Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 **1978** **74. Jahrgang**

Egen Biser: Vermächtnis und Anstoß . . . . . Sp. 441

Erwin Iserloh: Zölibat im Dilemma zwischen Gesetz und Charisma? . . . . . Sp. 449

W. Leinweber: Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert (E. Iserloh)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 457

A. H. J. Gunneweg: Vom Verstehen des Alten Testaments (H. Groß)

Der Aufruf zum Gehorsam. Übersetzt und ausgelegt von H. Lamparter (G. Braulik)

Th. Seidl: Texte und Einheiten in Jeremia 27–29 (J. Schreiner)

Th. Seidl: Formen und Formeln in Jeremia 27–29 (J. Schreiner)

Paulus – Apostat oder Apostel? Beiträge von M. Barth, J. Blank, J. Bloch, F. Mußner, R. J. Z. Werblowsky (J. Ernst)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 463

B. Kötting: Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum (K. S. Frank)

R. A. Skeris: Musical Imagery in the Ecclesiastical Writers of the first three centuries (U. Bomm)

J. Pépin: Saint Augustin et la dialectique (C. Mayer)

Thomas von Sutton: Quaestiones ordinariae. Hrsg. von J. Schneider (L. Ott)

Otloh von St. Emmeram. Eingel. und übers. von W. Blum (A. Angenendt)

M. Brandl: Der Kanonist Joseph Valentin Eybel (1741–1805) (I. Frank)

J. Finsterhölzl: Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum (H. J. Pottmeyer)

H.-M. Körner: Staat und Kirche in Bayern 1886–1918 (A. Leidl)

M. Sales: Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac (K. H. Neufeld)

P. Selvatico: Glaubensgewißheit (H. Wagner)

E. Innocenti: La Santa Sede nella ecclesiologia del Concilio Ecumenico Vaticano II (W. Beinert)

W. u. M. Pauck: Paul Tillich (E. Rolinck)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 481

J. Ratzinger: Eschatologie – Tod und ewiges Leben (G. Greshake)

A. Jeffner: Kriterien christlicher Glaubenslehre (L. Scheffczyk)

Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt. A. Vorbichler, W. Kasper, K. Rahner, F. Hahn, J. Gladzik. Hrsg. von A. Bsteh (F. J. Couto)

Moraltheologie . . . . . Sp. 485

Euthanasie. Hrsg. von V. Eid (K. Demmer)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 486

W. Jetter: Symbol und Ritual (E. J. Lengeling)

J. Steiner: Liturgiereform in der Aufklärungszeit (H. Reifenberg)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 492

H. Marquart: Matthäus Fingerlos (1748–1817) (N. Mette)

Religionen heute. Hrsg. von U. Tworuschka (G. Lanczkowski)

Thema Weltreligionen. Hrsg. von U. Tworuschka (G. Lanczkowski)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 494

Transzendenz und Immanenz. Hrsg. von D. Papenfuss und J. Söring (A.-Th. Khoury)

R. Funk: Frömmigkeit zwischen Haben und Sein (A. Kolping)

Philosophie . . . . . Sp. 496

A. Edmaier: Dimensionen der Freiheit (H. Treziak)

A. Brunner: Erkenntnis und Überlieferung (H. Verweyen)

Christliche Gesellschaftslehre . . . Sp. 499

S. N. Bulgakov: Sozialismus im Christentum? (W. Goerdt)

P. Hebblethwaite: Mehr Christentum oder mehr Marxismus? (A. Senge)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 504

Das asiatische Gesicht Christi. Hrsg. von H. Bettscheider (H. Waldenfels)

E. Ott: Thomas Merton – Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus (H. Waldenfels)

H. Biezais: Lichtgott der alten Letten (G. Lanczkowski)

H. Berger: Mission und Kolonialpolitik (L. Harding)

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1977/78 . . . Sp. 509

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 515

Vermächtnis und Anstoß

Zu Romano Guardinis nachgelassenem Werk ‚Existenz des Christen'*

Von Eugen Biser, München

Es gehört zu den seltenen Ausnahmefällen der Geistesgeschichte, wenn es einem Denker vergönnt ist, sich von seiner Mitwelt durch ein Werk zu verabschieden, das er selbst als den Schlußstein im Aufbau seiner literarischen Produktion versteht. Dieser Glücksfall wurde, mit zwei Einschränkungen freilich, Romano Guardini zuteil. Zwar bedurfte es der Überredung durch seine Freunde, bis er sich dazu verstand, den in den Vorlesungen seiner letzten Schaffensjahre wiederholt behandelten Gegenstand in Buchform herauszubringen; doch überwog schließlich die Überzeugung, daß er gerade damit die Summe aus seinem Lebenswerk zu ziehen vermochte. Das brachte es freilich mit sich, daß die Diktion stärker als sonst vom Vorlesungsstil geprägt blieb, und daß die spekulative Ausarbeitung nicht selten jene Selbstbeschränkung erkennen läßt, die sich ihr durch die Rücksicht auf ein Auditorium auferlegte, das mehr durch Loyalität und Bewunderung als durch die von Guardini immer wieder geforderte Bereitschaft zu kreativem Mitdenken zusammengehalten wurde. Die zweite Einschränkung ergibt

* **Guardini,** Romano: **Die Existenz des Christen.** Hrsg. aus dem Nachlaß. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1976. VIII, 520 S. Ln. DM 34.–

UB TÜB

sich aus der tragischen Tatsache, daß es dem von einem quälenden Kopfleiden gepeinigten Autor nicht mehr gelang, die Endredaktion des Werkes selbst zu besorgen. Daß es nach Überwindung zahlreicher Schwierigkeiten schließlich doch gelang, die ‚Existenz des Christen', wenn auch erst mit einer fast zehnjährigen Verspätung, herauszubringen, ist das bleibende Verdienst des Münchener Historikers Johannes Spörl, der damit, kurz vor seinem eigenen plötzlichen Tod, dem großen Lehrer und Weggenossen den letzten Freundschaftsdienst erwies. Spörl konnte sich seiner Aufgabe nur mit pietätvoller Behutsamkeit entledigen. Fehlendes (wie die Behandlung der Frage nach der Zukunft und dem Eschaton) konnte nicht ergänzt, wiederholt Entwickeltes (wie etwa S. 113 und 460f) nicht immer eliminiert werden, zumal das Ganze, wie ein Vergleich mit nachgelassenen Manuskripten lehrt, offensichtlich schon in Guardinis eigener Redaktion (520) aus verschiedenen Fassungen zusammengestellt war. Eigens vermerkte Ausnahmen bilden lediglich das aus dem Nachlaß angefügte Schlußkapitel ‚Der christliche Einzelne (Theologie der Existenz)' sowie die im Anhang aufgeführten stichwortartigen Skizzen zur Fortführung der ausgearbeiteten Texte. Spörl hat mit der Herausgabe gerade dieses Werks mehr als nur einer Pietätspflicht genügt. Er hat in einer Zeit des rapide nachlassenden Interesses den entscheidenden Anstoß zu einer Wiederbeschäftigung mit der Denkwelt Guardinis gegeben und damit möglicherweise den Grund für eine Guardini-Renaissance gelegt.

I. Bemerkungen zur Methode

Nur scheinbar fehlt dem großangelegten Werk eine ausdrückliche Methodenreflexion. Sie wird wenigstens ansatzweise dort gegeben, wo Guardini auf die Nicht-Objektivierbarkeit der Offenbarungswahrheit zu sprechen kommt. Einen Vorgriff darauf bildet bereits der selbstanalytische Hinweis auf den Charakter des Werks, das aus dem „Einvernehmen zwischen dem Sprechenden und den Hörern" lebe und davon bis in Gedankenführung und Tonfall hinein bestimmt sei (1). So entspricht es der darin verhandelten Wahrheit, die als Offenbarungswahrheit „von vornherein und wesentlich anderer Natur (ist) als die einer einfachen gegenständlichen Erkenntnis" (4). Indem sich Gott in ihr dem Menschen von seiner Gesinnung her verständlich macht, zieht er ihn in jenes Verhältnis zu sich, das ihn in seiner Existenz erst voll konstituiert (5). Darin besteht das religiöse Apriori der Ableitung, hinter das, sofern sie sich als ein Denken aus dem Glauben versteht, nicht zurückgegangen werden kann. Bei aller Entschiedenheit in der Grundorientierung steht Guardini hier dem Bultmann des Jesusbuchs (von 1926) näher, als ihm bewußt geworden sein dürfte, und mit diesem zusammen jenem Grundzug des modernen Denkens, der durch den Vorstoß ins ‚Nicht-Objektivierbare' (Scheler, Heisenberg, Weizsäcker) gekennzeichnet ist. Doch liegt der Wert der methodologischen Positionsangabe nicht so sehr in dieser Querverbindung als vielmehr in ihrer Schlüsselfunktion gegenüber dem Werk selbst, das in seiner Anlage erst durch sie verständlich wird. Denn die Anlage überrascht, befremdet wohl sogar, durch die Ungleichgewichtigkeit der thematischen Anteile. In dem Werk, das dem Titel nach eine christliche Anthropologie verspricht, ist schon dem Themenkatalog zufolge weit mehr (und ausführlicher) von Gott, Trinität, Offenbarung, Heilsgeschichte, Erlösung, Christus und Kirche als vom Menschen in seiner Daseins- und Konstitutionsproblematik, im Geflecht seiner Lebensbeziehungen und im Vollzug seiner Selbstverwirklichung die Rede. Nur teilweise dürfte sich dieses Ungleichgewicht aus der Tatsache erklären, daß Guardini schon während der Entstehung des Manuskripts mit der Ausarbeitung einer ‚Ethik des Christen' befaßt war, in der er thematisch (und nun auch in breiter Ausführlichkeit) auf die operationalen Aktivitäten und die gesellschaftliche Verflochtenheit der menschlichen Existenz einging. Denn selbst wenn man diese ‚Parallelstrategie' in Rechnung stellt, bleibt der Eindruck einer theologischen ‚Kopflastigkeit', der insbesondere angesichts der Ausklammerung ganzer Bereiche wie etwa desjenigen der Arbeit (ein Defizit, das um so stärker auffällt, als Guardini gerade dieses bei Dostojewskij bemängelt hatte) überrascht und befremdet. Doch stellt sich die Sachlage wesentlich anders dar, wenn man sie mit Hilfe des in der Methodenreflexion dargereichten ‚Schlüssels' angeht. Dann bot die Existenzthematik Guardini nicht nur den willkommenen Anlaß, im Zug der notwendigen Horizontbestimmung nochmals auf einige seiner theologischen Vorzugsthemen zurückzukommen; vielmehr bediente er sich – in signifikantem Unterschied zur gewohnten Ausarbeitung der anthropologischen Thematik – jenes indirekten Verfahrens, das er mit seiner Positionsbestimmung gerechtfertigt hatte. Wenn in der Offenbarungswahrheit der Mensch ständig mitgemeint, mitbetroffen und, wie der entscheidende Grundsatz versicherte, ‚konstituiert' war, konnte das Thema Mensch dann umgekehrt aus der Perspektive dieses Mitgemeint- und Mitbetroffenseins entwickelt werden. Die Richtigkeit dieses Ansatzes vorausgesetzt, hat dann aber die ‚Existenz des Christen' als ein Novum im Zug der mit Pascal und Kierkegaard einsetzenden und von Denkern wie Peter Wust und Erich Przywara aufgegriffenen Analyse des christlichen Daseins zu gelten. Während die ‚Vorläufer' durchweg im Sinn des üblichen Direktverfahrens verfuhren, war Guardini der erste, dem es richtiger erschien, das Geheimnis Mensch im Blick auf das unendlich größere Gottesgeheimnis und der sich von ihm her ergebenden Relationen aufzuhellen.

Bis zu einem gewissen Grad wird diese Annahme durch die Argumentationsweise des Werks bestätigt, zumindest beleuchtet. Im wesentlichen bewegt sich Guardini bei der Darlegung seiner Gedanken auf zwei Bahnen. Die erste – kontrastive – geht von dem aus, was die in die Debatte geworfenen Stichworte an unwillkürlichen Assoziationen beim Auditorium auslösen. Es sind dies vorzugsweise die Vorstellungen einer durch Säkularismus und Autonomismus geprägten Denkwelt. Auf eine fast apologetisch anmutende Weise werden diese Vorstellungen als Voreingenommenheiten denunziert, bis schließlich jener hermeneutische Raum entsteht, in dem sich der Hörer die Antithese des Offenbarungsworts ‚gesagt sein lassen' kann. Im strengen Sinn des Ausdrucks wird hier gar nicht argumentiert, sondern eine Art ‚Idolenkritik' getrieben, dies jedoch im Unterschied zu Bacon in der Absicht, damit die Bedingungen gläubiger Rezeptivität zu schaffen. Nicht zuletzt liegt der Reiz der Ausführungen in der oszillierenden Schwebe, die in dem völlig unkalkulierbaren Übergang vom destruierten Vorwissen zu dem sich langsam anbahnenden Sinnverständnis besteht, wie es sich vom Offenbarungswort her nahelegt. Einmal wird sogar ausdrücklich von dem „Raum der Schwebe" gesprochen, der mit dem Hören des Offenbarungsworts entsteht (23). Demgegenüber könnte man den zweiten Weg als den ‚explikativen' bezeichnen. Hier läßt Guardini die mit dem jeweiligen Stichwort ausgelösten Assoziationen gar nicht erst aufkommen; stattdessen kommt er ihnen durch seine eigene Primärauslegung zuvor, die, ebenso behutsam wie suggestiv, den Hörer auf die jeweils intendierte Sinnbahn bringt. Das geschieht mit Hilfe ausdrücklich oder unausdrücklich eingebrachter Interpretamente, die zum geringsten Teil den Ergebnissen der neueren Exegese, um so häufiger jedoch der platonisch-augustinischen Denktradition, dem unerschöpflichen Motivschatz der Antike und nicht zuletzt den im Umgang mit der christlichen Literatur gewonnenen Einsichten entnommen sind. Auch dort, wo Guardini die Forderungen des Evangeliums geltend macht, haben diese niemals die Härte zwingender Normen und demütigender Imperative. Vielmehr liegt auf allen Aussagen ein mildes, verklärendes und dadurch das Einvernehmen begünstigendes Licht. Gleichzeitig gewinnt der Hörer den Eindruck, in diesen Aussagen mit Wahrheiten von unbedingt gegenwartsbezogener Relevanz konfrontiert zu sein, deren Annahme ihn keineswegs in ein kulturelles Abseits verweist, sondern ihm erst zur vollen Welt- und Gegenwartsnähe verhilft.

Für die Würdigung des Werks fällt es nicht unerheblich ins Gewicht, daß Guardini seine methodologische Positionsbestimmung in eine persönliche Reminiszenz eingebunden hat, die seinem Tübinger Dogmatiklehrer Wilhelm Koch, einem der nobelsten und zugleich bedauernswertesten Opfer der Antimodernismus-Kampagne – nach einem unsteten Leben fand der zunächst kirchlich, dann politisch Verfolgte seine letzte Ruhe in einem vernachlässigten Grab auf dem alten Friedhof des oberschwäbischen Städtchens Tettnang – gilt. Ihm habe er, so versichert Guardini in den einleitenden Ausführungen, die entscheidende Einsicht in den Existenzbezug des christlichen Dogmas zu danken (3f). Diese pietätvolle Geste verpflichtet. Am wenigsten kann es sich der ‚Existenz des Christen' gegenüber darum handeln, ein Exempel der neuerdings lautstark geforderten Guardini-Kritik zu statuieren. Vielmehr wird es darum zu tun sein, dem Werk bei aller Distanz im einzelnen jenen ‚kreativen

Respekt' entgegenzubringen, der sich gerade im Umgang mit einem Fragment als die einzig angemessene Einstellung erweist.

II. Würdigung der Aussage

Im Sinn des von ihm eingeschlagenen indirekten Weges schickt Guardini seiner Explikation der anthropologischen Grundfrage eine Erörterung des Fragehorizonts voraus, die als ihre beiden Schwerpunkte das Offenbarungsproblem (13–16) und das durch die Offenbarung vermittelte Gottesbild (27–76) umkreist. Den spezifischen Blickpunkt gewinnt er dadurch, daß er aus der Offenbarung einen Glaubensbegriff herleitet, der den Glauben als das menschliche Betroffensein durch Offenbarung und als Selbstwerdung aus der Beziehung auf sie (25f) deutet. Ebenso steht bei der Erörterung des Gottesgedankens die Konstituierung des Menschen durch das im Glauben gewonnene Gottesverhältnis im Vordergrund. Damit gewinnt Guardini gleichzeitig seine anthropologische Grundposition. Sie ist vom Autonomismus der Neuzeit mit aller Schärfe durch den Satz abgegrenzt, daß der Mensch sein Ich in dem Maß realisiert, wie er es „mit Bezug auf Gott vollzieht und erfüllt" (29). Dabei versteht Guardini die Offenbarungsaussage keineswegs im Sinn einer ‚Vertiefung' oder gar ‚Radikalisierung' der im Horizont einer philosophischen Anthropologie gewonnenen Ansätze. Sie steht für ihn vielmehr zu diesen ‚quer', ja, „der Glaubende erfährt in ihm selbst ein Element des ‚Quer-Hindurch'" (42). Das bringt es mit sich, daß der Versuch, die Glaubensaussage hörbar zu machen, mitunter gerade dort ansetzen muß, wo er sich, wie im Fall der von Nietzsche vorgetragene Gottes-Kritik am schwierigsten gestaltet (70f). Doch bieten gerade derartige ‚Reibungsstellen' die Gelegenheit, die in Nietzsche auslaufenden Vorbehalte und Widerstände des neuzeitlichen Menschen gegenüber dem Anruf der Offenbarung aufzuarbeiten. Das Ergebnis ist doppelgesichtig; es besteht einmal in der durchgängigen Destruktion des Begriffs vom Menschen als einem autonomen, von keiner Norm begrenzten und keiner Autorität niedergehaltenen Subjekt; zum andern in einer mit letztem Nachdruck vorgetragenen Explikation seiner Würde als dialogisch auf Gott bezogener Person. Im weiten Bereich der anthropologischen Entwürfe der Nachkriegszeit dürfte sich kaum einer finden, der das personale Antlitz des Menschen mit vergleichbarer Eindringlichkeit ausarbeitete. Wenn irgendwo, ist hier der Herzschlag von Guardinis Anthropologie zu fühlen. Von daher rechtfertigt sich dann auch die breiträumige Entfaltung des biblischen Gottesbilds, vorab auf der Basis der alttestamentlichen Schriften. Denn was es heißt, im Anruf Gottes zu leben und aus der Beantwortung dieses Anrufs existentiellen Halt und Stand zu gewinnen, kann nicht plastischer ausgewiesen werden als im Blick auf die heilsgeschichtlichen Leitgestalten wie Abraham (17ff), Mose (31ff) und Jesus (46ff). Obwohl sich Guardini wiederholt bemüht, Strukturen und Abläufe der Offenbarung herauszuarbeiten (20–25), wird von ihm insgesamt doch Offenbarung und biblisches Wort auf eine nicht unbedenkliche Weise gleichgesetzt. Damit gewinnt er zwar eine Fülle von Materialien und Motiven, dies jedoch um den zu hohen Preis eines eigentümlich abgeblendeten, in seinem Kern unbestimmt gelassenen Offenbarungsbegriffs.

Mit dem Verständnis des Menschen als gottbezogener Person ist zwar ein thematisches Optimum erreicht, dies jedoch in dem Sinn, daß damit die anthropologische Frage erst wirklich eröffnet wird. Es ist die Frage nach dem Woher und Wohin des Menschen, also die nach seiner Herkunft und seiner Zukunft, die allerdings – und darin ist die Bruchstückhaftigkeit des Werks zweifellos am fühlbarsten – nur in ihrem ersten, auf die Anfangsproblematik bezogenen Teil wirklich ausgearbeitet ist. Unerörtert bleibt, wie in diesem Zusammenhang zu vermerken ist, auch die durch Astrophysik und Weltraumtechnik neu aufgerissene Frage nach der ‚Stellung des Menschen im Kosmos', der Scheler ein so großes Gewicht beigemessen hatte. Während sich dies zumindest partiell aus der heilsgeschichtlichen Grundorientierung der Analyse erklärt, bleibt das Fehlen der Zukunftsperspektive auch angesichts der Tatsache beklagenswert, daß Guardini dazu neigt, die ‚Protologie' als eine nach rückwärts projizierte ‚Eschatologie' zu deuten (108, Anm. 1). Um so entschiedener wendet er sich der Anfangsproblematik zu, überzeugt davon, daß der Mensch erst im Rückbezug auf seine Herkunft sein volles Profil gewinnt. Des Rückgangs auf den Ursprung bedarf es vor allem deshalb, weil sich nur so die Kreatürlichkeit des Menschen – unter bewußter Abstoßung aller mythischen und philosophischen Anfangsmodelle (83) – verdeutlichen läßt. Mit aller Behutsamkeit arbeitet Guardini in diesem Kabinettstück einer theologischen ‚Archäologie' heraus, was es heißt, durch die ‚Macht- und Sinn-Tat' des lebendigen Gottes geschaffen zu sein (81–91). Als Werk dieses Gottes ist der Mensch gerade nicht „bloßes Mach-Werk ohne Würde in sich selbst" (85), sondern, in seiner totalen Abhängigkeit, Gegenstand der göttlichen Anerkenntnis und Achtung, ein Wesen der Freiheit, der Verantwortung und Würde. Diesem Menschenbild gegenüber wirkt der neuzeitliche Mensch schon als Begriff, erst recht aber als Persönlichkeit, eigentümlich verflacht und verunsichert (75), weil ihm mit der ‚Entzauberung' seiner Welt auch die Prämissen seiner genuinen Selbstwerdung verlorengingen. Dieser durchgängig skeptischen Beurteilung der neuzeitlichen Situation ist es zweifellos zuzuschreiben, daß Guardini anders, als es seine Abhandlungen ‚Das Ende der Neuzeit' (von 1950) und ‚Die Macht' (von 1951) erwarten ließen, fast nur beiläufig auf den ‚Kulturbefehl' des ersten Schöpfungsberichts und die damit ausgesprochene ‚Machtbefugnis' des Menschen eingeht (96; 119f). Die schöpferische Befähigung des Menschen steht so wenig im Visier dieser Anthropologie wie seine arbeitende Produktivität und die mit ihr gegebene Möglichkeit der Selbstgewinnung und Selbstverfehlung. Um so nachdrücklicher fragt sie nach den Folgen der nach dem zweiten Schöpfungsbericht begangenen Ursünde (wobei wiederum die eher harmonisierende Verhältnisbestimmung der beiden Berichte auffällt), unter denen die menschliche Todverfallenheit an erster Stelle steht. Mit größter Behutsamkeit kreist Guardini die biblische Todesaussage ein, überzeugt davon, daß ihr die größten hermeneutischen Barrieren entgegenstehen, die einerseits in der ‚naturalistischen' Einebnung des Todes und der heroischen „Vernebelung der Todesrealität" (147) und andererseits in dem bestehen, was er mit dem Begriff „Kapitulation vor dem Tode" zu bedenken gibt (151). Doch so eindrucksvoll das gegenwärtige Mißverhältnis zum Tod ausgearbeitet wird, bleibt Guardini eine ausdrückliche Explikation des gläubigen Todesverständnisses bis auf einige – dafür um so erhellendere – Hinweise schuldig, die den zerstörerischen Einbruch des Todes in das menschliche Sinnkonzept (148), die mit seiner Allgewalt und Unausweichlichkeit gegebene „Einmischung des Todeselements ins ganze Leben" (149), betreffen. Das ist viel, im Rahmen einer christlichen Anthropologie aber doch wohl nicht genug, sogar am Standard der philosophischen Todesreflexion gemessen ein Defizit, das sich vermutlich aus der Überbetonung der Anfangsproblematik zu Ungunsten der Endperspektive erklärt.

Um so sensibler – und eindringlicher – analysiert Guardini das, was man die ‚Affinität des Menschseins zum Nichts' nennen könnte. „Jede Aussage über den Menschen", lautet ein Schlüsselsatz, „die etwas Positives aussagt, sagt zugleich und eben damit, daß er anderes nicht sei. Das könnte als Banalität erscheinen; im Menschen ist aber etwas, das an diesem ‚Nein' leidet, nämlich der Wille des Menschen, ‚ganz' zu werden; volles Können, volle Gemeinschaft, volles Leben zu haben... Dadurch bekommen die Fragen nach dem Wesen der menschlichen Existenz: Was bin ich? Wer bin ich? Warum bin ich, statt nicht zu sein? – ihre eigentümliche Dringlichkeit" (179). Daß in dieser Analyse der menschlichen Negativität, die durch Hinweise auf die geschlechtliche Unordnung, die Urschuld und die Schuldverhaftung des Menschen akzentuiert wird, die Fäden des Ganzen zusammenlaufen, wird durch die Tatsache belegt, daß Guardini gerade in diesem Zusammenhang sein Wahrheitsverständnis expliziert und die wiederholt angekündigte Bestimmung der göttlichen Liebe gibt. Von der erkannten Wahrheit heißt es, sie sei „wie eine Kugel: je größer sie wird, desto größer wird ihre Angrenzung an das, was außerhalb ihrer liegt" (181). Und die Liebe Gottes, die schon zuvor als der „Name für das schlechthin Unbegreifliche, das Gott will, das Endliche solle sein und für Ihn etwas bedeuten", bezeichnet wurde (132), wird nun endgültig mit der ‚ungeheuerlichen Tatsache' gleichgesetzt, „daß der absolute Gott überhaupt Endliches schafft – Endliches, das Er nachher nicht wieder zunichte macht" (183). Die mit der Analyse letztlich verfolgte Absicht kommt aber erst dort zum Vorschein, wo sie sich in das Kapitel über die ‚Verlorenheit des Menschen' (179–212) fortsetzt und dort den Hintergrund für die Ausarbeitung seiner Erlösungsbedürftigkeit gibt. Sie wird im

Zug eines großräumig angewandten ‚Ausgrenzungsverfahrens', in welchem zunächst Fehleinschätzungen und Fehllösungen behandelt werden, ausgearbeitet. Bezeichnend für die indirekte Gesamtstrategie wird die eigene Antwort dann aber nicht etwa formell gegeben, sondern dem – mittelbar – entnommen, was sich als der ‚Grundcharakter der Erlösung' (239ff) angeben läßt, ganz so, als weise sich das Faktum am besten durch sich selbst über die Bedingungen seiner Rezeption durch den erlösungsbedürftigen Menschen aus. Und genauer besehen hat selbst diese Antwort den Charakter eines Verweises: des Hinweises auf Jesus Christus, in dem das Abstraktum ‚Erlösung' zur konkreten Heilswirklichkeit wurde und damit jene Tatsachen-Wahrheit erlangte, die mehr als jeder theoretische Vorentwurf über die Voraussetzungen ihrer Annahme besagt.

Demgemäß legt der umfangreiche christologische Teil des Werks (197–339) den Hauptakzent auf die Erlösungstat und die offenbarende Selbstmanifestation Jesu. Zuvor aber blickt Guardini in Form einer leisen Selbstkorrektur auf seinen eigenen Annäherungsweg an das Geheimnis Christi zurück (270f). Während er im Gedächtnis seiner Hörer vor allem mit der These haften blieb, daß es keine Psychologie Jesu gebe, gesteht er nunmehr seinem eigenen Verfahren den Charakter einer ‚Psychologie' zu, dies jedoch mit dem Vorbehalt, daß die dabei jeweils aufgegriffenen Strukturen immer nur bis zu jenem ‚Zentrum' verfolgt werden können, „das sich jeder Analyse widersetzt" (271). Daß damit tatsächlich ein echter Annäherungsweg beschritten wird, zeigt der von ungemeinem Einfühlungsvermögen zeugende Satz, daß in Christus „der ewige Sohn Gottes das gegen Gott empörte und vom Innersten her verstörte menschliche Dasein" durchlebt, und daß er es gerade dadurch „zum Vater" ‚zurücklebt' (298). Damit ist jenes Moment ‚dienender Selbstverfügung' in Jesus freigelegt, das seine bis zur vollen Selbstverschwendung gehende Liebe zu den Seinen, sein konstitutives ‚Pro nobis', und dieses als den Kern seiner Erlösungstat erst wirklich glaubhaft macht (299ff). Wenn Guardini damit auch nicht bis zu der von Kierkegaard geforderten Gleichsetzung von Helfer und Hilfe vorstößt, kommt er dieser Position doch hier, in der ‚Existenz des Christen', näher als in allen seinen früheren Auslegungen des Christusgeheimnisses, die Meditationsfolge ‚Der Herr' (von 1937) durchaus eingeschlossen. Und hier, bei der Aufarbeitung der Erlösungstat Jesu, erreicht die Untersuchung dann auch ihren thematischen Höhepunkt; denn erst in Jesus wird auf definitive Weise deutlich, „was und wer der Mensch ist" (327). Mit einem offenen Zugeständnis an die Befremdlichkeit der indirekten Strategie – und hier ist die Stelle, wo er dieser am deutlichsten bewußt wird – erbringt Guardini die Rechtfertigung seiner ‚seltsam klingenden' These, indem er sich die Annahme von der Selbst-Verständlichkeit des Menschen in kritischem Durchgang durch die Menschenbilder der Wissenschaft, des Pantheismus, des Immanentismus und des Existentialismus Zug um Zug destruiert (328–334). Dabei beweist ihm gerade der Pluralismus – und Antagonismus – der Interpretationen, daß der Mensch nur von Gott her im Gleichgewicht seiner selbst gehalten werden kann und demgemäß so zu bestimmen ist, daß das ‚Von-Gott-her' und ‚Auf-Gott-hin' als die grundlegende „Kategorie seiner Existenz" erscheint (337). Als Person von Gott gewollt, ist er das Wesen, das sein Dasein nicht einem „Akt der Formung", sondern einem kreatorischen ‚An-Ruf' verdankt (ebd). Wie an anderer Stelle des Werks vermißt man freilich auch hier die volle Stringenz der Argumentation, die eine Herleitung des christlichen Lösungsmodells aus dem erlösenden Sein und Wirken Jesu erfordert hätte. Stattdessen setzt sich die christologische Erörterung bewußt in eine ekklesiologische fort, die das kirchenbildende Fortwirken Christi in der Geschichte zum Gegenstand hat (341–424), ganz so, als werde erst damit der hermeneutische Boden für die volle Beantwortung der anthropologischen Frage gewonnen. Tatsächlich gewinnt Guardini, nach einem weit ausholenden Anlauf, durch die Diskussion der pfingstlichen Geistaussendung die Kategorie der ‚christlichen Innerlichkeit', die ihm den entscheidenden Einblick in die Konstitutionsproblematik der gläubigen Existenz erlaubt (365f). Die Frage, mit der er aus dem Bereich der vergleichbaren Existenzanalysen ausbricht, lautet: wie kann in einem Menschen ‚ein Anderer' sein? (366) Während diese Frage im Raum der durchschnittlichen Mitmenschlichkeit nur metaphorisch bejaht werden kann, trifft sie für das menschliche Verhältnis zu Christus in einem buchstäblichen und eigentlichen Sinn zu; denn: „Jede lebendige christliche Erfahrung mündet... auf irgendeinem Wege in das ‚Christus in mir' und ‚ich in Ihm' (ebd.). Geboren im Pfingstereignis, begründet diese „Wechsel-Inexistenz" das, „was christliche Personalität – ebenso wie das, was christliche Gemeinschaft, ‚Kirche' heißt" (ebd.). Dabei besteht zwischen Personalität und Kirche ein Begründungszusammenhang. Denn das ungeschmälerte ‚Sein in Christus' gelingt nach Guardinis sorgfältig unterbauter Überzeugung nur im Raum der Kirche; sie ist die Möglicheitsbedingung der mystischen Ko-Existenz, oder, wie er im weiteren Fortgang unter Berufung auf Kierkegaard sagt, der Ort der „Gleichzeitigkeit mit Christus" (376–380). Gleichzeitig bietet ihm das Thema Kirche Gelegenheit, den menschlichen Sozialbezug – in fortwährend kritischer Abgrenzung von den modernen Kollektivismen (386f) – zu explizieren. Kirche – das ist für ihn vornehmlich der ‚Raum', in welchem die ‚Christus-Wirklichkeit' von der Existenz des Christen Besitz ergreift und ihm, zusammen mit dem Bewußtsein, von Christus in seiner personalen Einzigkeit ‚gemeint' zu sein, die Freiheit zur liebenden Begegnung und schaffenden Kooperation mit Andern vermittelt (387). Läßt man das Nachtragskapitel über den ‚christlichen Einzelnen', das das Vorlesungsmanuskript eher kommentiert als fortführt, auf sich beruhen, so gehören Guardinis letzte Gedanken somit dem Ganzheitscharakter der Kirche und dem mit ihr aufgeworfenen Autoritätsproblem. In diesem Zusammenhang geschieht etwas Denkwürdiges: Guardini, der in seiner Frühzeit das Wort vom „Erwachen der Kirche in den Seelen" (so schon der Hochland-Artikel von 1921/22) geprägt und damit einer ganzen Generation das Stichwort ihres gläubigen Selbstverständnisses zugerufen hatte, spricht jetzt vom ‚Erwachen' des Begriffs ‚Volk Gottes', mit dessen Einführung das Zweite Vatikanum seinen wahrhaft „charismatischen Charakter" unter Beweis gestellt habe (401f). Vom Menschen ist in diesen abschließenden Erörterungen auf zweifache und durchaus unterschiedliche Weise die Rede. Einmal insofern, als er vom Autoritätsanspruch der Kirche getroffen und, ungeachtet der dadurch erlittenen Irritation, zum Bewußtsein seiner Mitverantwortung (413ff) gebracht wird. Zum andern so, wie es Guardini in seiner Deutung der ‚Göttlichen Komödie' von Beatrice sagte, die, nachdem sie ihren Auftrag erfüllte, an ihren Platz in den Rängen der Himmelsrose zurückkehrt. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß in Guardinis Deutung des Menschen abschließend etwas durchaus Vergleichbares geschieht: Nachdem die Untersuchung den Menschen in der Tiefe seiner Schuld- und Todverfallenheit ausgeleuchtet und bis zur Höhe seiner Ko-Existenz mit Christus begleitet hatte, weist sie ihm schließlich seinen Platz in jener lebendigen Ganzheit zu, die für ihn gleichzeitig Ordnung und Geborgenheit bedeutet. Denn der Kirche angehören, heißt für Guardini, sich den Gedanken nahekommen lassen, „daß der einzelne Glaubende nicht nur aus sich selbst lebt" (409). Und er fügt dem die weit ausgreifende Bemerkung hinzu: „Niemand weiß, aus welchen – vielleicht räumlich entfernten oder zeitlich vergangenen – gläubigen Existenzen heraus sein eigener Glaube gespeist wird, sein Tun Kraft bekommt – ebensowenig wie er weiß, welche Menschen er selbst mitträgt" (409). Zwar ist das ganz unprätentiös gesagt; doch hat dieses Wort den Rang der frühen Formel. Wie jene spricht auch es von einem ‚Erwachen', dem Bewußtwerden jener geistigen und personalen Wechselbeziehungen, die menschliches und christliches Dasein erst wirklich sinnvoll und ‚lebenswert' machen.

