbeziehung dieses wesentlichen Elementes hätte die Universalität und die fortdauernde Universalisierung der Christusgestalt besser herausgestellt und somit auch die Perspektive des Verhältnisses Geist-Kirche und Geist-Glaubende, mit anderen Worten, die Bedeutung der bleibenden Gegenwart des Erhöhten Herrn besser ins Licht gerückt.

Diese Restriktion läßt jedoch die Arbeit in ihrer wesentlichen Aussage und Bedeutung unangetastet. Zweifellos hat M. Balthasar dem Leser nahegebracht und seinem Werk den Weg einer breiteren Rezeption im italienischen Raum eröffnet. Somit ist für jeden Interessenten eine Hilfe geleistet zur Wiederentdeckung der ursprünglichen „Begeisterung" für das Christentum, des „Hingerissenwerdens", welches zu jener gläubigen Daseinsform befähigt, die alle Aspekte des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens bis zur gemeinsamen Verantwortung aller Christen für die Schöpfung umfaßt.

Münster Kossi-Josef Tossou

Schaeffler, Richard/**Hünermann,** Peter: **Ankunft Gottes und Handeln des Menschen.** Thesen über Kult und Sakrament. — Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977). 87 S. (Quaestiones disputatae Bd 77) kart. DM 12.80

Gemessen an der Zahl einschlägiger Veröffentlichungen scheint die Sakramententheologie geradezu ein Stiefkind gegenwärtiger Theologie geworden zu sein — und dies trotz des hohen Ranges, den die Feier der Sakramente im Gesamt des Christentums einnimmt. Um so dankbarer nimmt man daher einen Band zur Hand, der auf neue Weise anthropologische Zugänge zur eigentümlichen Symbolsprache der Sakramente bahnen will. Beide Beiträge kommen in aller Verschiedenheit darin überein, daß sie die Eigentümlichkeit der Sakramente vom Gesamt eines Handlungszusammenhangs aus verständlich zu machen suchen: Schaeffler von der umfassenderen Größe des kultischen Handelns, Hünermann von der Kategorie des kommunikativen Handelns her.

Im Rahmen seiner religionsphilosophisch bestimmten Überlegungen (Kultisches Handeln — Die Frage nach Proben seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation; 9–50) betont Schaeffler bewußt die Legitimität des kultischen Handelns in seiner eigentümlichen Wirklichkeitsdeutung, die sich sowohl angesichts christlicher Kultkritik als auch philosophischer Religionskritik bewähren kann. Entscheidend wird dafür der Deutungsansatz beim Grundverhältnis von Urbild-Handlung und Abbild-Handlung im Kult (14ff), während z. B. die Frage nach dem Vorrang von Wort oder Ritus oder die Vorstellung der sekundären „Verleiblichung" eines ursprünglich spirituellen Inhalts als Spezifikum des Kultus irreführend sind (12ff). Wesentlich für das angenommene Deutungsmuster bleibt die „Transparenz", nach der im Abbild (genauer: in der Abbild-Handlung, da nur so die göttliche Heils tat kultisch abgebildet werden kann!) die wirksame Parusie des Urbildes sich ereignen kann. Von hier aus ergeben sich folgende charakteristische Verstehensweisen im kultischen Handeln: „Göttlich ... ist dasjenige Ereignis, dem unabsehbare Möglichkeiten neuer Gegenwart offenstehen. Welthaft ist derjenige Bestand, der besteht, weil er beständig erneuert wird aus dem je neuen ‚am-Werke-sein' der Götter. Menschlich aber ist der Auftrag, Parusie zu vermitteln, Gedächtnis zu stiften, Persona und Maske des Göttlichen zu sein." (21).

Aus solchem Selbstverständnis des kultisch Handelnden lassen sich eigentümliche Legitimationskriterien des Kultes entwickeln, in denen er selbst seinen Fehlformen kritisch begegnet (22ff): Von seiten des Menschen eröffnet sich die Gefahr des Frevels, wenn er eben nicht mehr „das göttliche Factum als menschlichen Auftrag ins eigene Faciendum übernimmt" (23), sondern seine Eigenmacht in den Vordergrund rückt; im Mißverständnis des Göttlichen drohen Idolatrie (Verwechslung des Bildes mit der Eigenwirklichkeit des Göttlichen) und Ikonoklasmus (der Versuch, im Zerschlagen aller Bilder die Unmittelbarkeit zu Gott zu erreichen); die weltliche Wirklichkeit aber kann in zweifacher Weise als „unrein" erscheinen — sei es, daß sie sich dem Göttlichen gänzlich zu verschließen droht und der Kult so nur noch allegorisierender Moralismus, feierliche Überhöhung alltäglicher Eigen-Leistung des Menschen wird, oder aber dem Göttlichen einen Sonderraum zuweist, so daß in autonomem Ritualismus die Kultfeier nicht mehr weltwirksam werden kann. All diese Fehlformen gründen demnach in der Verkennung der eigentümlichen „Transparenz" des kultischen Handelns, das die Ankunft Gottes mitten in Welt und Zeit beinhaltet. Doch bleibt eine solche Wirklichkeitsauslegung im Selbstverständnis des Kultes auch christlich verantwortbar?

Mit eindringlicher Prägnanz geht Sch. in einem weiteren Schritt dieser Frage nach und zeigt auf, daß kultisches Handeln auch christlich-theologischen Kriterien zu entsprechen vermag (30ff): Gerade die christliche Verwerfung der „Werkgerechtigkeit" ist im Selbstverständnis des kultisch Handelnden festgemacht: „Alle menschliche Aufgabe, alles ‚Faciendum', ergibt sich aus der Aneignung dessen, was von Gott her schon getan ist, aus dem göttlichen ‚Factum'; und gerade dieser Zusammenhang wird im Kultus exemplarisch sichtbar" (31). Überboten wird auch die kultisch transparente Bild-Handlung, indem nun ausdrücklich die „Gleichgestaltigkeit mit dem Bilde Jesu" von den Feiernden selbst gefordert ist und diese so selbst „zur transparenten Gestalt für die Ankunft göttlichen Handelns zu werden und die Vorläufigkeit dieser Gestalt als Zeichen der Hoffnung zu verantworten" (38) haben. Schließlich bleibt auch der christliche Gottesdienst einerseits herausgenommen aus der vergänglichen Gestalt dieser Welt und Zeichen der neuen Schöpfung, andererseits aber charakterisiert durch seinen Weltbezug, nach dem „Kultfeier und Weltbezug sich komplementär verhalten müssen wie die beiden Hälften des einen Bildes, wenn dieses Bild transparent bleiben soll auf die göttliche Wirklichkeit hin" (37). Verantworten kann sich demnach das kultische Handeln gegenüber der christlich-theologischen Kultkritik allein dadurch, „daß es die Funktionsgesetze des Kultischen selbst radikal zur Geltung bringt" (38).

Sind diese eindringlichen Erwägungen bereits dazu angetan, die Mauer von Vorurteil, Ablehnung und Mißtrauen gegenüber Sinn und Notwendigkeit christlich-kultischen Handelns ins Wanken zu bringen, so

verdienen die weitergehenden Überlegungen angesichts der philosophischen Religionskritik fast noch größere Beachtung (39ff). Mit wünschenswerter Deutlichkeit markiert Sch. den Konflikt darin, „daß im Kultus eine eigene Auslegung der Wirklichkeit im ganzen enthalten ist, die sich von den philosophischen Weltauslegungen charakteristisch unterscheidet." (39) Demnach darf die Wirksamkeit kultischer Zeichenhandlungen gerade nicht im Horizont funktionsgerechter Technik gesehen werden – sie erschiene sonst als „Technik mit untauglichen Mitteln" (41). Vielmehr er-gänzt das kultische Handeln die Welt als eine Bild-Hälfte zu jener Gestaltganzheit, in der die Parusie des Göttlichen sich ereignen kann: Nicht Leistung und Macht, nicht Ursache und Wirkung geben hier das Vorstellungsmuster ab, sondern eine „Praxis der Hoffnung, die sich beschenken läßt" (42). Gerade in solch anderem Verständnis von „Wirksamkeit" stellt der Kult eine Alternative bereit zum „Weltbild der Leistung", das „angesichts der ‚Ineffizienz' menschlicher Gestaltungsversuche" (42) in die Aporie der Überforderung und der Resignation hineingeführt hat. Auch im umstrittenen Verständnis von Wahrheit steht die kultische Weltauslegung quer zur philosophischen: „Transparenz statt Adäquation, verantwortete Vorläufigkeit statt Anspruch auf Bestätigung ist das auszeichnende Merkmal, wodurch das kultische Zeichen sich als ‚wahr' qualifiziert" (44). Gegenüber einer Adäquationstheorie, die in die Aporien eines sich verschließenden „Subjektivismus" (Skepsis) und eines subjekt-blinden „Objektivismus" (Dogmatismus) führen muß, verzichtet der Kultus nicht auf seinen Wahrheitsanspruch, sondern behauptet ihn in der Gestalt der Transparenz. In diesen kultischen Verstehensweisen von Wirksamkeit und Wahrheit kündigt sich ein ebenfalls eigentümliches Verständnis der Würde des Menschen an, das dem philosophischen Insistieren auf freiheitlicher Selbstbestimmung des Menschen als dessen besonderer Würde stracks zuwiderläuft. Nicht „kluge Verschleierung einer emanzipatorischen Praxis" will der Kult sein; vielmehr gewinnt der Mensch darin die ihm eigene „selbstlose Würde des Bildes", indem er „sich als die transparente Gestalt für die Gegenwart Gottes in der Welt begreift" (48) und so frei wird von jeder Selbstvergottung oder Vergötzung der Welt. Mehr noch: Er versagt sich jeden Anspruch auf Selbstrechtfertigung, dem sich die Ideologie der Bewahrenden ebenso beugt wie die Ideologie der Revolutionäre. Darum besteht sein Wert und seine Würde gerade im „Dienst an einer Wirklichkeit und Wahrheit, die stets größer ist als die Gestalt, in welcher sie weltverändernd gegenwärtig wird" (49).

Sch.s Überlegungen sind im besten Sinn des Wortes un-konventionell, zumal sie ebenso theologie- wie philosophie-kritisch wirken. In geschliffener Sprache und packendem Zugriff erhellen sie die eigentümliche Wirklichkeit des Kultischen, wobei gelegentliche, oft zu behutsame und bescheidene Hinweise auf die Aktualität dieser Gedanken für die konkrete liturgische Praxis nicht übersehen werden sollten. Nicht zuletzt aber ebnen Sch.s Thesen der Sakramententheologie neue Wege: Im Ausgang von der „Transparenz" als Grundkategorie für das angemessene Verständnis von Wahrheit, Wirksamkeit (!) und Wert im kultischen Handeln werden philosophische Verstehensweisen problematisch und bleiben unzureichend. Sakramententheologie wird sich – wie Sch. mustergültig zeigt – noch mehr als bisher in ihrer begrifflichen Darstellung von der Besonderheit des kultisch-sakramentalen Handelns leiten lassen müssen. Dann allerdings läßt sich kaum die Frage vermeiden, ob Sch. wirklich alle Momente des Christlichen gebührend berücksichtigt hat oder ob z. B. seine wesentlich kultisch geprägte Bestimmung des Menschen als „selbstloses Bild Gottes" zu ergänzen ist durch die genuin christliche Bestimmung des Menschen als von Gott zu dialogischem Handeln in Liebe freigesetzter „Partner". Von dort her müßte dann wohl auch die Geschichte wesentlich dynamischer im Sinne einer spannungsvollen Dramatik der Gott-Mensch-Beziehung gedacht werden, was wiederum Konsequenzen für den Weltbezug, ja die Weltnähe kultischen Handelns hätte. Gerade in diesen Punkten bedürfte Sch.s betont religionsphilosophische Besinnung einer kritischen theologischen Rezeption und Weiterführung.

Hünermann setzt in seinem Beitrag (Sakrament – Figur des Lebens; 51–87) nicht kultisch an, sondern versucht auf dem Wege einer geschichtlich-anthropologischen Besinnung „die ursprünglich symbolische Bedeutung der Sakramente" (86) zurückzugewinnen. Dabei kommt der „kommunikativen Handlung" als grundlegender Figur des Lebens einer gesellschaftlichen Gruppe entscheidende Bedeutung zu, zumal die Sakramente „nicht im Ausgang von einer elementaren oder ‚natürlichen' Symbolik zu erschließen (84) sind.

Kommunikative Handlungen zeichnen sich dadurch aus, „daß sie auf andere Menschen ausgerichtet sind und sie mit ihrer geschichtlichen Freiheit in die Handlung einbeziehen" (55). Dabei gewinnen einige dieser Handlungen konstitutiven Charakter für Entstehung und Erhalt der betr. gesellschaftlichen Gruppe und dürfen daher „Figuren gemeinsamen Lebens" (55) genannt werden. In raschem Zugriff beschreibt H. die Grundzüge dieser zentralen kommunikativen Handlungen am Beispiel eines Parteitages (56ff): Konstitution eines neuen Miteinanders von Menschen, ein bestimmter Außenbezug, also ein öffentlicher Charakter, und „eine neue Konstellation der Gegebenheiten und Aufgaben sachlicher Art" (59), also ein qualifizierter Weltbezug, zeichnen solche Figuren des Lebens aus. Zugleich stehen sie in einem bestimmten Bezug zur Zeit, indem sie Vergangenheit vergegenwärtigen und Zukunft vorwegnehmend bestimmen; so erweisen sie sich als „generatives Geschehen", das Neues heraufführt, allerdings nicht in technischer Weise, sondern im Sich-Auszeitigen, im „Hineinwachsen der Menschen in eine Entschiedenheit ihrer Freiheit" (61). Solche Figuren des Lebens haben universale Geltung, zumal sie alltägliche Figurationen fundieren und ohne sie eine gesellschaftliche Gruppe zerfällt bzw. ihre Identität verliert. In solch umfassender Bedeutung aber ist die kommunikative Handlung als „Figur des Lebens" zugleich „ein analoger Begriff" (63), so daß einer Verwendung im Rahmen der Sakramententheologie zunächst nichts entgegensteht. Doch ist eine solche soziologische Kategorie in diesem Zusammenhang auch hilfreich?

Das zeigt H. in einem zweiten Gedankenschritt, der dem ersten, eher phänomenologischen parallel gestaltet ist (64ff). Schon ihrem kirchlichen Erscheinungsbild nach stellen sich Sakramente als kommunikative Handlungen dar; noch mehr gilt dies für das in ihnen begründete neue Miteinandersein, „das von Gott selbst getragen und durch Jesus Christus gestiftet ist" (66). Insofern in den Sakramenten christliche Gemeinde ihr in Jesus Christus begründetes neues Selbstverständnis artikuliert, gewinnen die sakramentalen Handlungen öffentliche Bedeutung; dabei eröffnen Sakramente einen neuen Weltbezug, indem Vorläufigkeit und Vergänglichkeit dieser Weltgestalt ebenso zum Ausdruck kommen wie Gottes Zuwendung zur Welt. Auch die Dimension der Zeit gewinnt in den Sakramenten, verstanden als kommunikative Handlungen, eine qualifizierte Gestalt: Vergangenheit wird „in Gott geborgene, versöhnte Zeit", Zukunft zur „Zusage Gottes", anders gesagt: Sakramente werden zur „Feier der Zeit Gottes" (72). Gerade in der Diskussion um die Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente kann zudem die Verstehensfigur der kommunikativen Handlung weiterhelfen: Sakramente sind wirksam bzw. generativ, insofern sie den Anfang „wiederholen" und die Gemeinschaft der Kirche je neu konstituieren. Dieser Anfang in seiner gottmenschlichen Gestalt prägt sich aus in den Sakramenten, deren „Vollzug von jenem fundierenden Gotteswirken getragen sein muß, das in Jesu Leben, Tod und Auferstehung wirksam war: der Dynamis und dem Pneuma Gottes" (76). Da so die Gotteswirksamkeit unlösbar in die kommunikative Handlung der Sakramente selbst hineingebunden ist, werden diese zu unverzichtbaren Figuren kirchlich-christlichen Lebens. „Kirche und Gemeinde bleiben nur, wo sie je neu ihr Wesen vollziehen, ihre eigene Figur gewinnen." (80) Genau das geschieht in den Sakramenten.

In einem zusammenfassenden Rückblick markiert H. die Leistung dieses sakramententheologischen Ansatzes (84ff): Verdeutlichung des ekklesiologischen und christologischen Charakters der Sakramente, Bezogenheit der sakramentalen Handlung auf voraufgehende wie nachfolgende Praxis, akzentuiertes Verständnis der Sakramente als „sacramenta fidei", da „sie als kommunikative Handlungen nichts anderes hervorbringen als die mit dem Glauben gegebenen Gaben: die Präsenz Gottes, das Mitsein mit Christus in der Kirche, die Teilhabe am Leben des Geistes in Welt und Geschichte" (86), und nicht zuletzt die im sakramentalen Symbol selbst festgemachte Einheit von Wort und Sache – das sind die herausragendsten Ergebnisse dieses Entwurfs.

H.s Beitrag besticht vor allem durch die Verwendung einer soziologischen Grundkategorie; damit vermeidet er die Engführungen des in der jüngeren Sakramententheologie beliebten anthropologisch-situativen Ansatzes und stellt die Sakramente in einen grundlegend ekklesiologischen Zusammenhang, insofern sie Lebensfiguren dieser kirchlichen Gemeinschaft sind. Diese ekklesiologische Ortung der Sakramente wird zugleich christologisch wie pneumatologisch präzisiert, so daß von hier aus auch Engführungen früherer Ansätze bei der Kirche als Ursakrament vermieden sind. Dennoch bleibt ein gewisses Unbehagen, das nicht zuletzt durch die methodische Anlage der Argumentation bedingt sein mag: So problemlos analogisierend läßt sich die Kategorie der „kommunikativen Handlung" wohl kaum vom Paradigma des Parteitages auf die sakramentalen Handlungen übertragen – es sei denn, jenes Beispiel ist durch das leitende theologische Interesse schon entsprechend zubereitet. Redlicher und auch sachgemäßer hätte daher die Betrachtung der konkreten Gestalt der sakramentalen Handlungen selbst den Blick freigeben können für die darin sich artikulierenden soziologischen Eigengesetzlichkeiten der kommunikativen Handlungen. Vielleicht wäre so noch deutlicher geworden, was Sch. nachdrücklich einschärft: die relative Eigenständigkeit des kultisch-sakramentalen Handelns gegenüber sonstigen Verstehensweisen anstelle bloßer Subsumtion.

Solch kritische Rückfragen setzen freilich schon voraus, was dieser Band erst lehrt, und unterstreichen damit den Wert der hier

zu findenden Ausführungen. Für die Sakramententheologie der Gegenwart bleibt diese Veröffentlichung eine Wegweisung, die breite Beachtung und hohe Anerkennung verdient.

Tübingen Arno Schilson

Kraus, Georg: **Vorherbestimmung.** Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977). 397 S. (Ökumenische Forschungen. II. Soteriologische Abteilung Bd V) Ln DM 74.–

„Ausgangspunkt ist die Frage nach der absoluten Zukunft, nach dem ewigen Heil oder ewigen Unheil des einzelnen Menschen. Mittelpunkt ist ... das Verhältnis Gott-Mensch ... Zielpunkt ist, den Weg zu erkennen und zu gehen, der zum ewigen Heil führt." Vf. untersucht von dieser Fragestellung her die Prädestinationskonzeptionen von Augustin, Thomas von Aquin, Martin Luther und Johannes Calvin und referiert die gegenwärtige Kritik an ihnen. Sodann wird Karl Barths „großer Neuansatz"(?) entfaltet und kritisch rezipiert. Es ist bedauerlich, daß er andere, viel überzeugendere prädestinationstheologische Neuentwürfe der gegenwärtigen evangelischen Theologie kaum berücksichtigt und ausgerechnet Barths Konzeption, die in der evangelischen Kirche heftig kritisiert wurde und sie jedenfalls keineswegs repräsentiert, zum Ausgangspunkt nimmt.

Vf. will klarmachen, daß „bei den Vertretern aller Konfessionen schwerwiegende Verirrungen in der Prädestinationslehre vorkommen und daß zu ihrer Überwindung von der Schrift her eine neue Ausgangsbasis gesucht werden muß." Das Ziel ist also ökumenisch: „Ein Sichfinden über der biblisch geklärten Sache!" Die vier klassischen Lösungen findet Vf. „unbefriedigend". Er kommt zu dem Ergebnis: Weder Röm. 9–11, noch das übrige NT kennt ein „vorzeitliches Dekret zur Reprobation einzelner". Aber auch nach dem Gesamt der Schrift „gibt es keine doppelte Prädestination. Das AT wie das NT vertritt weder in Einzeltexten noch im Gesamtgefälle eine doppelte Prädestination. Eine solche ist inhaltlich auf jeden Fall dadurch unmöglich, daß der Bibel die negative Seite, die vorzeitliche unveränderliche Reprobation, unbekannt ist: definitive Verwerfung geschieht schriftgemäß nicht durch ewige Vorausbestimmung, sondern erst im endzeitlichen Gericht". „Vorherbestimmung ist identisch mit Erwählung zum Heil". „Prädestination ist wohlwollende Liebe Gottes" (wobei der Begriff „wohlwollend" m. E. irreführend ist, weil er zu sehr an joviale Herablassung erinnert!).

Folgende „Grundzüge" einer an der Bibel orientierten ökumenischen Prädestinationslehre stellt Vf. fest: „Die Schrift kennt keine absolute Vorherbestimmung einzelner Menschen, weder negativ noch positiv. Das heißt: Niemand ist von jeher verdammt, niemand ist von jeher gerettet; das definitive Urteil über ewiges Heil oder Unheil des einzelnen Menschen erfolgt erst im endzeitlichen Gericht."

„Zwar findet sich im Neuen Testament (besonders im Römer- und Epheserbrief) der Begriff der Vorherbestimmung, aber er bezieht sich nicht unmittelbar auf den einzelnen Menschen, sondern meint einen Heilsplan für die ganze Menschheit. In neutestamentlicher Sicht fixiert die Vorherbestimmung Gottes ein für alle Menschen offenes Heilsziel sowie eine zum Erreichen dieses Zieles führende Heilsordnung". Im einzelnen bedeutet das u. a.: „Die Liebe Gottes hat von Ewigkeit her als Ziel für alle Menschen vorausbestimmt, daß sie das ewige Heil erlangen können und daß dieses Heil in der herrlichen Gotteskindschaft besteht. Zur Erlangung dieses Heilszieles hat die Liebe Gottes von jeher eine geschichtliche Heilsordnung festgelegt, nämlich Heilsmittler und Heilsbedingungen: von Ewigkeit vorausbestimmt sind Jesus Christus als absoluter Heilsmittler und die Kirche als – von ihm abhängige – relative Heilsmittlerin; von Ewigkeit vorausbestimmt sind die den einzelnen Menschen auferlegten Heilsbedingungen, nämlich der Glaube und die – aus ihm folgende – Liebe". Prädestination sagt so „prinzipiell nur Positives: sie ist das Evangelium der absoluten allumfassenden Liebe Gottes und der sicheren eschatologischen Hoffnung der Menschen". Dieser Prädestinationsgedanke „schließt die menschliche Freiheit nicht aus, sondern bildet – in korrelativer, dialogischer Inklusivität – vielmehr das Fundament und die Garantie menschlicher Freiheit (Gott als Grund menschlicher Freiheit)".

„Dieser Prädestinationsgedanke läßt der menschlichen Freiheit auch in der Heilsfrage einen Wirkraum: der einzelne Mensch kann in dem von Gott geschenkten Glauben frei entscheiden, ob er auf Gottes Heilswort eine positive Antwort geben und dann in der Liebe tätig sein will (Gott als Ziel menschlicher Freiheit)".

Der neutestamentliche Prädestinationsgedanke vereinigt den „universalen Heilswillen Gottes mit dem partikularen Heil des Menschen". Er „garantiert das Heil aller Menschen in Tod und Auferstehung Jesu Christi und stellt zugleich die Erwählung einzelner Menschen in den Dienst des universalen Heilswillens Gottes".

Vf. hat mit dieser Konzeption zweifellos Grundlinien biblischer Prädestinationslehre aufgenommen und ihre dogmengeschichtlichen Irrwege korrigiert (keine doppelte Prädestination von Ewigkeit!). Ob er dabei Luther mißverstanden hat, ist eine andere Frage, die hier nicht erörtert werden kann. Aus der Sicht des Lutheraners erscheint es freilich fragwürdig, von einer „Garantie" des Heils und von einer „sicheren" Hoffnung, sowie von „Heilsbedingungen" menschlicherseits zu reden. Es gibt nach dem NT sehr wohl eine absolute und unbedingte Prädestination, wenn auch nur zum Heil. Wie sollte man seines Heils sonst gewiß sein? – Eine Heilsgewißheit, die freilich das Gegenteil von Heilssicherheit und Heilsgarantie ist.