III. Erwägungen zur Rezeption

Sofern sich mit der Herausgabe der ‚Existenz des Christen' die Hoffnung auf Einleitung einer Guardini-Renaissance verbindet, kann die Würdigung des Werks nicht ohne den riskanten Versuch einer Prognose abgeschlossen werden. In einer auf Gedenktage kaprizierten Zeit muß zweifellos zunächst die Wiederbelebung des Interesses abgewartet werden, die von der erinnernden Wirkung des zehnten Todestages (am 1. Oktober 1978) ausgehen dürfte. Erst dann wird sich auch die Frage entscheiden lassen, zu welch tatsächlicher Resonanz die ‚Existenz des Christen' gelangte. Zunächst wird eine analytische Betrach-

tung des Werks freilich eher skeptisch stimmen. Denn so bestechend sich die indirekte Strategie ausnimmt; um voll überzeugen zu können, müßte sie dem Autor reflexer bewußt geworden und von ihm demgemäß gezielter eingesetzt worden sein, als dies tatsächlich der Fall ist. Wie sich das Werk tatsächlich darstellt, läßt sich der Eindruck nicht abweisen, als sei es Guardini unter der Hand zu einer Rekapitulation seiner theologischen Vorzugsthemen – Gott, Offenbarung, Urstand, Erlösung, Christus, Kirche – geraten und damit zumindest partiell seiner thematischen Regie entglitten. Noch schwerer fällt indessen die Frage seiner Gleichzeitigkeit mit dem heutigen Problembewußtsein ins Gewicht. Verschärft wird diese Frage noch durch den Umstand, daß im Vergleich zu den zeitkritischen Untersuchungen über das ‚Ende der Neuzeit' und die ‚Macht' eine deutliche Zurücknahme der Positionen zu verzeichnen ist. Während Guardini dort noch mit der – geradezu verwegen anmutenden – Möglichkeit einer personalen Selbstwerdung im Kollektiv der Massengesellschaft rechnete, werden die durch den gegenwärtigen Stand der gesellschaftlichen Verhältnisse gegebenen Existenzbedingungen einschließlich ihrer theoretischen Deutungskonzepte nunmehr einer durchgängigen und auf ein radikales Verdikt hinauslaufenden Kritik unterzogen. Gleichzeitig bleiben die von der Selbstreflexion der modernen Industriegesellschaft ans Licht gehobenen Krisenphänomene auf befremdliche Weise außer Betracht. Guardini, der in einer knappen, aber hochbedeutsamen Abhandlung der Frage nach der ‚Annahme seiner selbst' nachgegangen war, geht hier, in der Existenz des Christen, mit keinem Wort auf die eben diese Frage provozierende Entfremdungsproblematik ein. Demgemäß fehlen auch fast alle Hinweise auf das, was die existentialistische Daseinsanalyse, die Soziologie, die Tiefenpsychologie und die Verhaltensforschung zur Erhellung des anthropologischen Problems einbrachten. Befremdlich wirkt in diesem Zusammenhang auch der Katalog der zitierten Namen, der von Sokrates bis Heidegger reicht, aber keinen von Guardinis unmittelbaren Zeitgenossen aufführt. Bei einem Werk, das sich bewußt die Heilsgeschichte als Leitfaden seiner Explikation wählte, macht das keinen entscheidenden Einwand aus; doch stellt sich die Sachlage kritischer dar, wenn man sich die Einbuße an differenzierenden Gesichtspunkten vor Augen hält, die dieser Kommunikationsabbruch nach sich zog. Nimmt man hinzu, daß Guardini wie die systemtheologischen Entwürfe der Gegenwart auch die Ergebnisse der neueren Exegese (vor allem zur Interpretation der Schöpfungsberichte und zur Klärung der Verfasserfrage der johanneischen Schriften) auf eine fast provokatorische Weise ignoriert und, wie bereits angedeutet, das Schriftwort vielfach nahezu fundamentalistisch mit ‚Offenbarung' gleichsetzt, so möchte man, wenigstens zunächst, in der Frage der Prognose eher negativ votieren.

Ein wesentlich positiveres Bild ergibt sich freilich, wenn man nach den möglichen Motiven des eigentümlichen ‚Zurückbleibens', auch hinter eigenen Positionen, sucht. Wie die wiederholten Aufforderungen an das Auditorium zu intensivem Mitvollzug der vorgetragenen Gedanken, gepaart mit der Berücksichtigung der zu vermutenden Schwierigkeiten und Einwände, erkennen läßt, besteht der zentrale Beweggrund in dem Bestreben nach optimalem Einvernehmen mit dem angesprochenen Hörerkreis. Um ihn bei keinem Schritt zu überfordern, holt der Gedankengang nicht nur in einer allenfalls im aktuellen Vortrag vertretbaren Weise aus; er kehrt auch immer wieder zu schon bekannten Belegstellen und Argumentationen zurück, ja er tritt streckenweise bewußt ‚auf der Stelle', um dem Auditorium dadurch das Mitgehen zu erleichtern. Das bedingt zwar eine ‚innere' Unfertigkeit des Werks, das seine ‚äußere' Fragmentarität nur um so stärker hervorhebt; doch hängt damit auch das zusammen, was man seine ‚Atmosphäre' nennen könnte. Sie ist von derjenigen vergleichbarer Guardini-Bücher nicht grundlegend verschieden, läßt aber doch einzelne Momente deutlicher als jemals zuvor in Erscheinung treten. Man könnte sie als die Atmosphäre des großen Atems, der inneren Monumentalität und einer geistigen ‚Statik' charakterisieren, die dem Leser im Zusammenwirken dieser Faktoren den Eindruck vermittelt, mehr noch als mit den vorgetragenen Gedanken mit dem Vortragenden selbst konfrontiert zu sein, der sich in seiner unablässig kreisenden Denkbewegung bemüht, ihm etwas von der eigenen im Glauben gewonnenen Existenzsicherheit zu vermitteln. In größeren Einheiten rezipiert, gewinnt diese Diktion eine hohe Suggestivität und Kraft. In einer auf kurzatmige Informationen bedachten Zeit entsteht hier, so zeitfern wie nur möglich, eine geistige Zitadelle, in der sich, bei aller Monotonie des Sprachflusses, eine Mitteilung von Existenzsicherheit und Lebensweisheit ereignet. Man ist versucht, die primäre Qualität dieses Redens noch nicht einmal so sehr in den vermittelten Einsichten als vielmehr in ihrem therapeutischen Effekt zu suchen. Wenn das aber zutrifft, ist das Werk, ungeachtet seines ‚retardierenden' Charakters, von hoher Aktualität, die sich vor allem dem von Angehörigen der jüngeren Generation gebildeten Leserkreis mitteilen dürfte. Im Grunde entspricht es aber gerade so den vom Autor zu Eingang des Werks entwickelten Prinzipien. Er wollte keine abstrakte Lehre bieten, wie sie einem vergegenständlichten Glauben entsprochen hätte, weil mit dieser Vergegenständlichung gerade das Wesentlichste, der anthropologische Rückbezug, verlorengegangen wäre. Vielmehr sollte von den Mysterien der Offenbarung so die Rede sein, daß sich der Mensch in seiner Existenzproblematik darin gespiegelt, in Frage gestellt und beantwortet sehen konnte. Sofern diese Absicht bis in die Diktion des Werks hinein fühlbar wird, erreichte Guardini das ihm vorschwebende Ziel, wenn sicher auch eher in atmosphärischer als in thematischer Hinsicht. Doch in der Frage des Fortwirkens, die hier zur Diskussion steht, entscheidet zuletzt nicht die Explikation des Gedankens, sondern die Präsenz der sich in ihm bekundenden Person. Wenn es zutrifft, daß, wie nicht zuletzt die neuere Rezeptionstheorie vermuten läßt, für diese Selbstvergegenwärtigung des Autors eine bisher nicht erreichte Sensibilität entstand, stehen die Zeichen für eine Guardini-Renaissance günstiger, als das jäh abflauende Interesse an seinem Werk vermuten ließ. Und dann hat gerade die ‚Existenz des Christen' der Wiederbegegnung mit ihm wirksam vorgearbeitet.

Zölibat im Dilemma zwischen Gesetz und Charisma?*

Von Erwin Iserloh, Münster

Wenn in einer bisher schon durch Jahrhunderte hindurch ausführlich und allseitig behandelten Frage wie der des Zölibats ein kleinformatiges Büchlein von 128 Textseiten sich laut Einbandaufdruck als „die wissenschaftlich gründlichste und scharfsinnigste Untersuchung" ausgibt, dann wird man skeptisch, erst recht, wenn man feststellt, daß der Vf. seine kirchengeschichtliche Information aus dem von der Wissenschaft sehr kritisch beurteilten Werk von G. Denzler, Das Papsttum und der Amtszölibat[1] bezieht. Selbst Priester, möchte der Rezensent an sich lieber schweigen, denn er sieht sich in eine schwierige Situation gebracht: In seiner Schwarz-Weiß-Färbung geht der Vf. nämlich von dem Apriori aus, daß der Zölibatär entweder das Charisma empfangen hat, das ihm die Ehelosigkeit leicht macht, oder nicht. Sucht er im letzten Fall trotzdem durchzuhalten, „wird er in der Regel ein Neurotiker" (9). Wer möchte das von sich gelten lassen? Läßt der Rezensent aber Bescheidenheit und Diskretion hinter sich und nimmt er für sich in Anspruch, das Charisma zu haben, dann ist sein Urteil von vornherein fragwürdig, denn laut Vf. ist es ihm „psychologisch fast unmöglich, sich in die Lage derer unter den Priesteramtsträgern zu versetzen, die das Charisma nicht empfangen haben" (9). „Der im Zölibat gnadenhaft gesund Gebliebene kann sich...

* **Vogels,** Heinz-Jürgen: **Pflichtzölibat.** Eine kritische Untersuchung. – München: Kösel-Verlag 1978, 141 S., kart. DM 14.80.

[1] 2 Bde, Stuttgart 1973/1976. Vgl. u. a. die Besprechungen in: Deutsches Archiv zur Erforschung des Mittelalters 31 (1975) 609–611; Annuarium Historiae Conciliorum 7 (1975) 501–504; Münchener Theol. Zeitschrift 24 (1973)

nur schwer in den am Zölibat Krankgewordenen hineinversetzen, und daher rührt das gegenseitige Nicht-Verstehen" (11).

Die dritte Möglichkeit, daß ein Mann um des Evangeliums willen, etwa um des ungeteilten Dienstes willen, auf die Ehe verzichtet und demütig hoffend um die Erfüllung und Reifung in der Christusgemeinschaft betet, kennt der Vf. nicht. Im Gegenteil, er lehnt den Weg, den das Konzil von Trient und das 2. Vaticanum im „Dilemma" von Gesetz und Charisma weisen, nämlich demütig und beharrlich „die Gabe der Beständigkeit und Treue zu erflehen, die denen niemals verweigert wird, die um sie bitten" (Presbyterorum Ordinis Nr. 16), a limine ab. Er sieht das Konzil nicht zu dem Vertrauen berechtigt, „daß der Vater die Berufung zum ehelosen Leben, das ja dem neutestamentlichen Priestertum so angemessen ist, großzügig geben wird, wenn nur diejenigen, die durch das Sakrament der Weihe am Priestertum Christi teilhaben, zusammen mit der ganzen Kirche demütig und inständig darum bitten" (ebd. Nr. 16).

Vf. glaubt – wie bereits gesagt – die Priester „in zwei Gruppen einteilen zu können", in die der charismatisch zum Außerordentlichen Befähigten und in die Gruppe derer, die „unter Umständen" – zwei Seiten vorher heißt es „in der Regel" – krank werden, „weil sich eine so zentrale Lebensfunktion, wie es die Kraft zur Weitergabe des Lebens ist, nicht ungestraft unterdrücken läßt" (11). Danach wäre das ehelose Leben in der Regel gegen die menschliche Natur, da es im Gegensatz zu legitimen physischen, psychologischen und affektiven Ansprüchen steht, deren Erfüllung notwendig ist, um die menschliche Persönlichkeit zur Vollendung und zur Reife zu bringen. Wie es um die menschliche Reife der vielen Männer und Frauen bestellt ist, die auf Grund der gegebenen Verhältnisse oder wegen dringender Berufsaufgaben, etwa wegen der Sorge um andere Menschen, nicht zur Ehe kommen oder wegen der Krankheit des Ehepartners auf die volle geschlechtliche Erfüllung verzichten müssen, darüber macht Vf. sich keine Gedanken.

Die Erbittbarkeit des Charismas, von der die Konzile sprechen, glaubt Vf. ablehnen zu dürfen, weil der betreffende Satz des Tridentinums (DS 1809) nicht in das Anathem einbezogen ist. Vf. scheint sich nicht klar darüber zu sein, daß das Konzil die Begründungen seiner Lehraussagen, das sind vor allem die Lehrkapitel, nicht in die Canones, also nicht in die im strikten Sinne dogmatisierten Sätze einbezieht. Deshalb sind sie aber doch mehr als „fehlbare Meinungen der Konzilsväter" (49), wie Vf. meint. Ja, er geht noch weiter, indem er seine These, daß das Charisma nach dem Neuen Testament nicht erbittbar ist, „durch das Konzil von Trient negativ bestätigt" sieht, weil es „die Erbittbarkeit ausdrücklich nicht mitdefiniert hat" (61). Damit würde das Konzil alle diskutierten Sätze, die in den Kanones nicht direkt aufgenommen sind, als falsch bestätigen, was doch absurd ist. Nach Vf. ist die Kirche „in Disziplinarfragen ... ebenso fehlbar wie jeder andere menschliche Gesetzgeber" (13); „die Berufung auf eine ecclesiastica regula hat eo ipso mit ius divinum nichts und mit Dogmatik und Moral ebensowenig zu tun" (94). Weil die Aussage des Trienter Konzils über die Erbittbarkeit des Charismas der Ehelosigkeit kein Dogma ist, „braucht man auch dergleichen Aussage des 2. Vatikanischen Konzils kein dogmatisches Gewicht zuzumessen" (50).

Seine These, daß die Gabe der Ehelosigkeit – besser sagten wir Ehefreiheit – um des Himmelreiches willen nicht erbittbar ist, sucht Vf. zu beweisen mittels einer geradezu verbissen auf seine These hin abgezweckten Exegese von Matth. 19,10–12. Dabei ist an dieser Stelle zunächst gar nicht die Rede von der Gnadengabe, die der benötigt, der sich um des Reiches Gottes willen „zum Eunuchen" macht, sondern allgemein von dem Verständnis für solches Verhalten. Die Apostel erschrecken darüber, daß ein Mann Zeit seines Lebens an eine Frau gebunden sein soll, und meinen, dann sei es besser, überhaupt nicht zu heiraten. „Jesu Antwort weist darauf hin, daß es in der Frage der Ehe und Geschlechter um Geheimnisse gehe, die nicht jedem erschlossen sind. Sie zu begreifen, ist Gabe der Gnade."[2] Von der einem Menschen nicht zumutbaren unauflöslichen Einehe verweist Jesus auf etwas noch Schwierigeres, noch Unbegreiflicheres, nämlich die Ehelosigkeit um des Evangeliums willen. „Das Begreifen des Geheimnisses der Ehe wie der Ehelosigkeit ist in jedem Fall Gabe Gottes an den Menschen".[3] Selbst wenn Matth. 19,11f direkt von der Gnadengabe und nicht zunächst von dem Verständnis für die Ehelosigkeit um des Evangeliums willen die Rede wäre, lieferte diese Stelle keinen Beweis für die Nichterbittbarkeit – Erbitten einer Gnade bedeutet nicht, über sie verfügen – der Gabe der Ehelosigkeit. Vf. überzieht die perfektivische Aussage von Vers 11: δέδοται – und folgert: „Man hat diese Gnade entweder in die Wiege gelegt bekommen, oder man hat sie nicht" (28). So wird die Gabe der Ehelosigkeit zu einer „Begabung wie ein musikalisches Talent" (29). Es hängt von „einer geradezu physischen (von Vf. gesperrt) Fähigkeit ab, die einer entweder hat oder nicht" (27). 1 Kor 12,31: „Bemüht euch um die höheren Gnadengaben", ist für Vf. kein Beleg für die Erbittbarkeit von Charismen allgemein, im Gegenteil, er schließt e silentio, wenn das Charisma der Ehelosigkeit erbittbar wäre, „hätte Paulus dazu aufgefordert" (34), wie er es 1 Kor 12,31 tut.

Nach der zweiten Hauptthese des Vf. sind nach Ausweis der Gesetzestexte „leib- und ehefeindliche Motive" „für das Zölibatsgesetz bis 1918 verantwortlich zu machen" (19). Das Prinzip der moralisch mißdeuteten kultischen Reinheit des AT und das mehr oder weniger bewußte Motiv der hellenistisch-heidnischen Leibfeindlichkeit seien für das Zölibatsgesetz maßgeblich gewesen, und „bis heute wirksam und durch keine neuen ersetzt" (14). Damit stellt sich für ihn „die Frage, ob das Gesetz zu Recht besteht" (ebd.), ob das Gesetz, das „noch immer von den leib- und ehefeindlichen Motiven inspiriert ist", „jemals Geltung erlangt hat und heute noch verpflichtende Kraft besitzt" (15). Daß das Konzil von Trient die Auffassung, das Eheverbot für Kleriker oder Ordensleute sei eine Verurteilung der Ehe, mit dem Bann belegt hat (DS 1809), macht auf Vf. keinen Eindruck.

Ist es schon, gelinde ausgedrückt, fraglich, ob das Motiv der kultischen Reinheit und hellenistischen Leibfeindlichkeit eine entscheidende Rolle bei der Einführung des Zölibats gespielt hat, dann ist erst recht die Monokausalität dieser Erklärung beim Vf. unzutreffend. Nach B. Kötting ist kein Schriftwort zur Begründung des Zölibats und zu seiner Rechtfertigung so oft herangezogen worden wie des Paulus' Wort vom Wert des Unverheiratetseins um des Eifers für die Sache des Herrn willen[4]. Schon bald war man in weiten Kreisen der Kirche der Überzeugung, daß die Sorge um die Sache des Herrn in erster Linie Aufgabe des Klerus sei. „Damit er sich diesem Auftrag ganz stellen kann, wird die Ungeteiltheit des Herzens, d. h. hier die Ehelosigkeit, vom höheren Klerus gefordert"[5]. Später, als im Anschluß an den Hebräerbrief die priesterliche Mittlerstellung Christi und in der Folge auch seines Stellvertreters bei der Eucharistiefeier, des Bischofs und Priesters, hervorgehoben wurde, wurden zwei Vorstellungen bezüglich der priesterlichen Lebensführung maßgebend: Er soll heilig (ἅγιος) und geistbegabt (πνευματικός) sein.

„Heilig" ist das, was ausgesondert ist aus dem gewöhnlichen, profanen Bereich, das, worauf Gott seine Hand gelegt hat, was ihm gehört, Sachen wie Personen. Wenn aus dieser Gottzugehörigkeit die zeitweilige oder gänzliche Enthaltung vom geschlechtlichen Verkehr, der intensivsten Hingabe an ein menschliches Du, gefolgert wurde, dann mußten dafür nicht Reinheitsvorstellungen maßgebend sein, sicher keine Leibfeindlichkeit; wie beim Fasten verzichtet man ja auf Wertvolles, ja Lebensnotwendiges. Auch für Paulus ist ja der Gottesdienst hinreichend Grund, sich für eine bestimmte Zeit des Geschlechtsverkehrs zu enthalten (1 Kor 7,5). Die sehr zahlreichen Kommentare der Kirchenväter „laufen darauf hinaus, daß der Priester, der ununterbrochen Gebete für die Gemeinde darbringen müsse, sich aus diesem Grunde, dem Rate des Apostels Paulus willig folgend, auch des ehelichen Verkehrs zu enthalten habe. Denn der Priester muß täglich beten, Taufen, das Opfer darbringen, also muß er auch dauernde Enthaltsamkeit üben"[6]. Da nun in der Kirche des Westens die häufige, ja tägliche Eucharistiefeier Brauch wurde, ist es verständlich, daß man hier im Gegensatz zum Osten den Zölibat und nicht nur zeitweise Enthaltung forderte.

Daß tatsächlich auch andere Motive als das der kultischen Reinheit, etwa das der charismatischen Hingabe an den Herrn oder der Freiheit für den Dienst, eine Rolle gespielt haben, läßt Vf. nur für den einzelnen, nicht für den Gesetzgeber gelten. Die Gesetzestexte, die für die lateinische Gesamtkirche Geltung erlangt haben, ließen solche Motive nicht erkennen. Vf. verkennt das genus litterarium von Gesetzestexten, die als solche keine Motive und Begründungen mitenthalten müssen und im Normalfall auch nicht enthalten. Sie setzen Begründungen voraus, wobei diese sich ändern und im Laufe der Zeit eine Vertiefung erfahren können, ohne daß das Gesetz deshalb seine Geltung verliert. Für Vf. sind im Anschluß an Denzler die Canones des Lateranense II von 1139 das entscheidende Gesetz. Sie kennen wie die allgemein

[2] W. Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus, Berlin [3]1972, S. 429

[3] Ebd.

[4] Der Zölibat in der Alten Kirche, Münster 1970, S. 22

[5] Ebd. S. 21

[6] B. Kötting, Die Diskussion um den Zölibat: ThRv 67 (1971) 429

gültigen Gesetze überhaupt nach Vf. „weder eine Rücksichtnahme auf ein vorgängiges Versprechen des Einzelnen, noch lassen sie andere als die erwähnten Reinheits-Motive als Gründe für das gesetzliche Eheverbot durchscheinen" (19).

Das 2. Laterankonzil von 1139 hat nicht, wie auch sonst vielfach behauptet wird, den Pflichtzölibat erst eingeführt. Es setzt ihn als seit Jahrhunderten bestehend voraus, will lediglich seine Durchführung sichern, indem es die höheren Weihen zum trennenden Ehehindernis erklärt, womit die Ehe dieser Kleriker nicht nur unerlaubt, sondern ungültig wird. Kanon 7 und 8 lauten: „Nach dem Beispiel unserer Vorgänger, der römischen Bischöfe Gregor VII., Urban und Paschalis, bestimmen wir diesbezüglich, daß niemand die Messe derer anhören darf, die bekanntermaßen Ehefrauen oder Konkubinen haben. Damit sich aber das Gesetz der Enthaltsamkeit und die Reinheit, an der Gott ein Wohlgefallen hat, bei den kirchlichen Personen und den Ordinierten mehr ausbreiten, bestimmen wir, daß die Bischöfe, Priester, Diakone, Subdiakone, Regular-Kanoniker, Mönche und Laienkonversen, die ihr heiliges Versprechen übertreten haben und sich mit Ehefrauen zu verbinden wagten, von diesen getrennt werden sollen. Denn eine Verbindung dieser Art, die offensichtlich gegen das Gesetz der Kirche eingegangen wurde, betrachten wir nicht als Ehe. Außerdem sollen die voneinander Getrennten eine der Schwere dieser Vergehen angemessene Buße auf sich nehmen. (8). Wir ordnen an, daß diese Vorschrift auch hinsichlich der Nonnen befolgt werden soll, wenn sie, was Gott verhüten möge, zu heiraten versuchen sollten"[7].

Hier ist von der Übertretung eines heiligen Versprechens die Rede. Weiter will das Konzil in gleicher Weise Weltkleriker mit höheren Weihen, Regular-Kanoniker, Mönche, Laienbrüder mit Profeß und Ordensfrauen binden. Für die Ordensleute war aber in der Sicht des Konzils sicher die Enthaltsamkeit anders als mit kultischer Reinheit zum priesterlichen Dienst motiviert, mit Motiven, die der Gesetzestext nicht nennt, die aber im frömmigkeitsgeschichtlichen, theologischen und kanonistischen Kontext sicher maßgebend waren. Gerade im 12. Jahrhundert wurde ja das Leben des Wanderpredigers in Armut und Ehefreiheit als d a s apostolische Leben entdeckt und gegen im Konkubinat lebende Bischöfe und Priester ausgespielt. „Der Zölibat wurde in dieser evangelisch-apostolischen Bewegung nur als eine Dimension des gesamt-evangelischen Einsatzes gesehen"[8]. Die Angemessenheit des Zölibats bzw. die innere Affinität des ehefreien Lebens zum Priestertum war dem Mittelalter selbstverständlich, grundsätzlich auch, daß, wer sich weihen ließ, die Verpflichtung der Ehelosigkeit auf sich nahm. Für die Kanonisten des 12. Jahrhunderts trägt der „ordo", d. h. das Weihesakrament, selbst ein „votum continentiae" in sich[9]. Der CIC von 1918 setzt die Freiwilligkeit der Übernahme des Zölibats stillschweigend voraus. Seit 1930 ließ die Kirche sich vom Weihekandidaten schriftlich eidlich versichern, daß er die Weihe in voller Freiheit erstrebe und die damit verbundenen Pflichten, besonders des Zölibats, kenne und freiwillig auf sich nehme und zu erfüllen verspreche.

In Kanon 132 § 1 ist nicht mehr gesagt, als daß der Kleriker, der die höheren Weihen empfangen hat, gehindert ist zu heiraten und daß die Keuschheit, zu der er verpflichtet ist, eine besondere Qualität hat, d. h. ein Vergehen gegen die Keuschheit bei ihm ein Sakrileg bedeutet, vorausgesetzt, daß er die Weihe frei empfangen hat (c. 214 § 1). Auch hier sind keine Gründe oder Motive für die Ehelosigkeit angegeben. Eine Argumentation e silentio verbietet sich aber schon deshalb, weil der Gesetzgeber bei den Pflichten der Religiosen bezüglich Inhalt und Motiv sich noch kürzer ausdrückt, indem er von der Ehelosigkeit gar nicht eigens spricht, sondern in Kanon 592 festsetzt, daß die Religiosen an die in Kanon 124–142 aufgeführten Standespflichten der Kleriker gebunden sind.

Auch bei den Bestimmungen über die Profeß ist über deren Gegenstand kaum etwas gesagt, jedenfalls nichts über das Gelübde der Jungfräulichkeit.

Will Vf. auch daraus, daß die Gesetzes-Texte bezüglich der Ehelosigkeit der Religiosen keine Motive erkennen lassen, schließen, daß solche nicht vorhanden und maßgebend sind?

Bezüglich der „Castitas", die von Klerikern und Religiosen gefordert ist, hat man sich im Laufe der Jahrhunderte bis heute sicherlich oft nicht sachgerecht ausgedrückt. Man dürfte z. B. nicht vom Gelübde der Keuschheit sprechen. Zur Keuschheit ist jeder Christ verpflichtet, und die Ehe ist ja auch einer der Wege zu ihr. Man sollte von der Jungfräulichkeit oder Ehefreiheit sprechen. Wenn es außer Frage eheliche Keuschheit gibt, dann kann es auch eine dem Priester und Religiosen angemessene Keuschheit geben, die für sie Verpflichtungscharakter hat. Das bedeutet aber auch, daß nicht immer dann, wenn von Reinheit oder castitas die Rede ist, kultische Reinheitsvorstellungen maßgebend sind.

Als Beleg dafür, daß „auch heute noch" eine leibfeindliche Eheauffassung für den Widerstand der Amtsträger gegen eine Verbindung von Weihe- und Ehesakrament maßgebend sei, führt Vf. eine von Denzler nach der deutschen Ausgabe des „Osservatore Romano" zitierte Rede Pauls VI. an, wonach die Priester- und Ordensleute „die Reinheit des Leibes" pflegen. Nach dem Zitat muß es aber nicht „die", sondern „j e n e Reinheit des Leibes" heißen, wonach andere Verwirklichungen der Reinheit nicht ausgeschlossen sind. So ist in der Papstansprache wie vom „Licht des heiligen Zölibats" auch vom „Licht eines christlichen Lebens" die Rede.

Vf. hätte besser daran getan, statt die Auffassung Pauls VI. vom Zölibat einer Zeitungsnotiz zu entnehmen, die Zölibatsenzyklika von 1967 zu studieren, um die heute geltende Begründung des Zölibatsgesetzes zu ermitteln. In dieser Enzyklika ist von kultischer Reinheit nur in einem Einwand gegen den Zölibat die Rede. Mit dem Konzil betont der Papst, daß die Jungfräulichkeit nicht von der Natur des Priestertums gefordert ist, wie die Praxis der Ostkirche zeigt, wohl eine vielfache Angemessenheit für den Zölibat spricht. Paul VI. spricht von der besonderen Würde der Ehe im NT. „Im Erweis der gegenseitigen Liebe, in Erfüllung der ihnen eigenen Aufgaben und im Streben nach der ihnen eigenen Heiligkeit wandern so die christlichen Eheleute auf das himmlische Vaterland zu" (Nr. 20). Er entwickelt die Gründe für den Zölibat, indem er dessen christologische, ekklesiologische und eschatologische Bedeutung darlegt. Darum kümmert Vf. sich nicht, geht aber so weit, die Geltung des Zölibatsgesetzes und seine „heute noch verpflichtende Kraft" (15) in Frage zu stellen, weil es „noch immer von den leib- und ehefeindlichen Motiven inspiriert ist" und vom Gesetzgeber keine andere überzeugende Begründung und Zwecksetzung dafür gegeben worden sei. Das Gesetz kann zweitens nach Vf. nicht „als vernünftig, sittlich gut und gerecht" gelten und ist damit nichtig, weil es das Naturrecht auf Ehe – „ein unveräußerliches Menschenrecht" – und das „apostolische Recht", eine Ehefrau mitzuführen (1 Kor 9,5), nimmt. „Also ist das Eheverbot der Kirche für die Nachfolger der Apostel und ihrer Mitarbeiter, das ist: für Bischöfe und Priester im lateinischen Westen, was die Bischöfe angeht, auch im Osten, nichtig" (86).

Das Argument, die Kirche könne doch den Verzicht auf die Ehe als Voraussetzung für die Weihe fordern, läßt Vf. nicht gelten. Er kommt zu dem mir unverständlichen Satz: „Der Verzicht hebt jedoch die Freiheit nicht auf, er wird niemals Pflicht" (86). Sicherlich hebt der Verzicht die Freiheit der Entschiedenheit nicht auf, wenn ich zu meiner Entscheidung stehe, wohl aber die Entscheidungsfreiheit, weil ich mit dem Verzicht eine Verpflichtung auf mich genommen oder anderen Rechte übertragen habe, die ich achten muß. Aus der falschen Prämisse „ein geforderter Verzicht ist seiner Natur nach kein freier" folgert Vf., daß „ihn die lateinische Kirche nicht von jedem Priester ... verlangen kann" (101).

Die im 5. Kapitel gestellte Frage, ob die Kirche das Charisma der Ehelosigkeit als Auswahlprinzip für den Priesterberuf aufstellen könne, glaubt Vf. aus folgenden vier Gründen verneinen zu müssen:

1. Gott beruft auch Verheiratete, wie die Praxis der Alten Kirche und der Ostkirche beweisen. Also kann die Kirche sie nicht als kanonisch ungeeignet abweisen.
2. Die Apostel haben auch Verheiratete geweiht. Also verstößt „eine solche Zulassungsbedingung gegen das ius apostolicum" (110)
3. Das Charisma der Ehelosigkeit ist nur wenigen gegeben.
4. Jeder Amtsträger darf iure divino eine Frau mitführen.

Dazu ist mit Paul VI. zu sagen: „Die Berufung zum Priestertum, obwohl von Gott eingegeben, wird endgültig und wirksam erst durch die Anerkennung und Annahme von seiten derer, die in der Kirche die Gewalt und die Verantwortung haben für den Dienst an der kirchlichen Gemeinschaft; und deshalb obliegt es der

[7] Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Freiburg 1962, S. 174, übers. R. Foreville, Lateran I. IV. Mainz 1970, S. 226
[8] E. S c h i l l e b e e c k x, Der Amtszölibat, Düsseldorf 1967, S. 48
[9] Ebd. S. 48f

kirchlichen Autorität, je nach den zeitlichen und örtlichen Verhältnissen zu bestimmen, wie beschaffen tatsächlich die Männer sein müssen und welche Eigenschaften bei ihnen gefordert sind, damit sie für den religiösen und seelsorglichen Dienst der Kirche als geeignet angesehen werden können" (15).

Die Einstellung der Ostkirche unterscheidet sich grundsätzlich nicht von der der Kirche des Westens, insofern die Ostkirche von den Bischöfen Zölibat fordert und den Klerikern nach der Diakonatsweihe die Eheschließung nicht mehr gestattet. Aus der Praxis der Apostel und der Alten Kirche, die auf Presbyter im wörtlichen Sinn, d. h. auf ältere Männer für den Gemeindedienst angewiesen war, ein ius apostolicum oder gar ius divinum zu machen, das zwingend unmittelbare normative Bedeutung für das heutige ius ecclesiasticum besäße, ist methodisch nicht zu halten. Einzelheiten richtig zu stellen, erübrigt sich. Die Beobachtung von B. Kötting von 1971 angesichts der umfangreichen, ca. 100 Titel zählenden Literatur zum Thema Zölibat nach dem Vaticanum II, „in den meisten Arbeiten" würden „längst bekannte Argumente für und gegen den Zölibat in ermüdender Wiederholung vorgetragen"[10], gilt auch für dieses Buch. Es kann uns aber Anlaß sein zu einer weiterführenden Überlegung, die zur Klärung noch offener Fragen beitragen könnte.

Was ist Charisma? Wenn in diesem Zusammenhang von Charisma die Rede ist, darf dieser Begriff nicht zu eng gefaßt werden. Charisma in einem engen Sinn kann, auch nach Meinung des Rezensenten, nicht als Auswahlprinzip für den Priesterberuf aufgestellt werden, wohl aber das Versprechen der Ehelosigkeit um des Evangeliums willen. Die Forderung des Charismas ist zu rigoros und würde viele geeignete Kandidaten ausschließen oder unsicher machen. Wie können der Bischof und der Weihekandidat selber überhaupt wissen, daß das Charisma gegeben ist? Diese Frage stellt sich besonders dann, wenn man das Charisma so eng definiert, wie es heute üblich ist. Vf. spricht von „Eheunfähigkeit", und E. Schillebeeckx versteht es als „existentielles Nicht-mehr-Können"[11]. Charisma als Geistesgabe ist nicht in jedem Fall etwas, was dem Menschen so gegeben ist, daß es ihn überwältigt bis dahin, daß er gar nicht anders kann. Charisma ist auch, und wohl in den meisten Fällen, ein Geschenk als Angebot, das es ständig anzunehmen, zu pflegen, zu fördern und zu bewahren gilt. Nach den offiziellen Texten erwartet die Kirche das Versprechen, ehelos zu leben um des Himmelreiches willen, aber nicht die Zusicherung, daß der Weihekandidat das Charisma der Ehelosigkeit hat. Seit 1930 ließ sie sich die Freiwilligkeit des Versprechens eidlich versichern. Der neue Ritus des Zölibatsversprechens im Pontificale Romanum von 1972 spricht auch nur von dem Willen, den Zölibat durchzuhalten. Es heißt: „Wollt ihr vor dem Herrn und der Kirche zum Zeichen eurer Hingabe an Christus, den Herrn, um des Himmelreichs willen den Zölibat im Dienste Gottes und der Menschen für immer beobachten?"

Auf das „Ich will", antwortet der Bischof: „Der Herr gebe es euch, im heiligen Vorsatz auszuharren. Amen".[12]

Dieser Text wäre überinterpretiert, wenn man aus ihm folgern würde, er fordere oder setze das Vorliegen eines Charismas in dem Sinn voraus, daß der Weihekandidat wegen der Beschlagnahme vom Eifer für das Reich Gottes existentiell gar nicht mehr anders kann als ehelos zu leben. Das im Pontificale vorgesehene Versprechen kann jemand ehrlichen Gewissens ablegen, der um des ungeteilten Dienstes willen auf Ehe und Familie verzichtet. Dieser Verzicht ist auch dann freiwillig, wenn er geleistet wird, weil er in der Kirche des Westens als Voraussetzung für die Weihe gefordert ist. Das muß nicht bedeuten, daß der Betreffende die Ehelosigkeit nur „in Kauf nimmt". Er bejaht ihren Sinn und Wert für seinen Einsatz, er hat die Tugend der Enthaltsamkeit an sich erprobt und glaubt sie mit Gottes Gnade durchhalten zu können. Darüberhinaus sieht er in der Jungfräulichkeit die Erfüllung des priesterlichen Lebens, und er bittet, wie das Vaticanum II es erwartet, ausdauernd um dieses Charisma. Das heißt aber nicht, wenn man Charisma im umfassenden Sinn versteht, daß er nicht den „Pfahl im Fleische" zeitlebens spürt und er die Ehelosigkeit in Treue als Opfer zu leben hat. Dabei kann er der gnadenhaften Hilfe sicher sein, er braucht sich aber auch der natürlichen Hilfen nicht zu schämen: Freude an seiner Arbeit, die Erfahrung in der Seelsorge, disponibel zu sein für einen weiten Personenkreis ohne die Einschränkung, die Ehe und Familie bedeuten, die Gemeinschaft mit den priesterlichen Mitbrüdern u. a. mehr. Sublimierung bedeutet ja nicht „Ersatz".

Die Erfahrung zeigt, daß es viele gesunde, frohe und in ihrer Seelsorgsarbeit oder in sonstigen Diensten erfolgreiche Priester gibt, die kaum von sich sagen würden, daß sie das Charisma der virginitas hätten, die aber durchaus zu ihrer freiwillig auf sich genommenen Ehelosigkeit stehen und sie redlich ohne Krampf durchhalten. Es ist deshalb zu fragen, ob es nicht angemessener ist, um Mißverständnisse zu vermeiden, im Zusammenhang mit der Ehelosigkeit der Priester den Akzent nicht auf das Charisma zu legen. Von da aus ist die auch vom Vf. angeführte 6. der zehn Thesen „Über den Zölibat der Priester"[13] des Erzbischofs von Köln, Kardinal Joseph Höffner, zu überdenken. Wenn es dort heißt „Die Kirche fragt die jungen Männer eines Bistums, wer von ihnen davon überzeugt sei, daß ein doppelter Gnadenruf Gottes an ihn ergangen ist: der Ruf zum Priestertum und der Ruf zur Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen"[14], so entspricht das, wie oben gezeigt, nicht dem Wortlaut des Weiheritus. Das wäre eine Überforderung des Weihekandidaten, der wohl Ehelosigkeit um des ungeteilten Dienstes willen verspricht und die Zuversicht hat, sie in der Gnade Christi durchzuhalten, aber nicht der Überzeugung zu sein braucht, daß ihm das Charisma der Jungfräulichkeit geschenkt ist. Versteht Höffner Gnadengabe im letztgenannten Sinn, dann ist die Aussage „Der Bischof ist nur dann berechtigt, einem Diakon bei der Priesterweihe die Hände aufzulegen, wenn der Diakon nach ernster und nüchterner Prüfung zu der redlichen Überzeugung gelangt ist, daß der Herr ihm die doppelte Gnadengabe geschenkt hat"[15], in Widerspruch mit Tradition und Praxis der Kirche.

Sie birgt die Gefahr in sich, manchen zum Priestertum Berufenen von der Weihe abzuschrecken, und solche, die in den priesterlichen Dienst eingetreten sind, mutlos zu machen.

Auswahlprinzip für den Priesterberuf ist nicht das Charisma der Jungfräulichkeit, sondern die freiwillig versprochene Ehelosigkeit um des Gottesreiches willen.

[10] Die Diskussion um den Zölibat, Sp. 426

[11] Der Amtszölibat S. 18 u. ö.

[12] „Vultis, coram Domino et Ecclesia, in signum animi vestri Christo Domino dediti, caelibatum propter regnum caelorum in Dei hominumque servitio perpetuo custodire? – Volo. – Det vobis Dominus in sancto proposito perseverare." Pontificale Romanum, IV De Sacro Caelibatu Amplectendo, Città del Vaticano 1972, S. 30

Leinweber, Winfried: **Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert.** – Münster: Aschendorff (1978). VIII, 591 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie Heft 44), kart. DM 48.–

Ausgehend von der auffallenden Tatsache, daß die umfangreiche Zölibatsliteratur sich kaum mit der Zölibatsdiskussion im 19. Jahrhundert beschäftigt, obwohl diese sehr ausgedehnt und mit großer, politisch motivierter Intensität geführt worden ist, möchte die vorgelegte Arbeit „den Problemüberhang untersuchen, der vom 19. Jahrhundert her unsere gegenwärtige Zölibatsdiskussion bestimmt, ... und einige Erfahrungen, die über den historischen Anlaß hinaus von Bedeutung sind, auf unsere Zeit hin flüssig machen" (3f). Sie will „in der Gegenüberstellung der Argumente eine Bestandsaufnahme ... machen von dem, was Theologen des 19. Jahrhunderts über den Zölibat gedacht haben, was sie in Auseinandersetzung mit den kirchlichen, politischen und philosophischen Impulsen ihrer Zeit angestoßen und aufgegriffen, was sie liegen gelassen oder auch wieder fallen gelassen haben" (4). Vf. meint, daß sich auf diesem Hintergrund „die affektgeladene Zölibatsdiskussion von heute" relativiere, zumindest könne diese „abmessen, ob sie in ihrer Argumentation einen Erkenntnisfortschritt aufzuweisen hat" (4).

In einem „Historischen Teil" (26–218) und einem „Systematischen Teil" (219–536) meistert Vf. eine Fülle von Stoff, der in zahlreichen Kleinschriften und Artikeln aufzuspüren und nach Inhalt und Gewicht für die Diskussion zu verarbeiten war. Während er in der historischen Darstellung der in drei Perioden verlaufenen Diskussion die Tagesliteratur (z. B. Zeitschriftenaufsätze und Flugschriften) einbezieht, weil diese aktueller auf die einzelnen Phasen des Streits reagiere, so wertet er in den einzelnen Kapiteln des systematischen Teils jeweils zehn „Stammbücher" aus, die sich über das ganze 19. Jahrhundert verteilen, einigermaßen breit angelegt sind und in der Diskussion Gewicht be-

[13] Um des Himmelreiches willen. Über den Zölibat der Priester. Zehn Thesen des Erzbischofs von Köln, Kardinal Joseph Höffner, (Themen und Thesen. Eine Schriftenreihe, hrsg. v. Presseamt des Erzbistums Köln, Heft 1), Köln [7]1978, S. 15

[14] Ebd. [15] Ebd.

kommen haben. Das hindert ihn nicht, in die jeweiligen Kapitel andere Schriften einzubeziehen, weil sich so u. a. vulgarisierende Kleinschriften, markante Formulierungen, abschwächende oder verschärfende Nuancen und kräftigere Farben mit einbringen lassen. Auf diese Weise entgeht er auch am ehesten der Gefahr, die in der Beschränkung auf 10 bedeutendere Schriften liegt, nämlich neben dem Gehaltvollen die Masse des Belanglosen nicht zu berücksichtigen – unter den fünf Autoren prozölibatärer Schriften sind Johann Adam Möhler und Matthias Joseph Scheeben – und so nicht deutlich werden zu lassen, „welche von den subtileren Argumenten ‚unten' ankamen und für zugkräftig und massenwirksam gehalten wurden" (8).

Was die Anlage der Arbeit und die Eingrenzung nach Zeit, Ort und Themen angeht, ist dem Vf. zuzustimmen. Volles Lob – ja Bewunderung – verdient die Arbeit hinsichtlich der Verarbeitung, Darstellung und wertenden Einordnung des sehr weit verstreuten und unterschiedlichen Materials.

Die Gedankenführung ist klar, der sprachliche Ausdruck gewandt und das Urteil recht ausgewogen. Bei scheinbar sehr enger Themenstellung gibt die Arbeit einen vorzüglichen Einblick in die kirchengeschichtliche Situation des 19. Jahrhunderts, jenes Jahrhunderts, in dem das Kirchenvolk zum Träger der Geschichte wird und schon deshalb die im Grunde volksfernen Spätaufklärer keine Zukunft haben sollten, die meinten, die „Modernen", die Menschen von morgen zu sein.

Die Arbeit macht deutlich, wie sich die Zölibatsgegner mit einem Liberalismus verbanden, der in Staatshörigkeit seine eigenen Prinzipien verriet, und wie umgekehrt in einer Kirche, in der die Befreiung von staatlicher Umklammerung die Lösung war, das Rütteln am Zölibat höchst suspekt erscheinen mußte, je mehr es von staatsergebenen Priestern und Laien inszeniert wurde. Auch von daher wird verständlich, was Vf. u. a. als Ergebnis herausstellt: „Das Gesetz hat standgehalten, und am Ende des untersuchten Zeitraums steht der Zölibat in Theorie und Praxis ... weniger angefochten da als zu Beginn; es gibt deutliche Anzeichen dafür, daß das katholische Volk den zölibatären Priester ‚trug' (nicht nur ‚ertrug') und, aufs Ganze gesehen, bejahte" (543f). Zu einer wirklichen Aufarbeitung der gestellten Fragen ist es aber nach Vf. nicht gekommen. Wenn die prozölibatäre Argumentation aufs Ganze gesehen auch stärker theologisch orientiert war als die der Zölibatsgegner (540), so kam es doch nicht zu einer kritisch ausgewogenen Zölibatsmonographie. Auffallend ist, daß beide Parteien „nicht Wesen und Funktion des Priesters in den Mittelpunkt der Argumentation rücken" (541). Reagieren die Befürworter meist auf die Gegner des Zölibats, dann war deren „theologisch relativ schwache Herausforderung" nicht geeignet, eine theologisch einwandfreie Zölibatsbegründung zu provozieren. Es fehlte sowohl an der notwendigen Ehespiritualität wie an einer weltlichen Spiritualität überhaupt. Die Zölibatsfrage sei, wie sich in unseren Tagen herausgestellt habe, nur vertagt worden (546).

Die Arbeit stellt einen wertvollen Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts dar. Sie will aber die damalige Diskussion „unter pastoraltheologischem Aspekt als Beitrag zum Verständnis der gegenwärtigen und zur Erarbeitung eines zukünftigen Priesterbildes" vorlegen (4f). Der pastoraltheologische Aspekt bedeutet für Vf. – er zitiert dabei L. M. Weber: LThK X, 1400 –, daß man „den Sinn des Zölibats im Ganzen der Kirche und ihres Heilsdienstes zu würdigen und die religiös tragenden (künftigen) Verwirklichungsformen zu finden" sucht. Ansätze dazu sind in der Arbeit sicher gegeben, aber – wie mir scheint – eigentlich nur Ansätze. Dafür nur ein Beispiel: In dem sehr kurzen „Ausblick" meint Vf., die Kirche müsse „für den Zölibat ‚am' Priesterberuf eine vorgängige Berufung voraussetzen" (557), nämlich das Charisma der Jungfräulichkeit, d. h., sie sollte nur aus dem Kreis der charismatisch zur Ehelosigkeit Berufenen ihre Priester auswählen. Diese These, die auf ein Verständnis des Zölibats als Charisma der Jungfräulichkeit und nicht als freiwilligen Verzicht auf die Ehe um des Himmelreichs bzw. des ungeteilten Dienstes willen hinausläuft, wird zwar 557ff (vorher historisch unter „Das Problem des Junktims" 432–455) einigermaßen erörtert. In einer pastoraltheologischen Arbeit wünschte man sie sich aber weiter ausgeführt, begründet und auf ihre Konsequenzen für das Priesterbild und für die Priestererziehung hin erörtert.

Münster Erwin Iserloh

Gunneweg, A. H. J.: **Vom Verstehen des Alten Testaments.** Eine Hermeneutik. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1977. 220 S. (Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe Bd 5) kart. DM 22.–

Es verdient der lobenden Anerkennung, daß sich ein Ergänzungsband des erfolgreichen, weit verbreiteten ATD der Frage der Hermeneutik annimmt. G. tut das in einer Art und in einem Umfang, wie es der Reihe gemäß ist.

Nach der Darlegung des angesprochenen Problems geht er die verschiedenen Epochen der Auslegung des AT von seiner Rezeption im NT angefangen an durch. Einen Wendepunkt im typologischen und allegorischen Verständnis des AT markiert die Reformation, die mit ihrer neuen Zuwendung zur Bibel ausführlich behandelt wird (S. 42–84). In ihrem Gefolge wird dann der Weg der kritischen Bibelwissenschaft vorgestellt, der verbunden mit den Namen Marcion – Morgan – Semler – Hegel – Schleiermacher – Harnack – Hirsch und zum Teil auch Baumgärtel – Hesse zu einer radikalen Kritik und Ablehnung des AT als kanonischer Urkunde des Christentums geführt hat.

Demgegenüber wird in den beiden letzten Abschnitten: Das AT als Geschichtsbuch und als Teil des christlichen Kanons (S. 146–198) das Ringen unseres Jahrhunderts um ein sachgerechtes Verständnis des AT vor Augen geführt, das sich vor allem in den Worten Heilsökonomie, Heilsgeschichte, Typologie, Monotheismus, die Sprache der Christusverkündigung artikuliert.

Verschiedene Register, vor allem ein ausführliches Literaturverzeichnis erhöhen die Brauchbarkeit des Buches, das in einer verständlichen und sachbezogenen Weise instruktiv in das rechte Verstehen des AT einführt.

Regensburg Heinrich Groß

Der Aufruf zum Gehorsam. Das fünfte Buch Mose. Übersetzt und ausgelegt von Helmut Lamparter. – Stuttgart: Calwer (1977). 178 S. (Die Botschaft des Alten Testaments. Erläuterungen alttestamentlicher Schriften Bd 9) geb. DM 18.–

Dem Bibelinteressierten stehen heute im deutschsprachigen Raum nur ganz wenige Auslegungen des Deuteronomium zur Verfügung. Eine Kommentierung dieses Buches erscheint daher als äußerst wünschenswert. Die Erläuterungen des Vf. gehören freilich in den Bereich einer niveauvollen, geistlichen Schriftlesung für einen breiten Leserkreis.

Die Einführung behandelt kurz den Namen des Buches, die mosaische Fiktion, Gliederung, Abfassungszeit und theologische Grundzüge. In der perikopenweisen Auslegung folgt einer ansprechenden Übersetzung jeweils eine umfangmäßig nur wenig ausgedehntere, flüssig geschriebene und leicht verständliche Erklärung der einzelnen Textabschnitte. Sie „möchte den Leser über wichtige Einsichten der alttestamentlichen Wissenschaft informieren, was die Entstehung, die literarische und theologische Eigenart dieser der Lehrautorität Moses unterstellte Einweisung in den Gehorsam betrifft" (7). Gerade dieser Intention wird Vf. freilich nur mangelhaft gerecht. Die Deuteronomiumsdiskussion der letzten zwei Jahrzehnte – G. v. Rads Kommentierung ausgenommen – dürfte nämlich kaum berücksichtigt worden sein. Einige literarkritische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen vermögen dieses Bild nicht wesentlich zu ändern. Die Deutungen bleiben zu oberflächlich und sind zum Teil unrichtig. Eine intensivere Auswertung moderner wissenschaftlicher Exegese, z. B. des Ansatzes am Vasallenvertragsformular, hätte gerade eine spirituelle, schriftgemäße Aktualisierung des Alten Testamentes um vieles bereichern können.

Wien Georg Braulik

Seidl, Theodor: **Texte und Einheiten in Jeremia 27–29.** Literaturwissenschaftliche Studie 1. Teil. – St. Ottilien; EOS 1977. X, 160 S. (Münchener Universitätsschriften, Fachbereich Kath. Theologie. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, Bd 2), kart. DM 28.–

Seidl, Theodor: **Formen und Formeln in Jeremia 27–29.** Literaturwissenschaftliche Studie 2. Teil. – St. Ottilien; EOS 1978. XIII, 391 S. (Münchener Universitätsschriften, Fachbereich Kath. Theologie. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, Bd 5), kart. DM 38.–

In diesen beiden Bänden legt S. seine Dissertation „Texte, Einheiten und Formen in Jeremia 27–29" im Druck vor. Der 1. Band enthält die Literarkritik, der 2. die Formkritik zu Jer 27–29 nach

der Methode von W. Richter. S. „strebt in erster Linie eine differenzierte und ausführliche Einzelanalyse des sprachlichen Erscheinungsbildes der drei Kapitel an und sucht dadurch zu Aussagen über die textliche Beschaffenheit, die literarische Einheitlichkeit und die formale Verfaßtheit von Jer 27–29 zu gelangen" (2). Er enthält sich mit Recht eines Urteils über die Komposition oder Entstehung des Jeremiabuchs, weil „eine anspruchsvolle Kompositionstheorie zu Jer erst nach Durchlaufen von ähnlich detaillierten Analysen sämtlicher Einzeltexte des Buches möglich sein wird (2).

Zunächst wird der hebr. Text in Transkription vorgestellt. Es ist nicht der MT (so S. 3); denn die Vokalisation, von deren Notwendigkeit der Leser nicht überzeugt ist – es hätte für den Zweck der Arbeit auch die Umschrift des Konsonantentextes genügt –, ist nicht die des MT. Auch die Unterteilung der Verse, deren Teilstücke mit Buchstaben des Alphabets bezeichnet sind, folgt nicht dem MT. Sodann wird die Literarkritik der drei Jeremiakapitel nach demselben Schema vorgenommen: Äußere Literarkritik; innere Literarkritik; Dopplungen; Spannungen; Bewertung der literarkiritschen Beobachtungen: Dopplungen, Spannungen; Ergebnis. Die Untersuchung zu Jer 29 weicht insofern ab, als „der oftmalige Gebrauch der Botenformel und die literarischen Konsequenzen" bedacht und „weitere Beobachtungen" nachgetragen werden. S. registriert sorgfältig alle Anstöße, die der jeweilige Text hinsichtlich seiner Einheitlichkeit bietet, bespricht sie eingehend in Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur, vermerkt, wo die Argumente für eine literarkritische Operation s. E. nicht ausreichen, und zieht die Folgerungen.

Es zeigt sich, daß die Literarkritik als Auffindung und Bewertung von Dopplungen und Spannungen allein nicht zu einer endgültigen Abgrenzung der Einheiten und Fragmente kommt. Dieser Eindruck wird durch die angesichts des Umfangs der Diss. wohl notwendige Trennung in zwei Einzelbände verstärkt. Bei Jer 29 werden die Unsicherheiten auch durch die Formkritik, die allgemein von den Ergebnissen der Literarkritik ausgeht, nicht beseitigt. So stellt sich die Frage, ob nicht auch vom formkritischen Bemühen her und bei der Redaktionskritik, die im 2. Bd, was die Einzeltexte betrifft, zum großen Teil geleistet wird, die literarkritischen Ergebnisse überprüft werden müssen. Schon in der literarischen Analyse genügen rein literarisch-formale Kriterien nicht; Vf. muß immer wieder inhaltliche Gegebenheiten und auch formkritische Aspekte (siehe z. B. S. 100) in seine Entscheidungen mit einbeziehen. Auch bei der Transkription kommt er ohne formkritische Urteile nicht aus: „Obwohl die Transkription auf gewissen Entscheidungen der Formkritik bezüglich der Satzabgrenzung basiert... wird sie gleich eingangs geboten" (3).

Wenn schon die Satzabgrenzung nicht ohne formkritische Entscheidungen auskommt, dann doch wohl noch weniger die Abgrenzung der einzelnen Texteinheiten. Auch redaktionskritische Überlegungen können bei der Frage nach der Einheitlichkeit eines vorliegenden Textes nicht völlig ausgeklammert werden. Ausdrücke, geprägte Wendungen und stilistische Besonderheiten, die einer bestimmten Schicht alt Literatur zugehören, können Hinweise auf spätere Einfügungen geben. Diese können auch fugenlos einem Text eingepaßt sein, so daß ein älteres Stadium ohne ihre Erfassung und mit einer bloßen Stilbeschreibung nicht oder nur schwer erkannt werden kann.

Oft rekurriert S. bei literarkritischen Entscheidungen und Bewertungen auf die LXX. In der Tat weicht die LXX, gerade im Buch Jer vielfach in Textumfang und Textbestand vom MT ab. Ob sie im einzelnen Fall von „dem ihr eigenen Streben nach Kürzung" (70) geleitet wird und „willkürliche Kürzungen" (340) vornimmt oder einen anderen hebr. Text als Vorlage hatte, ist schwer zu sagen. Eher ist vielfach das Letztere anzunehmen, so daß das Argument der Kürzung nur mit aller Vorsicht ins Spiel gebracht werden darf. Meist läßt sich beim Stand der Forschung nur sagen, daß die LXX bzw. bestimmte Textzeugen oder Textgruppen einen Satz oder Ausdruck nicht lesen.

Die Ergebnisse, die S. bezüglich des Werdens von Jer 27–29 bucht, sind begründet. Doch sollten literarkritische Operationen nicht zu der Auskunft greifen, daß wohl ein Textausfall angenommen werden müsse (125, 130f). Sie hat, insoweit sie nicht nachzuweisen ist, nur den Wert einer Vermutung, die auch bei der Pentateuchkritik nicht weitergeholfen hat. Ferner sollte man versuchen, ohne „konjekturale Eingriffe" (127) auszukommen. Schließlich kann man wohl die drei Jeremiakapitel, wie auch S. 134–138 gesehen wird, nicht jeweils nur für sich allein betrachten. Eine Bearbeitung, die von Jer 28 ihren sachlichen Ausgangspunkt nimmt, hat sich über die beiden anderen Kapitel gelegt. Als selbständige kleine Einheiten sind die einzelnen eingeflochtenen Textteile nicht immer zu bezeichnen. Das Problem wird z. B. an 29,10–14a (siehe Bd 2 S. 332, 353) deutlich. Im übrigen wird dem Leser nicht recht klar, ob ein Unterschied zwischen „Einheit" und „kleine Einheit" besteht (vgl. Bd 2, S. 17f).

Besonders schwierig ist die Literarkritik in Jer 29. M. E. gehört V. 15 mit V. 21–23 zusammen. Und aus V. 24ff löst sich, wenn die Überarbeitung abgehoben wird, ein prophetisches Schelt- und Drohwort heraus, das sich ursprünglich wohl an V. 7 angeschlossen hat: „24 Zu Schemajahu aber, dem Nechelamiter, sagte er ('mr mit Syr; t'mr ist wohl durch den Anschluß an den heute vorliegenden Text entstanden): 25b Weil du in deinem Namen einen Brief **(spr)** an den Priester Zefanja, den Sohn Maasejas, gesandt hast, sagend: 27 Warum bist du nicht gegen Jeremia, den Anatotiter, eingeschritten, 28 deswegen, weil... Frucht! 32 darum – so hat Jahwe gesprochen: Siehe, ich suche Schemaja, den Nechelamiter, heim: Er soll keinen haben, der unter diesem Volk wohnen bleibt." V. 26.31 sind aufgrund der Polemik gegen die falschen Propheten eingebracht worden; V. 29.30 sind kommentierende Auffüllung, ebenso die nicht im Grundtext stehenden Versteile.

Im 2. Bd erfolgt in aller Ausführlichkeit eine detaillierte und sorgfältige Beschreibung der syntaktischen und stilistischen Phänomene, sowie eine eingehende Untersuchung der geprägten Elemente in Jer 27–29 samt Beurteilung und Bewertung. So wird jeweils die äußere und innere Form beschrieben; dann werden die geprägten Elemente einzeln bezüglich ihres Vorkommens über die atl Literatur hin verfolgt. Über l' j h j h l w 'j š j š b (318) hätte man gern mehr erfahren. Doch die Untersuchung der geprägten Elemente, die den größten Raum in der Arbeit beansprucht, bringt eine Fülle von Material, Beobachtungen und Anregungen. Dabei übersieht S. nicht, daß in der zeitlichen Ansetzung einer Textstelle Unschärfen und Unsicherheiten oft nicht zu vermeiden sind (vgl. S. 176, Anm. 503). Meist aber genügt die Feststellung „vor- bzw. nachjeremianisch", um einen fundierten Zeitansatz – darauf läuft dieser Schritt der Untersuchung am Ende hinaus – für die Texte zu gewinnen. Hier gelangt S. zu klaren Ergebnissen: „Keine der Einheiten in Jer 27–29 geht in ihrer Gesamtheit auf Jeremia selber zurück; vielmehr entstammen diese Texte späterer, nachjeremianischer Literatur. Genuinjeremianische Elemente mögen in manchen Einzelpassagen latent enthalten sein" (358). Diese herauszulösen oder kenntlich zu machen, gelingt demnach nicht.

Die Registrierung der syntaktischen, stilistischen und sprachlichen Phänomene ist die eine Seite des Bemühens, die Wertung die andere. Die minutiöse Untersuchung der Wörter und Wortgruppen bestätigt oft nur, was bereits zuvor erkannt wurde (vgl. S. 31f) oder bei einem inhaltlichen Überblick schon zu sehen ist, wie z. B. die probabylonische Tendenz von Jer 27;29 (vgl. S. 302). Sie präzisiert aber auch und eröffnet weitergehende Erkenntnisse. Bei der Wertung aber spielen immer auch inhaltliche Gegebenheiten (vgl. S. 188 samt Anm.) herein; das jeweilige Verstehen und die Interpretation kommen zu Wort. Das zeigt sich z. B. bei der Frage nach dem Höhepunkt und dem Ziel in Jer 28 (226, 236). Auch in der Klassifizierung der geprägten Elemente (Formel, geprägte Wendung, Floskel u. ä.) und ihrer Bedeutung wird die persönliche Auffassung S.'s sichtbar. Bedeutet das Urteil „formelhaft", daß ein Text nicht von Jeremia stammt oder daß er „auf thematische Bedeutung festgelegt" ist (347)? Genügte nicht, um Beziehungen und Abhängigkeiten gegenüber anderen atl Schriften und Schichten zu erkennen, auch die einfache Unterscheidung: Wörtliche Übereinstimmung – Anklänge – gleicher Sprachgebrauch? Was könnte eine präzisere Terminologie, als S. sie verwendet an Ergebnissen bringen? Fragen dieser Art stellen sich dem Leser, wenn er über die angewendete Methode reflektiert.