Nur weil das Heil allein auf Gottes Willen und nicht auf dem Flugsand des menschlichen Willens basiert, ist es dem Glaubenden gewiß. Der Satz des Vf. ist von daher fragwürdig: „Damit der einzelne Mensch das von jeher bereitgestellte Heil erlangen kann, muß er Glaube und Liebe verwirklichen. So besteht keine absolute Prädestination einzelner zum Heil; es gibt nur das absolute Geschenk der Heilsmächte Glaube und Liebe, und es gibt nur die absolute Festlegung, daß der einzelne zum Heilsgewinn diese Kräfte in eigener Verantwortung realisieren muß". Gewiß muß der Glaube Werke der Liebe hervorbringen, aber nicht um sich das Heil zu erwerben, sondern aus Dankbarkeit dafür, daß Christus allein uns das Heil erworben hat.

Karlsruhe Horst-Georg Pöhlmann

Wohlgschaft, Hermann: **Hoffnung angesichts des Todes.** Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraumes. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1977. 361 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd 14) kart. DM 46.–

Schmalenberg, Erich: **Tod und Tötung.** Eine dogmatische Studie zur theologia mortis. – Stuttgart: Calwer 1976. 199 S. kart. DM 26.–

Zu dem in den letzten Jahren gewaltig gestiegenen Interesse am Thema Sterben und Tod und der daraus resultierenden Inflation an diesbezüglichen medizinischen und humanwissenschaftlichen Untersuchungen und lebens- und sozialkundlichen Hilfen, gesellt sich seit einiger Zeit auch ein Boom an theologischen Veröffentlichungen zu diesem Thema. Zwei davon seien im folgenden vorgestellt und besprochen.

Wohlgschaft beschränkt seine Arbeit strikt auf eine theologische Fragestellung: „Was sagt der Glaube, reflektiert in der Theologie, zum Tod als dem Ende des Lebens?" (41). Auf diese Frage wird die zeitgenössische Theologie, „beschränkt ... auf die deutschsprachige (evangelische und katholische) Theologie der Gegenwart in ihren wichtigsten Ansätzen" (ebd.) abgehört. Das erkenntnisleitende Interesse der Arbeit ist ökumenisch, nämlich der „Aufweis einer im Vergleich zu den verbleibenden Differenzen ... weit größeren Gemeinsamkeit im theologischen Denken der Gegenwart, ... was die Hoffnung angesichts des Todes betrifft" (202). Innerhalb dieses Frage- und Interessenhorizontes bietet die vorliegende Arbeit in der Tat eine kleine, alles Wichtige umfassende „Enzyklopädie" des sehr vielgestaltigen gegenwärtigen theologischen Bemühens um Sterben und Tod. In klarer, sympathischer Sprache werden die wichtigsten Theologen und theologischen Probleme der Gegenwart vorgestellt und meist recht kundig und überzeugend analysiert, interpretiert und unter Einbeziehung einer Unmenge von theologischer und gelegentlich auch außertheologischer Literatur diskutiert. Hierin liegt der unbestreitbare Wert der vorliegenden Arbeit, der auch durch das folgende gravierende Bedenken nicht verdunkelt werden soll.

Zugegeben, daß es für eine enzyklopädische Darstellung, die mehr sein will als ein aufzählendes Nacheinander verschiedenster Ansätze und Problemstellungen, schwierig ist, ein überzeugendes Ordnungsschema zu finden, so ist m. E. die von W. gewählte Methode nicht gelungen: Als Ausgangs- und Bezugspunkt der evangelischen Theologie wird Karl Barth gewählt und im Gespräch und Auseinandersetzung mit ihm, „dessen Theologie noch in der Ablehnung (durch Bultmann, Tillich, Moltmann u. a.) wirksam bleibt" (41), alle anderen Ansätze und Problemstellungen der evangelischen Theologie als bestätigend, ergänzend oder korrigierend dargestellt. In ausführlicheren Abschnitten kommen R. Bultmann, W. Elert, P. Tillich, D. Bonhoeffer, J. Moltmann, W. Pannenberg, D. Sölle zu Wort; in Anmerkungen werden darüber hinaus noch H. Thielicke (ziemlich ausführlich) und andere Positionen erwähnt.

Ist schon dieser methodische Ansatz äußerst problematisch, da zumindest für die eschatologische Fragestellung diese pointierte

Stellung Barths fragwürdig ist (für die evangelische Eschatologie stellen z. B. die Untersuchungen und Ansätze von C. Stange und P. Althaus eine mindestens gleichwertige Orientierung und Herausforderung dar), so wird die Sache vollends unübersichtlich, wenn Barth und die von ihm geprägte evangelische Theologie im folgenden Teil der Arbeit in ein Gespräch mit Karl Rahner als Exponent der katholischen Theologie gebracht werden. Natürlich weiß W., und er betont es ausdrücklich, daß Rahner nicht die katholische Theologie ist (202f), und im ganzen wird Rahner weniger als Barth (für die evangelische Theologie) als Bezugspunkt der katholischen Eschatologie gezeichnet (weshalb der entsprechende Abschnitt auch heißt: „Barths Deutung des Todes im Spiegel katholischer Theologie, insbesondere [!] der Theologie Karl Rahners" [201ff]), doch bleibt der Rahner'sche Ansatz methodisch der Leit-Faden, um den sich dann die verschiedenen anderen katholischen Positionen („wie Küng, Ratzinger, Fries, Boros, Welte, Schoonenberg, Greshake, Semmelroth u. a.") „herumlegen", so aber, daß m. E. daraus ein kaum zu entwirrendes Woll-Knäuel wird. So werden z. B. Gedankengänge von Rahner b e l e g t mit Verweisen auf J. Ratzinger, H. U. v. Balthasar und F. Ulrich (vgl. z. B. 209^{35}, 211^{48}, 216^{87}, 216^{88}, 227^{49}, 228^{51}, 252^{8} usw.). Dann werden wieder Rahner-Gedankengänge unterbrochen durch Abschnitte über H. U. v. Balthasar (229ff) oder andere Autoren; manchmal ist auch ungewiß, ob Rahner noch Leitfaden der Darstellung ist oder ein vom Vf. hergestelltes Konglomerat verschiedenster Theologen und Theologien (z. B. 240ff) bzw. exegetischer Einsichten (z. B. 259f). Hinzukommt, daß wichtigste katholische Theologumena ihren Nachweis aus Lexikonartikeln finden (vgl. 223^{27}). Exegetische Grundeinsichten werden mit Verweis auf systematische Literatur begründet (224^{30}). Bedeutende theologische Themen werden mit nur unzureichenden Literaturhinweisen gestreift (225^{36}, 232). – Doch damit nicht genug: Weil auch bei diesem Vorgehen nicht alle Probleme in den Blick kommen, ist der Arbeit noch ein letzter Abschnitt angefügt, um „Fragen, die schon berührt, aber nicht genügend ausgeführt wurden, ... [zu] thematisieren" (302). Gemeint sind drei Probleme: 1. die Möglichkeit einer Begründung der Hoffnung über den Tod hinaus aus der Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins (hier findet sich auch eine Auseinandersetzung mit marxistischem Todesverständnis); 2. die Problematik einer „Unsterblichkeit der Seele" angesichts der biblischen Rede von der „Auferstehung der Toten"; 3. die nähere Bestimmung der Liebe, die „stärker ist als der Tod".

Der verarbeitete Stoff ist also in dieser Arbeit in vier methodisch sich überlappenden bzw. hintereinander-„gehakelten" Ansätzen geordnet: 1. im Schnittfeld: Karl Barth und die übrige evangelische Theologie; 2. im Schnittfeld: Karl Rahner und die übrige katholische Theologie; 3. – damit gegeben – Barth und die katholische Theologie (am Leitfaden Karl Rahner); 4. angehängte Problemkomplexe. Ich halte das bei aller Anerkennung der damit erreichten Gliederung eines ungeheuren und mit Fleiß und Geschick durchgearbeiteten Stoffes, für eine unklare und verunklärende Methode.

Über bestimmte Dinge läßt sich natürlich immer streiten, aber ob W. das „Nichtige" bei Barth richtig interpretiert (bzw. ob die „Ratlosigkeit", es überhaupt plausibel zu machen, zu Recht besteht) und ob seine Erklärungen zur „Apokatastasis"-Nähe Barths ausreichen (66ff), scheint mir sehr fragwürdig zu sein.

Einige besondere „Ungereimtheiten" dieses Buches seien nicht verschwiegen: Der Autor zitiert häufig (!) auch sehr leicht zugängliche Literatur aus anderen Werken nach. Selbst Barth, der auf über 100 Seiten einer der Hauptautoren der Arbeit ist, wird gelegentlich aus Sekundärliteratur – einmal nach einem Lexikon-Artikel von Scheffczyk (73^{24}) – zitiert, Bultmann nach Schmithals: 127^{119}, Sölle nach Kupisch: 189^{10}, Heidegger's „Phänomenologie und Theologie" wird aus der Herder-Korrespondenz (!) zitiert: 106^{3}. Und nicht nur das: gelegentlich wird auch ein und dasselbe Werk einmal nach einer Originalausgabe, dann nach Zitationen anderer Autoren zitiert (z. B. R. Schneider, Winter in Wien, 38^{25} vgl. mit 207^{17} [aber auch 162^{6}]).

Ärgerlich ist es auch, wenn ein Theologe nicht weiß, daß Gregor von Nyssa zeitlich später ist als Origines, so daß letzterer nicht im Anschluß an jenen schreiben kann: 130^{133}.

Hätte das nicht alles bereits vor der Veröffentlichung der Arbeit begradigt werden können?

Die Arbeit von Schmalenberg überschneidet sich in einigen Punkten mit der gerade besprochenen, insofern auch sie ihren Ausgang beim Todesverständnis von K. Barth, P. Althaus und H. Thielicke nimmt, jedoch bei ungleich umfangreicherem Material eine viel eingeschränktere Fragestellung und eine konsequentere methodische Durchführung aufweist. Der präzise Problemansatz ist die Frage nach dem innersten theologischen Wesen des Todes: Ist er Gericht Gottes über den Sünder, oder/und die vom Schöpfer gesetzte natürliche Grenze des menschlichen Lebens, oder/und Be-Befreiung zum Auferstehungsleben? Und wie sind – je nach Gewichtung der Antworten – die verschiedenen Dimensionen des Phänomens Tod diesen theologischen Kategorien zuzuordnen? Diese Fragestellung nach dem innersten Wesen des Todes wird nun in diesen fundamentalen hermeneutischen Horizont der spezifisch evangelischen Theologie, nämlich in den von „Gesetz und Evangelium" eingeordnet.

Danach muß der Tod gesehen werden erstens (und fundamental) „unter dem Gesetz in zweitem Brauch, d. h. als strafender Urteilsspruch Gottes über den Sünder". Hier partizipiert der Tod „an der negativen Qualität der Gott-Mensch-Relation, zum anderen bringt er deren Endgültigkeit zum Ausdruck. Der Sünder wird endgültig auf seinen Status festgelegt, wie auch Gott sich endgültig auf seinen Zorn festlegt. Gott und Mensch sind miteinander am Ende" (47). In dieser Sicht werden dann die literarischen und kultur- und religionsgeschichtlichen Phänomene der Unsterblichkeitsidee, der Leib-Seele-Problematik, des Zwischenzustandes und des Ganztodes abgehandelt. Da der Tod fundamental Gericht Gottes über den Menschen ist, wird eine „natürliche Sicht" des Todes abgelehnt, denn: „Aussagen über des Menschen Natur lassen sich nicht von seiner Geschöpflichkeit herleiten, sondern nur aus der Qualität des Menschen vor Gott. Dem Sünder kommt der ewige Tod von Rechts wegen zu" (69). Ebenso wird die Unsterblichkeitsidee als theologisch illegitim abgelehnt, wie auch jede Kontinuität zwischen Leben und postmortaler Existenz; der Sünder stirbt „ganz". Was vom Menschen bleibt, ist „das bleibende Gottesgedächtnis" (89), wobei natürlich nicht nur ein Gedächtnis ewiger Liebe gemeint ist, „sondern auch ein Gedächtnis des Zorns" (89).

Zweitens wird der Tod gesehen „unter dem Gesetz im ersten Brauch". Weil Gott „nicht nur Richter und Erbarmer, sondern auch Herr der Welt und insofern, als der Mensch Welt ist, auch Herr des einzelnen" ist (97), ist nicht ausgeschlossen, „daß der Tod des einzelnen in Dienst genommen wird für die vorläufige Erhaltung der Welt" (97). So gesehen, darf der Tod „in einem vorläufigen Sinne verstanden werden aus der Beziehung des einzelnen zur Menschheit als einer biologischen Gattung, zur menschlichen Kulturgemeinschaft und zu sich selbst" (122). Denn „hängt entwicklungsbiologisch die Evolution der Menschheit vom Tod der Individuen ab, muß also der einzelne sterben, damit sich menschliches Leben immer wieder an veränderte Umweltbedingungen anpassen kann, so liegt darin auch einer der Sinnbezüge individuellen Sterbens. Gott läßt in einer vergehenden Welt die Menschen zugrundegehen, damit die Menschheit als Gattung vorläufig leben kann. Der Tod steht im Dienste der Schöpfung bzw. von deren Erhaltung, weil er ständige Neuschöpfung ermöglicht" (122). „Tritt aber der Tod unter diesem Aspekt in Beziehung zur Welt, so sieht sich die theologia mortis mit der Wissenschaft dieser Welt konfrontiert" (97). Darum werden unter dieser Dimension die naturwissenschaftlichen Aspekte des Todes erörtert (109ff): Entwicklungsbiologie, Medizin, Zellularbiologie, Molekularbiologie, medizinische Technik, soziologische und psychologische Aspekte des Todes. Dabei führt die Erörterung dieser natur- und humanwissenschaftlichen Phänomene des Todes als Tod „unter dem Gesetz im ersten Brauch" zu einer extremen „Theologisierung" wissenschaftlicher Bereiche und Faktoren. Ein Beispiel: Wenn Sch. über das Phänomen des „psychogenen Todes" spricht, also jenes Todes, der vom Lebewesen gesucht wird um Schlimmeres zu verhindern, so soll die Deutung des Glaubens „im Vorhandensein eines solchen Mechanismus ein Zeichen der Güte Gottes sehen, schafft sie doch dem Lebewesen einen Notausgang vor dem grausamen Tod" (120).

Drittens wird der Tod betrachtet „unter dem Evangelium", nämlich „im Zeichen des ewigen Lebens als eines Vollzugs des göttlichen Freispruchs" (130f). Unter dieser Perspektive handelt der Autor über den Tod Christi und dessen verschiedene theologische Deutungen und die Einbeziehung des Christen in den Tod Jesu (Taufe, mortificatio ...). Auch hier, wie schon unter den beiden anderen Perspektiven, werden Tod und Todesgeschehen strikt relationalistisch und aktualistisch aufgefaßt. Auch der Tod des Gerechtfertigten ist „Ganztod". „Gerade der Gerechtfertigte besitzt die Freiheit, auf jenen als bleibend und unzerstörbar ausgegebenen Kern seiner Selbst zu verzichten: auf Seele, Geist, Person, Ich oder wie immer er genannt werden mag. Da der gnädige Gott selbst ihm alles bedeutet, kann er, was sich da an ihm oder in ihm vorfindet, für nichts erachten. Damit entfällt für ihn auch das Postulat eines Zwischenzustandes, in dem die geistige Substanz bis zur Auferweckung der Toten aufbewahrt werden soll ... Daher kommt es dem Gerechtfertigten letzten Endes nur auf eines an, daß sich nämlich Gott seiner erinnern möge, wenn der neue Himmel und die neue Erde geschaffen werden " (156, 158).

Summa: Was in dieser Arbeit systematisch dargeboten wird, sind die bekannten relationalistischen Grundthesen protestan-

tischer Eschatologie, über die schon oft eine Auseinandersetzung geführt wurde, so daß hier darauf nicht näher einzugehen ist. Bemerkenswert ist, daß hier eine Fülle von Fragen und theologischem und außertheologischem Material in das Verstehens-Schema „Gesetz und Evangelium" einbezogen und diese „Schematisierung" mit außerordentlicher Konsequenz durchgeführt wurde.

Zweierlei ist mir fraglich: Erstens: Das Schema „Gesetz und Evangelium" wird selbst nicht mehr hinterfragt; es bleibt ein theologisches Apriori, in das die verschiedenen Phänomene eingetragen werden. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit den natur- und humanwissenschaftlichen Dimensionen des Todes findet nicht statt. Stattdessen herrscht der Tonfall der Beteuerung: Der Predigtstil ist gelegentlich nicht fern. Der Theologe hat gleichsam immer schon den „Schlüssel", alle Phänomene des Todes einzuordnen.

Ein Zweites: Wiewohl Vf. ein ungeheures kultur-, religions- und naturwissenschaftliches Material herbeibringt, ist dieses doch nur in einer kleinen, den Schein der Beliebigkeit nicht ganz vermeidenden Auswahl dargeboten (was Vf. auch weiß: siehe Vorwort); im Rahmen der Arbeit ist auch wohl nichts anderes möglich. Aber die Frage bleibt, ob man einem derartig ausgewählten Material ein deutendes theologisches Apriori so „überstülpen" kann.

Wien Gisbert Greshake

Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart. Hrsg. von Karl Rahner, Christian Modehn und Hans Zwiefelhofer. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1977). 176 S. (Urban-Taschenbücher T-Reihe, Bd 627) br. DM 14.–

Der Sammelband, der Beiträge von sechs deutschen und vier lateinamerikanischen Theologen enthält, will nach dem Vorwort von Karl Rahner (6–8) einmal durch eine gründlichere Information zu einem besseren Verständnis der Theologie der Befreiung, zum anderen auch zum notwendigen Dialog zwischen europäischer und lateinamerikanischer Theologie beitragen. In den deutschen Beiträgen steht das informierende Interesse im Vordergrund.

Karl Josef Rivinius (Unterdrückung und Befreiung am Beispiel der Kirchengeschichte Lateinamerikas, 9–24) bietet als eine Art historischer Hintergrundaufhellung eine knappe Übersicht über Geschichte und Kirchengeschichte Lateinamerikas. Der iberische Kolonialismus und seine kirchlichen Implikationen und Konsequenzen werden ausführlich dargestellt. Der für die gegenwärtige politisch-soziale Situation Lateinamerikas nicht weniger wichtige angelsächsische Neokolonialismus des 19. und 20. Jh.s wird dagegen nur gestreift (vgl. 22).

Christian Modehn (Kampf-Kontemplation-Theologie. Eine Skizze, 25–33) hebt (dem Ganzen selbst voll zustimmend) die kontemplative Grunderfahrung der Armut und des Verfolgtseins als eigentlichen Ermöglichungsgrund der Befreiungstheologie hervor. Gerade sie überwinde in Verbindung mit der Nächstenliebe die fatalen europäischen Dualitäten von Glaube und Politik, Erfahrung und Reflexion, Spiritualität und Theologie, ohne einem auf bloße Selbstbefreiung verengten Emanzipationsprozeß zu verfallen. Daß eine solcherart angezielte Überwindung des Dualismus ihre eigene theologische Problematik hat, wird nicht einmal angedeutet.

Hans Zwiefelhofer (Zum Begriff der Dependenz, 34–45) referiert umsichtig über die sogenannten Dependenztheorien, ihre Vorgeschichte und ihre Rezeption in der Befreiungstheologie. Eine kritische sozialwissenschaftliche Diskussion ihrer Ergebnisse wäre hier wahrscheinlich für den Leser von größerem Nutzen gewesen als der abstrakt bleibende Schlußhinweis auf die Differenz zwischen Option und konkreter politischer Entscheidung, zwischen sozialwissenschaftlichen Hypothesen und theologischer Reflexion (vgl. 45).

Horst Goldstein (Skizze einer biblischen Begründung der Theologie der Befreiung. Zur spezifisch lateinamerikanischen Hermeneutik, 62–76) stellt zustimmend die Grundmotive zusammen, die in der Befreiungstheologie meist als biblische Begründung herangezogen werden (Einheit von Schöpfung und Erlösung, Verheißung, Exodus, Menschwerdung, Reich Gottes, Tod und Auferstehung). Kein Wort allerdings davon, daß es um die Frage der biblischen Legitimierung der Politischen Theologie und der Befreiungstheologie bereits eine umfangreiche Diskussion gibt. Der diesbezügliche Schlußabschnitt (76) kann wohl nicht ganz ernst gemeint sein.

Othmar Noggler (Theologie oder Pastoral der Befreiung, 97–105) weist in einem knappen Referat auf das pastorale Denken als Wurzel der Befreiungstheologie hin. Er beschränkt sich dabei weitgehend auf die kirchlich-„offiziöse" Befreiungstheologie, wie sie 1968 in Medellin geprägt wurde.

In dieser Gruppe am informativsten ist der auch sachlich stärker differenzierende Artikel von Michael Göpfert (Theologie im Aufstand? Überlegungen für ein Gespräch mit der Theologie der Befreiung, 144–158), der an einigen Punkten Bedeutsamkeit und Fraglichkeit der Befreiungstheologie aufzuzeigen versucht.

Der erste lateinamerikanische Beitrag, von dem auch hier sehr bekannten brasilianischen Franziskaner Leonardo Boff verfaßt (Theologie der Befreiung – die hermeneutischen Voraussetzungen, 46–61) begnügt sich mit einer im ganzen recht klaren systematischen Selbstdarstellung der Methode der Befreiungstheologie und ihrer hermeneutischen Voraussetzungen, in der immer wieder die entscheidende Rolle des Glaubens betont wird. Das Ganze wäre sicher noch aufschlußreicher geworden, wenn als Kontrast die abgelehnte Methode europäischer Theologie miteinbezogen worden wäre.

Noch stärker zur theologischen Mitte tendiert der bemerkenswerte Beitrag des argentinischen Jesuiten Juan Carlos Scannone (Das Theorie-Praxis-Verhältnis in der Theologie der Befreiung, 77–96), der in einem eigenen Entwurf unter Zugrundelegung des Blondelschen Begriffes der Aktion und eines um die thomanische Analogielehre erweiterten Dialektbegriffes („Analektik") nicht nur das Eigentümliche der christlich verstandenen Praxis der Befreiung, sondern auch – und dies sogar vordringlich – das Spezifische einer christlichen Theologie, sofern sie als Theorie dieser Praxis entspricht, herausstellt. Scannone zählt sich zur „populistischen" Gruppe der Befreiungstheologie, die im Unterschied zu den „evangelisatorischen" und „marxistischen" Gruppen vom Volk, seiner Frömmigkeit und Weisheit ausgeht.

Der spanische, in Bolivien gelehrt habende Jesuit Miguel Manzanera (Theologische Anmerkungen zur „revolutionären Gewalt" in Lateinamerika, 106–122) stellt zwei unterschiedliche Lösungen der Gewaltproblematik vor: die Lösung der Bewegung „Christen für den Sozialismus" und die Lösung der gewaltlosen Befreiungsbewegungen und versieht dann beide mit bedenkenswerten kritischen Anmerkungen. Das Verhältnis von christlichem Glauben und politischer Rationalität, das sich gerade in der Gewaltproblematik konkretisiert, ist ihm zufolge noch nicht befriedigend gelöst.

Der einzige Beitrag, der in eine direkte kritische Diskussion mit der europäischen Theologie eintritt, stammt von dem in San Salvator lehrenden spanischen Jesuiten Jon Sobrino (Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie, 123–143). Dieser Beitrag ist für den unmittelbaren Dialog der beiden Theologien wohl am interessantesten, weil er die Unterschiedlichkeit des theologischen Erkenntnisvorgangs („praktisch"-„theoretisch") aus der Sicht lateinamerikanischer Theologie in aller Deutlichkeit nachzeichnet und damit einen wichtigen Ausgangspunkt für die weitere Diskussion freilegt.

Obwohl die Zusammenstellung der Beiträge einen etwas zufälligen Eindruck macht (weder die Breite der Befreiungstheologien noch die Weite der Fragestellung kommen richtig in den Blick) und auch die einzelnen Beiträge von unterschiedlicher Qualität sind, wird der Band als Informationsquelle sicher seinen Zweck erfüllen (nicht zuletzt dank der vier lateinamerikanischen Artikel) und insofern auch zu einem besseren Verständnis der lateinamerikanischen Theologie beitragen. Freilich – worin nun der sachliche Beitrag dieser Theologie zur gegenwärtigen Gesamttheologie genau besteht, das bleibt noch sehr im Dunkel. Einige Voraussetzungen dieses theologischen Programms wurden in der europäischen Diskussion immer wieder in Frage gestellt (vgl. zuletzt wieder: Internationale Theologenkommission, Theologie der Befreiung, Einsiedeln 1977). Auch hier gewinnt man zunächst nur den Eindruck der Differenz und Andersartigkeit. Vor allem ist bedauerlich, daß gerade in den deutschen Beiträgen auf die Sachproblematik, die in dieser methodologischen Differenz liegt, kaum eingegangen wurde. Eine gewisse Ausnahme stellt lediglich der Artikel von M. Göpfert dar. Was sonst so nebenbei dazu gesagt wurde (vgl. 31–33, 76, 105) kann man ruhig vergessen.

Regensburg Siegfried Wiedenhofer

Wilting, Hans-Josef: **Der Kompromiß als theologisches und als ethisches Problem.** Ein Beitrag zur unterschiedlichen Beurteilung des Kompromisses durch H. Thielicke und W. Trillhaas. – Düsseldorf: Patmos (1975). 160 S. (Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung, Bd 3) kart. DM 25.80

Der Untertitel dieser theol. Diss. sagt an, daß der Ausgang genommen wird von H. Thielickes These von der grundsätzlichen sittlichen Verwerflichkeit des Kompromisses und der Kritik, die W. Trillhaas innerhalb der protestantischen Ethik daran übt. Darüber hinaus werden, auf dem Hintergrund der gegenwärtig geführten Diskussionen um deontologische und teleologische Normbegründungen, grundsätzliche Klärungen für die ethische Begründung der Berechtigung des Kompromisses, oder genauer benannt: des Wertvorziehens in individuellen Konfliktsituationen

beigebracht. Das geschieht in einer schlichten und dem Verständnis nie Schwierigkeiten bereitenden Sprache.

Das erste Kap. (11–46) behandelt H. Thielickes Auffassung vom Kompromiß, die Bedeutung, die er diesem Wort unterlegt, und die protestantisch theologischen Begründungen, die er zu seiner ethischen Ablehnung beibringt.

Im zweiten Kap. (47–63) wird die davon divergierende Konzeption von W. Trillhaas dargestellt, wobei zunehmend sichtbar wird, daß unvermutet viele Voraussetzungen für die rhetorische Emphase von ethisch und theologisch Wertenden nicht reflektiert sind.

In Kap. drei (65–76) benennt W. klärend den Kompromiß „als ein(en) Ausgleich zur gleichzeitigen Teilverwirklichung mehrerer gegenläufiger Interessen" (69).

Kap. vier (77–102) handelt von der Bedeutung der theologischen Rechtfertigungslehre für die ethische Verwerfung des Kompromisses bei H. Thielicke. In sehr zurückhaltender Weise zeigt W., daß der Kompromiß bzw. die Vorzugswahl u. a. von Thielicke deshalb verworfen wird, weil er das Problem der Rechtfertigung des Sünders mit dem der sittlichen Rechtfertigung von Handlungen konfundiert. Auch wird die Entscheidungsfreiheit des Menschen aus theologischen Gründen so minimalisiert, daß nach Thielicke die Gebote Gottes nur das Nicht-Können des Menschen offenlegen. Da die Welt als total verderbt angesehen wird, muß jeder Kompromiß als sittlich fundamental falsch gewertet werden.

Kap. fünf (103–154) führt Klärungen herbei, indem dargelegt wird, daß die Annahme des Axioms „Sollen setzt Können voraus" die Möglichkeit ausschließt, mit unausweichlich in Schuld führenden Pflichtenkollisionen zu rechnen. In Auswahl werden Philosophen und Theologen von I. Kant bis N. H. Søe besprochen. – Aktuelle Pflichtenkollisionen im eigentlichen Sinne werden von solchen Theologen als möglich angesehen, die das Axiom „Sollen setzt Können voraus" ablehnen, so H. Thielicke, H. L. Martensen, R. H. Frank und W. Trillhaas.

Unprätentiös und ruhig-behutsam wie in der philosophischen und theologischen Kritik verfährt W. auch in der abschließenden Abklärung. Notwendig in sittliche Schuld führende Pflichtenkollisionen nehmen manche Autoren an, weil sie von Sollen, Pflicht, Schuld und Sünde in zwei verschiedenen Bedeutungen sprechen, ohne sich und anderen Rechenschaft davon zu geben, daß ein entscheidender Unterschied besteht zwischen einem idealen Sollen und einem aktuellen Sollen. Der grundlegende Fehler H. Thielickes besteht darin, daß er mit anderen das „ideale" Sein-Sollen als ein akutes Sollen mißversteht (139) und daß nach ihm Gottes Wille, etwa in der Bergpredigt, ohne Rücksicht auf irdische Verhältnisse und Möglichkeiten den Menschen einfordert, d. i. rein überfordert.

Wie die Annahme deontologischer Normen im kategorialen Bereich die Güterabwägung und den „Kompromiß" ausschließt, wird zum Schluß am Beispiel der Falschaussage exemplifiziert. Es zeigt sich, daß in diesem Bereich nur teleologische Begründungen – was durchaus nicht heißt: minderwertig utilitaristische Begründungen – den Kollisionen mit dem Widerspruchsprinzip entgehen.

Die Bedeutung der Arbeit liegt vor allem darin, zur Frage der Berechtigung einer Vorzugswahl in einem akuten Wertkonflikt aufgewiesen zu haben, welches Maß von Unbedachtem und wieviele theologische Vorurteile anwesend sein können in dem, was als ethische und theologisch-ethische Reflexion oder als sittliche Weisung vorgestellt wird.

Bochum Hans Kramer

Savramis, Demosthenes: **Religionssoziologie.** Eine Einführung. – Bonn: Bouvier Verlag Hermann Grundmann 2. Aufl. 1977. 205 S. kart. DM 18.–

Vf. erklärt in der Vorlage zur 2. Auflage seines in München 1968 erschienenen Buches, daß er nach längerem Überlegen einer unveränderten Wiedergabe der 1. Auflage seine Zustimmung gegeben hat.

Vf. gliedert seine Einführung in die Religionssoziologie in drei Teile: Der 1. Teil dient der Darstellung der Geschichte religionssoziologischen Denkens von den Vorläufern bis zur Verselbständigung dieses Wissenschaftszweiges. Im 2. Teil behandelt S. das, was er „die sogenannte ‚neuere' Religionssoziologie" nennt. Er führt in diesem Teil Klage über die Zweckentfremdung der Religionssoziologie, die sie zu einem Instrument im Dienste kirchlich-pastoraler und auch marxistischer Zielvorstellungen werden ließe und dabei Sozialforschung zu einer Markt- und Meinungsforschung des kirchenbezogenen Verhaltens pervertiere.

Der 3. Teil der Abhandlung soll „Sinn, Aufgaben und Möglichkeiten religionssoziologischer Forschung" darlegen. Darin erläutert Vf. seine Konzeption von der Religionssoziologie als „einer synthetischen Wissenschaft, ... die aus der Verbindung mehrerer Disziplinen entsteht." Die Theologie ist dabei neben Soziologie und Religionswissenschaft „eine der in der Religionssoziologie vereinigten Disziplinen". Für den Religionssoziologen fordert S. die Fähigkeit, „die Einseitigkeit seiner Persönlichkeitsstruktur" zu überwinden. Das könne er dadurch leisten, daß er seinen persönlichen Glauben zurücktreten ließe. In diesem 3. Teil seines Buches stellt Vf. auch den Menschen „im Licht der Religionssoziologie" dar. Er verwirft die Menschenbilder der verschiedenen Spezialdisziplinen, den homo religiosus, den homo oeconomicus, den homo sociologicus wegen ihrer Einseitigkeit. Er plädiert für eine „Gesamtanschauung des Menschen" für einen mehrdimensionalen Menschen, den er als ‚homo religiosociologicus' bezeichnet.

Als verdienstvoll dürfen wohl jene Teile des Buches angesehen werden, in denen Vf. die Einsichten der ‚Klassiker' der Religionssoziologie (Ernst Troeltsch, Max Weber u. a.) und amerikanischer Religionssoziologen referiert. Über weite Strecken gerade jener Passagen der Abhandlung, in denen der eigene Standort des Autors entwickelt wird, leidet das Buch teils an dem Ressentiment, teils an der geringen Überzeugungskraft der Argumentation. Das beginnt bei der Vorgeschichte im 1. Teil des Buches, wo S. Ansätze religionssoziologischen Denkens bei Homer erkennt und schreibt: „... auch Sokrates und Platon ... sind keine geringeren Vertreter religionssoziologischen Denkens." Vf. läßt den Leser darüber im Unklaren, wie er Soziologie und Religionssoziologie gegeneinander abgrenzt, und ob er eine solche Abgrenzung überhaupt vornehmen will.

Schon am Ende des ersten Kap. trägt S. „die eine Wahrheit" vor, „die darin liegt, daß konfessionell engagierte Theologen keine objektive Religionssoziologie betreiben können". Er formuliert damit eine These, die wie ein Leitmotiv das Buch durchzieht. Es scheint Vf. nicht zu stören, daß er selbst die „Wahrheit" an den Beispielen der Amerikaner John Donovan und Joseph H. Fichter widerlegt, denen er beiden zugesteht, zugleich engagierte Christen und angesehene Religionssoziologen zu sein. Eine konsequente Scheidung zwischen Religionssoziologie einerseits und angewandter Sozialforschung oder auch Markt- und Meinungsforschung im Dienste einer Kirche oder Partei andererseits ließe sich völlig sachlich ganz einleuchtend begründen. Anstatt das aber zu tun polemisiert S. gegen eine Anwendung der Religionssoziologie durch außerwissenschaftliche Instanzen und vertritt damit eine spezifische wissenschaftstheoretische Position, die er allerdings nicht in seine kritische Reflexion einbezieht.

Indem Vf. sich gegen „die Konfessionalisierung der Religionssoziologie" wendet, bekennt er durch den Stil seiner Argumentation, daß ihm selbst die Religionssoziologie zur Konfession geworden ist. So erklärt sich wohl auch die erstaunliche Formel von dem ‚homo religiosociologiscus'.

München Horst Jürgen Helle

Clerck, Paul de: **La „prière universelle" dans les liturgies latines anciennes.** Témoignages patristiques et textes liturgiques. – Münster: Aschendorff (1977). XIX, 343 S. 2 Falttafeln, Beilage (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd 62) kart. DM 98.–

Die unter Leitung von B. Botte im Juni 1970 vom Institut Supérieur de Liturgie in Paris angenommene, im Januar 1974 für den Druck fertiggestellte Diss. wurde von der Wiedereinführung der „Fürbitten" in die Meßfeier durch die Liturgiekonstitution (SC 53) angeregt. Inzwischen sind Fürbitten auch in die übrigen reformierten liturgischen Feiern aufgenommen worden. Die Arbeit ist die erste gründliche Untersuchung über den Gegenstand in den alten lateinischen Liturgien. Sie korrigiert oder stellt mindestens viel von dem in Frage, was bisher als gesichert galt, und erweckt den Wunsch nach entsprechenden Forschungen über das Fortleben dieser Gebetsgattung in der lateinischen Kirche des Mittelalters (in Erweiterung des bereits imposanten Materials, das J. B. Molin, L'Oratio communis fidelium au moyen âge en occident du X^{e} au XV^{e} siècle, in: Miscellanea Liturgica in onore di S. E. il Cardinale G. Lercaro: Rom – Paris Tournai – New York 1967, II, 313–468), der Neuzeit und in den Liturgien der östlichen Kirchen (wertvolle Hinweise auf Forschungsziele 303ff), aber auch in den altgallischen Liturgien (vgl. S. 268) und im Stundengebet (vgl. S. 269).

Die vorbildlich minutiöse und kenntnisreiche Überprüfung der Väterzeugnisse (1–113), die sich einigemal – wie die Liturgiekonstitution – auf 1 Tim 2,1f (hier und da auf Mt 5,44) berufen, ergibt u. a., daß die beiden von SC wie in der Literatur für die „Fürbitten" verwendeten Ausdrücke „communis oratio" in Wirklichkeit bei Cyprian und wahrscheinlich auch bei Augustinus das Gebet des Herrn, „oratio fidelium" entweder auch das Vaterunser (einmal bei Augustinus, für den jedoch die Pluralform orationes fidelium neben anderen Ausdrücken die Fürbitten bezeichnen) oder wie bei den Griechen, bei Augustinus und in Rom allgemein das Gebet der Gläubigen im Unterschied zu dem der Katechumenen und der Büßer bezeichnen, so im Synodalbrief des römischen Konzils von 488 unter Felix III., der auf griechische Bußcanones zurückgreift. Es ist also nicht richtig, wenn das Buch des Rates zur Ausführung der Liturgiekonstitution „De oratione communi seu fidelium" (1965, ²1966) diese beiden Bezeichnungen als quellenmäßig belegte termini technici ansieht (1966; S. 13). So empfiehlt sich als (noch von Petrus Canisius gebrauchte) Bezeichnung der Fürbitten „Allgemeines Gebet", die von der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch von 1969 (Art. 16; 21; 45; 61; 99; 220 u. ö.) und den meisten (nicht allen) neuen Liturgiebüchern angewandt wird. Bei vielen (in der Literatur herangezogenen) Zeugnissen, so im Klemensbrief 59,2–61,3, ist nicht zu erweisen, ob Fürbitten nach dem Wortgottesdienst gemeint sind. Dieser Ort zu Beginn der Eucharistiefeier ist seit Justin und Hippolyt für Rom, seit Augustinus für Afrika (zur Zeit Tertullians und Cyprians nur wahrscheinlich) und seit Anfang des 6. Jh. für Gallien sicher bezeugt, während für Mailand und Spanien Belege dafür fehlen. Fürbitten haben also in den ersten fünf Jh.en in der Meßfeier ihren Platz gehabt, aber vielleicht nicht, wie man vielfach als sicher angenommen hat, überall und immer.

Die Fürbitten (sei es an der genannten Stelle oder generell) galten dem Kaiser (Klemens, Tertullian, Cyprian, Bonifatius I., Caelestin I., Ambrosius), der Beständigkeit der Gläubigen (Tertullian, Cyprian, Novatian) und der Rückkehr der lapsi (neben den Genannten auch Prosper von Aquitanien), der Bekehrung der Ungläubigen (Augustin, Prosper) und der Juden (Justin), allen Menschen, besonders den Bedürftigen (gemäß 1 Tim 2,1; häufig), den Feinden (ebenfalls häufig), während die Bitte für Verstorbene (die u. a. im römischen Kanon ihren Platz hat) fehlt. Auf feste Formulare scheinen Prosper von Aquitanien und Ambrosiaster anzuspielen.

Im zweiten Teil ediert, analysiert und kommentiert der Autor die erhaltenen – sicher ist vieles verlorengegangen – liturgischen Formulare mit Angabe östlicher Parallelen.

Die Editionen beruhen auf den ältesten, teilweise bisher nicht edierten Quellen (mit Apparat). In den auch nach der Reform von 1970 (wenn auch, wie schon 1955, teilweise veränderten) erhaltenen Fürbitten des Karfreitags im römischen Ritus (125–144 = OS) sind die vielleicht vom Diakon vorgetragenen Gebetseinladungen in der Substanz zwischen 250 und 320 entstanden, um 400 revidiert und durch Orationen ergänzt worden. Zunächst ist ein öfterer (formulaire habituelle), aber nicht täglicher Gebrauch (gegen Cappuyns) anzunehmen, wahrscheinlich im Wechsel mit anderen Formularen. Die Beschränkung auf den Karfreitag ist seit der 1. Hälfte des 8. Jh.s bezeugt, ist aber früher anzusetzen (s. unten).

Zwischen dem Ende des 4. und des 5. Jh.s ist eine Welle von Übersetzungen orientalischer Fürbitten anzunehmen. Es handelt sich in der Hauptsache um Intentionsangaben (Pro . . .) mit der Volksantwort Domine (exaudi et) miserere. Erhalten blieben die sogenannte irische „Litanei" Dicamus omnes aus dem Stowe-Missale und einem verlorenen irischen Missale, das G. Witzel 1555 teilweise edierte (145–154), die zwischen Epistel und Evangelium gebetet wurde, und die nach 13 teilweise bisher nicht edierten Quellen wiedergegebene sogenannte Mailänder „Litanei" Divinae pacis (155–165), die vielleicht römischen (prägelasianischen) Ursprungs ist. In den Mailänder Quellen steht sie vor 1560 am 2., seither am 1. Fastensonntag nach dem Eingangsgesang (Ingressa). Sie ist übrigens im revidierten Ritus von 1976 nach dem Wortgottesdienst als erste „Allgemeine Formel" fast unverändert beibehalten.

In einer zweiten Welle wurden östliche Vorbilder nicht nur übersetzt, sondern adaptiert. Dazu gehört die in gallikanischer (drei Zeugen, davon einer ediert) und mailändischer Tradition (eine 1969 edierte Quelle) als privates Gebet überlieferte „Litanei" Dicamus omnes, die fast sicher auf Papst Gelasius I. zurückgeht (166–187; Deprecatio Gelasii). Sie ist als eine Form der Oratio universalis neben den OS und vielleicht anderen Formularen verfaßt worden. Entgegen bisheriger seit B. Capelle (1939) allgemein angenommener Meinung, die auf Fehlinterpretationen beruht, ist sie nicht die älteste westliche Fürbittlitanei, die durch Gelasius I. vom alten Platz an den Beginn der Messe (im Zusammenhang mit der Einführung des Kyrie) verlegt worden wäre. Die gallikanischen Quellen kennen übrigens keine Kyrie eleison-Antwort. Eine weitere fränkisch-gallikanische „Litanei" Dicamus omnes, die etwa zwischen 450 und 550 entstanden ist, wird in drei Familien nach vielen, für zwei Familien bisher unbekannten Quellen dargeboten (187–205), in allen erhaltenen Zeugen nicht mehr für die Eucharistiefeier, sondern für die Prozession der Bittage bestimmt. Am 2. (vor 1560 3.) Fastensonntag hat sich in Mailand eine zu Beginn des 6. Jh.s, nach P.-M. Gy (Vorwort) weit vor 476, vielleicht in Rom entstandene „Litanei" Dicamus omnes erhalten, mit der Antwort Kyrie eleison (erstmals), die nach 16, teilweise nicht edierten Quellen abgedruckt wird (205–214). Angemerkt sei wiederum, daß sie im revidierten Mailänder Missale von 1976 als zweites „Allgemeines Formular" am Anfang leicht verändert erhalten blieb. In vier Familien nach durchweg nicht edierten jüngeren Quellen aus dem fränkisch-gallischen Raum hat sich für die Bittprozession eine weitere Form erhalten (214–221; Domine Deus omnipotens), die nach dem 6. Jh. entstanden ist, und zwar, wenn auch vielleicht in erweiterter Form, als Meßfürbitten. Nach vier edierten Quellen wird eine „irische" Litanei Oremus Domini misericordiam (ohne Volksantwort) ediert (222–229), deren erhaltene zweiteilige monastisch beeinflußte Gestalt (der zweite Teil ist sehr deformiert) nicht vor 529, wahrscheinlich im 7. Jh. entstanden ist. Sie ist ursprünglich vielleicht in Rom verfaßt worden. Nach zwei Quellen wurde sie innerhalb des Kanons gebetet. In der Form der römischen Orationes solemnes (Invitatorien und Orationen) sind – in den erhaltenen Quellen sämtlich für die Feier der Ostervigil reserviert – in den gallikanischen Missalien Gallicanum, Gothicum und Bobbiense drei (231–244) und in spanischen Quellen (mit diakonalen Einleitungen) zwei Formulare (244–265) erhalten, die mit wahrscheinlicher Ausnahme der zweiten spanischen Form, bei der die einzelnen Fürbitten zwischen den Lesungen stehen, wohl ursprünglich nicht für die Osternacht reserviert waren, sondern unter dem Eindruck der römischen OS neben die Litaneiform traten. Reste der alten spanischen Oratio universalis finden sich in der veränderlichen spanischen „Missa" nach dem Offertorium (265–268).

Ein weiteres Kap. behandelt kurz, bisherige Ergebnisse zusammenfassend und teilweise erweiternd, die Fürbitten des Stundengebets, die spanischen Preces quadragesimales, die Allerheiligenlitanei und die Laudes Regiae (269–281).

Das folgende Kap. (282–295) befaßt sich mit den, wie die Arbeit zeigt, durch Capelle, Chavasse und andere nicht richtig gelösten Problemen des Zusammenhangs von Oratio universalis, Kyrie und der zweiten von vier oder fünf Orationen (in Mailand oratio super sindonem), die sich im Sacramentarium Veronense und den Gelasiana finden und die nach Chavasse die Fürbitten nach dem Wortgottesdienst abschlossen.

Ob es so war, müßte nach dem Vf. inhaltlich näher untersucht werden. Mit P.-M. Gy (Vorwort) ist der Rezensent der Meinung, daß die Kritik an Chavasse wohl zu weit geht, zumal der Vf. keine wirklich neue Lösung bieten kann. Die alten Fürbitten (OS, aber auch die in Litaneiform) dürften in der zweiten Hälfte des 6. Jh. als gewöhnliche Oratio universalis vor dem Offertorium außer Gebrauch geraten sein, also 50 Jahre später, als man bisher annahm. Die Deprecatio Gelasii wurde nie an den Meßanfang versetzt. Zu den Gründen, die bisher für das Verschwinden angeführt wurden (Länge, Fortfall des Katechumenats, Einfügung von Interzessionen im Kanon) fügt der Vf. die Volkstümlichkeit der Litanei hinzu, die an bestimmten Tagen zur Prozession vor der Messe gesungen wurde. Das etwa um 500 als autonomes Stück eingeführte Kyrie wurde diesen Litaneien, die einiges in knapperer Form von den alten Fürbitten übernahmen, angefügt oder ersetzte in einigen den älteren lateinischen Ruf Domine miserere. Das Schlußkyrie der Litanei blieb dann (seit Gregor I.?) bestehen, als auch die Litanei vor der Messe verschwand. Der Vf. verschweigt nicht die Schwierigkeit seiner Hypothese, die darin besteht, daß das Kyrie dem Introitus folgt, statt ihm vorauszugehen.

Die Zusammenfassung der Arbeit (296–314) bringt u. a. eine alphabetische Tabelle der Intentionen in den zehn untersuchten Formularen und eine weitere der Häufigkeit ihres Vorkommens mit Angabe der Formulare, in denen sie fehlen. Leider sind die gallischen und spanischen Fürbitten der Osternacht nicht berücksichtigt, was nicht angemerkt wird. An der Spitze der Intentionen stehen der Klerus und der Kaiser oder König (überall außer in Spanien), sodann die ganze Kirche und die Bischöfe (nicht in Spanien und im zweiten „irischen" Formular). In der Litaneiform wird nicht gesagt, was für die betreffenden Gruppen erbeten wird (Ausnahmen sachliche Intentionen, z. B. pro aerum temperie et fecunditate terrarum). Bei den Intentionen wird in der Regel Gott angeredet (z. B. precamur te). Die Deprecatio Gelasii und die zweite „irische" Form dagegen verwenden die dritte Person (dominum supplicamus; vgl. die nützliche Klassifizierung der semantischen und literarischen Elemente S. 121–124). Aktuell für die heutige Praxis sind die Bemerkungen über den Gebetscharakter der Fürbitten, der heute oft durch penetrante Indoktrination und Moralismus ersetzt wird, und ihre (berechtigte) Unabhängigkeit von den Meßperikopen (311; vgl. 312f).

Insgesamt übersteigt die Arbeit weit das gewöhnliche Niveau von Dissertationen. Erschließung vieler bisher nicht edierter Quel-

len und Aufspürung oft sehr entlegener Editionen und auch Quellen der ganzen Neuzeit, Beherrschung der Methode, umfassende Kenntnis der Literatur, minutiöse Analyse der Texte, kritische Prüfung und oft Widerlegung etablierter Thesen, Scharfsinn beim Aufbau der eigenen Thesen und Hypothesen, klare Darstellung mit guter Zusammenfassung am Schluß der Kapitel, der zwei Teile und des Ganzen und Aufweis der noch (vielleicht nie) zu klärenden Fragen und der Forschungswege, „die wir mangels Kompetenz oder Zeit nicht beschreiten konnten" (XIX), kurz: ein Höhepunkt der verdienten Reihe „Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen".

Münster Emil J. Lengeling

Berger, Blandine-Dominique: **Le drame liturgique de pâques du Xe au XIIIe siècle.** Liturgie et théâtre. – Paris: Éditions Beauchesne (1976). 277 S. (Théologie historique Bd 37) kart.

Nach einer stark verbalistischen Phase der Liturgie in jüngerer Zeit erwachte seit kurzem wieder mehr das Verständnis auch für die anderen sinnlichen Medien des Gottesdienstlichen, vor allem für das Optische bzw. die Szenische Liturgie. Dabei ist letzteres Genre im Gottesdienst eigentlich gar nicht neu, wurde lediglich immer wieder einmal verschüttet und dann jeweils ausgegraben und neu gewürdigt bzw. verbessert. In besonderem Maß Szenischer Liturgie verpflichtet war (und ist) näherhin stets der Umkreis des Osterfestes, speziell die Osternacht. Dabei hat man vielfach Bestandteile des tageszeitlichen Wortgottesdienstes (Stundengebet: Leseoffizium und Morgenlob), der Sakramentenliturgie und des Zeichengottesdienstes (Sakramentalien) zu einem großartigen „Kosmos" verwoben. Im Bereich der zuletztgenannten Gattung „Zeichenliturgie", wozu auch das Szenische gehört, handelte es sich an Ostern vor allem um die Vergegenwärtigung des Auferstehungsgeschehens in Form der *Commemoratio dominicae resurrectionis* (gestaltet als Kreuzerhebung bzw. Eucharistieübertragung oder auch als Kombination beider Formen) und den Vollzug des Grabbesuches als *Visitatio sepulchri* (ausgeprägt als theatrische Darstellung der Belege aus dem NT über die Frauen und Apostel, ergänzt mitunter durch Beiziehung apokrypher Quellen bzw. freie Bearbeitung).