Die Untersuchung, die S. genau nach der Methode von W. Richter durchgeführt hat, bringt zahlreiche Aspekte, Aussagen und Ergebnisse, die nicht im einzelnen diskutiert werden können in einer Rezension; sie werden sicher die weitere Forschung anregen. Vf. bleibt, wie es sein Ziel war, in der literarischen Ebene. Darum kann wohl aus der Auskunft, Jer 27 und 28 seien „zwei literarisch diametral verschiedene Darstellungen eines geistesgeschichtlichen Problems" (270, 356f), nichts hinsichtlich der Historizität der Joch-Szene gefolgert werden. Und es darf z. B. gefragt werden, was „theologische Floskeln" (s. 80, vgl. 89) sind und ob es sachgerecht ist, von einer „rhetorisch weitschweifigen, abgeblaßten Ankündigungs- und Eröffnungsformel von theologisierenden Redeeinheiten" (81) zu reden. Angemerkt sei noch, daß es S. 61, 159 „judäisch" statt „jüdisch" heißen sollte.

Zur äußeren Gestalt der Studie ist zu sagen, daß der Text gut lesbar ist. Leider ist so wenig Rand gelassen, daß man bei der Durcharbeitung kaum die Möglichkeit von Randnotizen hat; viel-

leicht liegt dies am gewählten Format. Die wissenschaftliche Literatur zum Gegenstand der Untersuchung, die eingehend diskutiert wird, wird mit Verfassernamen und Jahreszahl zitiert. Wichtiger wäre wohl ein Hinweis auf den Titel des Werkes, in dem die betreffende Äußerung gemacht wird.

Die anregende Studie, die den Vf. als einen methodisch geschulten, mit Akribie arbeitenden Forscher ausweist und die man mit Gewinn durcharbeitet, gibt neue Lösungsvorschläge und Impulse in dem schwiergien Unternehmen, dem Werden und Wachsen des Jeremiabuches auf die Spur zu kommen.

Würzburg Josef Schreiner

Paulus – Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten. Beiträge von Markus Barth, Josef Blank, Jochanan Bloch, Franz Mußner, R. J. Zwi Werblowsky. – Regensburg: Pustet (1977). 172 S. kart. DM 15.80

Das jüdisch-christliche Gespräch hat sich neuerdings der in mehrfacher Hinsicht umstrittenen Gestalt des Apostels Paulus zugewendet. Die wesentlichen Diskussionspunkte wurden bei einer Tagung der Katholischen Akademie Bayern von jüdischen und christlichen Theologen beleuchtet. Das Buch gibt die Referate dieser Veranstaltung unverkürzt wieder.

Besonderes Interesse verdient der Versuch des jüdischen Autors Jochanan Bloch, die Beziehungen zwischen dem historischen Jesus und Paulus zu untersuchen. Daß die Rolle der Gemeindetheologie bei der Entstehung der Jesustradition nur sehr zurückhaltend beurteilt wird, sollte festgehalten werden. Der Versuch, mit Hilfe der Gleichnisse von den anvertrauten Talenten, von der selbstwachsenden Saat und vom ungerechten Hausverwalter an den „wirklichen Jesus" heranzukommen, ist hochinteressant, wenngleich gegenüber der angewandten Methode nicht geringe Bedenken anzumelden sind. Ausgehend von den Paradoxa in den einzelnen Erzählungen werden als zentrale Inhalte die „Gott-Verlassenheit" der Menschen bis zum Kommen des Reiches Gottes und die dem Menschen während dieser Wartezeit aufgegebene Pflicht, zu arbeiten und für die Vermehrung des anvertrauten Gutes zu sorgen, erhoben. „Das Geheimnis ist, daß in der Verlassenheit sich das Kommen bereitet. Und die Verlassenen sind es merkwürdigerweise, denen die Aufgabe zufällt, am Kommen zu wirken" (17f). Über die Beschaffenheit solchen Mitwirkens gibt das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden Auskunft, dessen Sinnspitze in der Forderung des Vergebens zu sehen sei. Paulus habe diese Kerngehalte der Jesusverkündigung sehr wohl verstanden und in seinen Briefen verarbeitet. Eine bedeutsame Übereinstimmung sei in dem prädestinativen Element – bei Jesus die Favorisierung der Armut und der Armen, die alles von Gott erwarten müssen, bei Paulus die Betonung des göttlichen Gnadenwirkens – gegeben. Genauso wie in den besprochenen Gleichnissen menschliches Arbeiten im Hinblick auf das Kommen des Reiches verlangt wird, gebe es auch bei Paulus unverkennbare Bindungen an das Gesetz mit seinen auf praktisches Tun ausgerichteten Forderungen. Die eigentümlich dialektische Beurteilung des Gesetzes als Multiplikator der menschlichen Sünde und Wegbereiter der göttlichen Gnade in der Theologie des Paulus habe eine deutliche Entsprechung in dem Sich-Verbergen Gottes, von dem in dem Gleichnis Jesu die Rede sei. „Worauf es bei der Schau Jesu ankommt, ist doch dies: daß die Verborgenheit, die Ohnmacht und auch die von der Verlorenheit nicht abzulösende Sündhaftigkeit, selbst das letzte Opfer der Selbstverleugnung, der Tod, ein Bereiten des Reiches ist" (29). Ein interessanter, unkonventioneller Versuch; für die auf die historisch-kritische Methode festgelegte Exegese indes nur schwer nachvollziehbar.

Der Beitrag von Franz Mußner über Röm 10,4: „Christus (ist) des Gesetzes Ende zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt" hebt sich methodisch von den spekulativen Darlegungen des vorausgehenden Referates durch analytische Präzision und Beschränkung auf ein Einzelproblem, das allerdings erhebliche theologische Auswirkungen hat, ab. Im Streit um die Frage, ob τέλος durch „Ende", „Ziel" oder „Rest" zu übersetzen sei, entscheidet sich Mußner mit Recht unter Berufung auf den im Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus gegebenen heilsgeschichtlichen Neueinsatz für „Ende". Die damit zusammenhängende Frage nach dem Heilsweg Israels wird unter Berufung auf die traditionell-katholische Unterscheidung zwischen dem ordentlichen und außerordentlichen Weg im Sinne der bleibenden Verpflichtung der Juden auf das Gesetz gemäß Gal 5,3 beantwortet.

Das engagierte, weit ausholende Referat von Markus Barth über „Das Volk Gottes" in der Verkündigung des Paulus kann hier nur andeutungsweise in seinen Leitlinien vorgestellt werden. In einem ersten Teil wird über die spezifische Art, in der Paulus über das Volk Gottes aus Juden und Heiden redet, gehandelt. Barth übersieht natürlich nicht die gegenläufigen Aussagen, die in der scharfen Antithese vom Alten und Neuen Bund (2 Kor 3; Gal 4,21–31; Hebr) ihren Niederschlag gefunden haben. Die verschiedenen Lösungsvorschläge, besonders die von christlichen Theologen geschaffenen Denkmodelle – Ablösung Israels durch die Kirche; die bekehrten Juden als der Rest Israels; die Spaltung des einen Gottesvolkes; die komplementäre Existenz von Israel und Kirche – werden insgesamt als unzulänglich eingestuft. Das Volk Gottes, das aus einem einzigartigen Geheimnis lebt, könne nicht mit Hilfe von soziologischen Begriffen erklärt werden.

Von zentraler Bedeutung sind die Ausführungen des 2. Teils, in dem „nach dem Grund und den Gründen, welche Paulus für seine scheinbar so widersprüchlichen Aussagen über das eine Gottesvolk zur Geltung bringt" (73), gefragt wird. Den theologischen Leitfaden für die eigenwilligen Überlegungen geben Röm 9–11, Eph 2,11–22 und Gal 4,21–31 ab. Natürlich wird man hier nach dem Grad der Vergleichbarkeit der herangezogenen Schriften fragen müssen. Barth löst das Problem auf seine Weise durch die Einordnung des Epheserbriefes in die originär paulinische Theologie. Auf diese Weise läßt sich eine fortschreitende Entwicklung von den die heilsgeschichtliche Trennung zwischen Juden und Christen berücksichtigenden Ausführungen des Römerbriefes hin zu den statuarischen Sätzen des Epheserbriefes über das eine Volk Gottes aus Juden und Heiden mit den unterschwelligen Sympathiebezeugungen gegenüber den Juden, die jetzt die „Nahen" und die „Heiligen" sind, postulieren. Das Problem würde sich natürlich erheblich anders darstellen, wenn, wie es die neueren Kommentare tun, der Epheserbrief einer nachpaulinischen Reflexionsstufe zuzuordnen wäre. Man wäre in diesem Falle allein auf Röm 9–11 und Gal 4,21–31 angewiesen. Es ist die Frage, ob man die späteren Briefe als Schlüssel für die Interpretation der früheren heranziehen darf. Die Entwicklung des theologischen Denkens wird hier doch etwas zu einfach gesehen. Zur Interpretation von Röm 9–11 darf hier in Anmerkung auf E. Käsemann hingewiesen werden, der in dem „Problem Israel" lediglich eine Exemplifikation der grundsätzlichen, alle Menschen betreffenden Aussagen des Briefes über die Rechtfertigung aus Gnade sieht. Der 3. Teil des Referates beschäftigt sich mit praktischen Konsequenzen, die sich aus den theologischen Ausführungen ergeben. In Stichworten seien die wichtigsten Themen angegeben: 1. Wahrheit; 2. Einheit; 3. Mission; 4. Gottesdienst; 5. Politik.

Bei aller Zurückhaltung oder auch Kritik, die in theologischen Einzelaussagen geboten sind, – etwa die Nivellierung der kritischen Aussage über die Juden von 1 Thess, die ungenügende Auseinandersetzung mit dem Anspruch der Kirche, das wahre Israel zu sein, die unwahrscheinliche Annahme, im Epheserbrief würde nicht über Judenchristen und Heidenchristen, sondern grundsätzlich über das Verhältnis Israels zur Kirche gehandelt – verdient das Referat gerade wegen seiner provozierenden Thesen stärkste Beachtung.

Ernüchternd wirken demgegenüber die Ausführungen des jüdischen Religionshistorikers Zwi Werblowsky zum Thema „Paulus in jüdischer Sicht". „Der Jude wird, bei aller Bewunderung, die antisemitische Entgleisung im ersten Thessalonicherbrief nicht übersehen können. Darüber helfen selbst alle – mehr oder weniger gewundenen – exegetischen Purzelbäume zu Röm 9–11 nicht hinweg" (139). Die jüdische Paulusinterpretation läßt sich auf die denkbar einfachste Formel bringen: Paulus ist kein jüdisches Problem, er redet ganz einfach am Judentum vorbei. Dies zeige sich in der völlig falschen Einschätzung des jüdischen Gottes-, Menschen- und Weltverständnisses des Paulus. Am zentralen Punkt der Thora, die trotz „tiefsinnige(r) theologische(r) Wortklauberei" (142) von Paulus als erledigt angesehen worden sei (vgl. Gal), werde das Grundanliegen des Paulus offenbar: „... mit dem Gesetz ist auch die positive Rolle und Existenzberechtigung des ‚Israel nach dem Fleische' vollendet und erfüllt, das heißt ausgespielt" (144).

Das verständnisvolle Engagement des Vorredners für eine auf Paulus begründete politische Anerkennung des modernen Israel findet in abschließenden Bemerkungen des jüdischen Gesprächspartners über den bei Paulus erörterten Aspekt des Mysteriums Israel, der zur jüdischen, nicht aber zur christlichen Eschatologie gehört, kaum begeisterte Zustimmung.

Fundierte Sachkenntnis und Ausgewogenheit sind für den Beitrag von Josef Blank zum Thema „Paulus – Jude und Völkerapostel" kennzeichnend. Es werden in einem ersten Arbeitsgang die jüdischen Ursprünge des Paulus aufgezeigt, wobei die Zuordnung zum „linken Flügel" der Pharisäer unter Hinweis auf die deutliche Affinität zum Zelotismus besonderes Interesse verdient. Für die bleibende und fortdauernde Bedeutung des jüdischen Erbes ist das Verständnis des „Damaskuserlebnisses" als prophetische Berufung, nicht als Bekehrung, welche Abkehr beinhaltet, von Wichtigkeit. Jüdische Elemente sind denn auch trotz der Neuorientierung auf die in Jesu Tod und Auferstehung gegebene eschatologische Äonenwende für das theologische Denken des christlichen Missionars bestimmend, etwa in der Eschatologie, in den Ausführungen über den Messianismus, in den Aussagen über Hoffnung und über die kosmischen Perspektiven der Eschatologie, aber auch in den Ansätzen des Missionsgedankens. Derartige Konvergenzen im theologischen Denken können freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß Paulus die im jüdischen Selbstverständnis gesetzte Grenze überschritten hat.

Für die Frage nach der Bedeutung des Paulus für das Judentum heute werden drei Überlegungen angestellt: 1. die These vom Ende des Gesetzes scheint im Hinblick auf innerjüdische Diskussionen über Thorarevision in der messianischen Zeit bleibende Gültigkeit zu haben. 2. „Die Annahme der modernen Welt und ihrer vielseitigen Problematik stellt für viele Juden auch die traditionelle Thorafrömmigkeit in Frage" (171). 3. Der Missionsgedanke des Paulus, ein genuin jüdisch-biblisches

Grundanliegen, kann für die Besinnung des Judentums auf die allgemein-menschlichen Werte hilfreich sein.

Den einzelnen Referaten muß uneingeschränkt ein hohes Niveau bescheinigt werden. Man vermißt indes auf weite Strecken die gemeinsame Linie. Nirgendwo ist auch nur ansatzweise der Versuch zu erkennen, auf die Thesen des Gesprächspartners einzugehen. Statt des Dialogs, der von einem Symposion zu erwarten ist, wurden offenbar fünf Monologe gehalten.

Von der „Regie" hätte man erwarten dürfen, daß in einer abschließenden Zusammenfassung Übereinstimmungen, Divergenzen und Möglichkeiten der Annäherung deutlich gemacht worden wären. Dem Leser fehlt ohne eine solche Hilfe auf weite Strecken die Orientierung.

Wie sehr man offenbar aneinander vorbei geredet hat, zeigt sich an einer so wichtigen Frage wie Röm 10,4: Alle Autoren sind auf dieses Problem eingegangen ohne sich freilich mit den Positionen der Gesprächspartner ernsthaft auseinanderzusetzen. Eine Beschränkung auf einige wenige, freilich zentrale Diskussionspunkte wie beispielsweise „Ende" oder „Erfüllung" des Gesetzes hätte vielleicht weitergeführt.

Diese kritischen Anmerkungen wollen freilich in keiner Weise den Wert des Buches und der Referate mindern. Hier wird ein wichtiger Beitrag „zu dem sich gegenwärtig belebenden theologischen Gespräch zwischen Juden und Christen" geleistet.

Paderborn Josef Ernst

Kötting, Bernhard: **Religionsfreiheit und Toleranz im Altertum**. 27. Jahresfeier am 18. Mai 1977. – (Opladen): Westdeutscher Verlag (1977). 54 S. (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften Vorträge Reihe G, Bd 223) kart. DM 12.50

Der Akademie-Vortrag greift ein brisantes Thema auf. Die Brisanz kommt allerdings mehr aus dem modernen Verständnis von Religionsfreiheit und Toleranz als aus dem sachlichen Befund. Die Ausführungen wollen eben diesen Befund vorstellen. Vorbereitet wird die Darlegung mit der notwendigen Begriffserklärung (Teil 1–2); dann geht es mit raschem Schritt durch das Altertum (Teil 3: Religio im römischen Reich; 4: Bevorzugung des Christentums nach Konstantin; 5: Alleingeltung des Christentums seit Theodosius; 6: Die Stellungnahme Augustins). Auf den wenigen Seiten wird das Wesentliche und Entscheidende gesagt, das in seinem Ergebnis nicht korrigiert zu werden braucht und in breiterer Ausführung auch nicht anders formuliert werden könnte.

Die der neuzeitlichen Position ganz entgegengesetzte und deshalb heute so schwer verständliche Haltung der Antike in Sachen Religionsfreiheit und Toleranz muß von der eigenwilligen Verknüpfung von religio und salus publica her gesehen werden, dazu kommt die Aufspaltung in einen äußerlichen Vollzug von religio (in staatlich geordnetem ritus und cultus) und eine private, davon nicht berührte Frömmigkeit. Dafür kann der Begriff einer „politischen Theologie" aufgegriffen werden; vielleicht stände besser „politische Religiosität". Die heidnische Position hätte geschickt mit ein paar Texten aus Kelsos verlebendigt werden können (wozu dann die Reaktion des Origenes zu fügen wäre). Diese Vorstellung beherrscht die vorchristliche Antike und auch die christliche Antike (vgl. das Toleranzedikt von 311: „ut denuo sint Christiani... debebunt Deum suum orare pro salute nostra et rei publicae..."). Sie führt zu den Christen als möglichen „Staatsfeinden" vor Diokletian und ebenso zu den Heiden als möglichen „Staatsfeinden" nach Konstantin.

Zum Glück wurde von beiden Seiten die Theorie nicht immer in grausame Praxis umgesetzt, was gerade auch hier unterstrichen wird und endlich in der heutigen Diskussion mehr berücksichtigt werden sollte. – Ein Sonderfall des Themas, das Problem der „Binnentoleranz" zwischen den einzelnen christlichen Gruppierungen, ist ebenfalls angesprochen. Das Modell der „politischen Religiosität" wird hier nach der Spielregel „cultus dignus – cultus indignus" wirksam und führte dann doch zu schärferen Auseinandersetzungen (auch schon vor Konstantin) als sie zwischen rivalisierenden Philosophenschulen üblich waren.

Freiburg i. Br. K. Suso Frank

Skeris, Robert A.: **Musical Imagery in the Ecclesiastical Writers of the first three centuries.** – (Altötting: Coppenrath 1976). 252 S. kart.

Die hier vorgelegte Bonner Dissertation verdient es, mit hohem Lob angezeigt zu werden. Erstens hält sie sich an ihr Thema „Imagery", und zweitens weitet sie zugleich dessen Bedeutungshorizont, beides mit einer Belesenheit und Sachkenntnis, die aller Anerkennung wert sind. Das Thema ist nicht die Musik- und Gesangspraxis (also werden die Väterschriften hier nicht als musikhistorische Quelle herangezogen), sondern die literarische Verwendung musikalischer Anschauungen und Vorstellung (aus dem kultischen wie dem profanen Bereich) als Hilfsmittel zur Darstellung theologischer Inhalte, also die Musik der Zeit als Quelle für die Bildsprache (Topoi, Gleichnisreden usw.), deren sich die theologische Spekulation oder Schriftauslegung oder Paränetik oder einfach die Glaubensaussage im patristischen Schrifttum bedient. Die Weitung erfolgt v. a. durch den Einbezug der Monumente der frühen Katakombenmalerei und Sarkophagplastik, speziell der Orpheusdarstellung, und deren Deutung auf dem Hintergrund der literarischen Zeugnisse. Aber auch schon die Interpretation der Bildsprache selbst erfordert immer neu den Bezug auf die musikalischen Fakten bzw. die gegenseitige Prüfung im Rahmen der bisherigen Forschungsergebnisse. Der Weg zum Wortverständnis führt über das Sachverständnis. Dies geschieht, nicht ohne kritische Auseinandersetzung, in dem 170 Seiten umfassenden Anmerkungsteil, der ein Zeugnis nicht nur allseitiger Literaturkenntnis, sondern reifer Gedankenarbeit ist. Dabei geht es z. B. um die Bedeutung des Una-voce- oder des Harmonia-Topos oder des von Ignatius gebrauchten Terminus Chroma Theou für die Um- und Einstimmung des Gemeindegliedes in die Gesamtheit der von Gott gewollten und modulierten Preisung.

Vf. sammelt zunächst (Kap. 1) alle einschlägigen Texte, beginnend mit Qumran und den syrischen Oden Salomons, dann den Apostolischen Vätern, und endend mit Eusebius v. Cäsarea. Er bietet sie in englischer Übersetzung und (in extenso) im Urtext, jeweils mit kurzen Einleitungen und Stichworten sowie dem bereits erwähnten, das ganze Buch begleitenden Anmerkungsapparat. In Kap. 2 unternimmt er dann in einem Kommentar Schritte „auf eine Interpretation hin" – „Towards an Interpretation". Hiermit gewinnt er die Grundlagen, um in Kap. 3 die Rezeption der Orpheusfigur in der christlichen Grabkunst aus der patristischen Theologie zu deuten. Hier freilich weitet Vf. seine Darstellung auf ein Gebiet aus, das sich bis heute (und wohl für immer) in Dunkel hüllt und einer restlosen theologischen Deutung entzieht. Die patristische Rezeption des Orpheus-Topos erfolgte mit klaren Vorbehalten, unter Abstreifung der magisch-mysterienhaften Elemente (z. B. Verlagerung der Magie des Melos auf die spirituelle Wirkungsmacht des Logos). Dem kam entgegen, daß auch außerchristlich das Orpheusbild entmythisiert, durch seine Vieldeutigkeit neutralisiert und sogar zum bukolischen Hirtentopos idyllisiert wurde.

Bedenken bleiben aber nun anzumelden, wenn Vf. den gleichen Vorgang für die vom 3. Jh. an belegbare Übernahme der bis dahin paganen Orpheusfigur in den christlichen, speziell den römischen Bildbereich voraussetzt. Vielmehr gewinnt dieser Bildtopos gerade hier einen Realitätsgehalt, der über die bloße Bukolik hinausgeht. Er wird Heilsbild, sogar an zentraler Stelle inmitten anderer, biblischer Heilsbilder, und das kann er nicht sein, wenn Orpheus nicht als Typos Christi (vielleicht als Geheimzeichen für Christus) begriffen wird. In der Gestalt sammeln sich alle Motive, die sie dazu befähigen: Orpheus als Künder des Ein-Gott-Glaubens, der Unsterblichkeit der Seele sowie des orphischen reinen Lebens als Weg zu deren ewigem Erlösungsheil, als Bändiger der wilden Natur, als Hades-Besucher, als primus cantor novae legis und schließlich noch in seinem blutigen Tode. Es ist daher zu wenig, mit dem Vf. die Deutung der Orpheusgestalt auf die bloße Bukolik zu stützen, die hier freilich „paradiesischen" Charakter annimmt, und ihre Aussage mit der der Inschrift „in pace" gleichzusetzen. Der Christus-Orpheus ist im Bereich der römischen Katakombenbilder ein Heilsbringer-Topos, sei es als bildgewordener Gebetswunsch (commendatio), sei es als Real-Memoria, der (die Möglichkeit ist nicht auszuschließen) eine „rettende" Wirkung für den Toten zugeschrieben wird, die freilich (hierin wieder „korrekt") von dem erwartet wird, den der Verstorbene gläubig „geliebt, gesucht und immer ersehnt hat" (quem amavi, quem quaesivi, quem semper optavi). Hier konfrontieren (oder vermischen?) sich also theologisch-geläutertes und populär-amalgamierendes Denken.

Das zusammenfassende Schluß-Kap. 4 mündet in eine Erwägung, was heute bei der Übernahme paganer Kulturelemente in den christlichen Kult zu bedenken sei: Eine Rezeption ist nur möglich, wenn sie aus kritisch-theologischer Prüfung, nicht aus bloßem Opportunismus erfolgt. – Lobende Erwähnung sei schließlich dem klaren und nahezu fehlerfreien Satz und Druck des schwierigen (englischen und weitgehend griechischen) Textes und der vorzüg-

lichen Ausstattung des Buches (Druckerei Gebr. Geiselberger, Altötting) gewidmet.

Die Arbeit wurde gleichzeitig im Auftrag und unter dem Patronat der Church Music Association of America als Eröffnungband einer neuen Reihe ediert, jedoch unter anderem Titel: XPΩMA ΘEOY. On the origins and theological interpretation of the musical imagery used by the ecclesiastical writers of the first three centuries, with special reference to the image of Orpheus. – Altötting: Coppenrath 1976. (Musicae sacrae melethmata, [sic! Das H in Melethmata soll aber als griechisches Eta gelesen werden; also: Meletemata], Bd 1 = Publications of the Catholic Church Music Associates, Bd 1) kart. 259 S., DM 65.–. In der Buchform wurde die Arbeit um ein Nachwort von sieben Seiten erweitert, in dem sich Vf. mit zwei neueren Artikeln auseinandersetzt, die sich mit dem Orpheusthema befassen: J. Huskinson in den Papers of the British School at Rome 42 (1974) 68–97; C. Heyman und A. Provoost in dem von A. Provoost hg. Sammelwerk Orpheus (Leuven 1974) 29–48.

Maria Laach Urbanus Bomm

Pépin, Jean: Saint Augustin et la dialectique. – (Villanova: University Press 1976.) XXI, 272 S. (The Saint Augustine Lecture 1972) Ln.

Um es gleich vorwegzunehmen, Jean Pépin, Vf. des hier zu rezensierenden Werkes, hatte sich bereits durch seine 1958 in Paris erschienene Untersuchung, „Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes" als hervorragender Kenner der antiken Geistesgeschichte ausgewiesen. Die übersichtlich gegliederte und in klarer Diktion geschriebene Studie über den hl. Augustinus und die Dialektik ist ein Meisterstück wissenschaftlicher Darstellung. Ihr geht ein ausführliches Inhaltsverzeichnis voraus; abgeschlossen wird sie durch ein Literaturverzeichnis (257–266) und einen Index der meistzitierten Texte (267–272).

Das Werk zerfällt in zwei Teile. Teil I (5–132) behandelt Probleme des augustinischen Traktates De dialectica bzw. Principia dialecticae, dessen Authentizität umstritten ist. Kapitel I (7–20) gibt einen ausführlichen Überblick dieser bei Migne PL 32 nur 11 Kolumnen zählenden aber inhaltlich äußerst kompakten Schrift. Im Kap. II (21–60) beweist P. ihre augustinische Urheberschaft, indem er an ca. 20 Stellen aus späteren Schriften des Kirchenvaters, speziell aus De magistro und De doctrina Christiana auf sachliche Übereinstimmungen zu De dialectica aufmerksam macht. Kap. III (61–98) bringt eine gedrängte Darstellung über die Rolle der Dialektik im antiken Unterrichtswesen. Sie gehörte zur geistigen Ausrüstung des Grammatikers; ihr kam ein zentraler Stellenwert im Organon, in den logischen Schriften des Aristoteles zu. Besonders wurde sie von den Stoikern gepflegt. Bezüglich der literarischen Abhängigkeit – damit beschäftigt sich das Kap. IV (99–132) – kommt nach P. vor allem Varro und unter den Varronischen Schriften „De dialectica" in Frage.

Teil II (135–255) handelt von der Theorie und der Praxis der Dialektik im Werk Augustins. Wieder werden zunächst im Kap. I (135–160) die relevantesten Texte aus dem Gesamtwerk des Kirchenvaters vorgestellt: Augustin beschäftigte sich mit der Dialektik besonders in seinen Frühschriften, also in jener Zeit, als er die Veröffentlichung einer ganzen Enzyklopädie der Wissenschaften plante und teilweise auch in Angriff nahm. Außer in diesen mehr wissenschaftlich ausgerichteten Frühschriften und der ebenfalls wissenschaftstheoretischen Schrift De doctrina Christiana nimmt die Dialektik noch in drei weiteren Werken einen verhältnismäßig breiten Raum ein, nämlich in „Contra Cresconium", einem gegen einen donatistischen Grammatiker gerichteten Traktat, ferner in den Büchern gegen den Pelagianer Julian von Eclanum, „Contra Julianum" und „Opus imperfectum contra Julianum". Kap. II (161–219) gibt eine umfassende Darstellung über die Theorie der Dialektik bei Augustin: Die von Augustin am häufigsten gebrauchte Begriffsbezeichnung lautet: „Disciplina (peritia, scientia) disputandi". Gegenstände der Dialektik sind: die Definition, die Einteilung, die Analogie und die Kontrolle über die Schlüsse in der Logik. Über ihre Bedeutung als Grundwissenschaft, als „disciplina disciplinarum", gibt es (wenigstens in den Frühschriften) keinen Zweifel. Deshalb nimmt sie, die von der Sophistik deutlich abzuheben ist, im Chor der Disziplinen eine zentrale Stellung ein: Die Dialektik ist das Fundament und die Krönung der Wissenschaften. Zu ihrem Bereich gehört die Überprüfung aller Sachen und Sachverhalte sowie deren Beurteilung. Im Erkenntnisprozeß kommt ihr sozusagen oberste richterliche Funktion zu.

Und trotzdem: Gehört das letzte Wort tatsächlich stets der Dialektik? Ist die Dialektik wirklich die höchste Instanz im Prozeß der Wahrheitsfindung? Diese und ähnliche Fragen beantwortet das „Dialektik und Theologie" überschriebene letzte Kap. III (221–255). Darin allerdings ist vorrangig nicht mehr von der Theorie, sondern von der Praxis die Rede. Dieses höchst aufschlußreiche Kapitel beantwortet die Frage: Wie handhabte Augustin in seinem weithin von apologetischem Interesse geleiteten theologischen Denken die Dialektik? Auf der einen Seite, so zeigt P., war der Kirchenvater bemüht, die Dialektik zu radikalisieren. Zu diesem Zweck suchte er sie auch von der Schrift her mit einer zum Teil freilich anfechtbaren Allegorese zu Ex 3,21f; 11,2; 12,35f zu begründen: Danach waren Paulus und selbst Jesus Dialektiker. Speziell in der Auseinandersetzung mit dem Donatisten und Grammatiker Cresconius argumentierte der Kirchenvater mit Vorliebe dialektisch. Auf der anderen Seite aber lag ihm viel daran, den universalen Anspruch der Dialektik in Sachen Wahrheitsfindung und Wahrheitsbestimmung zu beschränken. Die Gegner des Christentums hielten nämlich den Christen vor, viele Glaubenswahrheiten stünden zur Dialektik in einem eklatanten Widerspruch. So hielten sie z. B. der Glaubenslehre von der jungfräulichen Geburt den allerdings aus der Erfahrung abgeleiteten dialektischen Satz Ciceros (De inventione I,29,44) entgegen: „Si peperit, cum viro concubuit." Aber auch Christen hatten mit Glaubenswahrheiten auf die Dialektik hin ihre Schwierigkeiten. So attackierte Julian von Eclanum Augustins Erbsündenlehre von der Dialektik her. Um den Wahrheitsanspruch dieser christlichen Offenbarungslehre vor den Invektiven der Dialektik zu schützen, nahm Augustin seine Zuflucht zur Schrift und Tradition. Es war ihm ein Leichtes, sowohl in der Schrift (u. a. 1 Kor 1,17–2,16, Kol 2,8) wie auch in der Tradition (Tertullian, Origenes, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa etc.) Argumente zu finden, die sich über die Dialektik expressis verbis hinwegsetzten. Er vergaß auch nicht, auf den Tatbestand hinzuweisen, daß in der apostolischen Zeit die Verkündiger des Christentums keine in der Dialektik gebildeten Gelehrte, sondern einfache Fischer waren (De civitate Dei 22,5). Daher wollte er auch in der Erbsündenlehre nicht dem dialektisch argumentierenden Julian, sondern der seiner Auffassung nach klaren Aussage des Römerbriefes (5,12) und der kirchlichen Tradition folgen. Er berief sich auf den Psalm 93,11, wo es heißt, der Herr wisse, daß die Gedanken der Weisen eitel sind, ferner auf Mt 11,25, wonach die Mysterien des Christentums den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen dagegen geoffenbart sind (Opus imperfectum contra Julianum 6,12). So heißt das entscheidende Wort gegen den Dialektiker Julian, den wohl größten theologischen Gegenspieler Augustins: „Erubescat ergo dialectica tua et ... de Catholicorum disputatione discedat (ebd. III,32).

Über das letzte Kapitel der Studie P.s wurde hier deshalb so ausführlich referiert, weil es einen ausgezeichneten Einblick in die Denkform und Denkstruktur jenes Kirchenvaters vermittelt, der durch seine überragende Autorität das theologische Denken der auf ihn folgenden Jahrhunderte wie kaum ein anderer kirchlicher Schriftsteller aus der Zeit der Väter geprägt hatte. Auf Augustin beriefen sich scharfsinnige Dialektiker vom Format eines Abälard, aber auch dem dialektisch diskursiven Denken abgeneigte Mystiker vom Range eines Bernhard von Clairvaux. Pépin weist überzeugend nach, daß Augustin, so widersprüchlich dies auch klingt, Dialektiker und Antidialektiker zugleich war. Dieses Ergebnis seiner Untersuchung stimmt auch mit der Einsicht überein, die uns andere Studien über ihn wie z. B. das augustinische Verhältnis von ratio und auctoritas vermitteln. Danach fand der Kirchenvater zwischen einem dem Intellekt und einem dem Glauben verpflichteten Wissen deshalb keinen Gegensatz, weil er das von der Offenbarung her gewonnene Wissen letztlich aus einer dialektisch nicht mehr begründbaren religiösen Haltung annahm. Augustins Verhältnis zur Dialektik ist somit ambivalent, und diese Einsicht ist es, die auch ein helles Licht auf seine vor Aporien nicht zurückschreckende Denkform wirft. Bezüglich dieses Aporetischen im Denken Augustins bemerkte Franz Schupp einmal treffend: „Denker ersten Ranges können Aporien, die aufzulösen sie nicht imstande sind, als solche stehen lassen und anerkennen, sie können sie fruchtbar werden lassen für immer neue Wendungen des Denkens; die Nachfolger jedoch suchen den Ausgleich, und dieser ist in den meisten Fällen nur dadurch möglich, daß das Aporetische unausgesprochen bleibt und das Denken erst auf der Ebene klarer Alternativen ansetzt" (aus: Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis, Düsseldorf 1964, S. 108f). Daß Augustin zu den Denkern ersten Ranges im dargelegten Sinn gehört, dies geht auch aus der lesenswerten Studie P.s hervor.

Würzburg Cornelius Mayer

Thomas von Sutton: Quaestiones ordinariae. Hg. von Johannes Schneider. – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München 1977. 279*, 1009 S. (Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd 3) kart. DM 240.–

In der Einleitung der Ausgabe der vie Quodlibeta des Thomas von Sutton durch Michael Schmaus unter Mitarbeit von Maria González-Haba (1969) wurde bereits die Edition der Quaestiones ordinariae desselben Autors angekündigt. Diese Edition liegt nun als Band 3 der Veröffentlichungen der im Titel genannten Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vor, besorgt von Johannes Schneider. Der Textedition geht eine umfangreiche Einleitung voraus (19*–279*), die über die Textüberlieferung, über die Chronologie der Quästionen, über verschiedene Sutton zugeschriebene, in ihrer Echtheit aber umstrittene Werke und über verschiedene Lehrpunkte Suttons handelt.

Für die Erstellung des Textes standen dem Hg. hauptsächlich sechs Handschriften (Hss) zur Verfügung, alle aus der ersten Hälfte oder aus der Mitte des 14. Jh.s stammend: Cod. 138 des Merton College in Oxford = M; Cod. Vaticanus Ottobonianus lat. 1126 = O; Cod. Amplonianus 2° 369 der Stadtbibliothek Erfurt = A; Cod. B IV 4 der Universitätsbibliothek Basel = B; Cod. 717 der Bibliothèque de la Ville von Troyes = T; Cod 739 der Bibliothèque de la Ville von Toulouse = Tl. M enthält neben den vier Quodlibeta Suttons als einzige Hs die vollständige Sammlung der hier veröffentlichten Quästionen. Ihre Reihenfolge wurde in die Edition übernommen. O enthält die ersten zwei Quodlibeta und sechs Quästionen (in der Reihenfolge 1,3,2,7,4,6). A enthält 29 Quästionen und q. 20 des 4. Quodlibet. B enthält die vier Quodlibeta und 32 Quästionen, darunter alle, welche A bietet, aber in anderer Reihenfolge. T enthält 49 Quästionen, die durch eine später geschriebene Rubrik Sutton zugeteilt werden; zehn davon (qq. 25–31, 47–49) stehen in unserer Sammlung. Die übrigen weisen in Stil und Methode zahlreiche Übereinstimmungen mit den Schriften des Herveus Natalis auf, scheinen darum ihm zuzugehören. Tl enthält außer den ersten beiden Quodlibeta die erste Quaestio ordinaria und ein Fragment der vierten Quaestio. Die Hss und O sind verwandt. Beide bieten einen zuverlässigen, wenn auch nicht fehlerfreien Text. M hat den Vorteil, daß sie den vollständigen Text der ganzen Sammlung bietet, zwei Quästionen sogar ganz allein (q. 20 und q. 32A), hat aber den Nachteil, daß sie an manchen Stellen Glossen in den Text aufgenommen hat. O bietet eine sehr sorgfältige Korrektur (= O_2). Verwandt sind auch die Hss A und B, bieten aber einen weniger guten Text als M und O. Die Hs T gehört keiner der beiden Textgruppen an. Ihr Text ist beachtenswert. Tl hat sehr viele Abweichungen vom Normaltext. Zu q. 1 wurden die zahlreichen Varianten in den Apparat aufgenommen, zu q. 4 blieben sie unberücksichtigt.

Neben den genannten Hss sind zwei aus England stammende Hss der Biblioteca Comunale von Assisi und eine Hs der Kathedralbibliothek von Worcester zu erwähnen. Cod. 158 Assisi enthält Nachschriften von Disputationen, die zwischen 1282 und 1290 in Oxford gehalten wurden. Am Schluß steht als Nachtrag ein Fragment, das einem „Suttune predicator Oxonie" zugeschrieben ist. Inhaltlich ist es mit q. ord. 7 Suttons und mit einer nur in A und B überlieferten Quaestio, die von O. Lottin Thomas von Sutton zugeteilt wurde, verwandt. Wahrscheinlich handelt es sich um ein Stück einer Reportatio. Cod. 196 Assisi (= As) ist eine ähnliche Sammelhandschrift aus dem Ende des 13. Jh.s (vor 1295). Sie enthält in q. 185 und q. 186 zwei Quästionen unserer Sammlung (q. 12 und q. 15). Die erste weicht nur wenig von unserem Text ab; die zweite geht in der Responsio und in der Antwort auf die Einwände ebenfalls mit dem Normaltext zusammen, die Argumente sind jedoch im Zustand der Reportatio gelassen. Im Variantenapparat wurden nur einige Lesarten verzeichnet. Von q. 15 werden einige von dem Normaltext abweichende Textproben mitgeteilt. Ähnlich wie die beiden Hss von Assisi enthält auch Cod. Q 99 Worcester Nachschriften von Oxforder Disputationen aus den Jahren 1299–1302. Zwei werden Sutton zugeteilt. Die erste ist eine Reportatio jener Disputation, die in stark überarbeiteter Form in der q. 9 unserer Sammlung vorliegt. Die zweite (Sutton in vesperiis Makelisfilde) berührt sich inhaltlich mit Quodl. 4 q. 3. Da die Hs. beschädigt und stellenweise kaum lesbar ist, wurde auf eine vollständige Edition verzichtet. Textproben werden im Anhang zur Einleitung gegeben.

Die Echtheit der Quaestiones ordinariae wird allgemein zugegeben. Sie kann sich auf handschriftliche Zeugnisse des 14. Jh.s berufen. In dem unvollständigen zweiten Register (14. Jh.) der Hs B wird die erste Reihe der Quästionen (f. 65ra–100vb) Sutton zugeschrieben: Questiones disputate Thome de Suton (f. 202r); ebenso die unmittelbar folgenden Quodlibeta: Incipiunt quolibet Thome de Suton (f. 202r). Die Hs M schreibt das erste der vier Quodlibeta, die den Quästionen unmittelbar vorausgehen, Thomas Sutton zu (f. 154v). Die dritte Quaestio wird in den Hss M, O und B ausdrücklich Sutton zugewiesen: Explicit questio disputata a fratre Thoma de Suttona. Die Hs T teilt in einer später geschriebenen Rubrik die dort überlieferten 49 Quästionen Sutton zu: Questiones Thome de Suttone (f. 13r). Die in den Hss Q 99 Worcester und 158 Assisi unter dem Namen Suttons überlieferten Reportationen, die Parallelen in unseren Quästionen haben, bezeugen deren Echtheit. Stilistische, methodische und sachliche Übereinstimmungen erweisen die ganze Sammlung als ein zusammengehöriges Ganzes, das von einem und demselben Autor abstammt.

Ausführlich beschäftigt sich der Hg. mit der Chronologie der eng zusammengehörigen Quodlibeta und Quästionen. Die Quodlibeta 1 und 2 gehören verschiedenen Andeutungen zufolge der Zeit kurz nach dem Tode oder wenigstens nach Beendigung der Lehrtätigkeit Heinrichs von Gent († 1293) an, mit dessen Lehren sich Sutton häufig auseinandersetzt. Die Quodlibeta 3 und 4 fallen später, kurz vor 1300 oder in die ersten Jahre des 14. Jh.s. Sie setzen eine wenn auch sporadische Kenntnis der Lehre des Johannes Duns Scotus voraus. Die Quaestiones ordinariae erstrecken sich über einen größeren Zeitraum. Die ersten fallen in die Zeit kurz nach dem Tode Heinrichs von Gent, z. B. die in Cod. 196 von Assisi bezeugten qq. 12 und 15 und andere, die sich mit Heinrich von Gent auseinandersetzen. Später, um 1300, liegen die Quästionen, die eine Kenntnis der Lehre des Scotus verraten, z. B. die qq. 14,21,27. Noch später, etwa in die Jahre 1305–1310, sind die qq. 32–34 anzusetzen, die sich mit der Lehre von der analogia entis befassen und bereits eine Diskussion der skotistischen Lehre voraussetzen. In unmittelbarem Zusammenhang mit dieser Datierung steht die Annahme, daß Sutton zwischen 1290 und 1295, wahrscheinlich 1291–1293, die Magisterwürde in der Theologie erlangte.

In einem weiteren Kapitel sucht der Hg., gestützt auf das reiche Textmaterial der Quodlibeta und der Quästionen, die Frage der Echtheit mehrerer Traktate, die Thomas von Sutton zugesprochen wurden, in ihrer Echtheit aber noch nicht gesichert sind, durch Textvergleich zu klären. Die Autorschaft Suttons an dem Opusculum Contra pluralitatem formarum, die heute allgemein angenommen wird, darf aufgrund zahlreicher Übereinstimmungen in der Lehre als wahrscheinlich gelten. Gegen die Echtheit der Quästionen zum siebten Buch der Metaphysik, die in Cod. 196 Assisi (vor 1295) unter dem Namen Suttons überliefert sind, meldet Sch. Bedenken an. Auf jeden Fall ist es nach ihm sehr zweifelhaft, ob die q. 12, nach der fortlaufenden Zählung von H. Pouillon q. 81, die den realen Unterschied zwischen essentia und esse direkt ablehnt, von Sutton stammt, der den realen Unterschied lehrte. Andererseits läßt die frühe Zuteilung an Sutton und die wenigstens teilweise Übereinstimmung mit seinen Schriften die Authentizität sämtlicher in Frage kommenden Quästionen nicht völlig bestreiten. Der Liber propugnatorius super I Sent. Duns Scoti, der einem Thomas Anglicus zugeschrieben wird, zeigt inhaltlich manche Übereinstimmungen mit den Schriften Suttons, weist aber auch Lehrunterschiede auf, die gegen die Verfasserschaft Suttons sprechen. Die Impugnationes contra Aegidium Romanum, die von Fr. Pelster Sutton zugeschrieben wurden, weisen neben den gemeinsamen Lehrauffassungen auch gegensätzliche auf, welche die Autorschaft Suttons ausschließen. Die Untersuchung über sieben philosophische Opuscula, die unter den Werken des Thomas von Aquin überliefert sind, in ihrer Echtheit aber seit langem aus inhaltlichen Gründen umstritten sind, kommt zu einem negativen Ergebnis. Die Abfassung durch Sutton kann nicht erwiesen werden oder ist direkt zu verneinen, wie bezüglich De natura materiae et dimensionibus interminatis. Das Werkchen De beatitudine kann wegen eines Lehrgegensatzes in der Frage nach dem Wesen der Glückseligkeit kaum von Sutton stammen. Der von W. Seńko vor wenigen Jahren entdeckte und herausgegebene Traktat De esse et essentia ist ein echtes Werk Suttons. Sch. konnte aus q. 25 Suttons ein neues Argument zugunsten der Echtheit beisteuern. Der Vergleich des Correctoriums „Quare", das von Fr. Pelster Sutton zugeschrieben wurde, mit Contra pluralitatem formarum und anderen Schriften Suttons zeigt, daß sie nicht denselben Verfasser haben.

Auf die Untersuchungen zum Text und damit zusammenhängenden Fragen der Chronologie und der Echtheit umstrittener Schriften folgt eine breite Abhandlung über verschiedene Lehrpunkte, die an sich nicht zur Einleitung einer Edition gehört, die aber dennoch ein wertvoller Beitrag zur genaueren Kenntnis der Lehre Suttons ist (90*–267*). Anhand der Schriften Suttons, vor allem der Quodlibeta und der Quästionen, werden folgende Lehren dargestellt: Die Einheit der Form, Einzelfragen zur akzidentellen Form, das Individuationsprinzip, der Wille und seine Freiheit, die Erkenntnis der Substanz, Wesen und Sein, die Analogia entis. Vf. bescheinigt Thomas von Sutton, daß er sich „als ein kenntnisreicher und energischer Verteidiger der Lehre des Doctor communis" erweist. Die fortgesetzte Auseinandersetzung mit Lehrern verschiedener Richtungen (Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Aegidius von Rom, Duns Scotus) führte bisweilen zu einer Weiterbildung der Lehre (267*).

Den Abschluß der Einleitung bildet ein Textanhang (268*–279*). Dieser bietet die vollständige Ausgabe einer in den Hss A und B überlieferten, in der Sammlung M aber fehlenden Quaestio, die von O. Lottin als Eigentum Suttons anerkannt wurde. Darauf folgen Auszüge aus den zwei in Cod. Q 99 Worcester Sutton zugeschriebenen Quästionen.

Eine gewaltige Arbeitsleistung erforderte die Edition der 35 Quästioenn, die 953 Seiten füllt. Dem Text sind zwei Apparate beigegeben, von denen der eine die Varianten, der andere die Quellennachweise enthält. Die am meisten zitierten Autoren sind Aristoteles und sein Commentator Averroes, unter den Kirchenvätern Augustinus, unter den mittelalterlichen Autoren Anselm von Canterbury. Weniger häufig kommen unter den Philosophen Avicenna und

Boethius, unter den Kirchenvätern Dionysius Areopagita und Johannes Damascenus zu Wort. Aristoteles wird auch oft als Quelle angeführt, wo kein ausdrückliches Zitat vorliegt. Zahlreich sind die Hinweise auf Parallelen bei mittelalterlichen Autoren, wie Thomas von Aquin, Heinrich von Gent, Aegidius von Rom, Johannes Duns Scotus. Die zeitgenössischen und unmittelbar vorausgehenden Autoren werden nicht mit Namen, sondern unter der Bezeichnung aliqui oder alii angeführt. Die Feststellung der Autoren und der angezielten Textstellen erforderte naturgemäß viel Zeit und Arbeit.

Auf die Herstellung des Textes wurde große Sorgfalt verwendet. Die Folge davon ist, daß der Text im allgemeinen leicht verständlich ist. Die Sprache ist korrekt im Sinne der mittelalterlichen Schulsprache.

Auf den ersten 100 Textseiten, die ich näher geprüft habe, sind mir nur wenige Corrigenda aufgefallen. Zu S. 16,295 ist zu fragen, ob quocumque, zu dem keine Variante angegegen ist, nicht eine Korruption aus quodcumque ist. S. 17, 315–316 ist der Text anders abzuteilen: Sed quia ..., ideo. S. 32, 629: Statt postquam, zu dem keine Variante vorliegt, ist wahrscheinlich zu lesen: posteaquam (= hernach). S. 42, 177 consequitus: lies consequitur. S. 63, 734: Die Worte apud ... transmutatio sind Schriftzitat aus Jak 1,17. S 66, 47: Das Wort solum steht offensichtlich an falscher Stelle, sei es bereits in den Hss oder erst in der Edition. In der Teilausgabe von Przedziecki (s. Quellenverzeichnis S. 13*) steht es nach non (non solum de cognitione habituali), wohin es dem Sinne nach gehört. Der Variantenapparat gibt in keiner der beiden Ausgaben über die Stellung des Wortes in den Hss Auskunft. S. 77, 344 quod: lies sinngemäß qui, wie A und B lesen, allerdings ohne das folgende quia. Innerhalb der Einleitung ist S. 158*, vorletzte Zeile, statt reflexu zu lesen reflexo; S. 270*, 16 statt commentatur: commentator. S. 44* Anm. 2 ist zu ergänzen durch den Hinweis auf H. Pouillon, Le Ms. d'Assisi (s. Literaturverzeichnis S. 17*) S. 354 q. 267. S. 66* Anm. 43 ist zu ergänzen durch die Anfangsworte der Veröffentlichung „Incerti auctoris", da sie sonst im Quellenverzeichnis nicht auffindbar ist.

Auf die Textausgabe folgt ein Verzeichnis der zitierten und der Quellenapparat angeführten Autoren (955–982) und ein ausführliches lateinisches Sachverzeichnis, das den reichen Inhalt der Edition erschließt.

Sowohl die Einleitung als auch die Textausgabe stellen einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der Geschichte des frühen Thomismus in England dar.

Eichstätt Ludwig Ott

Otloh von St. Emmeram. Das Buch von seinen Versuchungen. Eine geistliche Autobiographie aus dem 11. Jahrhundert. Eingeleitet und übersetzt von Wilhelm Blum. – Münster: Aschendorff (1977). 67 S. (Aevum Christianum Bd 13) Ppb. DM 18.–

Der Mönch Otloh, 1032 in das Regensburger Emmerams-Kloster eingetreten und dort bald nach 1070 gestorben, hat sich in mehrfacher Hinsicht einen Namen gemacht: Als theologischer und hagiographischer Schriftsteller, als Kalligraph, als „Urkundenfälscher" und nicht zuletzt als monastischer Lehrer (vielleicht war Wilhelm von Hirsau sein Schüler). Dann aber hat sich Otloh auch dadurch Bedeutung verschafft, daß er sich mehrmals „autobiographisch" geäußert hat; am ausführlichsten in der kurz vor seinem Tod verfaßten Schrift „Von den Versuchungen". Wie der Titel anzeigt, handelt Otloh davon, welchen Versuchungen er seitens des Teufels in seinem Leben ausgesetzt gewesen ist. Es ist der „Versuch einer Seelengeschichte", wie G. Misch es formuliert hat; wir finden hier zum ersten Mal seit Jahrhunderten wieder „Ansätze einer innerlichen Verbindung der Erlebnisse zu einem zielstrebigen Prozeß, dem Prozeß der Vervollkommnung".

Diese besondere Bedeutung rechtfertigt es, das Buch von den Versuchungen, dessen vollständigen Text man immer noch bei Migne nachschlagen muß, auch in deutscher Sprache zugänglich zu machen. Die Übersetzung ist – wenigstens den Stichproben zufolge – zuverlässig, darüber hinaus auch stilistisch ansprechend und flüssig lesbar. Da Übersetzungen mittelalterlicher Quellentexte sich in der überwiegenden Mehrzahl auf die politische Geschichte beziehen, bei dem heutigen Rückgang der Lateinkenntnisse aber solche Übersetzungen eine immer größere Bedeutung bekommen, sei dem Übersetzer wie auch dem Verlag für ihre Initiative ein eigenes Dankeswortgesagt .

Bochum Arnold Angenendt

Brandl, Manfred: **Der Kanonist Joseph Valentin Eybel (1741–1805).** Sein Beitrag zur Aufklärung in Österreich. Eine Studie in Ideologie. (Forschungen zur Geschichte der katholischen Aufklärung, Bd II) Steyr: Ennsthaler 1976. 228 S. geb.

Der Autor dieser Studie arbeitet seit Jahren an der Sammlung und Sichtung des theologischen Schrifttums der 2. Hälfte des 18. Jh.s, das in die Neuausgabe des Bandes I/2 von Hurters Nomenclator litterarius theologiae Catholicae eingebracht werden soll. Auch liegt von ihm ein umfangreiches Verzeichnis des theologischen Schrifttums zur Französischen Revolution aua der Zeit zwischen 1790–1830 vor. Die Arbeit über den österreichischen Kanonisten Eybel stellt seiner Schrifttumskenntnis ein gutes Zeugnis aus. Er begnügt sich nicht damit, Eybels umfangreiche literarische Produktion im einzelnen vorzuführen – der Aufbau des Buches folgt den Erscheinungsjahren der von Eybel in Druck gegebenen Schriften –, sondern berücksichtigt in dieser Dokumentation auch das literarische Echo: Rezensionen und Entgegnungen werden erwähnt und mit Titel angeführt. Da der spätere Eybel publilumswirksame Schriften verfaßte, die meist eine literarische Fehde entfachten, war mit der Sammlung der Entgegnungen eine große Mühe verbunden. B. geht auch auf die Abhängigkeit Eybels von früheren bzw. zeitgenössischen gleichgesinnten Autoren ein und läßt in Kontrastierung dazu die Vertreter des gegensätzlichen Lagers mit ihrem Schrifttum zu Wort kommen. Alles in allem ist also zu sagen, daß Vf. uns eine umfassende literarische Dokumentation zu einem gewiß nicht unwichtigen Abschnitt der neueren Kirchengeschichte im allgemeinen und der Österreichs im besonderen vorlegt.

B. will aber mit der Arbeit mehr als einen Nomenclator litterarius liefern. Der Beitrag Eybels zur Aufklärung in Österreich soll in die Forschung zur katholischen Aufklärung eingebracht werden; „eine Studie in Ideologie" soll das sein, wie der Untertitel ankündigt. Doch in dieser Hinsicht sieht man sich leider gezwungen, das Werk als mißlungen zu bezeichnen.

Dabei hätten an der Gestalt Eybels die inneren Widersprüche des österreichischen Reformkatholizismus illustriert werden können. Eybel war Schüler des Kanonisten P. M. Riegger, der in Innsbruck und Wien gelehrt hatte. Man wird ihn als den theoretischen Begründer des theresianischen Staatskirchentums bezeichnen müssen, der dieses naturrechtlich abgesicherte und damit den Anschluß an die zeitgenössische rationalistische Staatslehre vollzog. Eybel wurde 1777 sein Nachfolger in Wien. Doch über die im gleichen Jahr von ihm herausgegebene Introductio in Jus ecclesiasticum Catholicorum kam es zu einem „Lehrbuchstreit". Das Buch wurde zurückgewiesen; der Autor verlor seine Professur und wurde auf einen untergeordneten Dienstposten nach Linz in die Provinz abgeschoben. Für die zu dieser Zeit noch maßgeblichen Anhänger der gemäßigten theresianischen Kirchenreform war der Riegger-Schüler also schon zu radikal geworden. Denn diesem verblaßten vor den neuen aufklärerischen Leitbildern die konservativen und noch religiös-kirchlich begründeten Reformideale jansenistischer Herkunft. In Linz gebärdete er sich dann als entschiedener Verfechter der radikalen Kirchenreform Josephs II. Unter dem Eindruck der Französischen Revolution wurde er wieder gemäßigter und machte seinen Frieden mit dem Spätjosephinismus franziszeischer Prägung. In Eybels Lebensweg spiegelt sich also die „österreichische Lösung" des Verhältnisses von Kirche und Staat in der zweiten Hälfte des 18. und zu Beginn des 19. Jhs. Wieso es zu dieser Lösung kam (bzw. kommen mußte), dem nachzuspüren und das darzustellen, wäre eine lohnende Aufgabe gewesen. Was B. dazu bietet, stößt jedoch nur ab.

Das fängt schon an bei Stil und Diktion. Der Ton der zeitgenössischen Pamphletisten scheint dem Autor bei der Niederschrift noch in den Ohren gelegen zu haben. Eybel wird in ein abstoßendes negatives Psychogramm eingezwängt: Der seichte Kopf, der aggressionsgeladene Landrat, hundertprozentig systemhörig; er gehört zu den käuflichen „Gschaftlern", den unterwürfigen Schmeichlern und Staatsdienern, die das System stützen. Mit derartigen Verdikten geht Vf. sehr freigiebig um und bedenkt damit auch die Skribenten aus dem anderen Lager. So wird aus dem biederen schwäbischen Benediktiner M. Widmann (aus Oberelchingen) einer der giftigsten, seichtesten und reaktionärsten antiaufklärerischen Schriftsteller der Zeit (S. 108). Zuweilen gelten die Seitenhiebe auch noch der Gegenwart (vgl. S. 91; deplaziert, ganz und gar unnötig die Invektive gegen F. Leist S. 184 und Anm. 61).

Vor allem aber zeigt sich der Autor auf Schritt und Tritt einfach überfordert, ekklesiologische und theologische Fragen, die in der theoretischen Begründung und praktischen Anwendung sowohl der österreichischen Kirchenreform als auch des damit verbundenen Staatskirchentums eine Rolle spielten, in problemgeschichtlicher Entwicklung zu begreifen und jeweiligem Stellenwert zu erfassen. Man lese dazu etwa des Vf. Kommentare zu der von Eybel u. a. vorgetragenen Auffassung über die Stellung des Papstes in der Kirche, die Beziehung von Papst und Konzil, die bischöfliche Autorität iure divino (z. B. 87ff, 177ff, 199).

Was er gar 81–84 über die im josephinischen System gezogenen Grenzen zwischen weltlicher und geistlicher Zuständigkeit sagt, kann derart hausbacken nur formulieren, wer von der hohen Warte eines vermeintlich dogmatischen und zeitenthobenen Standortes aus sich jeder Mühe enthoben wähnt, über die Bedingungen nachzudenken, die zur Ausbildung des neuzeitlichen und sich souverän verstehenden Staates unumgänglich waren. Was vom „heutigen Standpunkt her nicht im geringsten gerechtfertigt werden kann" – ein von Brandl erstaunlicherweise immer wieder bemühtes Wahrheitskriterium! – interessiert den Historiker überhaupt nicht. Vielmehr müßte das Problembewußtsein geschärft werden für die Frage, wie damals eine Kirche, deren Strukturen durch und durch in vorneuzeitlicher „Staatlichkeit" verwurzelt waren, den neuen Bedürfnissen eingebunden werden konnte. So zielen des Vf. Verdikte über die Klosteraufhebungen an der Sache vorbei. Daß er sich S. 132 Anm. 84 auch noch bemüßigt fühlt zu betonen „Verfasser ist Gegner der Aufhebungen. Die Tatsache, daß sie auf der Linie des säkular werdenden Geistes der Neuzeit liegen, legitimiert nicht die Aufhebung. Recht darf nicht durch eine innere Tendenz der Geschichte begründbar werden", ist eine unnütze Bemerkung, die nur zeigt, daß er von der Sache nichts versteht. Im Klostergut ging es nicht um Privateigentum, sondern um das einer öffentlichen Korporation, deren bisherige öffentliche Funktion vom neuen Staat entweder nicht mehr als notwendig (wenn nicht gar als schädlich) angesehen wurde bzw. von anderen Trägern besser ausgeübt werden sollte. S. 156 ordnet er Eybels Schrift Sieben Kapitel von Klosterleuten, der Flut „jenes antirömischen Schrifttums, das die Zeit so entehrt und ihren mangelnden Sinn für Freiheit von Korporationen innerhalb eines Staates so beschämend aufzeigt" zu. Der Sinnmangel liegt hier zunächst bei B. Nur darum kann er vom „Silberdiebstahl" reden (144), von der grausamen Beeinträchtigung der Eigentumsrechte (138); und nur darum wundert er sich, wie es „wieder einmal kaum zu fassen ist, daß aus den Reihen des Klerus und der Orden nicht mehr Proteste bekannt sind (144).

S. 133 kommt er auf die literarische Diskussion zu sprechen, die um 1790 bzgl. der Gründung der Linzer Diözese, mit der eine Verstümmelung des alten Passauer Bistums verbunden war, entstand. Vom Reichsrecht her argumentierende Juristen sahen darin eine Widerrechtlichkeit; B. funktioniert sie um zu Gegenern „jener aufgeklärten Kanonisten im Staatsinteresse, für die es eine ausgemachte Sache war, daß ein Landesfürst kraft seiner gottgewollten Vollmacht nach Gutdünken, wie es das Staatswohl erfordere, Diözesen regulieren könne". Die Errichtung der päpstlichen Nuntiatur in Bayern, deren Kompetenzen in unerhörter Weise die Diözesanrechte (und damit Reichsrecht) beschnitten, war wohl, weil nicht vom Kaiser verfügt, sondern vom Papst abgesegnet, eine ganz andere Sache! Ein Blick in die Studie von K. O. von Aretin „Heiliges Römisches Reich 1776–1806 (Wiesbaden 1967) hätte dem Vf. helfen können Zusammenhang und Hintergrund ins rechte Licht zu rücken.

Doch den in Profan- wie Kirchengeschichte inzwischen erreichten Forschungsstand zu berücksichtigen, hält B. in auffallender Weise für unnötig. Er gebraucht zwar, wie die Historiographie des 19. Jh.s die abgestandenen Klischees: Febronianismus, Gallikanismus, Jansenismus, echte Aufklärung usw. Die Wirkung und Verbindung dieser verschiedenen Ideen im Anliegen des Österreichischen Reformkatholizismus – der dann selber unter dem Einfluß der Aufklärung mehr und mehr sich von den religiös motivierten Reformansätzen entfernte und unter wachsendem Einfluß der naturrechtlich begründeten Staatsauffassung die Religion zum Instrument eigener Interessen umbog – aufzudecken, ist aber gerade das Thema neuerer Arbeiten, die Vf. souverän übergeht. Die ausgezeichnete Monographie von M. Nuttinck, La vie et l'oeuvre de Zeger-Bernard van Espen (Löwen 1969) wird nicht einmal erwähnt; auf die verschiedenen neueren Arbeiten über den belgischen und französischen Jansenismus wird nirgends hingewiesen. Keine Notiz wird weiter genommen von der intensiv betriebenen italienischen Jansenismusforschung, worüber leicht eine Information einzuholen gewesen wäre (vgl. E. Garms-Cornides, Rivalutazzione de Settocento, Versuch einer Literaturübersicht, in: Römische hist. Mitteilungen 12,1970,197–278). Bescheid zu wissen über die Anliegen der italienischen Reformkreise wäre umso nötiger gewesen, als der italienische Einfluß auf den österreichischen Reformkatholizismus in jüngster Zeit von der österreichischen Forschung unterstrichen wurde. Doch bei B. sucht man sogar den Namen A. Wandruszka vergeblich. Die verschiedenen Aufsätze von P. Hersche zur Sache werden entweder überhaupt nicht erwähnt oder nur zitiert; zu einer Auseinandersetzung bzw. Berücksichtigung seiner Ergebnisse kommt es nirgends. (Inzwischen ist von P. Hersche eine umfassende Darstellung im Druck erschienen: Der Spätjansenismus in Österreich, Wien 1977).

Es scheint, B. hält die Berücksichtigung einer Forschung, die zu anderen Ergebnissen kommt, auch nicht für nötig. Was der Josephinismus ist, das steht ja fest. Das hat sein Lehrmeister F. Maaß unumstößlich herausgearbeitet. Den Schülern bleibt nur noch übrig, das Ergebnis in Einzelheiten zu bestätigen. So wie das etwa H. Rieser (Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit, Wien 1973) in einer Art und Weise vorexerzierte, durch die man sich ins 19. Jh. zurückversetzt wähnt. B. kann ihm in dieser Beziehung zur Seite gestellt werden, und hat damit F. Maaß sicherlich keinen Dienst erwiesen. Der Streit zwischen der Deutung des Josephinismus als Staatskirchentum (Maaß) und sals Reformkatholizismus (E. Winter) steht hier nicht zur Debatte; wohl aber die durch beide Forscher in Gang gebrachte Diskussion, die alles in allem auf eine von der Sache her begründete Vermittlung zwischen den Standpunkten hinzielt.

Ich räume ein, in gewisser Weise kann es in dieser Kontroverse keine Vermittlung geben. Der Josephinismus als Kirchenreform war Ausdruck einer bürgerlichen Weltanschauung, die die bisherige Integrationsfunktion der Kirche ablehnte bzw. deren religiöse Kraft als Herrschaftsinstrument in Dienst nahm und umbog. Damit verließ diese Spätphase der Reform den ursprünglichen religiösen Ansatz, der zugleich konform ging mit den Zielen der theresianischen Staatsreform und machte aus dem „wahren Christentum" der Aufklärung eine Ideologie im Dienste anderer Interessen. Insofern ist B., der seine Arbeit als „eine Studie in Ideologie" verstanden wissen will, recht zu geben. Denn die zur Ideologie umfunktionierte und instrumentalisierte Kirche kann man nur noch dann als „Reformkatholizismus" bezeichnen, wenn man dem Begriff ein bestimmtes Vorverständnis unterlegt: Aufklärung als fortschreitende Säkularisierung bzw. Humanisierung von Kirche und Religion. Die josephinische Kirchenreform also als wichtige Stufe in dieser Entwicklung. Die vorsichtige Rücknahme verschiedener Reformen in der franziszeischen Ära ist dann leicht als reaktionärer Rückfall abzustempeln.