Diesem Komplex versucht das vorliegende Buch etwas auf die Spur zu kommen, zu beschreiben und in seinen Auswirkungen zu beleuchten. Vf. kann sich dabei auf Vorarbeiten entscheidender Werke von K. Young und O. B. Hardison stützen, mit denen sie auch ausdrücklich in Dialog tritt (vgl. 97ff). Im ganzen gesehen sieht sie es näherhin als ihre erste Aufgabe an, das „Liturgische Schauspiel von Ostern" vom 10. bis 13. Jh. historisch zu durchleuchten. Die zweite im Untertitel genannte grundlegende systematische Perspektive erscheint dabei nicht weniger wichtig: Liturgie und Theater.

Das Buch ist nach einer Einleitung in fünf Kap. geglieder. Dabei werden der Reihe nach behandelt: I. Entwicklung (bzw. die „Verwurzelung": enracinement) des liturgischen Dramas in musischer (loisir) und kultischer (culte) Hinsicht. Es folgt II. eine kritische Durchleuchtung der Positionen von K. Young und O. B. Hardison, zweier verdienter Pioniere dieses Genre. Die weiteren Partien sind III. Phänomenologische Beschreibung des liturgischen Dramas, IV. Analyse der Texte des „Grabbesuches" *(Visitatio sepulchri)* und schließlich V. Liturgie und Theater. In einem abschließenden Part werden in geraffter Weise die Folgerungen aus der Detailuntersuchung gezogen. In vier wertvollen Anhängen kommen folgende Aspekte zur Sprache: I. Chronologische Übersicht zu den Quellen, II. Verzeichnis der Gesänge, III. Tabelle (Nomenclature) der wichtigsten Gegenstände, die bei der *Visitatio sepulchri* Verwendung finden. Es sind dies die Blöcke 1. Grab (Monument; Grabmal; Altar), 2. Gewänder (Albe; Schultertuch; liturgische Obergewänder; Würdezeichen) und 3. Spezifische Gegenstände (Grabtücher; Gefäße: Rauchfaß, Salbengefäße, Pyxis). Der Anhang wird beschlossen mit dem IV. Abschnitt: Texte und Übersetzungen (des Osterspiels). Dabei begegnen uns neben französischen auch deutsche Bereiche (Trier; Augsburg; ein Manuskript von St. Lambrecht, aufbewahrt in Graz u. a.).

Überschauen wir die Details, zeigt sich, daß das liturgische Drama einen maßgeblichen Strang des Theatrischen darstellt, wiewohl es nicht die einzige Ausprägung des mittelalterlichen Theaters bildet. Außerdem lassen sich zwischen sakralem und profanem Spiel Querverbindungen mancherlei Art konstatieren. Dabei nimmt im Rahmen des Liturgischen die österliche Dramatisierung eine wichtige Stelle ein. Freilich muß sie stets im Zusammenhang mit der Gesamtheit liturgischen Spiels – näherhin der historischen Stücke des AT über Prophetenspiele bis hin zu den Christusspielen (Vorbereitung des Messias, Weihnachten, Lehrtätigkeit, Passion) und den „Kirchenspielen" (Heiligenviten usw.) – gesehen werden. Als lebendiges liturgisches Gestaltungselement nimmt die Osterdramatisierung vom 10. bis zum 18. Jh. eine wichtige Stelle ein, Wurzeln und Auswirkungen lassen sich jedoch nach beiden Seiten hin über die angegebenen Zeitpunkte hinaus verfolgen.

Es gehört nicht unbedingt in den Rahmen einer historischen Studie, doch ergibt es sich daraus ohne Zwang: Auch die liturgische Gestaltung der Gegenwartsliturgie kann aus den Anregungen des Werkes manches lernen, und auf die heutige Beziehung (bzw. „Nicht-Beziehung") zwischen Theater und Liturgie fällt ebenfalls manches neue Licht. Dies besonders, als das Buch gut dokumentiert und übersichtlich konzipiert ist und aus ihm Theologen und Philologen, Theaterwissenschaftler und Historiker sowie manche andere profitieren können.

Für die Auswirkung im deutschsprachigen Raum wäre freilich eine Übertragung der Abhandlung in die Landessprache sicher dienlich. Rez. hat sie deshalb einem deutschen Verlag bereits empfohlen. Ob er – oder ein anderer – es „wagt"?

Bamberg Hermann Reifenberg

Gottesdienst und öffentliche Meinung. Kommentare und Untersuchungen zur Gottesdienstumfrage der VELKD. Hrsg. von Manfred Seitz und Lutz Mohaupt. – Stuttgart/Freiburg, Basel, Wien: Calwer/Herder (1977). 240 S. kart. DM 28.–

Die VELKD hatte den Mut zu einem Unternehmen, das es auf katholischer Seite bis heute so nicht gibt – eine Untersuchung zum gottesdienstlichen Verhalten ihrer Gemeindeglieder. Der dazu im Oktober 1973 vorgelegte Forschungsbericht „Gottesdienst in einer rationalen Welt" wird in dem vorliegenden Buch durch Beiträge einzelner Autoren ausgewertet (hier in verkürzter Form):

Gottesdienst und öffentliche Meinung (M. Seitz), Machtverlust der Kirche (G. Schmidtchen), Zur Erklärung des Gottesdienstbesuchs (I. und W. Lukatis), Bedingungen einer praxisbezogenen kirchensoziologischen Forschung (K.-F. Daiber), Rehabilitation des Festtagskirchgängers (G. Rau), Benachteiligung der Frau (K. Hungar), Erwartungen an die Predigt (L. Ulrich), Aufgabe der Predigt (A. Mauder), Jugendliche „Ritualisten" (E. Herms), Gottesdienst und Verständigung (R. Schloz), Konsequenzen für die Gestalt des Gottesdienstes (H. Lindner), Konservative Kirche? (L. Mohaupt).

Schon diese Übersicht zeigt, daß der Gottesdienst selbst nicht unbedingt im Mittelpunkt des Interesses der meisten Auswertungen steht (vielleich ist dieses Interesse aber auch nur typisch für den kath. Liturgiewissenschaftler). Eher geht es um die Frage „Wie stabil ist die Kirche?" – eine Großerhebung, die im gleichen Zeitraum die EKD durchführte. In der Tat bemerkt M. Seitz im Vorwort, daß sich beide vom Allensbacher Institut für Demoskopie durchgeführte Meinungsbefragungen ergänzten. So geht es in diesem Band vor allem um die Frage, ob die religiöse Entwicklung der Kirche entgleitet und „die Gemeinde auf kleine aktive Gruppen zusammenschmilzt und dann einer Gesellschaft gegenübersteht, die entweder vollkommen neu missioniert werden muß oder in der es ... Christentum nur noch als Sekte geben wird"(8). Als Warnsignal bezüglich einer solch denkbaren Entwicklung dienen die Zahlen der sonntäglichen Kirchenbesucher (an Stichprobensonntagen): 1954 19 Prozent, 1964 15 Prozent und 1972 12 Prozent der Evangelischen, während die Zahlen für die Katholiken lauten: 1954 61 Prozent, 1964 58 Prozent und 1970 52 Prozent (vgl. dazu G. Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1972,97), 1974 aber auch nur noch 38 Prozent (so O. B. Roegele, Warum unsere Kirchen leerer werden).

So wichtig diese Frage auch sein mag: weshalb treten Menschen nicht mehr aus der Kirche aus, entziehen sich aber ihrer Prägung, so hätte man doch gern mehr gelesen zu den Wünschen über Gottesdienstzeiten, -arten und -formen (etwas knapp dazu M. Seitz 13–18; ausführlicher H. Lindner 199ff). Immerhin wird deutlich, daß Experimente im Gottesdienst der evangelischen Kirche des letzten Jahrzehnts die Ausnahme geblieben sind. Nach wie vor besteht das gottesdienstliche Angebot zu 95 Prozent aus dem üblichen agendarischen Hauptgottesdienst am Sonntag. Während mehr als die Hälfte der Befragten aus eigener Anschauung Sakraments- (64 Prozent) und Predigtgottesdienste (63 Prozent) kennen, sind es

nur mehr 24 Prozent beim Abendmahlsgottesdienst, bei Gottesdiensten „in neuer Gestalt" gar nur 7 Prozent; bei den regelmäßigen Kirchgängern lauten die Zahlen 82 Prozent und 75 Prozent sowie 48 Prozent beim Abendmahl, aber auch nur 9 Prozent bei neuen Formen.

Die Wünsche an den Gottesdienst beziehen sich auf Fest und Feier (Anzeichen dafür: Glockengeläut, Orgelmusik, Altarschmuck), wobei von H. Lindner befürchtet wird, daß „die Orientierung des Gottesdienstes auf den Alltag des Glaubens und den Alltag der Welt" aufgehoben werden könnte (210). Erstaunlich auch der Wunsch nach stillem Gebet, der bei der kath. Synodenumfrage – für Liturgiker recht ernüchternd – an dritter Stelle der Frage: was ist besonders wichtig an der Messe? stand.

Es drängt sich bei Durchsicht der Ergebnisse der Wunsch auf nach einem Vergleich gottesdienstlichen Verhaltens bei den Kirchgängern beider Konfessionen. Dafür fehlt leider eine vergleichbare Untersuchung katholischerseits, die dringend erforderlich scheint. Die Synodenumfrage hatte entsprechenden Fragen nicht die notwendige Beachtung geschenkt. Zudem wäre dies zu Beginn der siebziger Jahre kaum ertragreich gewesen, da erst jetzt die Liturgiereform nahezu „abgeschlossen" vorliegt (unbeschadet der Maxime „liturgia semper reformanda").

Dennoch sei für erste Ansätze zu einem solchen Vergleich verwiesen auf E. J. Lengeling, Fragen des Gottesdienstes, in: K. Forster (Hg.), Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1973, 106–132. Der hier vorfindliche Untersuchungsstand scheint von der vorliegenden Auswertung – zumindest unmittelbar für die Liturgie – nicht ganz erreicht zu werden.

Münster Klemens Richter

Schwarzenau, Paul: **Der größere Gott.** Christentum und Weltreligionen. (Stuttgart: Radius 1977). 253 S. kart. DM 26.–

Das Buch sucht Christen für das planetarische Erlebnis der Vielfalt der Religionen aufzuschließen und vermittelt Grundinformationen zu den in ähnlichen Büchern aufgereihten Religionen, angefangen von denen im Umfeld des Christentums, Judentum und Islam, bis hin zu den asiatischen Religionen, Hinduismus, Buddhismus und chinesischem Universismus. Die Stärke des Buches besteht darin, daß Sch. mit Hilfe literarischer Vergleiche, religionsphänomenologischer Parallelen und gesellschaftspolitischen bzw. psychoanalytischen Vermittlungen die Verständnisbasis zu verbreitern sucht. Ob etwa im Hinblick auf das Judentum nicht übereilt aus Parallelen unter der Hand Abhängigkeiten werden und manche Aktualisierung die Fremdheit des ursprünglichen Phänomens voreilig verkürzt, bleibt die Frage. Sodann bleibt gegenüber einem nicht voll ausgeloteten, das Christentum überschreitenden Ökumenismus der Einwand zu prüfen, ob nicht die Relativierung der einzelnen religiösen Impulse, der Auslösung religiöser Wege, am Ende das Wesen von Religion überhaupt gefährdet. Das Buch kann vor allem der Anregung, etwa im Rahmen der Erwachsenenbildung, dienen; für eine übersichtliche Darstellung der Entstehung der jeweiligen Religion, ihrer Entwicklung, ihrer Quellen, ihrer Texte, ihrer modernen Problemstellungen u. ä. wird man auf die von Sch. selbst benutzte Literatur zurückgreifen können.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Frieling, Rudolf: **Christentum und Islam.** Der Geisteskampf um das Menschenbild. – Stuttgart: Urachhaus (1977). 130 S. (Schriften zur Religionserkenntnis. Beiträge zur theologischen Forschung) Ln DM 24.–

Das ist keine systematische Darstellung des Islams. Das ist auch kein durchgehender Vergleich zwischen Christentum und Islam. Das ist eher eine Reflexion über einige Aspekte des Islams und ihren Unterschied zum christlichen Standpunkt. Das Augenmerk des Vf. richtet sich hauptsächlich auf den christlichen zentralen Glauben an den Sohn Gottes Jesus Christus und auf das, was dieser Glaube an Beziehungen innerhalb der Trinität miteinschließt, besser: miterschließt.

So stellt F. in einem ersten Kapitel die Verheißung Gottes an Abraham in bezug auf seinen Sohn Isaak und auf das Heil, das sich in und durch seine Nachkommenschaft aus Isaak vollziehen wird (9–25). Dann folgt eine Vorstellung des Verkünders des Islams, Mohammed, und seiner Sendung (26–55). Vf. interessiert sich in besonderer Weise für die Phänomene, die auf die Wirkung der geistigen Überwelt hinweisen: Sendungserlebnis Mohammeds, seine Nachtreise, die Dschinnen (er bezeichnet sie als „Elementargeister"), die Inspiration. Am Ende der Darstellung kehrt er wieder zum Zentralthema der Arbeit zurück: Mohammed mußte leben und auch sterben, ohne die Erfahrung des Verhältnisses Vater-(erwachsener) Sohn gemacht zu haben.

Das dritte Kapitel (56–88) ist das Kernstück des Buches: „Allah hat keinen Sohn". Hier vertieft sich die Reflexion über den Hauptunterschied zwischen Christentum und Islam, nämlich über den Glauben, daß Jesus Gottes Sohn ist. „Dieses Eigentliche des Christentums konnte Mohammed nicht sehen. Die Starrheit seines ihm eigentümlichen Monotheismus stand ihm dabei im Wege. Er gehörte zu der Linie, die sich von Abraham in Ismael abzweigte, ehe noch die Öffnung nach dem Trinitarischen hin bei Abraham eingetreten war. Paradoxerweise könnte man sagen: Ismael, obgleich Abrahams Same, setzte die Linie fort, eines Abraham, der ‚keinen Sohn hatte'" (63). Die schwerwiegendste Konsequenz dieser Haltung besteht darin, daß die absolute Transzendenz des einsamen Gottes des Islams keinen Weg der Liebe zwischen Mensch und Gott zuläßt, und daß die islamische Mystik wie eine Reaktion auf diesen Mangel anzusehen ist. Aber diese Mystik ist selbst davon gezeichnet, daß sie das Verlöschen des Menschen in Gott auf dem Weg der Identifikation, nicht die erhöhte Liebesbezeichnung zu Gott bei Wahrung der Persönlichkeit des Menschen sucht. Eine weitere Konsequenz zeigt sich in der Qualität der islamischen Frömmigkeit: Haltung der Sklaven usw. (Kap. V, 107–119).

Schade nur, daß der Leser durch wiederholt ungenaue oder gar fragwürdige Bemerkungen des Vf. gestört wird. Es stimmt nicht, daß „für Mohammed j e d e r Prophet Überbringer eines ‚Buches' ist" (57). Der Koran kennt den Propheten, der eine Botschaft verkündet, und den Gesandten, der in manchen Fällen darüber hinaus ein Buch überbringt. – War es wirklich so, daß ursprünglich die geistige Realität unmittelbar erfahren wurde, daß später aber das Dogma versuchte, das festzuhalten, „was sich immer mehr der unmittelbaren ‚evidenten' Schau entzieht"? (65, vgl. 66). Wer ist heute geneigt, wie Vf. behauptet, das Trinitäts-Dogma „ohne Aufhebens still beiseite zu legen"? (66). – Die Deutung einiger Sätze islamischer Mystiker im Sinne des buddhistischen Verlöschens des Menschen ist eine unbewiesene und meines Erachtens aufgrund anderer Aussagen derselben Mystiker (Ḥallādsch und Bisṭāmī) nicht haltbare Interpretation (77–79). – S. 82: „Neben der Verneinung des Sohnes läßt diese Attacke gegen das Sonnenjahr einen schwerwiegenden Unterschied zwischen Christentum und Islam sichtbar werden. den man nicht leichter Hand beiseite schieben kann." Kann man wirklich dem Festhalten am Mondkalender diese überdimensionale Bedeutung beimessen?

Außer dem Schlußkapital über die „Schia – eine Nebenform des Islam" (120–127), enthält das Buch noch ein Kapitel über „Islam und Arabismus" (89–106). Dieses Kapitel ist nicht überzeugend. Da werden eine Menge nicht nachgewiesener Behauptungen über den Arabismus als Träger des abstrakten Bücher-Wissens aufgestellt. Der Beitrag Griechenlands und des Hellenismus sowie der Beitrag der syrischen Christen als Vorgänger der islamischen Wissenschaft werden sehr ungenügend beachtet. Es wird auch übersehen, daß viele unter den damaligen Wissenschaftlern eben keine Araber waren. Und warum dieser vermeintliche Beitrag des Arabismus als „ein furchtbarer, verheerender ‚Querschlag' für die Christenheit" (92) beurteilt wird, bleibt mir verschlossen. Es wird nicht dadurch einsichtiger, daß Vf., der sich der Theosophie verpflichtet weiß, sich da auf Rudolf Steiner beruft.

Überhaupt stellt dieser theosophische Einschlag das Merkmal dieser Arbeit dar. Dennoch kann der aufmerksame und kritische Leser manche interessante Ausführung finden, vor allem über das zentrale Thema des Buches, das Mysterium Christi, des Sohnes Gottes.

Münster Adel Theodor Khoury

Kranz, Gisbert: **Lexikon der christlichen Weltliteratur.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). X, 1094 Sp. Lw. DM 98.–

Das einzige, was bei diesem monumentalen, großartigen Werk irritiert, ist die Bezeichnung „Lexikon". Zwar enthält es 194 Autoren-Namen (von 1500 bis zur Gegenwart), die in alphabetischer Reihenfolge besprochen werden; diese Besprechungen füllen vier Fünftel des Buches. Man wird mit einer Fülle von Einzelheiten vertraut gemacht, was – nach herkömmlichem Verständnis – die eigentliche Aufgabe eines Lexikons darstellt. Vf. verrät eine enzyklopädische Belesenheit; er überzeugt mit seiner Versicherung, alle Beiträge aus den Quellen erarbeitet zu haben.

Aber die Irritation des Titels besteht darin, daß uns ein Lexikon normalerweise nicht zu fortlaufender Lektüre veranlaßt, sondern zum Aufsuchen von Details, deren wir zur Information, zur eigenen wissenschaftlichen Arbeit bedürfen. Ein Lexikon stellt keine literarischen Ansprüche, sondern es trachtet danach, unter den entsprechenden Stichworten so umfassend und erschöpfend wie möglich über seine Gegenstände zu unterrichten. Wer sich mit einem Lexikon ausschließlich beschäftigt, droht von der Fülle der Einzelheiten überwältigt zu werden, schließlich daran zu ersticken.

Hier fällt das Werk von K. völlig aus dem Rahmen, weil es nicht nur Details im lexikalischen Sinne liefert, sondern jeweils ein Portrait des Autors entwirft. Jede dieser (knappen oder ausführlichen) Biographien beginnt mit dem Geburts- und Sterbedatum, gibt sodann einen Überblick des Werkes und anschließend die wichtigste Sekundärliteratur. Daran schließt sich die eigentliche Interpretation des Autors und seiner literarischen Leistung, der geistesgeschichtlichen Zusammenhänge des Werkes. Immer wieder besticht K. durch sein immenses Wissen, durch sein einfühlsame Darstellung; er erweist sich, mit den meisten dieser Beiträge, selbst als ein homme des lettres. Darum kann man dieses „Lexikon" fortlaufend lesen, ohne zu ermüden, man betritt unter bewährter Führung die unerschöpflichen Arsenale der Literatur und macht ständig überraschende Entdeckungen.

Bei den Autoren aus vier Jahrhunderten handelt es sich vorwiegend um belletristische, aber die Grenzen werden weit gezogen. Wir begegnen auch Philosophen (zum Beispiel Berdjajew, Jakob Böhme, Kierkegaard, Leibniz, Solovjew, Unamuno, Peter Wust) oder bedeutenden Theologen wie Karl Barth, Calvin, Loyola, Luther, Melanchthon, Thomas von Aquin, Zwingli.

Freilich setzt solche Übernahme in ein Literatur-Lexikon voraus, daß die betreffenden Theologen und Philosophen nicht nur fachliche, sondern auch literarische Bedeutung besitzen. Man wird also vergeblich solche Vertreter ihres Faches suchen, welche zu lesen eine Strafe bedeutet – und die sich in ständigem Kriegszustand mit den Musen befinden.

Dieses Lexikon verschafft einen überwältigenden Eindruck von der Realität christlicher Literatur. Die verbreitete Auffassung, daß diese Literatur allenfalls im Mittelalter oder im Barock eine Rolle spielt, dann aber unaufhaltsam an Bedeutung verloren habe, wird hier auf Schritt und Tritt widerlegt. Es ist erstaunlich zu sehen, wie sich die christliche Wahrheit immer von neuem in unzähligen literarischen Prismen bricht; sie hat nicht aufgehört, die schöpferischen Geister zu inspirieren und wesentlich zu beeinflussen. Die Geschichte dieser Wahrheit ist zugleich die Geschichte ihrer literarischen Wirkung im Lauf der Jahrhunderte bis in die Gegenwart. Man gewahrt überrascht, daß sich diese Wirkung nicht abgeschwächt hat, sondern weithin im Verborgenen geschieht, gleichsam unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Das Verdienst von K. besteht darin, auf diese unterirdischen Zusammenhänge immer wieder hingewiesen zu haben. Die sogenannte Säkularisation der Literatur, von Aufklärern stürmisch gefeiert, erweist sich als Fiktion: die anima naturaliter christiana bricht ständig durch und schafft sich den entsprechenden literarischen Ausdruck.

Diesem Hauptteil, dem lexikographischen, gehen zwei kürzere Teile voraus, die ein Fünftel des Werkes beanspruchen. In Teil I geht es zunächst um die Bestimmung dessen, was „christliche Literatur" ist.

Eine wichtige Definition lautet: „Christliche Literatur ist Schrifttum, gleich welcher Gattung und welcher Thematik, das aus christlichem Verständnis von Gott, Mensch und Welt entstanden ist und ohne Berücksichtigung dieses christlichen Verständnisses nicht adaequat interpretiert werden kann." K. trennt hier die christliche Literatur von der kirchlichen im engeren Verstande: letztere wendet sich an die Glaubensgenossen, um sie zu „erbauen", oder sie will gegenüber Nichtchristen die eigenen Positionen verteidigen.

Ein Doppeltes charakterisiert die christliche Literatur im 20. Jahrhundert. Zunächst: die konfessionellen Schranken treten deutlich zurück, sind oft kaum noch erkennbar. Eine ökumenische Gesinnung hat sich verbreitet, welche die religiösen Unterschiede zwar nicht einebnet, aber alle Stimmen letztlich zu einer umfassenden Symphonie vereinigt.

„Jeder einzelne Autor vermag aufgrund seiner mannigfachen Beschränktheit (durch die Grenzen seines Temperaments, seiner Denkart, seiner Volkszugehörigkeit, seiner Sprache, seiner Zeitgenossenschaft) nur einen Teil der ganzen Offenbarungswahrheit oder die ganze Wahrheit nur unter einem bestimmten Aspekt zu erkennen. Darum kann ein einzelner christlicher Autor für sich allein nie als Quelle des g a n z e n christlichen Glaubens angesehen werden."

Die Zeiten der Kontroversliteratur (genau so wie diejenigen der Kontroverstheologie, welche oft Jahrhunderte hindurch die Szene beherrschte) sind unwiderruflich vorüber. Die entscheidenden Impulse gehen bald von der katholischen, bald von der evangelischen Seite aus, wobei sich die Akzente ständig verschieben. In den zwanziger und dreißiger Jahren zum Beispiel beherrschten konvertierte katholische Autoren das literarische Feld; seit 1945 verschob sich – nach K. – das Gewicht auf die evangelische Seite. Im übrigen wird es immer schwieriger, katholische und evangelische Autoren noch zu unterscheiden.

Damit hängt es zusammen – zweite Charakteristik –, daß die Gläubigkeit der meisten christlichen Autoren „nicht als selbstverständlicher, fraglos ererbter Besitz" erscheint, „sondern als mühsam errungenes und immer wieder angefochtenes Gut. Viele dieser Autoren fanden erst spät zum Glauben, und alle müssen sich inmitten einer glaubenslosen Umwelt behaupten. Daher sind Glaubenslosigkeit und Glaubenszweifel in der christlichen Literatur dieser Zeit ein ebenso häufiges Thema wie der Glaube." Der Mensch, der im Mittelpunkt der Literatur steht, ist in erschreckender Weise „lasterhaft, schwach und hilflos". Ohne Rücksicht auf seine konfessionellen Positionen läßt sich sagen: „Nie zuvor überkam den Menschen ein solcher Ekel vor sich selbst." Aber vor dem Hintergrund solcher Ohnmacht wird die Frage nach Gott dringlicher denn je, und K. gewahrt viele Anzeichen dafür, daß Gott in der christlichen Literatur des 20. Jahrhunderts in den Mittelpunkt rückt. K. spricht, unter Berufung auf Maritain, von einem „theozentrischen Humanismus". Dieser Humanismus hat gleicherweise die Theozentrik des Mittelalters wie den Anthropozentrismus der Neuzeit abgelöst – ein bedeutender religiöser Vorgang, der sich nirgends so genau verfolgen läßt als auf dem Felde der neueren christlichen Literatur.

Zwischen diesen ersten Abschnitt des Lexikons und den umfassenden dritten, der die Liste der vorzustellenden Autoren enthält, schiebt sich ein zweiter: in ihm wird der Gang der christlichen Literatur nach Jahrhunderten in Längsschnitten, aufgezeigt; daran schließt sich eine Vorstellung dieser Literatur nach Sprachen und Gattungen (Lyrik, dramatische und epische Dichtung, belehrende Prosa, Autobiographie, Tagebuch und Brief).

Bei den Gattungen hätte ich gewünscht, daß dem E s s a y mehr Bedeutung zugestanden und ihm eine eigene Rubrik eingeräumt worden wäre. Das bahnbrechende Werk von Ludwig Rohner (Der deutsche Essay, 1966) hat dem Essay wieder jene literarische Bedeutung zugestanden, die ihm angemessen ist. Dies gilt auch für den christlichen Essay, dessen Übergänge zu Traktat und Meditation freilich fließend sind. Man darf, ganz allgemein, dem Essay die Bedeutung eines vierten literarischen Genus neben Lyrik, Epos, Drama konzedieren. Über solche Zusammenhänge würde sich der Leser gern des näheren aufklären lassen.

Unter den Namen des Lexikons vermisse ich Franz W e r f e l mit ausführlicher Würdigung, obwohl er zu den bedeutendsten christlichen Autoren (allerdings konfessionell nicht festgelegt) der ersten Jahrhunderthälfte zählt (vor allem die Romane: Barbara oder die Frömmigkeit, Das Lied von Bernadette, Der veruntreute Himmel). Außerdem fehlt der Philosoph Leopold Z i e g l e r, welcher, obwohl erst seit gut zwei Jahrzehnten verstorben, in der neueren Geistesgeschichte fast einmütig verschwiegen wird. Zieglers Wendung vom Mythos atheos der Wissenschaften zu einem universalen Christentum ist ein ergreifender Vorgang; dieser hat sich vor allem in den Hauptwerken „Überlieferung" (1936) und „Menschwerdung" (1948) manifestiert. Auch als Autor gebührt Ziegler ein besonderer Rang: er schreibt ein anschauliches, oft Goethesches Deutsch – und hebt sich aufs angenehmste von den Abstraktionen vieler philosophischer Kollegen ab. (Dem Rezensenten sei es vergönnt, diesen Lorbeerzweig im Vorbeigehen am Grabe seines verehrten Lehrers niederzulegen.)

Aber solche Hinweise (auch eine enzyklopädische Arbeit wie diese von Gisbert Kranz muß notgedrungen den einen oder anderen Wunsch offenlassen) ändern nichts am Gesamteindruck des Lexikons. Man wird, wo immer man sich mit christlicher Literatur befaßt – ob als Liebhaber, Wissenschaftler, als Christ oder Agnostiker –, auf dieses bedeutende Werk nicht wieder verzichten können.

C e l l e - O s t e r l o h H a n s J ü r g e n B a d e n

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Proef en toets. Theologie als experiment. Bijdragen bij gelegenheid van het tienjarig bestaan van de Katholieke Theologische Hogeschool te Amsterdam. (Onder redactie van Wim Beuken, Hans Goddijn, Mich Marlet.) – Amersfoort: De Horstink 1977. 298 blz.; hfl 20,–.

Zukunft aus dem Wort. Helmut **Claß** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Günther Metzger. – Stu: Calwer Verl. (1978). 253 S.; kart. DM 22,–.

Vita laudanda. Essays in memory of Ulrich **S. Leupold**. Ed. by Erich R. W. Schultz. – (Waterloo e. a.:) Laurier-Univ. Press (1976). X, 192 p.; p. 173–192: A bibliography of books, articles and book reviews by Ulrich S. Leupold.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Baker, D. L.: Two Testaments, one Bible. A study of some modern solutions to the theological problem of the relationship between the Old and New Testament. – Downers Grove, Ill.: Inter Varsity Press (1977). 554 p.; $ 7,95.

Custance, Arthur C.: Time and eternity and other biblical studies. – GrR, Mich.: Zondervan (1977). 240 p. = The Doorway papers VI; $ 8,95.

2. Altes Testament

McCarthy, Dennis J.: **Exod 3:14**: History, philology and theology. – CBQ XL, 1978, 311–322.

Vermeylen, J.: Du Prophète **Isaïe** à l'Apocalyptique. Isaïe, **I–XXXV**, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël. T. I. II. – P: Lecoffre-Gabalda 1977–78. X, 821 p. = Etudes bibliques; F 424.

Seidl, Theodor: Formen und Formeln in **Jeremia 27–29**. Literaturwissenschaftliche Studie. Teil II. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1978. XIV, 391 S. u. 2 Tab. = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich kath. Theologie. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament V.

Cathcart, Kevin J.: **Micah 5, 4–5** and Semitic incantations. – Biblica LIX, 1978, 38–48.

Auffret, Pierre: Essai sur la structure littéraire du **psaume 1**. – BZ N. F. XXII, 1978, 26–45.

Keel, Othmar: Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von **Ijob 38–41** vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 192 S., 102 Abb. im Text u. 7 Taf. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXI; Lw. DM 48,–.

Radday, Yeluda T. – Giora Leb – Dieter Wickmann – S. Talmon: The Book of **Judges** examined by statistical linguistics. – Biblica LVIII, 1977, 469–499.

Wolff, Hans Walter: Dodekapropheton. III: **Obadja** und **Jona**. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1977. X, 161 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament XIV, 3.

Vanoni, Gottfried: Das Buch **Jona**. Literar- und formkritische Untersuchung. – St. Ottilien: EOS Verlag 1978. X, 172 S., 1 Faltbl. = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich kath. Theologie. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament VII; kart. DM 28,–.

Witzenrath, Hagia: Das Buch Jona. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung. – St. Ottilien: EOS Verlag 1978. VIII, 111 S. = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich kath. Theologie. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament VI; kart. DM 25,–.

Fretheim, Terence E.: The message of Jonah. A theological commentary. – Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publ. House (1977). 142 p.; $ 4,95.

Müller, Hans-Peter: Das **Hiob**problem: seine Stellung u. Entstehung im alten Orient u. im Alten Testament. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1978. X, 187 S. = Erträge der Forschung LXXXIV.

Zerafa, Peter Paul: The wisdom of God in the book of Job. – R: Herder 1978. 282 p. = Pontificia Università di S. Tommaso d'Aquino. Ser. Theologica II = Studia Universitatis S. Thomae in Urbe VIII.

Grabbe, Lester L.: Comparative philology and the text of Job: A study in methodology. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1977). XVI, 228 p. = Society of biblical literature. Dissertations series XXXIV; $ 6,–.

White, John Bradley: A study of the language of love in the **Song of Songs** and ancient Egyptian poetry. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. (1978). 217 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XXXVIII; $ 6,–.

Lang, Bernhard: Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten **Ezechiel**. – Stu: Kathol. Bibelwerk (1978). 205 S. = Stuttgarter biblische Beiträge; kart. DM 26,80. [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Hultgård, Anders: L'eschatologie des Testaments des **Douze Patriarches**. I: Interprétation des textes. – Sto: Almqvist & Wiksell [in Komm.] 1977. 396 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Historia religionum VI; scr 120.

Vermes, Geza: The **Dead Sea Scrolls**. Qumran in perspective. With the collaboration of Pamela Vermes. – Lo: Collins 1977. 238 p.; £ 4,–.

Golka, Friedemann W.: Die theologischen Erzählungen im Abraham-Kreis. – ZAW XC, 1978, 186–195; S. 196–220: Seebass, Horst: Erwägungen zum altisraelitischen System der zwölf Stämme; S. 220–227: Rice, Gene: A neglected interpretation of the Immanuel Prophecy; S. 227–237: Fretheim, Terence E.: Jonah and theodicy; S. 238–284: Müller, Hans-Peter: Neige der althebräischen „Weisheit". Zum Denken Qohäläts.

Parker, Simon B.: Possession, trance, and prophecy in pre-exilic Israel. – VT XXVIII, 1978, 271–285; S. 286–300: Plataroti, Domenico: Zum Gebrauch des Wortes *mlk* im Alten Testament; S. 301–317: Robinson, Grana: The prohibition of strange fire in ancient Israel. *A new look at the case of gathering wood and kindling fire on the sabbath*; p. 318–329: De Savignac, Jean: La sagesse du Qohéleth et l'épopée de Gilgamesh.

Die Tempelrolle vom Toten Meer. Übersetzt und erläutert von Johann Maier. – Mchn, Bas: Reinhardt (1978). 128 S., 2 Abb., 3 Tab. = Uni-Taschenbücher DCCCXXIX; kart. DM 15,80.

Resenhöfft, Wilhelm: Die Geschichte Alt-Israels. Die Quellenschriften der Bücher Genesis bis Könige im deutschen Wortlaut isoliert. Teil I: Der Jahwist. Die Chronik Israels ‹1050 bis 925 v. Chr.›. II: Der Elohist. Die nordisraelitische Chronik ‹840 bis 587 v. Chr.›. III: Die Priesterschrift. Die exilische Chronik Israels ‹550 v. Chr.›. IV: Untersuchungen zur Integralanalyse. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1977). 327 S.; 199 S.; 224 S.; 396 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 81–84.

Irvin, Dorothy: **Mytharion**. The comparison of tales from the Old Testament and the Ancient Near East. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1978. XV, 135 p. = Alter Orient und Altes Testament XXXII; Lw. DM 79,– [Diss., Tübingen]

Böhl, Felix: Aufbau und literarische Formen des aggadischen Teils im Jelamdenu-Midrasch. – Wiesb: Steiner 1977. 122 S.; kart. DM 28,–. [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Oppenheimer, Aharon: The '**Am ha-aretz**. A study in the social history of the Jewish people in the Hellenistic-Roman period. Translated from the Hebrew by I(srael) H. Levine. – Lei: Brill 1977. X, 261 p. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums VIII; hfl 80,–.

Kippenberg, Hans G.: Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 186 S. = Studien zur Umwelt des Neuen Testaments XIV; kart. DM 28,–.

3. Neues Testament

Ellis, E. Earle: Prophecy and hermeneutic in Early Christianity. New Testament essays. – Tü: Mohr 1978. XVII, 289 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XVIII; Lw. DM 83,–.

Strecker, Georg: Die Antithesen der Bergpredigt ‹**Mt 5, 21–48** par›. – ZNW LXIX, 1978, 36–72; S. 73–90: Brown, Schuyler: The mission to Israel in Matthew's central section ‹**Mt 9, 35–11, 1**›.

Marshall, I.: The Gospel of **Luke**. A commentary on the Greek text. – Exeter: The Paternoster Pr. 1978. 928 p. = The New International Greek Testament Commentary; £ 14,–.

Sellin, Gerhard: Komposition, Quellen und Funktion des lukanischen Reiseberichtes ‹**Lk IX 51–XIX 28**›. – NovT XX, 1978, 100–135; S. 136–155: Seng, Egbert W.: Der reiche Tor: Eine Untersuchung von **Lk XII 16–21** unter bes. Berücks. form- und motivgeschichtlicher Aspekte.

Grelot, Pierre: Le père et ses deux fils: Luc, **XV, 11–32**. Essai d'analyse structurale. – RB LXXXIV, 1977, 321–348. 538–565.

Kloppenborg, John: An analysis of the pre-Pauline formula in **1 Cor 15:3b–5** in light of some recent literature. – CBQ XL, 1978, 351–367; p. 368–387: Howard, George: **Phil 2:6–11** and the human Christ.

Lambrecht, J.: The line of thought in **Gal. 2.14b–21**. – NTSt XXIV, 4, 1978, 484–495.

Penna, Romano: La proiezione dell'esperienza comunitaria sul piano storico ‹**Ef. 2, 11–22**› e cosmico ‹**Ef. I, 20–23**›. – RBibl XXVI, 1978, 163–186; p. 187–199: Vanni, Ugo: Il «Giorno del Signore» in **Apoc. 1, 10**, giorno di purificazione e di discernimento.

Mott, Stephen Charles: Greek ethics and Christian conversion: the Philonic background of **Titus** II 10–14 and III 3–7. – NovT XX, 1978, 22–48.

Feldkämper, Ludger: Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas. – St. Augustin: Steyler Verl. 1978. 371 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn XXIX.

Cassidy, Richard J.: Jesus, politics, and society. A study of Luke's Gospel. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1978). X, 228 p.; $ 15,95.

Smalley, Stephen S.: **John:** evangelist and interpreter. – Exeter: The Paternoster Press (1978). 285 p.; £ 7,–.

Vellanickal, Matthew: The divine sonship of Christians in the **Johannine** writings. – R: Biblical Institute Pr. 1977. XL, 400 p. = Analecta biblica LXXII; Lire 16 000 [Diss., Rome. Bibl. Institute]

Marzotto, Damiano: L'unità degli uomini nel vangelo di Giovanni. – (Brescia:) Paideia Ed. (1977). 295 p. = Associazione Biblica Italiana. Supplementi alla Rivista Biblica IX; Lire 8000.

Trummer, Peter: Die Paulustradition der **Pastoral**briefe. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 279 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie VIII; sfr 51,–.

Holmberg, Bengt: Paul and power. The structure of authority in the primitive Church as reflected in the Pauline Epistles. – (Lund:) CWK Gleerup (1978). 230 p. = Coniectanea biblica. New Testament series XI.

Vanhoey, A.: L'épître aux Éphésiens et l'épître aux Hébreux. – Biblica LIX, 1978, 198–230.

Trilling, Wolfgang: Die Botschaft Jesu. Exegetische Orientierungen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1978. 122 S.; kart. DM 16,80.

Burrows, Millar: Jesus in the first three Gospels. – Nashv: Abingdon (1977). 304 p.; $ 11,95.

Maier, Johann: Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978. XVII, 367 S. = Erträge der Forschung LXXXII.

Weder, Hans: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 312 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXX; Lw. DM 58,–.

Merklein, Helmut: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu. – Wü: Echter-Verlag 1978. 339 S. = Forschung zur Bibel XXXIV; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Regner, Friedemann: „Paulus und Jesus" im neunzehnten Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte des Themas „Paulus und Jesus" in der neutestamentlichen Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 218 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts XXX; kart. DM 48,– [Diss., Tübingen]

Schlier, Heinrich: Grundzüge einer paulinischen Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 223 S.; geb. DM 36,–.

Sanders, E.P.: Paul and Palestinian Judaism. A comparison of patterns of religion. – Phil: Fortress Pr. (1977). XVIII, 627 p.

Dugandzic, Ivan: Das „Ja" Gottes in Christus. Eine Studie zur Bedeutung des Alten Testaments für das Christusverständnis des Paulus. – (Wü:) Echter-Verlag (1977). 352 S. = Forschung zur Bibel XXVI; kart. DM 34,– [Diss., Würzburg]

Cantinat, Jean: Réflexions sur la résurrection de Jésus ‹d'après saint Paul et saint Marc›. – P: Gabalda 1978. 116 p.; F 27,–.

Wuellner, Wilhelm: Toposforschung und Torahinterpretation bei Paulus und Jesus. – NTSt XXIV, 4, 1978, 463–495.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Miscellanea Ordinis Sancti Augustini Historica in honorem David **Gutiérrez** septuagesimum quintum annum agentis. I: Studia mediaevalia. II: Studia moderna. – R:, Institutum Historicum Ord. S. Augustini 1977–1978. 309 p.; 443 p. = Analecta Augustiniana XL. XLI; p. 7–12: Guirau, José M.: El P. David Gutiérrez (Dissertationes).

History, critiscism, & faith. Four exploratory studies. Ed. by Colin Brown. – Leicester: Inter-Varsity Press 1976. 224 p.; $ 4,95.

Epochen der Naturmystik. Hermeneutische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt. Hrsg. von A. Faivre u. R.C. Zimmermann. – Stu: Schmidt 1978. 600 S.

Seifert, Arno: Geschichte oder Geschichten. Historie zwischen Metaphysik und Poetik. – HJ XCVI, 1978, 390–410.

Cenkner, William: Understanding the religious personality. – Horizons V, 1978, 1–16.

Van Steenberghen, Fernand: Le mythe d'un monde éternel. – RPhL LXXVI, 1978, 157–179.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Thier, Ludger, OFM: Die Beweggründe in den religiösen Auseinandersetzungen zur Zeit Kaiser Hadrians ‹117–138›. – Studia historico-ecclesiastica. Festgabe für L.G. Spätling, O.F.M., R 1977, 49–121; p. 123–145: Frank, K. Suso: *Imitatio Apostolorum* im frühen Ägyptischen Mönchtum; p. 147–166: Angerer, Joachim F., OPraem: Mönchtum und Seelsorge, Widerspruch oder Vollendung? Dargestellt an der *Historia Monachorum*; p. 169–181: Amore, Agostino, OFM: Problemi agiografici relativi a S. Giovenale di Narni; p. 183–236: Hallinger, Kassius, OSB: Das Phänomen der liturgischen Steigerungen **Klunys** ‹10./11. Jh.›; p. 237–247: Maier, Gunther Peter, OSB: Die Entwicklung der Pfarre Waidhofen an der Ybbs bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts; p. 249–281: García y García, Antonio: Primeros reflejos del Concilio IV Lateranense en Castilla; p. 283–309: Schmucki, Oktavian, OFMCap: «Ignorans sum et idiota». Das Ausmaß der schulischen Bildung des hl. **Franziskus** von **Assisi**; p. 311–345: Grau, Engelbert, OFM: Die Klausur im Kloster S. Damiano zu Lebzeiten der Heiligen Klara; p. 347–416: Vázquez, Isaac, OFM: Documentación Pontificia Medieval en Santa Clara de Salamanca. Un suplemento al *Bullarium Franciscanum*. Introducción y edición; p. 419–451: Esser, Kajetan, OFM: Eine vollständige Handschrift der Chronik des Fr. **Jordanus von Giano**; p. 453–479: Schmitt, Clément, OFM: Deux inédits de **Marquard** de **Lindau** sur la pauvreté; p. 481–502: Doyle, Eric, OFM: William **Woodford** on Scripture and Tradition; p. 505–591: Domingues de Sousa Costa, António: Leis atentatórias das liberdades eclesiásticas e o Papa Martinho V contrário aos Concilios gerais; p. 593–611: Lenzenweger, Josef: Das Eindringen der Mendikanten in **Steyr**, Oberösterreich während des Spätmittelalters; p. 613–655: García Oro, J.: Las Reformas Pretridentinas en los Colegios religiosos de **Salamanca**; p. 657–669: Matanić, Atanazije J., OFM: Dati e riflessioni sui rapporti tra il Primo e il Terzo Ordine di San Francesco nell'epoca medioevale; p. 671–687: Casolini, Fausta: Il B. Liborio **Wagner**, martire della fede e campione del primato di Pietro; p. 689–702: Ceyssens, Lucien, OFM: Le Cardinal François **Albizzi** ‹1593–1684›. Les objets d'art en sa possession; p. 705–757: Hofmann, Siegfried: Franziskanische Tradition und Barock. Das Ingolstädter Franziskanerkloster im Spannungsfeld von franziskanischer Idee und Zeitgeist; p. 759–767: Gugumus, Johannes Emil: Der Bamberger Domdekan Franz Xaver **Schädler** ‹1852–1913›.

3. Alte Kirchengeschichte

Gnilka, Christian: Neues Alter, neues Leben. Eine antike Weisheit und ihre christliche Nutzung. – JAC XX, 1977, Mstr 1978, 5–38; S. 39–46: Speyer, Wolfgang: Der Ursprung warmer Quellen nach heidnischer und christlicher Deutung; S. 47–71: Judge, E.A. & S.R. Pickering: Papyrus documentation of Church and community in Egypt to the mid-fourth century; S. 72–89: Judge, E.A.: The earliest use of monachos for ›Monk‹ (P. Coll. Youtie 77) and the origins of monasticism; S. 90–148: Thraede, Klaus: Das antike Rom in Augustins De civitate Dei. Recht und Grenzen eines verjährten Themas; S. 149–170: Colpe, Carsten: Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi VI; S. 171–180: Ruprechtsberger, Erwin M.: Ein römischer Porträtkopf aus Traismauer in Niederösterreich (mit Tafeln 1/3); S. 181–191: Strube, Christine: Die Formgebung der Apsisdekoration in Qalbloze und Qalat Siman (mit Tafeln 4/8).

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

Nikiprowetzky, V.: Le commentaire de l'Ecriture chez **Philon d'Alexandrie**. Son caractère et sa portée. – Lei: Brill 1978. VIII, 293 p.

Rougier, L.: **Celse** contre les chrétiens. La réaction païenne sous l'Empire romain. – P: Copernic 1977. 252 p.; F 34,–.

Reynolds, Roger E.: The ordinals of Christ from their **origins** to the **twelfth century**. – B, NY: de Gruyter 1978. XIV, 194 p. = Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters VII; DM 88,–.

Malherbe, A.J.: Social aspects of early christianity. – Baton Rouge: Louisiana State Univ. Press 1977. 98 p. = Rockwell lectures; $ 6,–.

Cataudella, Quintino: I Cristiani e l'oltretomba pagano. – Augustinianum VIII, 1978, 7–28; p. 29–45: Mazzucco, Clementina – E. Pietrella: Il rapporto tra la concezione del millennio dei primi autori cristiani e l'Apocalisse di Giovanni; p. 47–61: Devoti, Domenico: Temi escatologici nello gnosticismo valentiniano; p. 63–74: Peretto, Elio: L'Epistola a Rheginos: Il posto del corpo nella resurrezione; p. 75–88: Filoramo, Giovanni: Rivelazione ed escatologia nello gnosticismo cristiano del II secolo; p. 89–105: Norelli, Enrico: Il duplice rinnovamento del mondo nell'escatologia di S. Ireneo; p. 107–125: Jossa, Giorgio: Storia della salvezza ed escatologia nell'*Adversus haereses* di Ireneo di Lione; p. 127–137: Mees, Michael: Jetzt und Dann in der Eschatologie Klemens von Alexandrien; p. 139–151: Monaci, Adele: Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene; p. 153–161: Rordorf, W.: Liturgie et eschatologie; p. 163–171: Riggi, C.: Catechesi escatologica dell'«Ancoratus» di Epifanio; p. 173–182: Trisoglio, Francesco: Eusebio di Cesarea e l'escatologia; p. 183–190: Girardi, Marco: Il giudizio finale nella omiletica di Basilio di Cesarea; p. 191–208: Leanza, Sandro: Eccl. 12,1–7: L'interpretazione escatologica dei Padri e degli esegeti medievali; p. 209–218: Pizzani, Ubaldo: Spunti escatologici nel *De musica* di S. Agostino; p. 219–228: Saxer, Victor: Mort et culte des morts à partir de l'archéologie et de la liturgie d'Afrique dans l'œuvre de saint Augustin; p. 229–236: Di Giovanni, Agostino: La partecipazione alla «immortalità» di Dio, eschaton dell'uomo, in sant'Agostino; p. 237–244: Trape, A.: Escatologia e antiplatonismo di sant'Agostino; p. 245–256: Prete, Serafino: Degenerazione e decadenza morale nell'escatologia di Sulpicio Severo; p. 257–271: Pavan, Vincenzo: La veste bianca battesimale, indicium escatologico nella Chiesa dei primi secoli; p. 273–278: Gallicet, Ezio: La risurrezione dei morti in Enea di Gaza e in Zacaria Scolastico.

Donahue, Paul J.: Jewish Christianity in the letters of **Ignatius** of **Antioch**. – VigChr XXXII, 1978, 81–93.

Gersh, Stephen: From Iamblichus to Eriugena. An investigation of the prehistory and evolution of the Pseudo-Dionysian tradition. – Lei: Brill 1978. X, 365 p. = Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie VIII.

Grant, Robert M[ac Queen]: Early Christianity and society. Seven studies. – San Francisco, NY, Lo: Harper & Row (1977). XII, 221 p.

Langenfeld, Hans: Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von **Konstantin** bis **Theodosius II.** – Bo: Habelt 1977. IX, 243 S. = Antiquitas I, 26; Lw. DM 84,–. [Diss., Kiel]

Duchatelez, K.: La «philantrophia» dans l'Economie du Christ selon les **pères grecs**. – Communio XI, 1978, 41–68.