Doch was B. zu der Sache weiß, hilft noch weniger weiter. Was er unter Ideologie und echter Aufklärung versteht, wird nirgends auf den Begriff gebracht. Die gegenwärtige Ideologiediskussion kommt bei ihm nicht ins Spiel. Was er zur Ideologisierung der Kirche durch die Josephiner sagt, mutet darum mehr als hausbacken an. Denn wo war in der Kirchengeschichte jemals eine mächtige religiöse Bewegung, die nicht zu einem Politikum geworden wäre und darin immer auch als Instrument benutzt wurde, zur Erhaltung des status quo bzw. zur Durchsetzung neuer Ziele? In naiver und darin auch erschreckend unhistorischer Denkweise arbeitet B. mit einem Begriff von Kirche und Kirchenfreiheit, der erst im Verlauf des 19. Jh.s mühsam an Umriß und Gestaltungskraft gewann. In erster Linie von den Kräften des „liberalen Katholizismus" erkämpft, den man in vielerlei Hinsicht als Erben reformkatholischer Anliegen des 18. Jh.s anzusehen hat – nicht die „Ultramontanen" des 18. Jh.s denen B.s fürsorgliche Apologetik gilt. Das nachneuzeitliche Verständnis von Kirche sowie ihr Verhältnis zu Staat und Gesellschaft muß als Frucht der „Dialektik des Geschichtsprozesses" verstanden werden. Bedingung zur Ermöglichung dieses neuen Verständnisses war die Zerschlagung bzw. Veränderung der überlieferten religiös-weltlichen Strukturen von Kirche, Staat und Gesellschaft am Ende des 18. Jh.s.

Gegenüber diesen hier vorgebrachten Ausstellungen verlieren die formalen Mängel und Flüchtigkeiten an Gewicht. Das Literaturverzeichnis ist flüchtig und lückenhaft bearbeitet. Zudem scheint dieses nach ganz und gar ungewöhnlichen Gesichtspunkten erstellt worden zu sein. Die nur in Anmerkungen angeführte Literatur wird derart gekürzt und verstümmelt zitiert, daß man meist gar nicht weiß, was eigentlich gemeint ist. In mehreren Anmerkungen wurde vergessen die Seitenzahl zu einer Buchstelle nachzutragen, auf die Vf. hinweisen möchte. Im Literaturverzeichnis wird die Arbeit von E. Seifert über Riegger noch in der maschinenschriftlichen Fassung angeführt; S. 64 Anm. 154 aber die 1973 im Druck erschienene Ausgabe angegeben. Die verschiedenen Verweise auf Seifert sind aber nicht nach dieser Publikation umgeschrieben worden. S. 21 Anm. 18 wird zu Abt Rautenstrauch auf Menzel „siehe Literaturverzeichnis" verwiesen. Dort sucht man das Werk jedoch vergebens, dafür wird es S. 50 Anm. 80 mit Kurztitel (und sogar mit Erscheinungsort und Jahr) zitiert; statt Rautenstrauch, wie es bei Menzl heißt, schreibt B. Rauttenstrauch. Zu der S. 25 Anm. 28 erwähnten Berufung des Dominikaners Gazzaniga wäre angebracht gewesen der Verweis auf G. Klingenstein, Staatsverwaltung und kirchliche Autorität im 18. Jh. (Wien 1970) 203ff. Einige Literaturverweise haben mit der behandelten Sache nichts zu tun. So wird S. 219 Anm. 48 (zur Diskussion um die Ohrenbeichte) verwiesen auf H. Karpp, Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens (Zürich 1969)! Eigenartig mutet S. 87 Anm. 239 der Beleg für die bischöfliche Kollegialität der frühen Kirche an: H. von Campenhausen, Lateinische Kirchenväter (Stuttgart 1972).

Wien Isnard W. Frank

Finsterhölzl, Johann: **Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum.** Aus dem Nachlaß hrsg. von Johannes Brosseder. Mit einem Geleitwort von Heinrich Fries. – Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 1975. 573 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, Bd 9) Lw. DM 89.–

Im Gegensatz zu manchen marktschreierischen Überzeichnungen der theologischen und kirchlichen Entwicklungen des 19. Jh.s ist die Arbeit von F. ein Musterbeispiel dafür, wie eine ins Detail gehende und sorgfältig abwägende Untersuchung Ergebnisse von überraschender Aktualität zutage fördern kann.

Dabei bieten Leben und Werk des bekanntesten und umstrittensten deutschen katholischen Theologen seiner Zeit genug Ansätze zu einseitigen Akzentsetzungen, und lange genug ist I. v. Döllinger entweder verketzert oder als Märtyrer für den altwahren katholischen Glauben dargestellt worden. Auf den Forschungen von V. Conzemius, H. Fries, W. Küpper, St. Lösch, L. Scheffczyk, G. Schwaiger und J. Speigl fußend macht F. das zentrale Thema Döllingers, Theologie und Geschichte der Kirche, zum Gegenstand seiner Untersuchung, nachdem er sich bereits 1969 mit seiner Döllinger-Studie in der Reihe „Wegbereiter heutiger Theologie" als Kenner ausgewiesen hatte. Allerdings weist auch F.s Arbeit eine Akzentsetzung auf: Betont stellt sie – die Entdeckerfreude ist begreiflich – die vielseitige und differenzierte Ekklesiologie der mittleren Schaffensperiode heraus, die sich aus zeitverhafteten Anfängen entfaltet, und nimmt den Döllinger auf der Höhe seines Wirkens vor dem späteren Döllinger, der sich in antineoultramontaner Polemik einseitig verhärtet und zur zeitgebundenen Enge der Anfänge zurücklenkt, in Schutz. Es ist aber neben der theologiegeschichtlichen Erhellung gerade das Verdienst der Arbeit, diesen Teil seines Werkes aus dem Schattendasein zu heben und für die heutige ekklesiologische Reflexion fruchtbar zu machen. Das ist auch die ausdrückliche Absicht der sich „historisch-systematisch" verstehenden Untersuchung (14f).

Wie bei vielen Theologen seiner Zeit spiegelt sich auch in der Ekklesiologie Döllingers die politische, kirchliche und geistesgeschichtliche Entwicklung des Jh.s wider. Im 1. Teil (19–58) unterscheidet F. drei Perioden: 1. Einsatz für die Kirche (1826–1850), 2. Auseinandersetzungen in der Kirche (1850–1870), 3. Kritik an der Kirche (1870–1890). Dabei wird knapp der zeitgeschichtliche Hintergrund der Akzentwandlungen gezeichnet, die bei aller Kontinuität der ekklesiologischen Leitlinien festzustellen sind. Hier zeigt sich, daß der Kampf gegen das Staatskirchentum und der Einfluß der Romantik Döllinger sich in enger Verbindung mit den kirchlichen Erneuerungskreisen an der „ultramontanen" Bewegung beteiligen ließ, die auf eine größere kirchliche Einheit und eine Stärkung des päpstlichen Primats drängte, bis ihre papalistischen Übersteigerungen ihn zu wachsender Kritik an der herrschend gewordenen Richtung zwangen.

Ferner geht F. auf die Methode Döllingers ein, die dieser selbst als „systematisch-historisch" bezeichnet. Dieser Methode entsprechend schlüsselt F. die Ekklesiologie Döllingers systematisch auf, folgt aber bei der Darstellung der Einzelthemen der geschichtlichen Entwicklung, was sich als sehr glücklich und übersichtlich erweist.

Im 2. und Hauptteil des Werkes stellt F. unter sieben Aspekten „Döllingers Kirchenverständnis bis zum Vatikanum I" dar (59–511): 1. die „Vorhalle" der Kirche, 2. die Bilder und Sakramente der Kirche, 3. die Gliederung der Kirche, 4. die Eigenschaften der Kirche, 5. die Kirche und die Kirchen, 6. die Geschichtlichkeit der Kirche, 7. die Unfehlbarkeit der Kirche.

Positiv hervorzuheben ist an dieser Darstellung, daß die Einzelzüge der Ekklesiologie Döllingers immer wieder auf seine ekklesiologische Grundkonzeption zurückbezogen werden, die sich dem Einfluß der Kirchenväter und vor allem Möhlers verdankt. Sie wird von F. in die Formel gefaßt: „Die Kirche ist der Leib Christi in der Geschichte" (536). Dieser Rückbezug stellt sich im besonderen für die kirchlichen Verfassungsfragen als erhellend heraus, die dem Zug der Zeit entsprechend das besondere Interesse Döllingers beanspruchen. Aufmerksamkeit verdienen die Ausführungen Döllingers zu Recht und Verfassung in der Kirche, zum Verhältnis des Primats als centrum unitatis zu den Bischöfen, zur Bedeutung der nationalen Repräsentationsorgane, zum Verhältnis von Amt und freien Charismen, von Hierarchie und Theologen und zum allgemeinen Priestertum der Laien. Hier wird eine kirchliche Tradition angemeldet, die erst im 2. Vatikanum wieder zu zögernder Anerkennung gelangt.

Dabei kamen Döllinger seine ausgedehnten historischen Studien zugute, die über den Kreis der katholischen Theologen hinaus Anerkennung fanden. Er war im Gegensatz zu dem verbreiteten Mißtrauen gegenüber der historischen Methode unter Katholiken der Auffassung, daß die Verteidigung der Kirche in seiner Zeit vor allem durch historische Forschung zu geschehen habe. Im sorgfältigen Vergleich der aufeinanderfolgenden Äußerungen Döllingers, etwa zum Episkopat oder Primat, kann F. zeigen, daß Döllinger die Vergangenheit stets „historisch-politisch" betrachtet, daß er eine – mit einem Wort Auberts – „histoire à these" treibt (31). Er bleibt – ob es nun um den Kampf für die Erneuerung und Freiheit der Kirche oder später um die Kritik an ihrer angenommenen reformistischen Verfälschung geht – der Apologet der Kirche, der seine Theologie in lebendiger Auseinandersetzung entwickelt (533f). So vermag er z. B. in der Auseinandersetzung mit dem staatskirchlichen Bürokratismus die Freiheit der Kirche durch eine enge Anlehnung des Episkopats an Rom gefördert zu sehen, während er angesichts der wachsenden papalistischen Ansprüche Roms zur Wahrung derselben kirchlichen Freiheit die staatliche Ernennung der Bischöfe für notwendig hält (222ff).

Ein Wandel der Frontstellungen zeichnet sich auch in Döllingers Darstellung der via notarum (279–346) und in seinen Äußerungen zum Protestantismus (347–402) ab. Von Positionen der gegenreformatorischen Theologie und scharf antiprotestantischer Polemik gelangt er schließlich zur Ausbildung eines „katholischen Ökumenismus".

In seinen Ausführungen zur „Geschichtlichkeit der Kirche" (403–454) hat F. die diesbezüglichen Ansätze bei Döllinger herausgearbeitet. Hier scheinen mir indes die Grenzen seiner Theologie schwerer ins Gewicht zu fallen, als es in der Wertung durch den Vf. geschieht. Mehr als nur an den „Rändern" (454) bleibt Döllingers Geschichtsverständnis trotz allen Einflusses der Tübinger dem 18. Jh. verhaftet, sein organischer Entwicklungsbegriff bleibt andererseits zu sehr in biologischen Analogien stecken. Der Rückzug „auf die Argumentation der katholischen Aufklärungstheologie" (453) in seiner späteren Polemik kommt nicht von ungefähr.

Besondere Aufmerksamkeit schenkt F. schließlich der Frage der Unfehlbarkeit (455–511), von der gilt, daß sich in ihr „Döllingers gesamte Ekklesiologie zuspitzt" (455). Mit Recht warnt F. vor einer isolierten Beachtung der Stellung Döllingers zur Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes; diese ist vielmehr nur im Zusammenhang des Verständnisses gerecht zu beurteilen, das er von der Kirche im ganzen und ihrer Unfehlbarkeit hat. Nachdem Döllinger die kontroverstheologisch orientierten Ansätze überwunden hat, konzipiert er die Unfehlbarkeit der Kirche im Rahmen seiner Leib-Christi-Ekklesiologie: Der Hl. Geist wird nicht nur in der normgebenden Lehre des Amtes, sondern auch im Gesamtbewußtsein der Gläubigen wirksam; die Momente des Irrtums werden in einem Entwicklungsprozeß ausgeschieden, an dem alle Glieder beteiligt sind. Diese Sicht weist zurück auf Möhler, hinüber zu Newman und voraus auf Scheeben (468f, 472). F. kritisiert, daß Döllinger dabei die normierende Funktion des Ursprungs, näherhin der Schrift, gegenüber der unfehlbaren Interpretation der Kirche zu wenig reflektiert (473).

Bemerkenswert sind die Wandlungen in seiner Lehre vom Konzil. Durchgehend wertet er das Konzil als die höchste Repräsentation der Gesamtkirche; es ist deshalb auch Träger der Unfehlbarkeit der Kirche. Während es in den frühen Vorlesungen die Gesamtkirche ist, die durch ihre Rezeption zwar nicht über die Konzilsbeschlüsse urteilt, aber die Ökumenizität des Konzils bestätigt, verlagert sich in der mittleren Periode die Bestätigung von der Gesamtkirche auf den Papst, der damit zur höchsten Autorität wird. Aber schon 1862 gewinnt die Rezeption durch die Gesamtkirche wieder größeres Gewicht. Entscheidend wird aber im Verlauf der Konzilsagitation der Wandel des Repräsentationsbegriffs: Repräsentation wird nicht mehr im altkirchlich-sakramentalen Sinn als Personifikation aus der inneren Einheit von Amt und Kirche, sondern als Delegation von unten im parlamentarischen Sinn verstanden: erst das Volk ratifiziert die Konzilsbeschlüsse. Konzil und Gesamtkirche auf der einen Seite und der Papst auf der anderen Seite werden voneinander getrennt betrachtet. Dennoch wird der ursprüngliche Repräsentationsbegriff nicht ganz aufgegeben (489).

Was die päpstliche Unfehlbarkeit betrifft, nimmt Döllinger in der mittleren Periode eine Stellung ein, die sich als Mitte zwischen einem extremen Gallikanismus und einem maximalistischen Infallibilitätsstandpunkt beschreiben läßt. Als Haupt der Kirche und in Einheit mit ihr sind dogmatische Entscheidungen des Papstes bindend (500). F. kann zeigen, daß die Unfehlbarkeitsvorstellung, die Döllinger vor wie nach dem Konzil bekämpft, die der extremen Infallibilisten ist, die den Papst von der Kirche trennen und dessen Lehramt zu einem „summum oraculum" machen, „welches" – so Döllinger – „für jeden Zweifel, für jedes wissenschaftliche oder praktische Bedenken eine unfehlbare Lösung zur Hand hat" (505).

Hochbedeutsam für die gegenwärtige Diskussion um das vatikanische Dogma ist der 3. Teil, in dem F. die Auffassung Döllingers mit den Texten des 1. Vatikanum vergleicht (513–538). „Aus Döllingers ekklesiologischem Lebenswerk bis zum Vorabend des Konzils und auf Grund der heutigen wissenschaftlichen Auslegung der Konzilsaussagen" kommt F. zu dem Schluß, „daß Döllinger gegen ein Zerrbild der päpstlichen Unfehlbarkeit, aber nicht klar gegen diese selbst gekämpft hat... Das nährt zumindest den Zweifel, ob Döllinger je den wahren Inhalt von ‚Pastor Aeternus' eindeutig abgelehnt hat" (525). Man wird indes hinzufügen müssen, daß das Konzil aufgrund seiner einseitigen zeitbedingten Sicht eine Reihe von Fragen ausgeblendet hat, so daß der Konzilstext lange und auch heute noch eine maximalistische Interpretation im

Sinne einer A-priori-Unfehlbarkeit zu stützen scheint. Diese Fragen hat Döllinger im Wissen um die ältere Tradition angemeldet, und sie harren weiter einer Beantwortung. Sie betreffen vor allem die lebendige Einbindung des Papstes in die communio der Kirche und die aktive Rolle der Gesamtkirche und ihres Episkopats bei der Wahrheitsfeststellung in der Kirche. Die wissenschaftliche Erforschung des Konzils kommt zunehmend zu dem Ergebnis, daß das definierte Dogma diese Fragen nicht ausschließt. So wird es möglich, dieses Dogma in den Zusammenhang der älteren Tradition und der ekklesiologischen Entwicklung seit dem 2. Vatikanum als umfassenderen Interpretationsrahmen einzuordnen. Die Untersuchung von F. hat dazu einen wichtigen Beitrag geleistet.

Dem Hg. J. Brosseder ist es zu danken, daß die bei H. Fries gefertigte theologische Dissertation des früh verstorbenen Vf.s erscheinen konnte.

Bochum Hermann J. Pottmeyer

Körner, Hans-Michael: **Staat und Kirche in Bayern 1886–1918.** – Mainz: Grünewald (1977). XXVIII, 212 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd 20) kart. DM 58.–

Der Autor der vorliegenden Studie, die vom Fachbereich Geschichte – Gesellschaft – Politik der Universität Regensburg als Dissertation angenommen wurde, läßt es den Leser an allen Ecken und Enden spüren, daß er es sich nicht leicht gemacht hat mit dieser Studie. Man muß noch einmal alle Mühen mitvollziehen, der sich K. bei der Abfassung seiner Doktorarbeit zu unterziehen hatte. Alle Raffinessen eines historischen Proseminars kommen zur Anwendung. Die Abkürzungstechnik im Anmerkungsapparat steigert sich zu einer Akrobatik, die nur ein Leser mit wissenschaftlicher Askese bewältigt. Sicher, es ist ein Erstlingswerk, wer indes das Kapitel über die bisherigen Forschungsergebnisse aus der bayerischen Kirchenpolitik (2–5) studiert, begegnet einem Selbstbewußtsein, das einem altgedienten Historiker durchaus ebenbürtig ist. Diese kritischen Vorbemerkungen möchten aber keineswegs den Wert dieses Buches mindern. Gewissenhafte Quellenanalyse und die solide Beherrschung des einschlägigen Schrifttums zeichnen diese Arbeit aus. K. ist es überdies gelungen, interessante Aussagen über Staat und Kirche in Bayern zwischen 1886 bis 1918 vorzutragen.

Es wird ein Zeitraum vorgestellt, der keine „herausragende Zuspitzung kirchenpolitischer Konflikte" kennt. Darin ist der wesentliche Grund zu sehen, daß eine Literatur fehlt, „der es um die Aufhellung genuiner politischer Entscheidungsvorgänge geht" (4). Das Verhältnis von Staat und Kirche zwischen 1886 bis 1890 ist in Bayern dadurch gekennzeichnet, daß die Regierung nur von einigen Bischöfen und einem Teil der katholischen Bewegung unterstützt wurde, aber ohne Zweifel sind diese Jahre bereits von Verständigung und Kooperation geprägt und lösen damit die Phase der Konfrontation zwischen Staat und Kirche ab, so daß man um 1890 eine Wende erblicken kann. Die Plazetfrage, die bei dem Fall Schnitzer nochmals ihre ganze Problematik offenbarte, wurde durch die Haltung der bayerischen Bischöfe entschärft, die trotz eindeutiger Mahnung aus Rom nicht bereit waren, ihr Verhältnis zur Regierung einer neuen Belastung zu unterziehen. Die Wende der Beziehungen bestand in der Erkenntnis, daß eine kirchenfreundliche Handhabung des Staatskirchentums die Grundlage für ein passables Verhältnis zwischen Regierung und Episkopat bilden könne. Sicher wollten die Bischöfe das bestehende Religionsedikt nicht unbeanstandet lassen, sie begegneten aber der Regierung mit einer „rein rhetorischen Betonung des kanonischen Prinzips und des Konkordatsrechts" (178). Der Staat revanchierte sich mit einer praktischen Konzilianz, da er in den Bischöfen Bündnispartner gegen eventuelle Umsturzversuche und nicht zuletzt gegen die demokratischen Tendenzen innerhalb des Zentrums sah. Das Verhältnis der einzelnen bayerischen Regierungen zur Zentrumspartei war in dieser Zeit Schwankungen unterworfen. Spannungen des Zentrums zu den Regierungen waren nicht zuletzt dadurch vorprogrammiert, daß sich die bayerische Regierung unabhängig von der Landtagsmehrheit und gegen sie zusammensetzte. Während der ganzen hier zur Diskussion stehenden Epoche war das Zentrum die stärkste Fraktion, die mit einer Ausnahme sogar die absolute Mehrheit der Abgeordneten stellte. Erst als die Gefahr aufkam, daß das Zentrum mit den Sozialdemokraten ein politisches Zweckbündnis eingehen könnte und andererseits ab 1910 der Linkstrend der Liberalen eine Blockbildung mit den Sozialdemokraten in den Bereich des Möglichen rückte, sah sich die Regierung veranlaßt, das Zentrum als Stütze einer konservativen Politik zu gewinnen. Dieser Schritt fiel dem bayerischen Ministerium nicht leicht. Weit stärker als der Episkopat des Landes und die römische Kurie widersetzte sich das Zentrum dem Staatskirchentum im Königreich Bayern. Nur eine kirchenfreundlichere Politik, die allerdings weniger grundsätzlicher als pragmatischer Art war, erlaubte „eine Anbindung des Zentrums in eine konservative Sammlungspolitik". Das Zentrum darf für sich das Verdienst in Anspruch nehmen, zur Lockerung des allzu engen Korsetts des bayerischen Staatskirchentums wesentlich beigetragen zu haben. Die Tendenz einer Annäherung von Staat und Kirche wurde immer sichtbarer, bis sie unter dem Ministerpräsidenten Graf von Hertling einen Höhepunkt erreichte. K. verweist mit Recht darauf, daß Hertlings Berufung weniger mit seiner hervorragenden Stellung im Zentrum zu tun hatte, als mit seiner streng konservativen Staatsauffassung, die alle Parlamentierungs- und Demokratisierungstendenzen ablehnte. Hertling hatte überdies zum bayerischen Zentrum, das sich aus niederer Geistlichkeit, Bauern und Kleinbürgern zusammensetzte, ein überaus distanziertes Verhältnis. Er verstand sich auch nie als Parteiminister. Seine Berufung bewertet Vf. jedoch als „eine Zäsur in der bayerischen Entwicklung". Diese bestand sicher nicht in einer Parlamentarisierung. Soll sie, wie zeitgenössische Gegner von Hertling meinten, in einer Katholisierung Bayerns gesehen werden? Hier kommt der Autor in seiner Untersuchung zu dem Schluß, daß Hertling zunächst nur die Normalisierung des Verhältnisses des bayerischen Staates zur katholischen Kirche mit weit größerer Unbefangenheit betrieb als seine Vorgänger Crailsheim und Podewils, die bei ihren Konzessionen an die katholische Kirche die Verankerung der bayerischen Politik im weltanschaulichen Liberalismus nicht aufgeben wollten. Dies änderte sich bei Hertling. Seine Kirchenpolitik war letztlich geprägt von seiner persönlichen Haltung als praktizierender Katholik. Für die Bewahrung der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung sah er in der katholischen Kirche einen Garanten. Als Nichtbayer war er gegenüber dem bayerischen Katholizismus mit seinem durchaus liberalen Akzent immun. Zielstrebig arbeitete Hertling an einer Koalition zwischen bayerischem Episkopat und politischem Katholizismus, um so die staatserhaltende Bedeutung der katholischen Kirche zu demonstrieren. Damit gab er auch den liberalen Kritikern eine Absage, die von ihm verlangten, er müsse sich zwischen „seinen Ansichten als Zentrumsführer und seinen Pflichten als Ministerpräsident" entscheiden. Hertling ließ keinen Zweifel, daß er nach seiner Auffassung die Aufgabe als bayerischer Regierungschef nur dann erfüllen konnte, wenn er seinen Pflichten als Vertreter des politischen Katholizismus gewissenhaft nachkomme. Der Vorwurf der Katholisierung Bayerns unter Hertling ist insgesamt nicht aufrechtzuerhalten, sofern man, wie K. treffend feststellte, „darunter die Preisgabe der paritätischen Grundordnung und nicht den katholischen Akzent der Hertling'schen Sammlungspolitik versteht".

Wenn auch die Literatur über Kirche und Staat selbst für den Fachmann kaum mehr überschaubar ist, so darf diese Untersuchung Anspruch auf Beachtung erheben.

Passau August Leidl

Sales, Michel: **Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac.** – Einsiedeln: Johannes (1978). 98 S. (Kriterien 46) kart. DM 14.–

Das äußerlich bescheiden wirkende Bändchen sucht das Verlangen des Menschen nach dem lebendigen Gott zu erhellen; eine angesichts der modernen Gottesfrage, der Krise der Gott-Rede und des schwindenden Vertrauens in die Möglichkeiten eigener Vernunft und Reflexion aktuelle Aufgabe, die dennoch ein dem Christen und Theologen ständig gestelltes Problem lösen will. Es geschieht in dichtem philosophisch-theologischen Nach-Denken von Anregungen, die H. de Lubac in seinen Büchern „Über die Wege Gottes" (dt. 1958) und „Die Freiheit der Gnade II: Das Paradox des Menschen" (dt. 1972) gegeben hatte. Das soll eine Hilfe sein gegen die Erscheinung „von Traurigkeit, Willensschwäche und begrifflichem Unvermögen, sobald es darum geht, positive Aussagen über Gott und seine Offenbarung zu machen" (7). Zugleich aber wird aufgezeigt, wie sehr das vielfältige Oeuvre H. de Lubacs „vom hier beschriebenen Schwergewichtszentrum her seine innere Einheit gewinnt" (9).

Die „Einführung" (15–19) entwickelt kurz die Frage nach dem Sprechen und Denken von Gott, die in allem menschlichen Tun aufgeworfen ist. Das Erbe M. Blondels läßt sich von Anfang an spüren. Setzung des Menschen in der Tat ruht auf einer ursprünglichen Setzung Gottes (21–36), die konstitutiv ist für den Geist (21): „Der Geist setzt Gott n a t u r h a f t aufgrund der bloßen T a t s a c h e seiner Existenz, seines Selbstvollzugs und Sinnzusammenhangs" (23). Darum scheint in ihm eine natürliche Theophanie auf, „Antwort auf die Initiative des Absoluten, die des Geistes Vertrauen auf sich selber begründet" (32). In dieser Erfahrung verdeutlicht sich „Die ursprüngliche Gottesidee" (37–56), insofern sie die „unendliche qualitative Differenz zwischen der Sehnsucht des Menschen und seinem Endziel" (42) spüren läßt und zur christlichen Verwandlung der Idee der Natur und der Finalität „aufgrund des Verständnisses des menschlichen Paradoxes" (49) hinführt. Schließlich weist S. in „Gottesidee und Gottesbegriff" (57–68) auf die unumgängliche Mühsal des Denkens hin und erinnert an die negative Theologie. Zu letzterer bietet er nach dem Schluß (69–72) noch

einen eigenen Zusatz (73–89). In zwei kleinen Anhängen finden sich Gedanken zur Schöpfung (91–94) und zum Ausdruck „Übernatürlich" (95–97).

Wie angedeutet entfaltet sich der Gedankengang sehr dicht und verlangt vom Leser intensive Aufmerksamkeit. Da sich zudem Referat und eigene Synthese ineinander schieben, da Zusätze und Anhänge auch Erweiterungen bringen, die der durch ein Augenleiden stark behinderte Autor wohl nicht mehr so in seinen Entwurf einarbeiten konnte wie es ihm lieb gewesen wäre, mag manchem die Kost auf den ersten Blick zu schwer erscheinen. Wer den Mut dennoch aufbringt, wird durch Anregungen in der Sachfrage: Mensch und Gottesidee, sowie durch Information und Einsicht in das Kernanliegen der sogenannten „Nouvelle Théologie" belohnt. Diese ist unter dem bekannten Schlagwort „retour aux sources" nur sehr mangelhaft und unzureichend erfaßt; sie mühte sich im Anschluß namentlich an M. Blondel, die Situation des Menschen vor Gott neu zu durchdenken und zu bestimmen. Der dabei gewonnene Ansatz wurde bisher weder in seiner tiefgehenden Analyse noch in seiner synthetischen Kraft überholt. Von dieser skizzenhaften Darstellung und Synthese aus dürfte sich der Ansatz unschwer aufgreifen und weiterentwickeln lassen. Darin liegt Bedeutung und Verdienst dieses Bändchens.

München Karl H. Neufeld

Selvatico, Pietro: **Glaubensgewißheit.** Eine Untersuchung zur Theologie von Gerhard Ebeling. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag (1977). 183 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie Bd 11) kart. sfr 32.–

Die Arbeit, eine Dissertation der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz, beschäftigt sich mit dem Thema „Glaubensgewißheit" – näherhin dem Verhältnis von Glaubensgewißheit und historischer Vergewisserung – bei Gerhard Ebeling.

Das erste Kapitel widmet sich skizzenhaft der Problemgeschichte von „Glaubensgewißheit" und ist daher nicht nur als Hinführung zur Auseinandersetzung mit Ebeling von Interesse. Mit Recht betont Vf. für die frühchristliche Zeit die Bedeutung des Kampfes gegen die Gnosis. Ein vorheriger Blick auf das Neue Testament mit seinen durchaus verschiedenartigen Ansätzen in dieser Frage, je nach Schicht bzw. Autor, wäre vielleicht nicht abwegig gewesen. So zentral Thomas für das Mittelalter ist, so sinnvoll wären doch gerade für diese Frage Hinweise auf andere Theologen – wie z. B. Bonaventura – und (für die neuere Zeit) auf Suarez gewesen. Für die evangelische Seite sind acht Theologen bzw. theologische Richtungen vorgestellt, von Luther bis hin zur Dialektischen Theologie. Die Kurzdarstellungen sind von unterschiedlicher Qualität, was aber bei einem raschen Gang durch die gesamte neuere Theologiegeschichte nicht verwunderlich ist. Die Darstellungen der Positionen von Schleiermacher und W. Herrmann scheinen mir besonders treffend und gelungen zu sein. Insgesamt lohnt die Lektüre dieses Kapitels auch für den, der sich nicht intensiv mit Ebeling beschäftigen möchte.

In zwei weiteren Kapiteln wird dann ausführlich das Denken Ebelings verhandelt. Genauer gesagt: Vf. möchte (wie er wohl allzu bescheiden formuliert) eine „Paraphrase" von Ebelings Gedanken bieten. Das zweite Kapitel des Buches widmet sich, ausgehend von der „neuen Frage" nach dem historischen Jesus, dem Problem der historischen Gewißheit bei Ebeling. Längere Zeit vor Beginn der öffentlichen Diskussion um diese „neue" Frage (ausgelöst durch Ernst Käsemann im Jahr 1953) hatte sich Ebeling mit der Bedeutung des Historischen für die Glaubensgewißheit befaßt, so in seiner Habilitationsvorlesung von 1947 (wo Vf. Nähe und Distanz zur Dialektischen Theologie in einem glaubt feststellen zu können). Seit der Bonhoefferstudie aus dem Jahr 1955 stehe für Ebeling fest, daß das Sprachlich-Historische (im Sinne einer „eschatologisch-medialen" Funktion) Ermöglichungsgrund des Glaubens sei. Die Notwendigkeit des Rückbezugs auf den historischen Jesus wird postuliert, weil das Kerygma erst von Jesus her eindeutig ist, und weil das Kerygma erst von Jesus her als sinnvoll erscheint.

Im zweiten Ebeling-Kapitel, dem dritten des Buches, geht Vf. auf die Frage der Glaubensgewißheit bei Ebeling ein. Diese wird umschrieben als Identifikation des Menschen in seinem Sein vor Gott und vor der Welt zur Wahrheit. Das Kapitel schließt mit einem Rückblick bzw. mit Anfragen, wo versucht wird (allerdings nur auf wenigen Seiten und in Form von Andeutungen und Fragen), das Verhältnis von Glaubensgewißheit und historischer Vergewisserung, deren Zusammenspiel bei Ebeling trotz subtilster Erwägungen nicht im letzten klar und geklärt sei, systematisch zu orten.

Die Arbeit gibt einen guten Einblick in das Denken eines der bedeutendsten evangelischen Theologen der Gegenwart. Sie hat für sich, daß sie im unmittelbaren Kontakt mit Ebeling (in Lehrveranstaltungen und Gesprächen) entstanden ist. Zusammen mit den bekannten Monographien von P. Knauer und J. Werbick (letztere wird von Selvatico wohl zu wenig gewürdigt; vgl. die einzige, eher negative Fußnote auf S. 170) ist sie geeignet, das katholische Gespräch mit diesem Theologen zu vertiefen und weiterzuführen. – Ein Literaturverzeichnis fehlt in dieser Arbeit leider.

Marburg Harald Wagner

Innocenti, Ennio: **La Santa Sede nella ecclesiologia del Concilio Ecumenico Vaticano II** con presentazione di Brunero Gherardini e giudizi di alcuni prelati. – Rovigo: Istituto Padano di Arti Grafiche (²1977). 317 S. kart.