Rivera, Alfonso: La tradición patrística en la »Marialis cultus«. – EphMar XXVIII, 1978, 239–251.

Rey-Coquais, Jean-P.: Le calendrier employé par **Eusèbe** de **Césarée** dans les Martyrs de Palestine. – AnBoll XCVI, 1978, 55–64.

Larentzakis, Gregor: Einheit der Menschheit. Einheit der Kirche bei Athanasius. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei **Athanasius** von **Alexandrien**. – Graz: (Eigenverl. des Instituts für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz) 1978. XII, 314 S. = Grazer theologische Studien I; kart. Ösch 180. [Habil.-Schrift, Graz]

Steidle, Wolf: Die Leichenrede des **Ambrosius** für Kaiser Theodosius und die Helena-Legende. – VigChr XXXII, 1978, 94–112.

Kertsch, Manfred: Bildersprache bei **Gregor** von **Nazianz**. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie. – Graz: (Eigenverl. des Institutes für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz) 1978. XIV, 265 S. = Grazer theologische Studien II; Ösch 180.

Wieland, Wolfgang: Offenbarung bei **Augustinus**. – Mz: Grünewald-Verl. 1978. 395 S. = Tübinger theologische Studien XII; kart. DM 56,–. [Diss., Tübingen]

Pépin, Jean: «Ex Platonicorum Personal». Études sur les lectures philosophiques de Saint Augustin. – Amst: Hakkert 1977. XLI, 325 p.

Gabillion, Aimé: Romanianus, alias Cornelius. Du nouveau sur le bienfaiteur et l'ami de Saint Augustin. – RevÉtAug XXIV, 1978, 58–70.

Antonius Placentinus: Itinerarium Antonini Placentini. Un viaggio in Terra Santa del 560–570 d. C. [Ed. di] Celestina Milani. – Mil: Vita e Pensiero 1977. 324 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore = Scienze filologiche e letteratura VII; Lire 11 000.

4. Mittelalter und Neuzeit

Katalog der datierten Handschriften in der **Schweiz** in latein. Schrift von Anfang des Mittelalters bis 1550. Die Handschriften der Bibliotheken von Aarau, Appenzell und Basel. Bd. I: Text und Abb. Bearb. v. Beat M. v. Scarpatetti [u. a.] – Dietikon-Zü: Graf 1977. XIX, 307 S.; 300 S.

Monasticon Windeshemense. Hrsg. v. Wilhelm Kohl [u. a.]. Teil II: Deutsches Sprachgebiet. – Brux: Archives et Bibliothèques de Belgique 1977. 510 p., 17 fig., 28 pl. = Archives et Bibliothèques de Belgique. Nr. Sp. XVI; FB 900,–.

Monasticon fratrum vitae communis. Hrsg. v. Wolfgang Leesch [u. a.] Teil I: Belgien und Nordfrankreich. – Brux: Archives et Bibliothèques de Belgique 1977. 107 p. = Archives et Bibliothèques de Belgique. Nr. Sp. XVIII.

Dedieu, Hugues: Les sépultures de quelques églises franciscaines du nord de la Loire, d'après les dessins de la Collection Gaiquières. Répertoire géographico-chronologique ‹XIIIe–XVIIe s.›. – AFrH LXXI, 1978, 3–36.

5. Mittelalter

Ullmann, Walter: Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter (A short history of the papacy in the Middle Ages, dt.) – B, NY: de Gruyter 1978. VI, 368 S. = Sammlung Göschen MMXI; kart. DM 19,80.

Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Hrsg. vom Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Bd I,1: Anfänge und Ausbau. – Neumünster: Wachholtz 1977. 256 S., Ill., Karten = Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte I, 26; kart. DM 48,–.

Struve, Tilman: Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter. – Stu: Hiersemann 1978. VIII, 394 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XVI; Lw. DM 154,–. [Habil.-Schrift, Stuttgart]

Head, C.: Imperial twilight. The Palaiologos dynasty and the decline of Byzantium. – Chic: Nelson-Hall 1977. VIII, 210 p., 12 ill.; $ 11,–.

Runciman, St.: The **Byzantine** theocracy. – Lo: Cambridge Univ. Press 1977. 197 p.; £ 4,50.

Müller, Heribert, Kanzler Ottos III. und Erzbischof von Köln. – Köln: Wamper 1977. 394 S. = Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins XXXIII; kart. DM 45,–.

Huyghebaert, Nicolas: **Simplicius**, «propagateur» de la règle bénédictine. Légende ou tradition? – RHE LXXIII, 1978, 45–54.

L'istituzioni ecclesiastiche della "Societas christiana" dei secoli XI–XII. Diocesi, pievi e parrocchie. Atti della sesta Settimana internazionale di studio, Milano, 1–7 sett. 1974. – Mil: Vita e Pensiero (1977). XVII, 887 p. = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Miscellanea del Centro di Studi medioevali VIII; Lire 40 000; [cont.:] p. 21–40; Tellenbach, Gerd: Impero e istituzioni ecclesiastiche locali; p. 42–56: Brühl, Carlrichard: Die Sozialstruktur des deutschen Episkopats im 11. und 12. Jahrhundert; p. 57–84: Rossetti, Gabriella: Origine sociale e formazione dei vescovi del 'Regnum Italiae' nei secoli XI e XII; p. 89–116: Kamp, Norbert: Soziale Herkunft und geistlicher Bildungsweg der unteritalienischen Bischöfe in normannisch-staufischer Zeit; p. 117–135: Guillemain, Bernard: L'action pastorale des évêques en France aux XI et XII siècles; p. 136–186: Keller, Hagen: Origine sociale e formazione del clero cattedrale dei secoli XI e XII nella Germania e nell'Italia settentrionale; p. 187–198: Kloczowski, Jerzy: Les paroisses en Bohême, en Hongrie et en Pologne ‹Xe–XIIe siècles›; p. 199–222: Becquet, Jean: La paroisse en France aux XIe et XIIe siècles; p. 230–260: Kurze, Dietrich: Ländliche Gemeinde und Kirche in Deutschland während des 11. und 12. Jahrhunderts; p. 261–292: Orlandis, José: Los laicos y las iglesias rurales en la España de los siglos XI y XII; p. 293–308: Dickinson, John C.: Diocesi e sedi episcopali dell'Inghilterra dopo la conquista normanna; p. 309–322: Guillou, André: L'organisation ecclésiastique de l'Italie byzantine autour de 1050: de la métropole aux églises privées; p. 327–352: Fonseca, Cosimo Damiano: L'organizzazione ecclesiastica dell'Italia normanna tra l'XI° e il XII° secolo: i nuovi assetti istituzionali; p. 357–394: Lemarignier, Jean-François: Le monachisme et l'encadrement religieux des campagnes du royaume de France situées au nord de la Loire, de la fin du Xe à la fin du XIe siècle; p. 399–405: Guillot, Oliver: Un exemple de la méthode suivie par Abbon de Fleury pour recueillir et ordonner les textes: à partir des lettres de Grégoire le Grand incluses dans l'«Epistola XIV»; p. 406–415: Barry, John G.: Monasticism and religious organisation in rural Ireland; p. 416–441: Toubert, Pierre: Monachisme et encadrement religieux des campagnes en Italie aux Xe–XIIe siècle; p. 444–473: Cattaneo, Enrico: Azione pastorale e vita liturgica locale nei secoli XI–XII; p. 475–483: Gieystor, Aleksander: Discorso di chiusura; p. 487–516: Andenna, Giancarlo: Le pievi della diocesi di Novara. Lineamenti metodologici e primi risultati di ricerca; p. 521–535: Briacca, Giuseppe: Le «cartulae libertatis» novaresi dei secoli X e XI ed il concilio di Pavia del 1022; p. 536–545: Brooke, R. – Ch. Brooke: I vescovi di Inghilterra e Normandia nel secolo XI: contrasti; p. 546–558: Graboïs, Aryeh: Remarques sur l'influence mutuelle de l'organisation de la communauté juive et de la paroisse urbaine dans les villes entre le Rhin et la Loire à la veille des Croisades; p. 559–570: Parisse, Michel: Recherches sur les paroisses du diocèse de Toul au XIIe siècle: l'église paroissiale et son desservant: p. 571–606; D'Amico, Franca Sinatti: Le istituzioni della «societas christiana» nei giuristi delle scuole laiche di diritto dei secoli XI e XII; p. 607–627: Vasina, Augusto: Le pievi dell'area ravennate prima e dopo il Mille; p. 628–640: Zielinski, Herbert: Probleme statistischer Erfassung des deutschen Episkopats im 11. und 12. Jahrhundert; p. 643–799: Violante, Cinzio: Pievi e parrocchie dalla fine del X all'inizio del XIII secolo; p. 800–823: Prosdocimi, Luigi: Gerarchia di norme, strutture ecclesiastiche territoriali e ordinamento delle Chiese locali nel «Decretum Gratiani».

Pörtner, R.: Operation Heiliges Grab. Legende und Wirklichkeit der **Kreuzzüge ‹1095–1187›**. – Düs: Econ 1977. 591 S., Ill., Karten; DM 36,–.

Gerardi Moresenae Aecclesiae seu **Csanadiensis** Episcopi: Deliberatio supra Hymnum Trium Puerorum. Ed. Gabriel Silagi. – Turnhout: Brepols 1978. XVII, 217 p. = Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis XLIX.

Consuetudines Canonicorum Regularium Springirsbacenses-Rodenses. Ed. Stephanus Weinfurtner. – Turnhout: Brepols 1978. XL, 285 p. = Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis XLVIII.

Schneyer, Johannes Baptist: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters. Für die Zeit von 1150–1350. ‹Anonyme Predigten, Bibliotheken A–N›. – Mstr: Aschendorff (1978). VIII, 821 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen XLIII, 8; kart. DM 160,–.

Schwinges, Rainer Ch.: Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu **Wilhelm** von **Tyrus**. – Stu: Hiersemann 1977. VIII, 329 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XV; Lw. DM 145,–.

Queller, Donald E.: The fourth Crusade. The conquest of **Constantinople 1201–1204**. – Phil: University of Pennsylvania Press 1977. XI, 248 p.; $ 17,–.

Mottu, Henry: La manifestation de l'Esprit selon **Joachim** de **Fiore**. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le "Traité sur les Quatre Évangiles". Préface de M(arie) D(ominique) Chenu. – Neuchâtel, P: Delachaux et Niestlé (1977). 365 p. = Bibliothèque théologique; F 135,–.

Kölmel, Wilhelm: **Franziskus** in der Geschichtstheologie. – FStudien LX, 1978, 67–89.

Lutz, Wolf R.: **Heinrich** der **Erlauchte** ‹1218–1288›, Markgraf von Meißen und der Ostmark ‹1221–1288›, Landgraf von Thüringen und Pfalzgraf von Sachsen ‹1247–1263›. – Erl: Palm & Enke 1977. VII, 493 S. = Erlanger Studien XVII.

Raimundi Lulli Opera Latina 156–167 Parisiis anno MCCCX composita. Ed. Helmut Riedlinger. – Turnhout: Brepols 1978. XIII, 521 p. = Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis XXXIII.

Schütz, Alois: Papsttum und römisches Königtum in den Jahren **1322–1324**. – HJ XCVI, 1978, 245–269.

Röpcke, Andreas: Das **Eutiner** Kollegialstift im Mittelalter, **1309–1535**. – Neumünster: Wachholtz 1977. 261 S. = Quellen u. Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins LXXI; Lw. DM 36,–. [Diss., Heidelberg]

Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum **Würzburg**. Teil III. Bearb. v. Alfred Wedehorst. – B, NY: de Gruyter 1978. X, 259 S. = Germania Sacra. N.F. XIII; Lw. DM 98,–.

Ubbink, R. A.: De receptie von **Meister Eckhart** in de Nederlanden gedurende de Middeleeuwen. Een studie op basis van middelnederlandse handschriften. – Amst: Rodopi 1978. 260, 9 blz. = Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur XXXIV; kart. hfl 38,–.

Die Regesten der Erzbischöfe von **Köln** im Mittelalter. Bd. VI: **1349–1362** (Wilhelm v. Gennep). Bearb. v. W. Janssen. – Köln, Bonn: Hanstein 1977. XX, 508 S. = Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XXI; DM 178,–.

Glauser, Fritz – Jean Jacques Siegrist: Die **Luzerner** Pfarreien und Landvogteien. Ausbildung der Landeshoheit, Verlauf der Landvogteigrenzen, Beschreibung der Pfarreien. – Lu, Mchn: Rex 1977. IX, 243 S., 21 Karten = Luzerner historische Veröffentlichungen VII.

Hauf, Albert G.: La «Vita Christi» de Fr. Francesc Eximeni's, O.F.M. ‹1340?–1409› como tratado de Christología para seglares. – AFrH LXXI, 1978, 37–64.

Steneck, Nicholas H.: Science and creation in the middle ages: **Henry of Langenstein (d. 1397)** on Genesis. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1976. XIV, 213 p.; $ 14,95.

Smolinsky, Heribert: Johannes **Gerson ‹1363–1429›**, Kanzler der Universität Paris, und seine Vorschläge zur Reform der Theologischen Studien. – HJ XCVI, 1978, 270–295.

Hudson, Anne: A neglected **Wycliffite** text. – JEH XXIX, 1978, 257–279.

Decker, Wolfgang: Die Politik der Kardinäle auf dem **Basler Konzil** ‹bis Herbst 1434›. – AHC IX, 1977, 315–400.

Laiou-Thomadakis, Angeliki E.: Peasant society in the late **Byzantine** Empire. A social and demographic study. – Princ: University Pr. 1977. XIV, 332 p.; $ 15,–.

Muldoon, James: Papal responsibility for the infidel. Another look at **Alexander VI**'s *Inter Caetera*. – CHR LXIV, 1978, 168–184.

Mehl, Jean-M.: Le roi de l'échiquier. Approche du mythe royal à la fin du moyen age. – RHPhR LVIII, 1978, 145–161.

6. Gesamte Neuzeit

Grossi, Vittorino, OSA: La giustificazione secondo Girolamo Seripando nel contesto dei dibattiti Tridentini. – Miscellanea Ordinis Sancti Augustini Historica in honorem David Gutiérrez ... Vol. II, R 1978, 5–24; p. 25–63: Fernández, Quirino, OSA: El Vicario General de Indias. Una controversia jurisdiccional entre el General Andrea Securani de Fivizzano ‹1592–98› y el Provincial de Castilla Fray Gabriel de Goldáraz ‹1592–95›; p. 65–112: Kleineidam, Erich: Augustinus

Gibbon de Burgo, OESA, und die Wiedererrichtung des theologischen Studiums der Augustinereremiten an der Universität Erfurt; p. 113–155: De Meijer, Alberic, OSA: James Willemart, OSA, at the Court of James II.; p. 157–213: Hartmann, Arnulf, OSA: The Augustinian Mission of Bengal ‹1599–1834›; p. 214–284: De Conto, Mario: Contributo alla vita religiosa in Treviso: La Confraternità dei cinturati ‹1460–1806› (II); p. 285–312: Ennis, Arthur, OSA: The founding of the Augustinians in the United States (1796). With an appendix of documents; p. 313–352: Wernicke, Michael, OSA: Die Verbindung der Deutschen Augustiner zur Römischen Generalkurie in den Jahren 1806–1844; p. 353–429: Gavigan, John, OSA: Le monache agostiniane italiane nell'Ottocento.

Baumgartner, Konrad: Der Wandel des Priesterbildes zwischen dem Konzil von Trient und dem II. Vatikanischen Konzil. – Mchn: Minerva-Publ. 1978. 21 S. = Eichstätter Hochschulreden VI.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Schoeps, H. J.: Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit. Bd. I: Das Zeitalter der Reformation. – Mz: Hase u. Koehler 1977. 379 S.; DM 48,–.

Levi, A. H. T.: **Erasmus** and the humanist ideal. – HeythrJ XIX, 1978, 243–255.

Fokke, G. J.: An aspect of the christology of Erasmus of Rotterdam. – EThL LIV, 1978, 161–188.

Boyle, Marjorie O'Rourke: Erasmus on language and method in theology. – Tor, Buffalo: University of Toronto Pr. 1977. XIV, 265 p.; $ 15,-.

Charlier, Yvonne: Erasme et l'amitié d'après sa correspondance. – P: Soc. d'Ed. "Les Belles Lettres" 1977. 358, 18 p. = Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège CCXIX.

Sallaberger, J.: Johann von **Staupitz**, Luthers Vorgesetzter und Freund, und seine Beziehung zur Salzburg. – Augustiniana XXVIII, 1978, 108–154.

Luther, Martin: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. Bd. XV: Personen- und Ortsregister. – Wei: Böhlau 1978. XV, 363 S.; br. M 55,–.

Rix, H.: **Luther**'s debt to the Imitatio Christi. – Augustiniana XXVIII, 1978, 91–107.

Bartoš, F. M.: L'unité des Frères et les Réformateurs. – CV XXI, 1978, 29–48.

Saxer, Ernst: «Siegel» und «Versiegeln» in der **calvinisch**-reformierten Sakramentstheologie des **16.** Jh. – Zwing XIV, 1977, 397–430.

Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts. Ein Werkverzeichnis. Hrsg. von Wilbirgis Klaiber. Einführung von R. Bäumer. – Mstr: Aschendorff 1978. XXVI, 334 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXVI; kart. DM 36,–.

Stadt und Kirche im **16.** Jahrhundert. Hrsg. von Bernd Moeller. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1978. 191 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CXC; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 9–26: Rublack, Hans-Ch.: Forschungsbericht Stadt und Reformation; S. 27–47: Ehbrecht, Wilfried: Verlaufsformen innerstädtischer Konflikte in nord- und westdeutschen Städten im Reformationszeitalter; S. 48–56: Guggisberg, Hans R. – Hans Füglister: Die Basler Weberzunft als Trägerin reformatorischer Propaganda; S. 57–65: Scribner, Robert W.: Sozialkontrolle und die Möglichkeit einer städtischen Reformation; S. 66–86: Brecht, Martin: Die gemeinsame Politik der Reichsstädte und die Reformation; S. 91–98: Maeder, Kurt: Die Bedeutung der Landschaft für den Verlauf des reformatorischen Prozesses in Zürich ‹1522–1532›; S. 99–108: Hauswirth, René: Stabilisierung als Aufgabe der politischen und kirchlichen Führung in Zürich nach der Katastrophe von Kappel; S. 109–124: Rublack, Hans-Ch.: Reformatorische Bewegungen in Würzburg und Bamberg; S. 125–127: Lorenzen-Schmidt, Klaus-J.: Die Geistlichen der schleswig-holsteinischen Städte vor der Reformation und ihre Stellung in den Stadtgemeinden; S. 128–161: Schilling, Heinz: Reformation und Bürgerfreiheit. Emdens Weg zur calvinistischen Stadtrepublik; S. 162–167: Blaschke, Karlheinz: Die Auswirkungen der Reformation auf die städtische Kirchenverfassung in Sachsen; S. 168–176: Postel, Rainer: Zur Bedeutung der Reformation für das religiöse und soziale Verhalten des Bürgertums in Hamburg.

Hagen, Kenneth: A conciliar hermeneutic of **Trent** on tradition. – AHC IX, 1977, 401–411.

Lerner, Michel-P.: Le protestantisme vu par Tommaso **Campanella**. – RHPhR LVIII, 1978, 163–191.

8. Neuere Zeit

Hackett, Benedict, OSA: The medieval archives of Lecceto. – Miscellanea Ordinis Sancti Augustini Historica in honorem David Gutiérrez ... Vol. I, R 1977, 15–45; p. 47–60: Trapp, Damasus, OSA: Der Anselmische Gottesbeweis in der Wertung Gregors von Rimini; p. 61–78: Arbesmann, Rudolph, OSA: Some notes on the fourteenth-century history of the Augustinian order; p. 79–101: Piana, Celestino, OFM: Studenti agostiniani a Bologna negli anni 1381–86; p. 103–140: Díaz, Gonzalo, OSA: Tratado de Pablo de Venecia sobre la Inmaculada Concepción. Introducción y notas; p. 141–184: Schnaubelt, Joseph, OSA: Prologomena to the edition of the extant works of Andrea Biglia, O.S.A. ‹† 1435›; p. 185–195: Colledge, Edmund, OSA: John Capgrave's literary vocation; p. 197–222: Alonso, Carlos, OSA: Antonio de Recanati, O.S.A., obispo de Senigallia ‹1447–1466›; p. 223–277: Zumkeller, Adolar, OSA: Handschriften aus dem ehemaligen Erfurter Augustinerkloster in der Staatsbibliothek Berlin; p. 279–296: Eckermann, Willigis, OSA: Neue Dokumente zur Auseinandersetzung zwischen Johann von Staupitz und der Sächsischen Reformkongregation.

Saint Joseph à l'époque de la Renaissance ‹1450–1600›. Deuxième Symposium International. – Montr: Centre de Recherche et de Documentation, Oratoire Saint-Joseph (1977). XVI, 852 p. = Cahiers de Joséphologie XXV, 1977.

Partner, Peter: Renaissance Rome, **1500–1559**. A portrait of a society. – Berkeley, Los Angeles, Lo: University of California Press 1976. 241 p.; £ 10,–.

Grendler, Paul F.: The Roman **Inquisition** and the Venetian press, **1540–1605**. – Princ: Princeton Univ. Pr. (1977). XXIII, 374 p.; $ 27,–.

Stow, Kenneth R.: Catholic thought and papal Jewry policy **1555–1593**. – NY: The Jewish Theological Seminary of America 1977. XXVIII, 411 p. = Moreshet. Studies in Jewish History, Literature and Thought V.

Kuepers, J.J.A.M.: The Dutch Reformed Church in **Formosa 1627–1662**. Mission in a colonial context. – Immensee: Neue Zeitschrift für Religionswissenschaft 1978. 46 S. = Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Religionswissenschaft XXVII; kart. sfr 8,80.

Armani, Alberto: Città di Dio e città del sole. Lo «stato» gesuita dei **Guarani (1606–1768)**. – R: Ed. Studium 1977. 251 p.; Lire 7500.

Green, I. M.: The re-establishment of the Church of England **1660–1663**. – Oxf, NY: Oxford Univ. Pr. 1978. X, 263 p. = Oxford historical monographs.

Kummer, Irène Elisabeth: Blaise **Pascal** – Das Heil im Widerspruch. Studien zu den *Pensées* im Aspekt philosophisch-theologischer Anschauungen, sprachlicher Gestaltung und Reflexion. – B, NY: de Gruyter 1978. X, 391 S.; Lw. DM 120,–.

Chaussy, Yves: La fin de la Congrégation de Saint-Maur et de Saint-Germain-des-Prés. – RevÉtAug XXIV, 1978, 159–187.

Schieder, Wolfgang: Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik. – Geschichte u. Gesellschaft III, 1977, 291–298; S. 299–328: Mieck, Ilja: Kontinuität im Wandel. Politische und soziale Aspekte der Santiago-Wallfahrt vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart; S. 329–351: Marrus, Michael R.: Pilger auf dem Weg. Wallfahrten im Frankreich des 19. Jahrhunderts; S. 352–383: Korff, Gottfried: Formierung der Frömmigkeit. Zur sozialpolitischen Intention der Trierer Rockwallfahrten 1891; S. 384–405: Welti, Manfred E.: Abendmahl, Zollpolitik und Sozialistengesetz in der Pfalz. Eine statistisch-quantifizierende Untersuchung zur Verbreitung von liberalaufklärerischem Gedankengut im 19. Jahrhundert.

Rüttgardt, Jan O.: Heiliges Leben in der Welt. Grundzüge christlicher Sittlichkeit nach Philipp Jakob **Spener**. – Blf: Luther-Verl. 1978. 204 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XVI; Lw. DM 56,–.

Bertone, Tarcisio: Il governo della Chiesa nel pensiero di **Benedetto XIV ‹1740–1758›**. – R: Libr. A(teneo) S(alesiano) (1977). 207 p. = Biblioteca di Scienze Religiose XXI; Lire 5500.

Demel, Bernhard: Der Plan einer Bistumsgründung in **Troppau** in den Jahren **1773–1777**. – Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren, Schlesien V, 1978, 101–189.

Mevorah, Barouch: Johann Kasper **Lavaters** Auseinandersetzung mit Moses Mendelssohn über die Zukunft des Judentums. – Zwing XIV, 1978, 431–450.

Brandl, Manfred: Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit. Ein Repertorium. Bd. I: **Aufklärung**. – Sa: Neugebauer 1978. XXXIV, 321 S.; Lw. Subskr. DM 138,–.

Hersche, Peter: Erzbischof Hieronymus **Colloreda** und der Jansenismus in Salzburg. – Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde CXVII, 1977, 231–268.

Bressolette, Claude: L'Abbé **Maret**. Le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne, **1830–1851**. – P: Beauchesne (1977). 564 p. = Théologie historique XLIV; F 99,–.