Das Buch wird eingeleitet durch ein freundliches Vorwort des Lateran-Ekklesiologen und beschlossen durch die Dankesschreiben dreier Kurienkardinäle. Es folgen 16 Seiten mit Rezensionen über früher erschienene Werke des Autors. Dem ist zu entnehmen, daß er Rundfunkprediger an der RAI und Vf. von Arbeiten über Freud, die weltliche Macht der Päpste, die Politik des Vaticanum II und über andere Themen ist. Mit den hier vorgelegten Seiten spricht er ein großes Interesse an, wie nicht zuletzt die Tatsache zeigt, daß sie innerhalb von drei Monaten zwei Auflagen erlebt haben. Die Auswirkungen der Ekklesiologie des letzten Konzils auf den Hl. Stuhl, d. h. auf die römische Kurie sollen dargestellt werden. Ein wichtiger, nicht immer genügend beachteter Themenkomplex ist damit angesprochen. Bekanntlich unterlagen Zusammensetzung, Arbeitsweise und Stil des vatikanischen Behördenapparates zu Konzilsbeginn und auch in den Konzilsdebatten heftiger Kritik. Aus der Geltendmachung des Subsidiaritäts- und Kollegialitätsprinzips schienen sich Konsequenzen mit dem Ziel größerer Transparenz und Instrumentalität zu ergeben. Tatsächlich unternahm Paul VI. in den nachkonziliaren Jahren, eingeleitet durch die Apostol. Konstitution „Regimini Ecclesiae" (1967) Schritte zu einer tiefgehenden Reform. Sie konnte nicht alle Probleme lösen; zu den noch verbleibenden gehört nach den Worten des Papstes vor den Leitern der römischen Dikasterien fünf Jahre später „die Ekklesiologie, die die Grundlage der gemeinsamen Arbeit in den erneuerten Beziehungen zu den Ortskirchen bildet, und die Subsidiarität, um den Bischöfen zu geben, was möglich ist, und den Bischofskonferenzen die selbständige Arbeit zu gestatten" (OssRom v. 15. 6. 1972, S. 2; Innocenti erwähnt die Ansprache nicht).

Unter fast völligem Verzicht auf Sekundärliteratur behandelt Vf. sein Thema, gestützt auf das monumentale Werk von G. Caprile (Hrsg.), Il Concilio Vaticano II und auf die Acta Synodalia, in fünf Kapiteln, die dem historischen Verlauf entsprechen. Das erste Kapitel beleuchtet die Vorbereitungsphase der Kirchenversammlung, das zweite behandelt die erste Sitzungsperiode, das dritte die folgenden Sessionen. Im vierten Kapitel unternimmt er eine Analyse der definitiven Dokumente; ein Überblick über die nachkonziliare Kurienreform bis 1976 beschließt den Textteil des Bandes, der durch ein Namensregister vervollständigt wird. Der Natur der Sache nach liegt der Schwerpunkt der ersten drei und des letzten Kapitels auf der historischen, der des vierten Kapitels auf der theologischen Darstellung.

I. stützt sich auf allgemein zugängliche Quellen. Der Wert des historischen Teils liegt darum vornehmlich in der übersichtlichen Zusammenstellung der thematisch relevanten Voten. Man erfährt aber auch einige interessante Einzelheiten, z. B. über den Streit um die geistige Vaterschaft an der Konzilsidee (22f), über früh sichtbar werdende episkopalistische Tendenzen M. Lefebvres (54, 95, 98, 156), über die konziliaren Verdienste des italienischen Episkopates (131f). Dafür vermißt man gewichtige Stimmen in der Debatte über die Kurie vom 6.–8. 11. 1963, wie die Vorschläge der Kardinäe Bea (über die Internationalisierung der Kurie), Alfrink (Errichtung eines Zentralorgans) und Frings (Trennung von Verwaltung und Gesetzgebung). Daß die ersten acht Konzilien zur Anerkennung des Primats gefeiert worden seien (15), wird nicht die Anerkennung jedes Kirchenhistorikers finden. Wertvoll sind die anhangweise abgedruckten Dokumente (Votum der Gregoriana über die Subsidiarität 65–70; Synthese der Kurienreform-Vorschläge 71–81; Begriffssynopse zu „Sedes Apostolica" und „Sancta Sedes" in den Konzilsdokumenten 238–240). Bedauerlich sind die vielen Druckfehler, vor allem bei der Wiedergabe fremdsprachlicher Ausdrücke.

Besonders zu beachten ist natürlich die theologische Interpretation des Vf., der ja ein ekklesiologisches Thema behandeln möchte. Es ist schon lange erkannt, daß im Konzil zwei Strömungen aufeinandertrafen, die in seinen Dokumenten ihren Niederschlag, nicht ihre Synthese gefunden haben. Dem juridischen und zentralistischen Kirchenverständnis

auf der Linie des Vaticanum I stand ein an der altkirchlichen Lehre und Praxis orientiertes kommunionales Verständnis gegenüber (Vgl. A. Acerbi, Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium", Bologna 1975). Auch I. erkennt dies, doch erscheint in seinem Buch die zweite Strömung eher wie ein dürftiges Rinnsal, die erste dagegen wie ein gewaltiger Strom, der sich nach einigen Anfangsschwierigkeiten (schlechte Behandlung der Minorität 89f; Übergang zur Volk-Gottes-Ekklesiologie 114; bedenklicher Optimismus Johannes XXIII. 159) endlich machtvoll durchsetzte.

Hiernach erfordert die kirchliche Sendung vor allem eine schlagkräftige Einheit, die durch die hierarchische Struktur aktuiert wird, d. h. „unter Führung der Apostelnachfolger, koordiniert durch den Nachfolger Petri, den Vikar Christi, dessen Verantwortung die höchste, dessen Vollmacht (potestà) souverän ist, dessen Dienstwilligkeit die aller anderen Kirchenglieder sich unterordnet in der Bestimmung des Ziels wie auch in der Wahl der Mittel" (119). Der Kollegialitätsgedanke erscheint als Ausdruck der Exekution päpstlicher Weisungen; schließlich „determiniert oder verbürgt" der Bischof von Rom „die missio canonica eines jeden Mitglieds des Kollegiums" (211, vgl. 218). Auch das Prinzip der Subsidiarität – in klassischer Formulierung das Verbot, „das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen (Pius XI., Quadragesimo anno nr. 79) – wird unter diesem Aspekt die Forderung nach einem ständigen Obereinfluß Roms, der bezeichnenderweise mehrfach durch den Vergleich mit dem Nervensystem im Körper illustriert wird. Zur Ausübung seines Amtes bedient sich der Papst seit alters der Curia Romana, des Hl. Stuhles. Weil er innerhalb einer sakramentalen Ekklesiologie als Repräsentant der Kirche noch einmal in besonderer Weise als sacramentum Christi gelten kann (235), kommt diese Qualität auch seinen notwendigen Dienstorganen, also der Kurie, zu. Daraus ergibt sich für I.: „Somit ist in Bezug zur Kirche der Hl. Stuhl eine Mikrokirche (microchiesa), nicht weil er Kirche im Kleinformat wäre, sondern weil er deren Synthese ist" (236). Dann ist der Schluß nur kohärent: „Die juridischen und verpflichtenden Formen des Dienstes des Hl. Stuhles sind so ‚sacramentum' jenes Gehorsams, das sein vollendetes Vorbild in Christus findet und durch das Christus seine Liebe zeigt, die seine Herrschaft ist" (237). Da sich das Konzil – in Konformität zur These – „gleichsam dem Papst in die Hände gegeben hat, so daß der Apostolische Stuhl allen als Antriebszentrum der Konzilsverwirklichung erschien" (243), ist natürlich die Kurie als der alleinige Interpret und Exekutor seiner Beschlüsse anzusehen, als Katalysator der kirchlichen Gemeinschaft (285). Dabei kommt auch dem einzelnen Organismus innerhalb des Apparates die gleiche vikarielle Repräsentanz zu wie dem Papst selber (255).

Im Vorwort drückt B. Gherardini die Überzeugung aus, dieses Buch werde von sich in Italien und im Ausland reden machen. Was die Darstellung der ekklesiologischen Thematik angeht, wird man wohl doch lieber auf die Werke von Congar, Ratzinger, Saier oder Aymans verweisen; für die Kenntlichmachung einer Tendenz ist das nicht gut zu bestreiten.

Bochum Wolfgang Beinert

Pauck, Wilhelm und Marion: Paul Tillich. Sein Leben und Denken, Bd. I: Leben. – Stuttgart / Frankfurt/Main: Evangelisches Verlagswerk/Lembeck (1978). 350 S. geb. DM 45.–

Ist die Biographie eines Theologen von mehr als nur historischem Interesse? Kann man (mit J. B. Metz) von „Theologie als Biographie" reden, von „lebensgeschichtlicher Theologie", die die Trennung zwischen der Dogmatik und den religiösen Erfahrungen des alltäglichen Lebens überwinden soll? Paul Tillich, der die Erfahrungs- und Situationsbezogenheit programmatisch zu einem Prinzip theologischer Arbeit machte und dessen Theologie wie kaum eine andere lebensgeschichtlich geprägt ist, hätte diese Fragen zweifellos bejaht. Nicht umsonst hat er selbst verschiedene autobiographische Skizzen verfaßt und sie mehrmals veröffentlicht (vgl. Gesammelte Werke Bd. VII, 11–28; Bd. XII, 13–77). Dem Tillich-Leser war deshalb dieses Theologen-Leben in großen Zügen bekannt – so schien es jedenfalls, bis acht Jahre nach Tillichs Tod die Autobiographie von Tillichs Frau Hannah (From Time to Time, New York 1973) und das Buch seines Freundes Rollo May (Paulus. Reminiscences of a Friendship, New York 1973) erschienen und zeigten, daß Tillichs Leben mehr als nur ein typisches Theologen-Leben gewesen ist. Um so größer war die Spannung, mit der die lange angekündigte große Tillich-Biographie von Wilhelm und Marion Pauck (beide wie Tillich Deutschamerikaner und seit den 30er Jahren mit ihm befreundet) erwartet wurde.

Der 1976 erschienene erste Band dieses Werkes liegt jetzt in deutscher Übersetzung vor. Er ist vorwiegend von Marion Pauck verfaßt, die seit 1963 gründlich recherchiert und eine Fülle von Details gesammelt hat. In Zusammenarbeit mit Wilhelm Pauck gelang ihr eine eindrucksvolle Darstellung des unruhigen Lebens und der vielschichtigen Persönlichkeit Tillichs. Die etwas problematische Aufteilung des Werkes in Band I (Leben) und Band II (Denken – erscheint 1979) erschwert allerdings eine Beurteilung vor Erscheinen des zweiten Bandes. Im ersten Band stehen die biographischen Fakten so sehr im Vordergrund, daß die für den zweiten Band gelassene Lücke dauernd spürbar ist. Vielleicht wird sich eine synoptische Lektüre beider Bände empfehlen. Trotzdem wird der Zusammenhang zwischen Tillichs Erfahrung konkreter Lebenssituationen und der Entwicklung seines Denkens an einigen Stellen schon sehr deutlich.

Nur wenige Beispiele können hier herausgegriffen werden. Tillichs Erlebnis des Ersten Weltkriegs als Feldprediger und die tiefgreifende Wirkung dieser Erfahrung auf ihn werden einleuchtend geschildert: „Diese Jahre bilden d e n Wendepunkt in Paul Tillichs Leben – den ersten, letzten und einzigen" (54). Die Welt, in der er aufgewachsen und Theologe geworden war – preußische Monarchie und traditionelles Luthertum –, wurde ihm restlos fragwürdig. Er wurde zum religiösen Sozialisten und fand zu einem unbürgerlichen Lebensstil, beides fortan Komponenten seines Lebens, denen seine Theologie ihre Originalität, Dynamik und Erfahrungsnähe verdankt. Tillich selbst nennt den Religiösen Sozialismus den „Kristallisationspunkt meines gesamten Denkens". Der für seine Geschichtsphilosophie und -theologie zentrale Begriff „Kairos", der die einmalige und unwiederholbare Möglichkeit der Realisierung des geschichtlich Neuen in entscheidenden Augenblicken der Geschichte bezeichnet, wird von Tillich im Zusammenhang der Deutung der geschichtlichen Situation nach dem Ersten Weltkrieg durch die Religiösen Sozialisten geprägt und war so eng mit diesem Kreis um Tillich verbunden, daß man oft vom „Kairos-Kreis" sprach. Zwar blieb die politische Wirkung dieser Gruppe äußerst gering, aber für Tillichs theologische Entwicklung war sie von größter Bedeutung. „Der Kairosgedanke wurde zum Eckstein seiner Theologie" (85).

Ein weiteres eindrucksvolles Beispiel für den Einfluß von Erfahrungen und Begegnungen auf Tillichs Theologie sind seine Kontakte mit Künstlern, vor allem mit expressionistischen Malern. Dabei ging ihm die formzersprengende Kraft des Gehalts auf, die ekstatische Ausdrucksformen notwendig macht. Tillich gewinnt daraus die für seine Offenbarungs- und Gnadenlehre wichtige Kategorie des „Durchbruchs", mit der er zu erklären versucht, warum Offenbarungserfahrungen anschaulich und doch nicht objektivierbar sind: sie ereignen sich als Durchbruch des Unbedingten durch das Bedingte, ohne daß dieses zerbrochen wird, sind also nicht objektivierbare Mirakel, sondern nur in dynamischer Form gegenwärtig.

An diesen und vielen anderen lebensgeschichtlichen Details wird deutlich, wie sehr Tillichs Weg zu seiner theologischen Konzeption identisch ist mit seinem Weg zu sich selbst und zu seiner in Auseinandersetzung mit seiner Herkunft errungenen personalen Identität. Hier liegt wohl auch der Grund dafür, daß Tillichs Theologie einerseits wegen ihrer eigenwilligen, von den Formeln der theologischen Tradition manchmal weit entfernten Sprache und Terminologie immer wieder in den Verdacht geriet, nicht orthodox zu sein – andererseits aber wegen ihrer Lebens- und Erfahrungsnähe von vielen Menschen als befreiend und sinngebend erfahren wurde.

Ausführlicher noch als die ersten Jahrzehnte behandelt die Biographie Tillichs Emigration in die USA und seinen weiteren, anfangs schwierigen und erst spät zum großen Erfolg führenden Weg, der ihn zum bedeutendsten amerikanischen Theologen der 50er und 60er Jahre werden ließ. Die vorwiegend amerikanische Perspektive der Vf. macht sich hier deutlich bemerkbar. Sie hat auch durchaus ihre Berechtigung, denn Tillich hat den großen Erfolg seiner Theologie in den USA selbst als Verpflichtung verstanden. Nur so ist es zu verstehen, daß er alle verlockenden Angebote, an eine deutsche Universität zurückzukehren, abgelehnt hat und meinte: „Ich muß dem Schicksal der Emigration treu bleiben" (255). Er war sich bewußt, daß er kein Schreibtischtheologe war, sondern auch als Theologe von den und für die Menschen lebte, bei denen er ein Echo fand. Seine äußerst zahlreichen Kontakte, Begegnungen und Freundschaften hatten für ihn große Bedeutung und füllen viele Seiten der Biographie. Diese ist deshalb manchmal in Gefahr, im Nacheinander der Ereignisse die erstaunliche Kontinuität im Leben Tillichs zu übersehen, zeichnet aber im ganzen doch ein klares und faszinierendes Bild dieses großen Theologen, in das auch dessen schwache Seiten kritisch einbezogen werden. Damit wird ein Zugang zu Tillichs Theologie erschlossen, der durchaus kein Umweg ist, sondern ganz nah an

den Pulsschlag dieser Theologie heranführt und dadurch ihre bleibende, vielleicht sogar noch wachsenden Aktualität spürbar werden läßt.

Münster Eberhard Rolinck

Ratzinger, Josef: **Eschatologie – Tod und ewiges Leben.** – Regensburg: Pustet (1977). 206 S. (Kleine katholische Dogmatik Bd IX) kart. DM 16.80

In der katholischen Eschatologie schien sich im letzten Jahrzehnt immer mehr eine Übereinstimmung in der Auffassung zu ergeben, daß die traditionelle Lehre über Tod und Auferstehung von den Restbeständen eines dualistischen Leib-Seele-Verständnisses, das sich eher an der Philosophie Platons als an Aussagen der Schrift orientiert, zu befreien ist. Damit wurde es möglich, die Vollendung des Menschen und seiner Welt ohne die anthropologische Diastase von Unsterblichkeit der Seele (nach dem Tod) und Auferstehung des Leibes (am Jüngsten Tag) zu denken. Infolgedessen vertritt eine zunehmend wachsende Zahl von Systematikern und Exegeten heute die These von einer „Auferstehung der Toten", – eine Auffassung, die auch in den Holländischen Katechismus und in das Neue Ökumenische Glaubensbuch eingegangen ist und die selbst ihren Niederschlag in der deutschen Übersetzung von liturgischen Texten gefunden hat (Vermeidung des Wortes „Seele" in der Totenliturgie).

Will man auf diesem Hintergrund das neue Werk von Ratzinger in einem Wort beschreiben, so läßt es sich in seinem zentralen Anliegen (demgegenüber eine Vielzahl anderer Themen und Fragestellungen extensiv und intensiv zurücktreten) als Paukenschlag gegen die oben skizzierte neue Tendenz der Eschatologie bestimmen. Darum soll dieser zentrale Punkt auch primär Gegenstand der folgenden Rezension sein, zumal das Werk von Ratzinger in den anderen Themenbereichen aufs ganze gesehen die traditionellen Fragestellungen, Antworten und Thesen der üblichen Eschatologie vertritt.

Schon im Vorwort erläutert Ratzinger die Tendenz seiner Ausführungen: „Es [ist] mir mit dem Stoff merkwürdig ergangen: Ich hatte kühn mit jenen Thesen begonnen, die – damals noch ungewohnt – sich heute auch im katholischen Raum fast allgemein durchgesetzt haben, d. h. ich hatte versucht, eine ‚entplatonisierte' Eschatologie zu konstruieren. Je länger ich aber mit den Fragen umging, je mehr ich mich in die Quellen vertiefte, desto mehr zerfielen mir die aufgebauten Antithesen unter der Hand und desto mehr enthüllte sich die innere Logik der kirchlichen Überlieferung. So steht das hier vorliegende Ergebnis zweier Jahrzehnte nun in umgekehrter Weise quer zur herrschenden Meinung als meine ersten Versuche es damals taten – nicht aus Lust am Widerspruch, sondern vom Zwang der Sache her..." (14f). Dieser „Zwang der Sache" veranlaßt den Autor, die platonische Anthropologie vom Dualismus freizusprechen bzw. nur noch von dualistischen Überlieferungsstücken zu reden, die bei Platon ihre dualistische Pointe verlören (122), und zu behaupten, „daß die durch alle neueren theologischen Traktate geisternde Lehre von dem griechisch-platonischen Dualismus zwischen Leib und Seele samt der dazugehörigen Lehre von der Unsterblichkeit der letzteren eine Phantasie von Theologen ohne Entsprechung in der Wirklichkeit ist" (123). (Letzteres Zitat mag nur ein kleines Beispiel für den Stil des Werkes und für die Art und Weise sein, wie Ratzinger mit theologischen Gegenpositionen umgeht).

Es ist hier nicht der Platz, sich mit Ratzingers Platon-Interpretation auseinanderzusetzen. (Das ist ausführlicher geschehen in der gerade erschienenen 3. Auflage von Greshake/Lohfink, Naturwerdung – Auferstehung – Unsterblichkeit). Nur zwei Hinweisen seien gegeben:

1. An keiner Stelle und mit keinem Argument vermag Ratzinger weder die ursprüngliche Geschiedenheit der Vollendungsbilder: Auferstehung des Leibes und Unsterblichkeit der Seele, noch den ursprünglich dualistischen Kontext, in dem die platonische Konzeption einer unsterblichen Seele steht, zu bestreiten; 2. Ratzinger übersieht, daß die „dualistische Interpretation" Platons nicht erst in den neueren theologischen Traktaten „herumgeistert", sondern daß sie bei aller Verschiedenheit im Detail bereits eine durchgehende Interpretation der Antike ist. (Vgl. dazu z. B. S. Petrément, Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéenes, Paris 1947, bes. 11ff).

Wie immer es sei: Für Ratzinger ist die traditionelle christliche Lehre von der Seligkeit der (leibfreien) Seele nach dem Tod nicht auf die platonische Anthropologie zurückzuführen, vielmehr ist der christliche Begriff von Seele „etwas völlig Neues gegenüber allen antiken Auffassungen der Psyche; er ist ein Produkt des christlichen Glaubens und seiner Ansprüche an das Denken – nur blanke historische Unkenntnis kann das leugnen" (126). Diese Überzeugung begründet Ratzinger mit einem zweifachen Argument: 1. Die Auffassung von einer unsterblichen Seele beruht „auf den durch das Neue Testament in christologischer Zentrierung übermittelten jüdischen Überlieferungen von der Scheol-Existenz des Menschen. Jede andere Behauptung muß an den geschichtlichen Tatsachen scheitern" (124). – Viel mehr als eine Beteuerung ist aber dieses Argument nicht, bedenkt man, wie sehr die beschworenen „geschichtlichen Tatsachen" unter Exegeten umstritten sind.

2. Die Überzeugung von der „anima – forma corporis", welche die Einheit des pluralschichtigen Menschen akzentuiert, ist strikt in der christlichen Tradition entstanden. – Dieser Hinweis ist unbestritten richtig. Aber gerade an der Applikation dieser Formel auf die Eschatologie zeigt sich, wie sehr selbst Thomas von Aquin noch in einer vom Platonismus beeinflußten Tradition stand, die verhinderte, aus diesem Kernsatz seiner Anthropologie die letzten Konsequenzen zu ziehen. Das Konzept einer leiblosen und doch seligen Seele führt bei Thomas zu unlösbaren Aporien, auf die Ratzinger – und das ist nicht von ungefähr – in seinem Werk erst gar nicht eingeht. Aber die Frage bleibt: Wie ist widerspruchsfrei zu vereinbaren, daß auf der einen Seite die Seele (nach Thomas) in einem naturwidrigen Zustand, daß sie auf der anderen Seite aber zuhöchst selig ist, daß die Seele auf der einen Seite wesentlich auf den Leib – diesen aktuierend – bezogen ist, so daß dieser Akt nur aufhören kann mit dem Aufhören der Seele selbst, daß auf der anderen Seite aber nicht die Seele, wohl aber der Leib zu existieren aufhört. An diesen und anderen Widersprüchen, die sich aus der Konzeption eines leibfreien Zwischenzustandes der Seele ergeben, kann man m. E. nicht einfach wie Ratzinger vorbeigehen. Gerade sie zeigen, wie sehr der – zugegeben – christliche Begriff der Seele auch noch vom Platonismus her geprägt ist.

Von seiner Repristinierung der Lehre vom Zwischenzustand einer unsterblichen Seele (bis zur Auferstehung am Jüngsten Tag) aus, geht Ratzinger sehr kritisch an die Musterung jener theologischen Positionen heran, die eine Auferstehung im Tod vertreten. Sein Hauptgegenargument ist die Überzeugung, daß im Rahmen dieser These die Frage nach der Vollendung des Leibes und der materiellen Welt keine hinreichende Antwort findet. Darüber ist gewiß ernsthaft zu streiten. Nur: Gerade weil die Konzeption einer Auferstehung im Tod noch eingehender theologischer Prüfung bedarf, ist es um so bedauerlicher, daß die von Ratzinger kritisierten Meinungen unexakt und unvollständig dargestellt werden, so daß seine Gegenargumentation sich nicht selten auf Zerrbilder richtet. Belege und Beispiele für dieses – wie mir bewußt ist – harte Urteil, wird der Rezensent als selbst Betroffener in einer ausführlichen Publikation demnächst im einzelnen anführen.

Sieht man von den Fehlverständnissen Ratzingers ab und läßt man vor allem seine polemischen Äußerungen und „Anprangerungen" (vgl. 98) gegenüber anders gelagerten theologischen Positionen außer Betracht, Äußerungen, die in folgende, einer seriösen Auseinandersetzung m. E. nicht förderliche Sätze gipfeln: „Mit einem so vertrackten hermeneutischen Flickwerk, das voller logischer Risse und Sprünge ist, können Theologie und Verkündigung auf Dauer nicht arbeiten. Man sollte danach trachten, möglichst schnell ein Denken zu verabschieden, das die Verkündigung sprachlos macht und sich damit als Weise des Verstehens selbst aufhebt" (98f) –, so müssen bei näherer Betrachtung die Differenzpunkte zwischen Ratzinger und den Vertretern einer „Auferstehung im Tod" in zwei Komplexe auseinandergehalten werden: 1. Für Ratzinger gibt es den Zwischenzustand einer (leibfreien) Seele – für die Gegenposition ist dies ein Un-Begriff, insofern im Menschen, der im Tod Gottes Treue erfahren durfte, auch die materielle Dimension (seines Leibes und der Welt) „verinnerlicht" („verklärt") zur Vollendung gekommen ist. Mit diesem Differenzpunkt ist eine wirkliche Sachdifferenz gegeben. 2. Das Vollendungsgeschehen im Tod kann von Ratzinger (und anderen Theologen) nicht Auferstehung genannt werden – für die theologische Gegenposition ist es sinnvoll, von „Auferstehung im Tod" zu sprechen. Denn das NT kennt nur eine Überwindung des Todes, nämlich die Teilnahme an der Auferstehung Jesu: das Mitsterben mit Christus in der Taufe und das neue Leben in ihm heißt ntl Auferstehung, ebenso wie die Verwirklichung von Glaube, Hoff-

nung und Liebe bei Johannes Auferstehung genannt wird; und schließlich scheint auch das individuelle Mit-Christus-Sein nach dem Tod zumindest in 2 Kor 5 als Auferstehung verstanden zu sein. Daß die Überwindung des Todes verschiedene „Stadien" (Taufe, Leben des Glaubens...) hat, tut dabei zunächst einmal offensichtlich nichts zur Sache. Wenn darüber hinaus nicht eine „nackte Seele", sondern die konkrete Person von Gott her neue Zukunft und neues Leben erhält, so ist es außerordentlich sinnvoll, von „Auferstehung im Tod" zu sprechen.

Freilich trägt solches Sprechen immer auch den Charakter der theologischen Sprachregelung bei sich. Würde man die Definition dekretieren: Unter Auferstehung soll allein das universale Vollendungsereignis am Ende der Geschichte verstanden werden, so ist per definitionem das individuelle (freilich nicht nur individuelle!) Geschehen im Tod nicht Auferstehung. Freilich könnte dann – streng genommen – auch nicht von der Auferstehung Jesu gesprochen werden. Ist diese aber gerade Auferstehung als Antizipazion der universalen Auferstehung am Ende, warum dann nicht auch unsere? (Ratzingers Bemerkung, daß die Botschaft von der Auferstehung Jesu am dritten Tag sehr deutlich zwischen Tod und Auferstehung eine Zäsur setzt und daß somit auch bei Christus Tod und Auferstehung nicht zusammenfallen [98], wird zumindest manchen Exegeten nur ein Kopfschütteln abgewinnen). Insofern ist die Rede von einer Auferstehung im Tod m. E. außerordentlich sinnvoll, sie hat aber nicht den Charakter einer eigentlich unüberbrückbaren Differenz zur traditionellen, jetzt von Ratzinger repristinierten Position.

Ich halte Ratzingers Eschatologie, trotz aller Bedenken gegen seine Argumente, und – vor allem – gegen seine der Sache überhaupt nicht förderliche Polemik, gleichwohl für ein äußerst wichtiges und notwendiges Buch. Indem es eine heute verbreitete theologische Position (die auch die des Rezensenten ist) in Frage stellt, fordert es zur kritischen Überprüfung heraus und ist ein implizites Bekenntnis zu einem theologischen Pluralismus, der weiß, daß das Mysterium des Glaubens und der Hoffnung nicht in einer einzigen theologischen Position dingfest gemacht werden kann. Wien Gisbert Greshake

Jeffner, Anders: **Kriterien christlicher Glaubenslehre.** Eine prinzipielle Untersuchung heutiger protestantischer Dogmatik im deutschen Sprachbereich. – Uppsala, Stockholm: Almqvist & Wiksell (1976). 149 S. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christinae Upsaliensia 15) kart. DM 34.–

Die Arbeit ist dem Bereich der theologischen Wissenschaftstheorie zuzuordnen, die in Schweden unter den Nachwirkungen des immer noch aktuellen H. Scholz („Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?", 1931) u. a. von Axel Gyllenkrok weiterentwickelt wurde. Auch J. fühlt sich dieser Richtung verpflichtet, versucht jedoch im ganzen eine andere Auffassung von der Aufgabe der systematischen Theologie zu begründen, die mehr dem Anliegen „der Formulierung einer Lebensdeutung" (138) dienen soll.

Das weite Feld wissenschaftstheoretischer Problematik ist hier auf einen Kernbereich begrenzt, nämlich auf eine Art Kriteriologie der in den deutschen dogmatischen Lehr- und Handbüchern angewandten Argumentationsmethoden, wobei das Material verständlicherweise nur in einer (gut getroffenen) Auswahl dargeboten werden kann. Konkret geht es dem Vf. um die kritische Beleuchtung der dogmatischen Argumentationsmethoden, mit deren Hilfe Sätze und Lehren als glaubenszugehörig behauptet werden. Das leitende Interesse dieser Fragestellung ist nicht ganz unabhängig von einer zeitgeschichtlichen Konstellation mit besonderer lokaler Aktualität, nämlich von der Theologieauffassung der Lunder Schule, die unter Voraussetzung der Grundkategorie des Religiösen das zentrale Thema des christlichen Glaubens feststellt und nach diesem Maßstab die christlichen Glaubenslehren zur Darstellung bringt. Die Bewahrheitung der Glaubenssätze erfolgt hier nach sog. „indirekten Kriterien", nämlich nach der Entsprechung oder dem Gegensatz zu diesem Grundmotiv. Deshalb beginnt die hier erarbeitete vierteilige Kriteriologie auch mit der Erörterung der „indirekten Kriterien", die nach J. nicht nur in den herangezogenen Lehrbüchern (genannt „das Material") wenig reflektiert sind, sondern auch in sich selbst wenig beweiskräftig erscheinen, insofern sie glaubensabhängig sind und die eigentlich intellektuellen Erkenntnisansprüche an den Glauben nicht befriedigen. Deshalb wendet sich im folgenden die Aufmerksamkeit den (direkten) Erfahrungskriterien zu, die in manchen Fällen zu einem „Evidenzerlebnis" (73) führen können, denen aber im ganzen doch ein erheblicher Mangel an Objektivität und Intersubjektivität anhaftet, weshalb auch sie die Authentizität der Glaubensaussagen nicht zu erweisen vermögen. Aber auch die „Wissenschaftskriterien" und die „Logischen Kriterien", denen eine positive Bedeutung zuerkannt wird, vermögen letztlich den Ansprüchen einer exakten Kriteriologie nicht zu entsprechen, weil die ersteren metaphysisch bestimmt sind (aufgezeigt am Beispiel der Geschichtsauffassung Pannenbergs) und damit höchstens hypothetischen Charakter beanspruchen können, die letzten dagegen in ihrer Reichweite eingeschränkt erscheinen, insofern sie mehr zur Abgrenzung (gegenüber Mythen, Metaphern und direkten Widersprüchen) dienen als zum positiven Erweis der Authentizität. Bemerkenswerterweise nähert sich hier Vf. einer Wiederaufnahme der Bedeutung der Analogielehre in der Theologie, die allerdings nach ihm präziser ausgearbeitet werden müßte im Sinne der Erkenntnis, „worin die Gleichheiten und worin die Unterschiede eigentlich bestehen" (120).

Die sich hier zum Schluß eröffnende positivere Sicht für eine wissenschaftliche argumentative Glaubenslehre wird jedoch nicht eigentlich genützt; denn weder die an dem „Material" gewonnenen Erkenntnisse über die unzureichende Handhabung der Kriterien innerhalb der evangelischen Theologie noch die vom Vf. vorgeschlagenen Präzisierungen sind zur Ermöglichung einer wissenschaftlichen Theologie bestimmt. Diese wissenschaftstheoretischen Erwägungen (von erheblichem Niveau) erbringen geradezu den gegenteiligen Nachweis; denn die eigene Überzeugung des Verfassers zielt darauf, Theologie als „Formulierung einer Lebensdeutung" (128) zu verstehen und Glaubensaussagen „als persönliche Vorschläge zum Ausdruck einer Erfahrung oder einer Ganzheitsdeutung" (139) anzusehen. Man wird manches an diesem Versuch, der zuletzt in das vom Vf. original konzipierte „Integrationsprinzip" einmündet, bemerkenswert und beachtlich finden zur Erhellung des spezifischen Charakters der Theologie als Glaubenswissenschaft. Aber Vf. verfolgt damit doch die gegenteilige Intention, tion, nämlich den Wissenschaftsanspruch der Theologie nicht mehr zu vertreten. Damit rückt aber die (aus den lokalen und zeitgeschichtlichen Zusammenhängen verstehbare) Gefahr erst recht nahe, daß die eigentliche Wahrheitsfrage in der Theologie suspendiert und das dieser Frage zugeordnete wissenschaftliche Bemühen in die Religionswissenschaft verlagert wird.