Huber, Kurt A.: Kirche in **Mähren-Schlesien** im **19.** und **20. Jahrhundert**. Strukturen, Probleme, Entwicklungen. – Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren, Schlesien V, 1978, 9–100.

Graf, Friedrich W.: Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz, das Beispiel des **Deutschkatholizismus**. – Stu, Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog 1978. 441 S. = Neuzeit im Aufbau V.

Schär, Hans R.: Christliche Sokratik. **Kierkegaard** über den Gebrauch der Reflexion in der Christenheit. – Bern: Lang 1977. 214 S. = Basler u. Berner Studien zur historischen u. systematischen Theologie XXXIV.

Kemp, Peter: Science et théologie selon le jeune Wilhelm **Herrmann**. – RSPhTh LXII, 1978, 167–188.

Weitlauff, Manfred: Zur Entstehung des »Denzinger«. Der Germaniker Dr. Heinrich Joseph **Denzinger ‹1819–1883›** in den ersten Jahren seines akademischen Wirkens an der Universität Würzburg. – HJ XCVI, 1978, 312–371.

Lukacs, John: The historical problem of belief and believers. Religious history in the democratic age. – CHR LXIV, 1978, 153–167.

Molony, J. N.: The emergence of political Catholicism in Italy. Partito Popolare 1919–1926. – Lo: Croom Helm 1977. 226 p.; £ 7,95.

9. Neueste Zeit

Die kirchliche Lage in **Bayern** nach den Regierungspräsidentenberichten **1933–1943**. V: Regierungsbezirk **Pfalz**: 1933–1940. Bearb. v. Helmut Prantl. – Mz: Grünewald-Verl. 1978. LXVIII, 343 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXIV; Lw. DM 86,–.

Schäfer, Gerhard: Die Evangelische Landeskirche in **Württemberg** und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf. Bd. IV: Die intakte **Landeskirche 1935–1936**. – Stu: Calwer 1977. XIX, 960 S.; DM 56,–.

Alvarez Bolado, Alfonso: El experimento del nacional catolicismo ‹1939–1975›. – Madr: Edicusa-Ed. Cuadernos para el Diálogo 1976. 225 p. = Libros de Bolsillo. Cuadernos para el Diálogos; pes 190,–.

Ludlow, Peter W.: The international Protestant community in the Second World War. – JEH XXIX, 1978, 311–362.

Maugenest, Denis: La foi chrétienne à l'épreuve du marxisme. Textes de l'épiscopat français présentés et commentés. Questions ouvertes. – P: Centurion 1978. 230 p. = Faire notre histoire.

Americana **1964–1976**. Literaturbericht über Neuerscheinungen zur Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika. Hrsg. von Udo Sautter. – HZ Sonderheft VI. 1978. XI, 276 S.

Sorge, Bartolomeo: Die italienische Kirche in der Krise des Landes. – Internationale Katholische Zeitschrift »Communio« VII, 1978, 340–363.

Dudko, Dimitij S.: Ein ungeschriebenes Buch. Aufzeichnungen eines **russischen** Priesters. Aus d. Russ. übertragen v. Erwin Lohneisen. – Graz, Wien, Köln: Styria 1978. 175 S.; kart. DM 19,80.

Diet, Marcel: Église et état selon **Vatican II**. – EThL LIV, 1978, 145–160.

Simon, Marcel: De l'observance rituelle à l'ascèse. Recherches sur le Décret Apostolique. – RHR CXCIII, 1978, 27–104.

Condamines, Charles: L'église catholique au **Chili**. Complicité ou résistance? – P: Libr.-Éd. L'Harmattan (1977). 274 p.; F 42,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Lagerwerf, Leny: Bibliografie van in Nederland en België verschenen missiologische literatuur in het jaar **1977**. – Wereld en Zending (Amst) VII, 1978, 164–177.

Borges Morán, Pedro: El envío de misioneros a **América** durante la época española. – Salm: Universidad Pontificia 1977. 595 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios XVIII; pes 1250.

De Craemer, Willy: The Jamaa and the Church. A Bantu Catholic movement in **Zaïre**. – Oxf: Clarendon 1977. VII, 192 p.

Grijp, Klaus van der: The Church in **Latin America**. Confrontation with the past. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature (Lei) n. XIX, april 1978, 1–22.

Izco, José A.: Actitudes de los cristianos ante otras religiones hasta el Vaticano II. Apuntes para una historia. – Misiones Extranjeras (Madr) XXV, 1978, 46–64.

Linden, Ian and Jane Linden: Church and revolution in **Rwanda**. – Manch: University Press 1977. XVI, 304 p.

Loth, Heinrich: Apartheid und Kirchen. **Südafrikanische** Christen im Widerstand. Eine historische Untersuchung. – Köln: Pahl-Rugenstein 1977. 239 S.; DM 14,80.

Merino, Manuel, OSA: La provincia filipina de **Batangas** vista por un misionero a fines del siglo **XVIII**. – MissHisp XXXIV, 1977, 139–247.

Neckebrouck, Valeer: Le onzième commandement. Etiologie d'une église indépendante au pied du mont **Kenya**. – Immensee: Nouvelle Revue de Science Missionnaire 1978. LVI, 634 p. = Supplementa NZM XXVII; sfr 92,–.

Ronan, Charles E., SJ: Francisco Javier **Clavigero**, S.J. ‹1731–1787›, figure of the Mexican enlightenment: his life and works. – R: Institutum Hist. S.I.; Chic: Loyola Univ. Press 1977. XV, 396 p. = Bibliotheca Inst. Hist. S.I. XL; Lire 15 000.

Chethimattam, John B.: Theology and evangelization, theology for dialogue and theology of dialogue. – Jeevadhara. A Journal of Christian Interpretation (Kottayam, Kerala) VII, 1977, 379–396.

Goba, Bonganjalo: The task of Black theological education in South Africa. – Journal of Theology for Southern Africa (Cape Town, Rondebosch University) March 1978, 19–30.

Oosthuyzen, Gerhardus C.: Die Herausforderung der Schwarzen Theologie für die weißen Kirchen Südafrikas. – Zeitschr. f. Mission (Korntal b. Stu) IV, 1978, 70–82.

Peters, George W.: Missionarisches Handeln und biblischer Auftrag. Eine Theologie der Mission (A biblical theology of mission, dt.). – Liebenzell: Missionsverlag 1977. 392 S. = Telos 1800; DM 28,50.

Winkel, J.D. te: Kiezen en delen. Over de politieke en sociale implicaties van het christelijk geloof in de communicatie van het evangelie van het Rijk Gods door de missionaire gemeente in eigen omgeving. – Amst: Rodopi 1977. 298 p. [Diss., Amst.]

Audio-visuel et évangélisation. – LumVitae XXXIII, 1978, 1–110.

Kennedy, James: Dynamische Evangelisation (Evangelism explosion, dt.). – Liebenzell: Missionsverlag 1978. 163 S. = Telos 1132; DM 13,80.

Lachaga, J.M. de: Eglise particulière et minorités ethniques. – P: Centurion 1978. 284 p.; F 40,–.

Frencken, G.W.F., CM: Kerk die kiest voor haar volk. Kerkvernieuwing in **Brazilië**, met speciale aandacht voor de prelazie van Cametá. – Nijm: Pers van de Katholieke Universiteit 1977. 199, 149 p. [Diss., Nijm.]

Iglesia y América Latina. Cifras. – Bogotá: CELAM 1978. 138 p. = Auxiliar para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano I; $ 11,–.

Lange, Claude, MEP: The Catholic Church in **Vietnam**. – Teaching all Nations (Manila) XIV, 1977, 3–31. 202–227.

Spae, Joseph, CICM: Les chrétiens vus du **Japon**. – P: Ed. du Cerf 1978. 118 p. = Rencontres; F 21,–.

Verheul, Jan: De kerk en de bevrijding van een onderdrukt volk. De katholieke Kerk in Chili 1970–1976. – Amst: Pers van de Vrije Universiteit 1977. 389 p. [Diss., Amst.]

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Rudolph, Kurt: Die ‚Ideologiekritische' Funktion der Religionswissenschaft. – Numen XXV, 1978, 17–39.

Lanczkowski, Günter: Verborgene Heilbringer. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1977. VI, 84 S.; kart. DM 19,50.

Merz, Richard: Die numinose Mischgestalt: methodenkritische Unters. zu tiermenschlichen Erscheinungen Altägyptens, der Eiszeit u. d. Aranda in Australien. – B, NY: de Gruyter 1978. XVII, 306 S. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXXVI; DM 98,– [Diss., Zürich]

Le Corsu, France: **Isis** – mythe et mystères. – P: Soc. d'Ed. „Les Belles Lettres" 1977. X, 318 p., 18 fig., 49 tabl. = Collection d'études mythologiques; F 141,–.

Recherches d'Islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. **Anawati** et Louis **Gardet** par leurs collègues et amis. – Lv: Peeters; Louvain-la-Neuve: Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie (1977). XLI, 404 p. = Bibliothèque Philosophique de Louvain XXVI.

Halm, Heinz: Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īlīya. Eine Studie zur islamischen Gnosis. – Mz: Deutsche Morgenländische Ges.; Wiesb: Steiner [in Komm.] 1978. 240 S.; graph Darst. = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLIV, 1; DM 68,– [Tübingen, Habil.-Schrift]

Hofmann, Norbert: Der islamische Festkalender in **Java** und **Sumatra**: unter bes. Berücks. des Fastenmonats u. Fastenbruchfests in Jakarata u. Medan. – Bad Honnef: Bock und Herchen 1978. IX, 214 S., Ill., 1 graph. Darst., 2 Kt.; kart. DM 38,– [Diss., Mainz]

Guenther, Herbert V.: **Tibetan Buddhism** in western perspective. Collected articles. – (Emeryville, Calif.:) Dharma Publishing (1977). XI, 261 p.; $ 8,95.

Sinha, Raghuvir: Religion and culture of North-Eastern India. – New Delhi: Abhinav Publ. (1977). 120 p.; $ 8,50.

Religion in **South Asia**. Religious conversion and revival movements in South Asia in medieval and modern times. Ed. by Geoffrey A. Oddie. – Lo: Curzon Press; (New Delhi: Manohar Book Service). (1977). VIII, 204 p.; $ 4,50.

Seidel, Anna: Das neue Testament des **Tao**. Lao tzu und die Entstehung der taoistischen Religion am Ende der Han-Zeit. – Saeculum XXIX, 1978, 147–172.

Haguenauer, Charles: Études choisies. Vol. II: Japon. Études de religion, d'histoire et de littérature. – Lei: Brill 1977. VII, 438 p.

Speidel, Michael P.: The religion of **Jupiter Dolichanus** in the Roman army. – Lei: Brill 1978. X, 93 p., 24 pl., map = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain LXIII; hfl 96,–.

Meinhold, Peter: Die Religionen der Gegenwart: ihre Herkunft, ihre Besonderheiten, ihr Beitrag zur Lösung d. Weltprobleme. Mit e. vergl. Themenregister. – Frb/B, Basel, Wien: Herder 1978. 415 S. = Herderbücherei DCLVI; kart. DM 12,90.

VI. Religionsphilosophie

Wolfson, Harry Austryn: Studies in the history of philosophy and religion. Vol. II. Ed. by Isadore Twersky and George H. Williams. – Cambridge, Mass., Lo: Harvard Univ. Pr. 1977. XIV, 629 p.; $ 22,50.

Verweyen, Hansjürgen: Nach Gott fragen. **Anselms** Gottesbegriff als Anleitung. – Essen: Ludgerus Verlag (1978). 96 S. = Christliche Strukturen in der modernen Welt XXIII; DM 10,80.

Van Steenberghen, Fernand: Prolégomènes à la «quarta via». – RFN LXX, 1978, 99–112; p. 113–134: Hödl, Ludwig: Die philosophische Gotteslehre des Thomas von Aquin O.P. in der Diskussion der Schulen um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert; p. 135–148: Vignaux, Paul: Métaphysique de l'Exode, philosophie de la religion ‹A partir du «De Primo Principio» selon Duns Scot›.

Kojima, Hiroshi: Zur philosophischen Erschließung der religiösen Dimension. Überlegungen im Anschluß an Descartes, Husserl und den Zen-Buddhismus. – PhJ LXXXV, 1, 1978, 56–70.

Bernstein, Howard R.: **Leibniz** and the sensorium dei. – Journal of the History of Philosophy XV, 2, 1977, 171–182.

Sorrentino, Sergio: **Schleiermacher** e la filosofia della religione. – (Bresc:) Paideia Ed. (1978). 147 p. = Filosofia della religione. Testi e studi II; Lire 3500.

Frostin, Per: Materialismus, Ideologie, Religion. Die materialistische Religionskritik bei Karl **Marx**. – Mchn: Kaiser 1978. 244 S.; DM 28,–.

Herrmann, Eberhard: Der religionsphilosophische Standpunkt Bernard **Bolzanos** unter Berücks. seiner Semantik, Wissenschaftstheorie und Moralphilosophie. – (Lund: Gleerup – Liber Läromedel 1977). 226 S. = Studia philosophiae religionis VI; scr 42,– [Diss., Uppsala]

Raffelt, Albert: Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice **Blondels** „L'Action" (1893). – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). XII, 339 S. = Freiburger theologische Studien CX; kart. DM 42,– [Diss., Freiburg/B]

Jäger, Alfred: Gott. Nochmals Martin **Heidegger**. – Tü: Mohr 1978. X, 514 S.; Lw. DM 128,– [Habil.-Schrift, Basel]

Welte, Bernhard: Religionsphilosophie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 268 S.; Lw. DM 34,–.

Paochinelli, Marco: Note sull'argomento ontologico. – RFN LXIX, 1977, 610–626.

Hanson, Bo: Application of rules in new situations. A hermeneutical study. – (Lund: Liber Läromedel 1977.) 159 p., 6 fig. = Studia philosophiae religionis III. [Diss., Lund]

VII. Fundamentaltheologie

Beinert, Wolfgang: Wenn Gott zu Wort kommt. Einführung in die Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 224 S. = „Theologie im Fernkurs" VI; kart. DM 22,50.

Herms, Eilert: Theologie, eine Erfahrungswissenschaft. – Mchn: Kaiser 1978. 99 S. = Theologische Existenz heute CXCIX; kart. DM 12,80.

Lehmann, Karl: Apologetik und Fundamentaltheologie. Eine kleine Einführung. – Internationale Kathol. Zeitschrift »Communio« VII, 1978, 289–294; S. 295–305: Walgrave, Jan Hendrijk, OP: Das große Mißverständnis der Apologetik; S. 306–318: Mesnard, Jean: »Gott durch Jesus Christus«. Zur Apologetik **Pascals**; S. 319–322: Balthasar, Hans Urs von: Leuchtet Jesus ein?; S. 323–339: Raffelt, Albert: Opfer und Selbstbejahung. Implikationen der »Immanenzapologetik« Maurice **Blondels**.

Schmalenberg, Erich: Zum Verhältnis von Theologie und Wissenschaft. – KuD XXIV, 1978, 194–203; S. 204–278: Werbick, Jürgen: Theologie als Theorie? Zur Diskussion um die Wissenschaftlichkeit der Theologie.

Pöltner, Günther: Erfahrung radikaler Fraglichkeit als Grundlage einer Philosophischen Theologie? – ThPh LIII, 1978, 367–396.

Swinburne, Richard: The coherence of theism. – Oxf: Clarendon Pr.; (Oxf, Lo: Oxford Univ. Press) 1977. 302 p.; £ 9,–.

Wackenheim, Charles: La théologie catholique. – (P:) Pr. Univ. de France (1977). 125 p. = Que sais-je? Collection encyclopédique 1269.

Sales, Michel: Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac. – Eins: Johannes-Verl. (1978). 100 S. = Kriterien XLVI; kart. DM 14,–.

Christian faith in a religiously plural world. Ed. by Donald Dawe and John B. Carman. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1978). 195 p.

Wethmar, Conrad Johannes: **Dogma** en verstaanshorison: 'n Histories-sistematiese ondersoek in verband met die hermeneutiese funksie van die kerklike dogma met besondere verwysing na die theologie van Gerhard Ebeling. – (Amst:) Rodopi 1977. 295 blz.; hfl 38,–.

Thompson, William M.: Christ and consciousness. Exploring Christ's contribution to human consciousness. The origins and development of Christian consciousness. – NY, Ramsey, Toronto: Paulist Press (1977). VI, 192 p.; $ 5,95.

Fuchs, Otmar: Sprechen in Gegensätzen. Meinung und Gegenmeinung in kirchlicher Rede. – Mchn: Kösel-Verlag (1978). 384 S.; kart. DM 36,– [Diss., Würzburg]

Garijo-Guembe, M. Ma.: La relación entre evangelización y justicia – libertad como problema de teoloía fundamental. – Salm XXV, 1978, 37–75.

VIII. Dogmatik

Momose, Peter Fumiaki: Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit Jürgen **Moltmann**. Mit einem Nachwort von Jürgen Moltmann. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 200 S. = Ökumenische Forschungen II. Soteriologische Abteilung VII; Lw. DM 35,–.

Walsh, Michael J.: The Heart of Christ in the writings of Karl **Rahner**. An investigation of its christological foundation as an example of the relationship between theology and spirituality. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1977. 145 p. = Analecta Gregoriana CCIX. Ser. Facult. Theol. Sectio B LXVII; Lire 5000.

Le Christ hier, aujourd'hui et demain. Colloque de christologie tenu à l'Université Laval ‹21 et 22 mars 1975›. Publié par Raymond Laflamme et Michel Gervais. – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1976. VIII, 487 p.; [cont.:] p. 1–43: Sesboüé, Bernard: Esquisse d'un panorama de la recherche christologique actuelle; p. 45–65: Lonergan, Bernard: Christology today: Methodological reflections; p. 67–85: Archambault, Jean-Marie: L'obéissance de Jésus, révélation de la personne du Fils; p. 87–95: Beaucamp, Evode: L'espérance messianique. Son contenu essentiellement humain, sa réalisation chrétienne; p. 97–106: Bélanger, Rodrigue: Réflexion sur trois images actuelles de Jésus-Christ; p. 107–117: Bourgault, Raymond: Pour une christologie priante, opératoire et relationnelle; p. 119–142: Bousquet, François: L'analogie dans le discours théologique et le mouvement pascal de la foi. Un problème christologique; p. 143–156: Crowe, Frederick E.: The mind of Jesus; p. 157–169: Doyon, Jacques: La méthode en christologie; p. 171–189: Doyon, Jacques: La christologie de Nicolas de Cues; p. 191–204: Gervais, Jacques: Compossibilité de la vision de Dieu et du développement psychologique dans l'intelligence humaine du Christ; p. 205–230: Gervais, Michel: Incarnation et immuabilité divine; p. 231–258: Laflamme, Raymond: Incarnation et χρηστότης de Dieu; p. 259–276: Langevin, Gilles: L'apport du P. Karl Rahner à la christologie. Présentation et traduction d'un texte-synthèse; p. 277–327: Langevin, Paul-Emile: Une confession prépaulinienne de la "Seigneurie" du Christ. Exégèse de Romains 1,3–4; p. 329–340: Lapointe, Roger: La postexistence du Fils; p. 341–364: Myre, André: Développement d'un instantané christologique: le prophète eschatologique; p. 365–394: O'Neill, Louis: Dimension politique de la vie de Jésus; p. 395–429: Pagé, Jean-Guy: Salut du monde, Christ et Eglise; p. 431–465: Richard: Jean: "Fils de Dieu". Reconsidération de l'interprétation adoptioniste; p. 467–477: Roberge, Michel: Structures littéraires et christologie dans le IVe évangile. Jean 1,29–34; p. 479–487: Robillard, Edmond: Christologie d'Ignace d'Antioche.

Schillebeeckx, E.: Op weg naar een christologie. – TTh XVIII, 1978, 131–156; p. 157: Résumé.

M[a]c Garry, Michael B.: Christology after Auschwitz. – NY, Ramsey, Tor: Paulist Pr. (1977). VII, 119 p. = Exploration book.

Bauckham, Richard: The sonship of the historical Jesus in Christology. – SJTh XXXI, 1978, 245–260.

Döring, Heinrich: Das "Ius Divinum" des Petrus-Amtes. Ansätze zu einem gemeinsamen Verständnis. – Catholica XXXII, 1978, 273–304.

Fuente, A. G., OP: El Spíritu Santo y los sacramentos. – Angelicum LV, 1978, 366–414.

Salado, Domingo M.: La simbólica del banquete memorial. Hacia una interpretación más coherente de la sacrificialidad eucarística. – CTom, A. LXIX = T. CV, 1978, 225–278.

Salado Martínez, Domingo M., OP: Las razones formales de la sacrificialidad. Indagación crítica sobre la teología eucarística. – ScriptVict XXV, 1978, 121–181.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Dynamic religious movements. Case studies of rapidly growing religious movements around the world. Ed. by David J. Hesselgrave. – GrR/Mich.: Baker Book House (1978). 326 p.; $ 7,95.

Catholic Pentecostals now. Ed. by J(an) Kerkhofs. – (Canfield, Ohio: Alba House Communications 1977). 118 p. = Alba Books; $ 1,95.

Gunnemann, Louis H.: The shaping of the United Church of Christ. An essay in the history of American Christianity. – NY, Phil: United Church Press (1977). 257 p. = A Pilgrim Book; $ 6,95.

Payne, Ernest A.: Der Ökumenische Rat der Kirchen 1948–1978. – ÖekRu XXVII, 1978, 292–302; S. 303–314: Dietzfelbinger, Hermann: Kritische Rede für den Ökumenischen Rat der Kirchen; S. 314–324: Meeking, Basil: Die Beziehungen zwischen römisch-katholischer Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen; S. 325–332: Istavridis, Vasil T.: Die orthodoxe Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung 1948–1978; S. 332–338: Lochmann, Ullrich: Ökumene im Alltag; S. 339–352: Drewes, Manfred: Aspekte der ökumenischen Entwicklungsdiskussion; S. 352–358: Schlink, Edmund: Rechenschaft über die ökumenische Hoffnung; S. 358–377: Nelson, J. Robert: Konziliarität – Konziliare Gemeinschaft; S. 377–400: Meyer, Harding: „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" – „konziliare Gemeinschaft" – „organische Union".

Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958–1976. Hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente, Wien. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1978). 222 S. = Pro Oriente III; kart. DM 36,–.

Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt. Gespräche zwischen dem Reformierten Weltbund und dem römischen Einheitssekretariat. – UnSa XXXIII, 1978, 2–24.

Exil – Diaspora – Rückkehr. Zum theologischen Gespräch zwischen **Juden** und **Christen**. Hrsg. von Rudolf Mosis. Mit Beitr. von Alexander Altmann [u. a.]. – Düs: Patmos (1978). 110 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern LXXXI = Patmos-Paperbacks.

Zuidema, Willem: Gods partner. Ontmoeting me het Jodendom. – Baarn: Ten Have (1977). 291 blz.; hfl 29,50.

Schlink, Edmund: Gottes Handeln durch die Taufe als ökumenisches Problem. – KuD XXIV, 1978, 164–180.

Un solo **Battesimo**, una sola **Eucaristia** e un mutuo riconoscimento del **Ministero**. – Oikoumenikon XVIII, 1978, 198–248.

Socha, Hubert: Das göttliche Recht der bischöflichen Apostelnachfolge im ökumenischen Gespräch. – TThZ LXXXVII, 1978, 203–226.

The unity we seek. A statement by the Roman Catholic / Presbyterian-Reformed Consultation. Ed. by Ernest L. Unterkoefler / Andrew Harsanyi. – NY, Ramsey, Tor: Paulist Pr. (1977). 135 p.; $ 4,95.

X. Moraltheologie

Donagan, Alan: The theory of morality. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. (1977). XVI, 278 p.; $ 15,–.

Stout, Jeffrey L.: Metaethics and the death of meaning: Adams and the case of the tantalizing closing. – Journal of religious ethics VI, 1978, 1–18; p. 29–31: Harris, Charles E., Jr.: Can agape be universalized?; p. 32–53: Reeder, John P., Jr.: Religious ethics as a field and discipline; p. 54–80: McClendon, James Wm., Jr.: Three strands of Christian ethics; p. 81–107: Carney, Frederick: On McCormick and teleological morality; p. 108–120: Tödt, H. E.: Towards a theory of making ethical judgements; p. 121–134: Crossley, John P., Jr.: Theological ethics and the naturalistic fallacy.

Gustafson, James M.: Protestant and Roman Catholic ethics. Prospects for rapprochement. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Press (1978). VII, 192 p.; $ 8,95.

Brennan, J. M.: The open-texture of moral concepts. – NY: Barnes & Noble (1977). 171 p.; $ 14,50.

Henry, Carl F. H.: Christian personal ethics. – GrR/Mich.: Baker Book House (1977). XI, 615 p. = Twin Brooks series; $ 7,95.

Pinto de Oliveira, C(arlos) J(osaphat): La crise du choix moral dans la civilisation technique. – Frb/S: Éd. Universitaires; P: Éd. du Cerf (1977). 159 p. = Études d'Éthique Chrétienne – Studien zur theologischen Ethik I; sfr 30,–.

Wendland, Heinz-Dietrich: Der christliche Universalismus und die Sozialethik. – Rechtfertigung, Realismus, Universalismus im bibl. Licht. Festschrift f. Adolf Köberle, Dmst 1978, 203–211; S. 212–223: Dantine, Wilhelm: Umgang mit der Natur. Ein Kapital theologischer Ethik; S. 225–242: Schrey, Heinz-Horst: Ökologische Ethik in der Sicht der Theologie.

Theorietechnik und Moral. Hrsg. von Niklas Luhmann u. Stephan H. Pfürtner. – (Ffm:) Suhrkamp (1978). 266 S. = Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft CCVI; kart. DM 12,–.

Burkhart, Ernst: La grandeza del orden divino. Aproximación teológica a la noción de **ley**. – Pamplona (: Ed. Univ. de Navarra) 1977. 229 p. = Colección teológica de la Universidad de Navarra XVIII. [Diss., Pamplona]

Komonchak, Joseph A.: Humanae vitae and its reception: Ecclesiological reflections. – ThSt XXXIX, 1978, 221–257.

Organverpflanzung. Medizinische, rechtliche und ethische Probleme. Hrsg. von Josef Georg Ziegler. Mit Beitr. von Wolfgang Heinemann [u.a.]. – Düs: Patmos Verl. (1977). 132 S. = Patmos Paperbacks.

Ziegler, Georg: Überlegungen zur **Euthanasie**. – ThGl LXVIII, 1978, 168–183.

Boyle, John P.: The **sterilization** controversy. A new crisis for the Catholic hospital? – NY, [e.a.:] Paulist Press (1977). IX, 101 p. = Exploration Book; $ 3,50.

Keane, Philip S.: Sexual morality: A Catholic perspective. – NY [e.a.:] Paulist Pr. (1977). VIII, 236 p.; $ 5,95.

Skrzydlewski, Wladyslaw, OP: Etica e sesso. – Angelicum LV, 1978, 341–365.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Halleux, André de: Monophysitismus und Spiritualität nach dem Johanneskommentar des **Philoxenus** von **Mabbug**. – ThPh LIII, 1978, 353–366.

Cowley, F. G.: The **monastic** order in **South Wales, 1066–1349.** Published on behalf of the History and Law Committee of the Board of Celtic Studies. – Cardiff: Univ. of Wales Pr. 1977. XII, 317 p., 4 tabl. = Studies in Welsh History I; £ 9,50 [Diss., Cardiff]

Völker, Walther: Die Sakramentsmystik des **Nikolaus Kabasilas**. – Wiesb: Steiner 1977. XV, 167 S.; kart. DM 56,–.

Berquin, K.: **Grimmincks** 'Regels van eene geestelyke dogter'. – OGE LII, 1978, 129–151.

Ruiz Jurado, Manuel: Orientaciones bibliográficas sobre San **Ignacio** de **Loyola**. Vol. II: ‹1965–1976›. – R: Institutum Historicum S. I. 1977. XV, 159 p. = Subsidia ad Historiam S. I. Bibliothecae Instituti S. I. Series minor VIII.

Mallory, Marilyn May: Christian mysticism: Transcending techniques. A theological reflection on the empirical testing of the teaching of St. **John** of the **Cross**. – Assen, Amst: Van Gorcum 1977. XIX, 300 p.; hfl 59,50.

Garrido, Pablo María, OCarm: Influjo de San Juan de la Cruz entre sus Hermanos, los Carmelitas Españoles. – Carmelus XXV, 1978, 115–191.

Preckler, Fernando Guillèn: **Bérulle** aujourd'hui 1575–1975. Pour une spiritualité de l'humanité du Christ. – P: Beauchesne (1978). 114 p. = Le point théologique XXV; F 21.

Tavard, Georges: L'expérience de Jean-Martin **Moye**. Mystique et mission 1730–1793. – P: Beauchesne (1978). 230 p. = Bibliothèque de spiritualité XII; F 66,–.

Mysticism and philosophical analysis. Ed. by Steven T. Katz. – Lo: Sheldon Pr. (1978). 264 p. = Studies in philosophy and religion; £ 8,95; [cont.:] p. 10–21: Smart, Ninian: Understanding religious experience; p. 22–74: Katz, Steven T.: Language, epistemology, and mysticism; p. 75–100: Keller, Carl A.: Mystical literature; p. 101–131: Moore, Peter: Mystical experience, mystical doctrine, mystical technique; p. 132–140: MacKinnon, Donald M.: Some epistemological reflections on mystical experience; p. 141–169: Streng, Frederick J.: Language and mystical awareness; p. 170–198: Gimello, Robert M.: Mysticism and meditation; p. 200–213: Bambrough, Renford: Intuition and the inexpressible; p. 214–234: Pike, Nelson: On mystic visions as sources of knowledge; p. 235–258: Mavrodes, George: Real v. deceptive mystical experiences.

Stuhlmueller, Carroll: Thirsting for the Lord. Essays in biblical spirituality. Ed. by Romanus Penrose, drawings by Lillian Brulc, introd. by Alcuin Coyle. – NY: Alba House; Staten Island, NY: Society of St. Paul (1977). XIV, 322 p.; $ 7,95.

Wagner, Friedrich: Gotteserfahrung – Spiritualität der Neuzeit. – St. Ottilien: EOS Verl. (1977). 183 S.; geb. DM 16,80.

Orthodox spirituality. An outline of the Orthodox ascetical and mystical tradition. By a Monk of the Eastern Church. 2. ed. – Lo: SPCK (1978). XII, 111 p.; £ 1,50.

Tilmann, Klemens – Hedvid-Teresia von Peinen: Die Führung zur Meditation. Ein Werkbuch. Bd II: Christliche Glaubensmeditation. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1978). 413 S.; brosch. DM 32,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Lantz, Göran: Eigentumsrecht – ein Recht oder ein Unrecht? Eine kritische Beurteilung der ethischen Argumente für das Privateigentum bei **Aristoteles, Thomas** von **Aquino, Grotius, Locke, Hegel, Marx** und in den modernen Sozialenzykliken. – (Sto: Almqvist & Wiksell International in Komm. 1977). 154 S. = Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala studies in social ethics IV; scr 47,25.

Faith and society. Foi et société. Geloof en maatschappij. Acta Congressus Internationalis Theologici Lovaniensis 1976. Ed. Marc Caudron, P. Asvelt [e. a.] – Gembl: Duculot (1978). 299 p., 7 tables = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLVII; FB 950; [cont. e.a.] p. 41–61: Gesché, Adolphe: Un discours sur Dieu pour notre société; p. 63–70: Dumont, Fernand: La signification de la vie sociale et la pertinence de Dieu; p. 71–86: Houtart, François: Sociologie du discours sur Dieu; p. 87–99: Schillebeeckx, E.: Society and human salvation; p. 103–110: Kerkhofs, Jan: A la recherche du sens chrétien de la relation femme-homme; p. 111–116: Børresen, Kari: Femme-homme dans la théologie; p. 117–124: Boné: Édouard: La manipulation biologique; p. 125–133: Vergote, A.: Man-woman relationship and religious belief; p. 135–140: Pitrou, Agnès: Hommes et femmes dans l'Église; p. 141–154: Lunen-Chenu, M.-Th. van: Le Féminisme devant la société et l'Église; p. 157–170: Nieuwenhove, Jacques van: La nouveauté des théologies de la libération; p. 171–182: Graeve, Frank de: Religious views on the liberation of man; p. 183–190: Ponthot, Joseph: L'écriture comme instance critique et inspiratrice des théologies de la libération; p. 191–195: Asveld, P.: De gelovige en de ideologische visies op de bevrijding van de mens; p. 197–207: Borrat, Héctor: La théologie de la libération; p. 211–259: Dobbelaere, K. – J. Billiet: Community-formation and the Church. A sociological study of an ideology and the empirical reality; p. 261–269: Remy, Jean: Communauté, conflit et innovation; p. 271–286: Legrand, Hervé: Ministères et liturgie: courants et besoins nouveaux; p. 287–299: Lescrauwaet, J. F.: On what conditions does a group of catholic christians function as Church?

Manaranche, André: Attitudes chrétiennes en politique. – P: Éd. du Seuil (1978). 266 p.; F 45,–.

Congar, Yves: Église Catholique et France moderne. – (P:) Hachette (1978). 285 p.; F 42,–.

Nellessen-Schumacher, Traute: Sozialprofil der deutschen Katholiken. Eine konfessionsstatistische Analyse. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1978). 191 S.; kart. DM 24,–.

Gottlob, Bernd: Die Missionare der ausländischen Arbeitnehmer in Deutschland. Eine Situations- und Verhaltensanalyse vor dem Hintergrund kirchlicher Normen. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1978. 430 S. = Abhandlungen zur Spezialethik XVI; kart. DM 38,–.

Katholische Publizistik in den **Niederlanden**. Hrsg. von Joan Hemels und Michael Schmolke. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1977. 124 S. = Communicatio socialis. Beih. VI; kart. DM 16,80.

Suk Jay, Yim: Introduction au **Mouisme**, la religion populaire en **Corée**. – SocComp XXV, 1978, 175–189; p. 191–208: Deschamps, Christian: Les «fêtes de village» en Corée et leur signification sociale; p. 209–216: Seung Kook, Lew: Social basis of the Korean cultural and religious values; p. 217–237: Leverrier, Roger: Arrière-plan sociopolitique et caractéristiques des nouvelles religions en Corée. Le cas du Tong Hak; p. 239–249: Houtart, François: Sociological aspects of Christian Churches penetration in the Confucian regions of Asia.

XIII. Kirchenrecht

Ex aequo et bono. Willibald M. **Plöchl** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Peter Leisching, Franz Pototschnig, Richard Potz. – Innsbr: Wagner 1977. 572 S., 1 Titelbild = Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte X; Lw. DM 141,–; [enth.:] S. 15–22: Kuttner, Stephan: Betrachtungen zur Systematik eines neuen Codex Iuris Canonici; S. 23–43: Ullmann, Walter: Über die rechtliche Bedeutung der spätrömischen Kaisertitulatur für das Papsttum; S. 45–65: Fürst, Carl Gerold: „Statim ordinetur episcopus" oder Die Papsturkunden „sub bulla dimidia", Innozenz III. und der Beginn der päpstlichen Gewalt; S. 67–106: Grass, Nikolaus: Gefreite Abteien in Tirol; S. 107–115: Hoke, Rudolf: Ein theologisches Gutachten von staatsrechtlicher Tragweite; S. 117–127: Leisching: Peter: Die Ehe als pactio und societas vom Dekret Gratians bis zur Glossa ordinaria; S. 129–173. Sprung, Rainer: Die Verehrung des hl. Ivo an der Universität Innsbruck; S. 175–182: Carlen, Louis: Galeerenstrafe im Recht der Kirche; S. 183–206: Grass, Franz: Aus der Wirtschaftsgeschichte einer Seelsorgskirche im spätmittelalterlichen Bergland Tirol; S. 207–218: Plöchl, Gerhardt: Parladorius über das Studium der Rechte. Ein Beitrag zur Technik des Studierens in der Renaissance; S. 221–230: Onclin, Wilhelm: De potestate regiminis in Ecclesia; S. 231–262: May, Georg: Das Papstwahlrecht in seiner jüngsten Entwicklung. Bemerkungen zu der Apostolischen Konstitution „Romano Pontifici eligendo"; S. 263–276: Metz, René: La paroisse au IIe Concile du Vatican. Les promesses et la réalité; S. 277–294: Pototschnig, Franz: „Persona in Ecclesia" – Probleme der rechtlichen Zugehörigkeit zur „Kirche Christi"; S. 295–307: Schwendenwein, Hugo: Secretum Pontificium; S. 309–326: Geringer, Karl-Theodor: Zur Verfassungsstruktur in den österreichischen Diözesen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil; S. 327–332: Leitmaier, Charlotte: Liturgie und Recht; S. 333–346: Dordett, Alexander: Der Impotenzbegriff in der Rotajudikatur; S. 347–363: Prader, Joseph: Zur Anwendung nichtkatholischen Eherechts durch kirchliche Instanzen; S. 367–374: Mosiek, Ulrich: Die Bischofssynode der lateinischen Kirche und die Ständige Synode der unierten Ostkirchen; S. 375–383: Žužek, Ivan: The Oriental Canon Law Society is born ‹1969›; S. 385–395: Suttner, Ernst Chr.: Ein neues Handbuch für den moraltheologischen Unterricht in den Seminarien der Rumänischen Orthodoxen Kirche; S. 399–408: Gampl, Inge: Die „natürlichen" Rechtsgrundsätze in der Höchstgerichtsjudikatur der Republik Österreich; S. 409–422: Potz, Richard: Die inneren Angelegenheiten der anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften als Problem der Grundrechtsinterpretation; S. 423–437: Puza, Richard: Ordensstand und Treuhand. Überlegungen zur Rechtsstellung der Ordensangehörigen; S. 439–446: Mehehar: Erwin: Fristenlösung und Krankenanstaltenrecht; S. 447–456: Kostelecky, Alfred: Private Patronate in öffentlicher Hand und der Zweite Zusatzvertrag mit dem Heiligen Stuhl zur Regelung von vermögensrechtlichen Beziehungen vom 9. Jänner 1976; S. 457–471: Luf, Gerhard: Religionsunterricht – ein Privileg der Kirchen?; S. 473–494: Kühnert, Wilhelm: Die Rechtsstellung der Wiener Evangelisch-Theologischen Fakultät im Kraftfeld von Staat und Kirche; S. 495–509: Link, Christoph: Das „Kirchenrecht" im Studium der Rechtswissenschaften; S. 511–530: Hollerbach, Alexander: Rechtsbeziehungen zwischen kirchlicher und politischer Gemeinde. Versuch eine Skizze anhand der Rechtslage in Baden-Württemberg; S. 531–544: Strigl, Richard A.: Kirchliches Dienstrecht in der Bundesrepublik Deutschland; S. 545–557: Hera, Alberto de la: El acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español de 28 de julio de 1976; S. 559–665: Rodopoulos, Panteleimon: Church and State in Greece according to the Constitution of the Greek Republic ‹1975›; S. 567–572: Bibliographie (W. P. Plöchl).

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Leinweber, Winfried: Der Streit um den **Zölibat** im **19.** Jahrundert. – Mstr: Aschendorff (1978). VIII, 591 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XLIV; DM 48,– [Diss., Münster]

Zulehner, Paul M.: Wie kommen wir aus der Krise? Kirchl. Statistik **Österreichs 1945–1975** u. ihre pastoralen Konsequenzen. – Wien, Frb/B, Bas: Herder 1978; 146 S., graph. Darst.; kart. DM 19,80.

Lemke, Helga: Theologie und Praxis annehmender Seelsorge. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1978. 160 S., graph. Darst. = Urban Taschenbücher DCXXXV. T-Reihe; kart. DM 12,–.

Heitink, Gerben: Pastoraat als hulpverlening. Inleiding in de pastorale theologie en psychologie. – Kampen: Kok 1977. 412 blz., 5 schemas, 4 tab.; hfl 39,–.

Lovell, George – Catherine Widdicombe: Churches and Communities. An approach to development in the local church. – Lo: Search Pr. (1978). 218 p.; £ 2,95.

Weverbergh, Roger: Riskant pastoraat. De metodiek van het opbouwwerk in een hoogbouwwijk. – Bloemendaal: Nelissen (1977). 272 blz., 8 tab., 18 schemat. beschr., 3 kaarts = Proces-materiaal.

Zielgruppen. Brennpunkte kirchlichen Lebens. Hrsg. von Ludwig Bertsch und Karl-Heinz Rentmeister. (Karl **Delahaye** zum 65. Geburtstag. – Ffm: Knecht (1977). 212 S.; Lw. DM 25,–; [enth.:] S. 13–34: Kremer, Jacob: Allen bin ich alles geworden, um jedenfalls einige zu retten ‹1 Kor 9,22›. Bibeltheologische Erwägungen zu dem Thema „Zielgruppen im Heilsdienst der Kirche"; S. 35–48: Kaefer, Herbert: Differenzierungen im System Kirche; S. 49–59: Griesl, Gottfried: Inwiefern ist der Mensch Ziel und Norm kirchlichen Heilsdienstes?; S. 61–75: Botterweck, Gerhard Joh.: An die Resignierten – Kritische Reflexionen Kohelets; S. 77–91: Zulehner, Paul M.: Wandel in den Grundtypen der Teilnahme – Wandel in den pastoralen Grundaufgaben; S. 93–107: Breuning, Wilhelm: Die Praktizierenden – eine Zielgruppe für die Pastoral; S. 109–121: Boonen, Philipp: Zielgruppenarbeit in den Regionen unserer Bistümer; S. 123–131: Klostermann, Ferdinand: Basisgruppen und -gemeinden – eine Zielgruppe?; S. 133–140: Fischer, Balthasar: Eucharistiefeier mit Zielgruppen; S. 141–154: Hemmerle, Klaus: Grenzgänger der Transzendenz – eine Zielgruppe der Pastoral; S. 155–168: Rentmeister, Karl-Heinz: Die Integration der Kinder in ein Gesamtkonzept der Gemeindeseelsorge; S. 169–181: Hanssler, Bernhard: Die Zielgruppe der Intellektuellen – ein Sorgenkind?; S. 183–193: Heinemann, Gerd: Die Zielgruppenarbeit in der Priesterausbildung des Pastoralseminars; S. 195–209: Bertsch, Ludwig: Entscheidungsfindung in Gemeinschaft als geistliches Geschehen. Überlegungen zu einem zentralen Problem der Mitverantwortungsgremien in der Kirche; S. 211–212: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Karl Delahaye, zusammengestellt von Karl-Heinz Rentmeister.

Exeler, Adolf: Entfremdet der Religionsunterricht von der Kirche? – KatBl CIII, 1978, 411–425; S. 426–438: Hilberath, Bernd Jochen: Dogmatische Inhalte religiösen Lernens – Analyse katholischer Katechismen; S. 439–448: Zirker, Hans: Etwas wird »behandelt« – Inhalt und Interaktion im Unterrichtsgespräch.

Serenthà, Luigi: Probleme teologici della catechesi per i giovani. – Teologia III, 1978, 128–147.

Simon, Werner: Religiöse Erfahrung – Ihre Genese und Erfaßbarkeit. – Religionspädagogische Beiträge II, 1978, 3–30; S. 31–65: Werbick, Jürgen: Theologie aus Erfahrung? Die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes als Regulativ christlicher Glaubenserfahrung; S. 66–81: Zwergel, Herbert A.: Religiöse Erfahrung als innere Erfahrung. Anmerkungen zum Umfeld eines Begriffes in didaktischem Interesse; S. 82–112: Dienst, Karl: Religiöse Erfahrung und seelsorgerliche Dimension im Religionsunterricht.

Eggers, Theodor: Religionsunterricht und Erfahrung. Zur Theorie und Praxis des Religionsunterrichts in der Primarstufe. – Mchn: Kösel-Verl. (1978). 206 S.; kart. DM 38,–.

Qualifiziert als Lehrer und Erzieher im Religionsunterricht. Zur Lehrerfortbildung im Medienverbund von Helmut Hanisch [u.a.]. – Stu: Calwer Verl.; Mchn: Kösel-Verlag (1978). 210 S. = Religionspädagogische Projektentwicklung; kart. DM 18,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Cattaneo, Enrico: Il culto cristiano in Occidente. Note storiche. – R: Ed. Liturgiche 1978. 734 p. = Bibliotheca Ephemerides liturgicae XIII; Lire 13 000.

Holeton, David R.: The sacramental language of S. **Leo** the **Great**. A study of the words "munus" and "oblata". – ELit XCII, 1978, 115–165.

Brock, Sebastian: The Syrian baptismal ordines. – Studia liturgica XII, 1977, 177–183; p. 184–194: Tripp, David: Initiation rites of the Cathari; p. 195–200: Vanbergen, Paul: Baptism of the infants of "non satis credentes" parents; p. 201–206: Bürki, Bruno: Traditional initiation in Africa; p. 207–216: Stevenson, Kenneth W.: Dom Gregory Dix: a silver jubilee.

Llamas Martínez, Enrique, OCD: San **José** en dos misales del siglo XV. – CahJos XXVI, 1978, 14–35.

Suntrup, Rudolf: Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts. – Mchn: Fink 1978. 507 S. = Münstersche Mittelalter-Schriften XXXVII; Lw. DM 78,– [Diss., Münster]

The study of liturgy. Ed. by Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold. – Lo: SPCK (1978). XXVII, 547 p., 23 pl., 13 fig.

Wunenburger, Jean-Jacques: La fête, le jeu et le sacré. – P: Delarge (1977). 316 p. = Encyclopédie Universitaire; F 65,–.

Reynal, Daniel de: Théologie de la liturgie des heures. – P: Beauchesne (1978). 157 p. = Beauchesne religions; F 64,– [Diss., Freiburg/S]

Lotz, Walter: Das Mahl der Gemeinschaft. Zur ökumenischen Praxis der Eucharistie. – Kas: Stauda; Düs: Patmos Verl. (1977). 79 S.

Singleton, M.: Al dan niet kleine kinderen dopen? – TLit LXII, 1978, 157–162; p. 163–173: Scheer, A.: Zullen we ons kind alsnog laten dopen?; p. 174–178: Schepper, A. de: "Zie ik maak alles nieuw". Ervaringen en gedachten over de kinderdoop; p. 179–183: Haquin, A.: Doopritus voor kinderen van de lagere school; p. 184–199: Wegman, H.: De initiatie van volwassenen; p. 200–207: Thys, W.: Met mensen in zijn buurt blijven. Sprokkelingen uit tien jaar catechumenale diensten in Antwerpen; p. 208–221: Engels, L.: Neocatechumenaat en liturgie; p. 222–236: Smet, S. de, SJ: Autentiek christendom: Zaïrese namen en de christelijke doop; p. 237–244: Vercruysse, J., SJ: Eensgezindheid over de doop in de oecumene.

Duchesneau, Claude – Paul Bardon – Jean Lebon: L'important, c'est la musique! Essai sur la musique dans la liturgie. – P: Ed. du Cerf 1977. 133 p. = Essais; F 26,–.

The art and architecture of the crusader states. Ed. by Harry W. Hazard. – (Madison, Wisconsin:) The Univ. of Wisconsin Pr. (1977). XXVII, 414, 10 p., 8 tables with cartes, 18 pl., 65 tables = A history of the Crusades IV; $ 26,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Hans Jürgen Baden, Osterloher Landstr. 14, 3100 Celle-Osterloh; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Dr. Filipe José Couto IMC, Am Waldplatz 28, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Heinrich Döring, Gleiwitzer Str. 11, 8390 Passau; Prof. Dr. Hermann Eising, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Kaspar Elm, Joseph-Plaut-Weg 3, 4930 Detmold; Prof. Dr. Ernst Feil, Hainweg 9, 8031 Gilching; DDr. Helmut Feld, Seuffertstr. 4 a, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Boltzmanngasse 9, A-1090 Wien IX; Prof. Dr. Horst Jürgen Helle, Konradstr. 6, 8000 München; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Dr. Hans-Josef Klauck OFM, St.-Anna-Str. 19, 8000 München 19; Prof. Dr. Wilhelm Kohl, Uferstr. 12, 4400 Münster-Angelmodde; Prof. Dr. Hans Kramer OSC, Ruhruniversität Bochum, Abt. für Kath. Theologie, Postfach 2148, 4630 Bochum 1; Prof. DDr. Martin Krause, Melchersstr. 30, 4400 Münster; Prof. Dr. Günter Krinetzki, Birkhamerstr. 18, 8390 Passau; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster-Wolbeck; Dr. Cornelius Mayer OSA, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2 a, 8700 Würzburg; Prof. Dr. John Meyendorff, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1703 Thirty-Second-Street, Washington, D.C. 20 007, USA; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Höhenweg 22 a, 8901 Leitershofen b. Augsburg; Prof. Dr. Horst-Georg Pöhlmann, Schillerstr. 58, 7500 Karlsruhe 1; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, Wilhelm-Hauff-Str. 28, 8900 Augsburg; Doz. Dr. Martin Rese, Häger 98, 4400 Münster-Nienberge; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Kunigundendamm 64, 8600 Bamberg; AkadORat Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4401 Bösensell; Prof. Dr. Alexander Sand, An dem Backenberg 13, 4630 Bochum-Querenburg; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Dr. Arno Schilson, Schloß Roseck, 7400 Tübingen 6; Prof. Dr. Rudolf Smend, Am weißen Stein 11, 3400 Göttingen; DDr. Klaus Thomas DD, Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Kossi-Joseph Tossou, Breul 23, 4400 Münster; Prof. Dr. Réal Tremblay, Via Merulana 31, C.P. 2458, I-00100 Rom; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Tiergarten 16/II, 4300 Essen-Werden; DDr. habil. Hans Waldenfels SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31; Dr. Siegfried Wiedenhofer, Spitzwegstr. 56, 8400 Regensburg.

Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage Matthias Grünewald, Mainz, und Herder, Freiburg, bei.

Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

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