München Leo Scheffczyk

Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt. Anton Vorbichler, Walter Kasper, Karl Rahner, Ferdinand Hahn, Josef Gladzik. Hrsg. von Andreas Besteh. – Mödling: St. Gabriel (1976). 126 S. (Beiträge zur zur Religionstheologie 1) kart. öS 96.–

Im Vorwort fragt A. Besteh (7ff) in Hinführung zum Thema: Wie ist der traditionelle Anspruch des Christentums als Träger einer universalen Botschaft in einer von verschiedenen Anschauungen getragenen Welt auszulegen?

Josef Glazik, Missionswissenschaftler, macht in seinem Beitrag (107–126) auf folgendes aufmerksam: Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil verstand sich die Kirche als die Sendende: Die Missionare mußten Menschen bekehren und in ihrer Mitte die Kirche als Gemeinde aufbauen. Seit dem Konzil versteht sich die Kirche als die von Gott Gesandte. Mission ist deswegen ein bleibender Auftrag an die Kirche für die übrige Welt (110). Stellt man heute die Mission in Frage, so sind damit gleichzeitig die Kirche, das Christentum und letztlich Gott selbst in Frage gestellt. Die Kirche wird gerade in ihrer neuzeitlichen Sendungstätigkeit verurteilt, weil sie mit dem modernen Kolonialismus zu eng verbunden war. Diese Tatsache darf nie ausgeklammert werden, wenn man heute die Mission der Kirche hinterfragt (111f). – Der Dogmatiker Walter Kasper berücksichtigt in seinem Beitrag diese Tatsache (34). Nicht nur das Christentum steht hier in Frage, sondern die Religion überhaupt. Daher ist ein Gespräch der Religionen notwendig, um der Kritik an ihr gewachsen zu sein und in bestimmten Bereichen zusammenarbeiten zu können (37f). Dennoch erschöpft das Gespräch der Religionen untereinander und mit dem gegenwärtigen Menschen überhaupt keineswegs die Hauptaufgabe der christlichen Mission: Jesus Christus zu bekennen, von dem her nach Gottes Willen das Heil der ganzen Welt kommt (42f). Die Anwesenheit der Kirche in der Welt ist und bleibt eine Bedingung, um Menschen zu Jesus Christus zu bekehren (46f). Dieses Hauptziel der Mission erlaubt der Kirche aber nicht, den Dienst am Wohl des Menschen zu versäumen (53f). – Nochmals ein

Dogmatiker, Karl Rahner, geht auf die Frage ein, wie das Heil für alle Menschen in Beziehung zu dem einen Jesus Christus zu denken ist (57–85). Setzt man den christlichen Grundsatz voraus, daß Gott alle Menschen retten will (58–61), so ist das Leben, der Tod am Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi die Folge dieses Heilswillens Gottes gegenüber allen Menschen. Damit bezieht sich jede wirkliche Heilstat Gottes bei den verschiedenen Menschen auf Jesus Christus als das Zeichen und das Ziel, zu dem Gott alle hinführen will (71–74 u. 78). Beziehen sich daher die Christen ausdrücklich auf Jesus Christus durch das Bekenntnis zu seiner Kirche, die auf seiner Überlieferung beruht, so gibt es dennoch auch eine Jesus Christus konkret suchende Hoffnung bei allen Menschen, d. h. auch bei den Nichtchristen: durch eine selbstlose Nächstenliebe (Mt 25), durch die Bereitschaft zum Tode und durch die Hoffnung auf die endgültige Zukunft (82). Im Grunde hoffen alle suchend und vertrauend auf die Wiederkunft Jesu Christi, wenn sie auf das Letzte warten. – Der Exeget Ferdinand Hahn spricht über die Sendung des Geistes in den von Jesus in die Welt geschickten Jüngern (87–106). Der Geist läßt sich in der Erwartung des noch kommenden Heiles erwarten, drängt zur Einheit der ganzen Welt (Ökumene) und zeigt gleichzeitig auch in unserer konkreten Existenz auf der Erde seine Wirkung (106). Wie sich das heute genauer zeigt, sagt Hahn aber nicht, offensichtlich, weil die Geisteswirkung in der Gegenwart auf das noch Kommende offen bleibt (98f). – Anton Vorbichler (11–32) skizziert das Verständnis des Heiles in Afrika am Beispiel der Bantu, einer über 60 Millionen umfassenden Menschengruppe mit ihren Messiasvorstellungen (17), ihrem traditionellen Gemeinschaftsdenken (15f) und den gegenwärtigen Bestrebungen, die Menschheit als eine solidarische Familie zu sehen (17). Er geht dann auf die indischen Heilserwartungen ein (18–24) und auf die Beziehung zwischen Glaube und Ethik in der religiösen Welt Chinas (25f). Auch der Marxismus, besonders die Religionskritik von Karl Marx und die vergleichbaren Gesichtspunkte von Marxismus und Christentum (29–32) werden deutlich hervorgehoben.

Hier bemühen sich christliche Theologen und Religionswissenschaftler gerade aus christlicher Pflicht, die nichtchristliche Welt mit Respekt als vor Gott und vor den Menschen gleichberechtigt zu sehen. Der Religionswissenschaftler stellt fest, „daß sich gerade in der heutigen Zeit die Grenzen zwischen christlicher und nichtchristlicher Welt noch schwerer ziehen lassen als zwischen Unkraut und Weizen auf einem Feld. Denn Weizen und Unkraut lassen sich auf alle Fälle in ihrer Eigenart einwandfrei auseinanderhalten; in bezug auf das, was christlich und was nicht christlich ist, dürfte das nicht so einfach sein ..." (Vorbichler, 12).

Der besprochene Band ist als Vorbereitung auf eine Theologie zu empfehlen, die sich über wirklich christliche Mission Gedanken macht und deswegen im wahrsten Sinne des Wortes katholisch, d. h. ökumenisch sein will.

Paderborn Filipe J. Couto

Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten? Hrsg. v. Volker Eid. – Mainz: Grünewald (1975). 191 S. kart. DM 21.50

Der vorliegende Band bietet ein Beispiel fruchtbarer Zusammenarbeit zwischen Theologie und Profanwissenschaften zum Thema Sterben und Sterbehilfe.

Der einleitende Beitrag stammt von V. Eid, Geschichtliche Aspekte des Euthanasieproblems (12–24). Dem schließen sich an R. Kautzky, Die Freiheit des Sterbenden und die Pflicht des Arztes (25–44); sowie A. Eser, Sterbehilfe und Euthanasie in rechtlicher Sicht (45–70). Im Mittelpunkt steht die moraltheologische Abhandlung von V. Eid, Freie Verfügung über das eigene Leben? (71–94), welcher sich pastoraltheologische Überlegungen von J. Mayer-Scheu, Der mitmenschliche Auftrag der Sterbenshilfe (95–107) anschließen. – Ein zweiter Teil enthält Beiträge von N. Erlemeier, Beiträge der psychologischen Thanatologie zum Euthanasieproblem (108–131); F. W. Menne, Das Ende sozialer Lebensgeschichten (132–148); W. Thomas, Kann man sterben lernen? Erwägungen über einen Beitrag der Pädagogik zum Thema Tod (149–169). G. Greshake, Bemühungen um eine Theologie des Sterbens (170–184) beschließt den Band.

Die von V. Eid beigebrachten geschichtlichen Rückblenden stellen für den fachlich nicht orientierten Leser insofern eine Hilfe dar, als ihm durch sie das Bewußtsein von einem immer schon gekannten Menschheitsproblem vermittelt wird. Es sind nicht ausschließlich die gewachsenen technischen Möglichkeiten der Lebensverlängerung, die es hervorgerufen haben. Diese haben die Fragestellung nur unter einem ganz bestimmten Aspekt verschärft. – Im systematischen Beitrag liefert E. Präzisierungen, welche die freie Verfügung über das eigene Leben zum Gegenstand haben. Seine Folgerung: Aktive Euthanasie ist nicht zu rechtfertigen (87); auch das äußerst belastete Leben stellt ein Gut dar, welches der Verwirklichung des Menschseins dienen kann (88). Im Hintergrund steht die Überlegung, daß es keinen Wert gibt, der sich gegen das Leben eintauschen ließe, der Tod kann nicht das Objekt einer Wahl sein. Zudem biete die herkömmliche Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Tötung sowie der Verzicht auf außergewöhnliche technische Maßnahmen genügend Möglichkeiten, auch schweren Belastungssituationen hinreichend zu begegnen (89). Selbstverständlich ist Vf. realistisch genug zuzugeben, daß ein unaustilgbarer Rest an Unsicherheit bleibt. Dafür kann er sich, unter Berufung auf K. Rahner, der moraltheologischen Tradition versichern, welche in der Lehre vom Indirekten eine praktische Faust- und Klugheitsregel gesehen hat, die moralische Handlungsgewißheit erzeugen wollte; nicht mehr, aber auch nicht weniger. Gewiß bedarf es noch einer eingehenderen Anthropologie des „actus humanus", um des anstehenden Problems vollendet Herr zu werden. Dabei geht es nicht nur um das Einbringen des Unterschiedes zwischen Wirk- und Ausdruckshandlung, und dies ungeachtet der jeweils unterschiedlichen Vermittlung zwischen beiden in einer konkreten Situation. Es bleibt überdies zu fragen, inwieweit das Handlungsphänomen gegenüber seiner Sinngebung durch den Handelnden offen und plastisch ist. – Vf. geht auch auf die Notwendigkeit der lebenslangen Einübung in das Sterben ein (93); ein Gedanke, der dann von W. Thomas (149ff) eingehend entfaltet wird. Der Leitgedanke lautet: Gefordert ist eine Erziehung zum Leben angesichts des Todes (161), welche mit der stoischen ars moriendi nichts zu tun hat.

In der theologischen Grundlagenreflexion von G. Greshake scheint auf, wie sehr die Wirklichkeit des Todes die Ebene einer biologischen Kategorie übersteigt; sie durchzieht alle Schichten und Ausdrucksweisen des Menschen und verlangt darum danach, in eine theologische Anthropologie eingeschmolzen zu werden (170ff). In kritischer Absetzung von der Endentscheidungshypothese, die zu einer Entwertung des konkreten Lebens führt, wird in Übereinstimmung mit E. Jüngel der Aspekt des Erleidens herausgestellt (173). Wenn auch für den Christen der leibliche Tod bleibt, so kann er doch liebend in Leben umgewandelt werden. Je intensiver das eigene Leben als Mitsterben mit Christus, als Befreiung von einem Leben, das nur sich selber sucht, verstanden und gelebt wird, um so mehr verliert der Tod seinen Schrecken als unabwendbare Katastrophe. Daß hier eine Aufgabe der moraltheologischen Reflexion liegt, den dogmatischen Grundansatz auf Handeln hin zu verflüssigen, sollte nicht übersehen werden. Das Bemühen um die Normenfrage darf nicht dazu führen, die Tiefendimension christlichen Selbstverständnisses zu vernachlässigen.

Von gesteigertem Interesse für den Moraltheologen sind vor allem der medizinische und der juristische Beitrag. Man ist dankbar für die detaillierte Beschreibung der möglichen Fallsituationen; sie gibt der abstrakten Sprache der Moraltheologie das nötige Kolorit. Offenkundig ist bei R. Kautzky das Bemühen, ein Maximum an Lebensschutz zu garantieren. Den Tod forcieren heißt ihn verfremden (42). Dabei wird herausgestellt, daß der Unterschied zwischen Lebensverlängerung und aktiver Lebensverkürzung in der Regel eindeutig ist, in Grenzfällen kann er verschwimmen (33). In diesem Zusammenhang müßte immer genau unterschieden werden zwischen Verzicht auf weitere Therapie im strengen Sinne und Verzicht auf Lebensverlängerung. Von besonderer Brisanz – zumal im Licht der Grundwertediskussion – ist fraglos der rechtliche Aspekt: Wieweit lassen sich konsensfähige Kriterien für eine mögliche Rechtsreform gewinnen? A. Eser unterstreicht, daß es sogar im Blick auf passive Euthanasie an solchen ermangelt (70). Es wird in diesem Zusammenhang an den Dammbrucheffekt erinnert (69). Wenn in einer Situation die Unantastbarkeit des Lebens aufgegeben wird, warum dann nicht auch in ähnlich gelagerten Fällen? Wer entscheidet dann letztlich darüber, welches diese Fälle sind und wann sie gegeben sind? Hinter allem steht selbstverständlich die Frage, wieviel an Opfern dem einzelnen zugemutet werden muß, um die allgemeine Sicherheit des Zusammenlebens, die in der Gewährung des Lebensschutzes aufs äußerste zugespitzt wird, zu garantieren. Das aber ist nicht nur eine Herausforderung an den Juristen, sondern vorgängig bereits an den Ethiker und Moraltheologen. Welche Theologie der Gesellschaft und des Rechts steht an der Wurzel all dieser Überlegungen? Eben das fehlt im vorliegenden Band.

Alles in allem ein Werk, das dem Moraltheologen wie auch dem ethisch interessierten Laien wertvolle Materialdarstellung wie denkerische Anregungen gibt. Man mag es bedauern, daß hier und da Überschneidungen vorkommen; dem Leser bleibt bisweilen die Aufgabe der Integration überlassen. Doch soll diese kritische Anmerkung den Wert des Bandes nicht schmälern.

Rom Klaus Demmer

Jetter, Werner: **Symbol und Ritual.** Anthropologische Elemente im Gottesdienst. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1978). 334 S. kart. DM 38.–

Das Buch des Praktischen Theologen des Evangelisch-Theologischen Fachbereichs Tübingen ist aus einem an der Fülle der Probleme und der Materialien gescheiterten Versuch entstanden, für einen in Kürze erscheinenden Kommentarband (G. Schmidtchen – M. Seitz [Hg.], Gottesdienst und öffentliche Meinung, Stuttgart) zur Gottesdienstumfrage der VELKD (G. Schmidtchen,

Gottesdienst in einer rationalen Welt. Religions-soziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD, Stuttgart – Freiburg 1973) einen Beitrag über „Symbol und Ritual" zu schreiben. In sieben, gut gegliederten Kapiteln bietet J. eine Fülle von Fakten, Erwägungen, Anregungen, Kritik an modischen Experimenten usf.:

1. Ritualismus im Christentum – empirische Anfragen und Beobachtungen zur volkskirchlichen Religionsausübung (13–23).
2. „Symbolisierung" – anthropologische Informationen (24–64).
3. „Symbolisierung" – Theologische Erwägungen zum anthropologischen Befund (65–86).
4. Der Gottesdienst als Ritual (87–121).
5. Die Bedeutung des Gottesdienstes – historische Zwischenbemerkungen (122–139).
6. Der Gottesdienst als symbolische Kommunikation (140–199).
7. Zum Gottesdienst heute – Situationen und Chancen (200–312).

Der Inhalt des Buches kann in den hier gesetzten Grenzen nicht einmal annähernd – zustimmend, fragend und auch widersprechend – wiedergegeben werden. Es ist brillant und pointiert geschrieben. Aphorismen und Wortspiele begegnen nicht selten, z. B. „Wenn die Not", wie die des überfallenen Samariters vor dem Priester und Leviten, „zu verunstalten droht, was die Religion veranstalten will, muß deren Zuflucht oft als erwünschte Ausflucht herhalten" (148). Andererseits gibt es unnötige Breiten, Wiederholungen und komplizierte Satzgebilde. Vf. bemüht sich, die theologisch (Kultkritik der Schrift; „religionsloser Glaube") wie praktisch – nicht nur im schwärmerischen oder im aufgeklärten Bildungs- und Kulturchristentum (103), sondern auch in der amtlichen Gestalt des evangelischen Gottesdienstes – oft geringgeschätzten oder abgelehnten Werte von Symbol und Ritus für den christlichen Gottesdienst zu erläutern und zu begründen.

Vf. stützt sich dabei in erster Linie auf philosophische, hermeneutische und kommunikationswissenschaftliche Arbeiten. Am häufigsten zitiert werden P. Ricoeur, Die Interpretation – Ein Versuch über Freud, 1974; S. K. Langer, Philosophie auf neuem Wege – Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst, 1965; B. Bernstein, Sprache, symbolisches Verhalten, soziale Schichtung, in: D. W. Haseloff (Hg.), Kommunikation, 1969, 108ff; H. Loof, Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie, 1955; E. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, in P. Ricoeur – E. Jüngel, Metapher, 1974; H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, 1975[4]; J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, 1968[3]; ders., Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 1975[3] und P. Bourdieu, Zur Soziologie der symbolischen Formen, 1970.

Obwohl der erste Anstoß zur Beschäftigung mit dem Thema von G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, 1956[2], stammte (5), werden religionsgeschichtliche Fakten selten herangezogen (30ff). Einschlägige Werke (M. Eliade, F. Heiler, G. Mensching, E. Benz, P. Meinhold u. a.) kommen nicht oder nur am Rande zu Wort (E. Durkheim nur aus zweiter Hand). Die Werke J. Piepers (bes. Muße und Kult; Zustimmung zur Welt), das Buch B. Weltes, Vom Wesen und Unwesen der Religion, 1952, und der wichtige Beitrag von R. Schaeffler, Kultus als Weltauslegung (in dem vom Vf. benutzten Sammelband Kult in der säkularisierten Welt, 1974; ders., Kultisches Handeln, in: Anthropologie des Kults, 1966, 9–50) werden nicht herangezogen. Die ausgezeichnete theologische „Lehre vom Gottesdienst" des Heidelberger Systematikers P. Brunner, in: Leiturgia I, 1954, 84–361, wird nur einmal zitiert (144; vgl. unten). Die wichtigsten Arbeiten katholischer Autoren zur Theologie und Phänomenologie der Liturgie sind übergangen. Die einigemal zitierten Arbeiten von F. Schupp, Glaube – Kultur – Symbol, 1974; Ch. Davis und R. Panikkar in: K. F. Müller (Hg.), Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter, 1972; F. Steffensky, Glossolalie-Zeichen-Symbol: JLH 17 (1972) 88ff sind in ihren die Liturgie auflösenden oder umfunktionierenden Ausführungen für die katholische Theologie nicht repräsentativ.

Gegenüber der Intellektualisierung und Ethisierung des Gottesdienstes wird die „Unumgänglichkeit" und die „Umgänglichkeit" religiöser Symbolsprache als „Verdichtung und Vermittlung", als „Selbstdarstellung und Selbstentfaltung" humanwissenschaftlich und theologisch beschrieben. Das Ritual als religiöses Ausdrucksverhalten ermöglicht oder erleichtert gemeinsamen Ausdruck, schützt die Intimsphäre, vermittelt Tradition, bürgt für Ordnung und Sinn. Diese und andere Werte werden gut ins Licht gerückt. Zu wenig betont wird, was für die gerechte Beurteilung der „Ritualisten" wichtig ist: Zeichen sind nicht nur Ausdruck innerer Haltung, sie können diese auch verstärken, ja wecken. Das gilt nicht nur für verbale, sondern auch für nicht-verbale Zeichen. Dies wußte bereits Augustinus. Vgl. auch Liturgiekonstitution, Art. 26; 33; 59; Allgemeine Einführung in das Meßbuch, Art. 5. Sehr eindringlich – manchmal wohl zu pessimistisch – weist Vf. auf die unleugbaren Gefahren hin, die im Gebrauch von Symbolen und Ritualen bestehen. Vf. weist mit Recht mehrfach darauf hin, daß auch der reine (agendarische oder freie) Wortgottesdienst pervertiert werden kann. Die „metakommunikativen Qualitäten machen gerade die religiöse Sprache" (die politische Sprache nicht viel mehr?) „zu einem äußerst versuchlichen Manipulationsinstrument" (284).

Der Gottesdienst bleibt für den Vf. bei allem Verständnis für Symbole letztlich doch im Wesen reines Wortgeschehen in Verkündigung und Gebet. „Ganz offenkundig ist es der Gottesdienst als Gesamtritual, der die Gottesgeschichte des Kreuzes erzählt" (295); er ist „narrative Theologie". Die sakramentale Dimension erscheint auf mentales Gedenken, auf Einnerung und Erfahrung reduziert. Die nicht nur in der katholischen Theologie und im Zweiten Vaticanum, sondern auch in ökumenischen Konsensdokumenten über die Eucharistie (vgl. z. B. G. Gaßmann u. a. [Hg.], Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch, Frankfurt [1974] 59ff; 105; 113; 137) bedeutsame Kategorie der Realrepräsentation des Heilswerkes durch die Sakramente fehlt. Wo das Wortfeld „repräsentieren – Repräsentation" vorkommt, hat es nicht den oben angedeuteten spezifischen Sinn.

Natürlich fehlt der pauschale Topos „Kultkritik" im AT und im NT nicht (5; 84; 111; 144 Anm.: einziges Zitat aus Brunners „Lehre vom Gottesdienst"; 156; 187; 244ff; 302), ohne daß hinzugefügt wird, daß an den etwa gemeinten Stellen (zitiert werden nur Röm 12,1f; Jak 1,27) der Mißbrauch des Kultes, nicht dieser selbst gemeint ist, daß Jesus am Kult seines Volkes teilgenommen hat, daß das NT wohl die generellen Kulttermini für den Gottesdienst der Christen vermeidet (mit wenigstens einer Ausnahme; Apg 13,2 verwendet das Verb leitourgeo), aber über Taufe, Eucharistiefeier und Gebet hinaus von konkreten inneren und leiblichen Akten (z. B. Händeauflegen, Hände erheben, Kniebeugen) berichtet und den sichtbaren Gottesdienst fordert (so Hebr 10,25). Zur Eucharistie: Ist es noch wirkliche „Erinnerung an das Mahl Jesu", wenn in Gruppengemeinschaften nicht das Letzte Mahl, sondern „das Zöllner- und Sündermahl" „dahintersteht" (301)? Nirgends findet sich übrigens eine Forderung (die nicht neu ist: Vgl. A. Niebergall, Abendmahlsfeier IV in: TRE I [1977] 307–310; 313–318) wie die in der Stellungnahme „Eucharistische Gastbereitschaft" des Straßburger (lutherischen) Instituts für ökumenische Forschung: „Die Einheit von Predigt und Abendmahl sollte gewährleisten, daß die Abendmahlsfeier nicht als bloßes Anhängsel zur Predigt betrachtet wird und nur gelegentlich stattfindet" (bei Gaßmann, a.a.O. 139).

Kann man schon vom NT und erst recht von der ältesten Tradition her drei anscheinend gleichberechtigt angesehene Antworten auf die Frage geben „wie man es im Christentum anfänglich mit dem veranstalteten Gottesdienst gehalten habe"?: „Das Kultische – eine abzulehnende Welt"; „Kultische Indifferenz" und als dritte Antwort, die „ebensogut das Nein zum Kult wie die Indifferenz gegen ihn wie die Einrichtung eines christlichen Kultes begründen" konnte: „Wahrer Gottesdienst, das galt von Haus aus klar dem Vorrang des gelebten Glaubens vor dem gefeierten und gepredigten Glauben." „Freilich: die Priorität des Glaubensgehorsams konnte je länger desto weniger eine Alternative zur kultischen Praxis sein ... Die geschichtlichen Notwendigkeiten setzten sich durch." Verhinderte die Erinnerung an die Bibel wirklich, „daß man im striktesten Sinn eine heilsverbindliche Kultpraxis lehrte" (vgl. z. B. zur Taufe Joh 3,5; Mk 16,16; zur Eucharistie Joh 6,53), wenn sie auch nicht verhindern wollte und konnte, „daß man in ziemlich striktem Sinn ein kirchenverbindliches" (nur?) „christliches Kultwesen praktizierte" (244ff)? Sind ferner vom Verständnis des Glaubens her drei verschiedene Denkweisen „über die Möglichkeit und die Eigenart des Gottesdienstes" legitim möglich, wie es am Schluß des Buches (301–312) den Anschein hat? Jedenfalls vermißt man eine klare Distanzierung von den beiden ersten Sichtweisen, und die dritte Sicht erscheint zu wenig sakramental. (1.) „Wenn der Glaube in Erkennen zum Ziel kommt und vor allem aus christlichen Glaubensanschauungen besteht, wächst er bald über die gottesdienstliche Praxis hinaus. Philosophisches, spekulatives, mystisches und enthusiastisches Christentum lassen die kirchliche Praxis und ihren Gottesdienst gern und rasch hinter sich, sieht man von kasuellen Bedarfsfällen ab." An anderer Stelle wird dagegen festgestellt: „Auch der Enthusiasmus gebraucht und entwickelt Rituale" (153). (2.) „Ähnlich verhält es sich, wenn der Glaube in seiner eigenen Praxis sein Ziel hat und in seiner tätigen Selbstverwirklichung aufgehen will. Das sogenannte praktische Christentum bürgerlich-moralischer oder politischer oder sozialkritischer Provenienz stellt die christliche Ethik heraus und zählt den Kult zum frommen Brauchtum oder zur religiösen Ästhetik ... Der wahre Gottes-

dienst ist" nach der These Schupps „die Übernahme der Praxis Jesu", wobei übersehen wird, daß zu dieser auch der öffentliche Gottesdienst gehört (vgl. Lk 4,16).

(3.) „Aber wo man das Kreuz seine Geschichte erzählen läßt, da werden die Möglichkeiten und die Ziele noch einmal anders bestimmt." Der Glaube geht nicht in einer neuen Schau der Welt (1) und in einer Teilnahme an der Praxis Jesu (2) auf, sondern ist „Dasein im Übergang. Kein ‚neues Sein', sofern dies zu statistisch, als geistlicher Besitzstand, als unverlierbarer seelischer oder praktischer Habitus und nicht als ‚Sein im Werden' aufgefaßt würde". Er will „beteiligt werden am Sakrament und Exempel Christi" durch „symbolische Kommunikation – z. B. des Gottesdienstes". Dieser ist „nichts andres als Einübung des Glaubens ins Hören, Beten und Handeln". „Man hört auf die Traditionen und Interpretationen des ‚God-Talks'", auf die „narratio crucifixi", die zur „meditatio crucifixi" und zum Gebet führt. „Gerade mit ihren Gebeten und jenen Feiern, die man nur betend begehen kann, mit den beiden Sakramenten, bleibt die Kirche in der Geschichte", sieht „der Welt im Spiegel des Crucifixus voll ins Gesicht", geführt von der Universalität, der Offenheit und der diakonischen Solidarität der Zuwendung Gottes, die „sich im Kreuz symbolisiert und im christlichen Gottesdienst ausdrücken will", der „den Christen die Stigmata und die Vestigia des Barmherzigen Samariters" aufprägt.

Wenn Vf. die ostkirchliche und die „klassische" römisch-katholische Liturgie erwähnt, geschieht das in der Regel in durchaus hochachtender Weise. Dabei wird freilich teilweise fast bewundert (179: „von der Stillmesse bis zum Pontifikalamt"; 188: Messe als Aktion der Amtskirche coram publico, „gleichviel . . . wie wenige auch mit dem Mund kommunizieren"; 194: schweigendes (?) oder gemurmeltes Hochgebet, an dem man „mit den Augen teilnehmen kann"; 276: „hier kann schon das Zuschauen selig machen"; „das dramatisch erinnernd vollzogene Opfer wird von den Geweihten hinter den Schranken bewacht und bewahrt"; 236 Anm. 17: „der Kelchvorbehalt für den Priester", der doch nicht mehr ausnahmslos gilt), was es seit der konziliaren Liturgiereform nicht mehr gibt: „Die Meßfeier ist in sich rituell streng geschlossen und scheint zugleich nach außen hin schier unbegrenzt teilnahmeoffen und integrationsfähig zu sein; die Teilnahmezumutungen sind im Grunde minimal" (179).

Ein Rückfall in die Polemik des 16. Jh. ist es, wenn es heißt, die Reformatoren hätten sich im Kampf gegen die „Einrichtung immer neuer Kulte (Heiligenkulte u.a.m.) . . . zwar direkt gegen die Schaffung immer neuer Heilserwerbsquellen durch die Götzenfabrik einer einfallsreichen frommen Vernunft" gewandt, aber zugleich „für die Einfachheit und die Autorität des Ursprünglichen votieren wollen" (152 Anm. 17).

Einige Beispiele für kaum haltbare oder irrige Behauptungen seien vermerkt: „Man ist Gott in den Formen des Gottesdienstes nicht näher, als man ihm sonst im Leben nahesein kann" (144).

Die christlichen gottesdienstlichen Formen konnten „nirgends . . . neue Konstruktionen von Formen" sein, sondern nur „Veränderung und Neugewichtung von Vorlagen" (146). „Die Kirche kann nicht ohne Taufe, Gottesdienst und/oder Meßfeier sein, wird aber durch diese nicht definiert, weder im Wesen noch in der geschichtlichen Erscheinung" (188). Die „Kollektengebete" sind nicht alle „Leonianisch" (193; aus dem nach Leo I benannten Sacramentarium Veronense mit 1329 Orationen hatte das Missale Romanum vor der Reform nur 242 von 1182; die Zahlen haben sich allerdings 1970 erhöht). „Wenn Liturgien veraltet wirken, dann stehen stets abständig gewordene Lehrgehalte dahinter" (270). Das Kreuzsymbol „ist nicht dem kulturellen Vorrat menschheitsgeschichtlicher Phantasien entnommen worden" (286f), ein eigenartiger Fremdling „im Raum der Menschheitssymbole" (288; vgl. dagegen S. Langer, von Jetter selbst zitiert: 289 Anm. 73; G. Römer und E. Lucchesi-Palli, Art. Kreuz IV, VI, in: LThK 6 (1961²) 608; 610; zur dort angegebenen Literatur ist u. a. hinzuzufügen: F. J. Dölger: ACh 1 (1929) 39–43; 66–78; 83–87; 197–211; 2 (1930) 100–116; 268–300; JAC 1 (1958) 13–19; 2 (1959) 15–29; 10 (1967) 7–11; 23–28).

Das dankenswerte Sachregister (322–334) ist, wie Stichproben ergeben, nicht immer vollständig.

Trotz dieser und anderer Ausstellungen ist das Studium der Untersuchung angelegentlich zu empfehlen, weil sie wenigstens in den anthropologischen Teilen geeignet ist, theoretisch und praktisch in den letzten Jahren zum Schaden der Liturgiereform vernachlässigte oder bekämpfte fundamentale Aspekte des Gottesdienstes in ihrem Wert zu begründen.

Münster Emil J. Lengeling

Steiner, Josef: **Liturgiereform in der Aufklärungszeit.** Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton Winters. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1976). 261 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 100) kart. DM 48.–

„Befreiung von den Fesseln des Mittelalters" – so ähnlich lautet das Urteil mancher über die Aufklärung, „Phase der Entchristlichung und Wurzel vieler Übel" die Zensur anderer. Da nun mehrere Untersuchungen jüngerer Zeit neue beachtenswerte Beziehungen besagter Epoche zu verschiedenen Sparten der Theologie aufgewiesen haben, ist man gespannt, was eine liturgiewissenschaftliche Monographie neues zu diesem Thema erarbeitet.

Als Obertitel seines Buches wählt Vf. die Formulierung „Liturgiereform der Aufklärungszeit", schränkt im Untertitel aber erfreulicherweise auf das ein, was man erwarten darf: dargestellt „am Beispiel V. A. Winters". Dabei bleibt unbestritten, daß Winter (1754–1814) einer der markantesten Vertreter der Aufklärungsliturgik war. Bei allem geht es Vf. nicht um eine bloße liturgiegeschichtliche Erhebung. Er will vielmehr außerdem (vgl. S. 5) von der historischen Komponente her „heutige" (gemeint: 20. Jh. und nach dem II. Vatikanischen Konzil) liturgische Reformarbeit kritisch beleuchten.

Dazu schlägt er folgenden Weg ein: Nach eröffnenden Bemerkungen, die seine Position und Intention etwas näher beleuchten (11–20), findet man im Kapitel I. Leben und Werk V. A. Winters, II. Der Funke: Dankadresse an Max Joseph IV. (bei letzterem handelt es sich um den bayerischen Kurfürsten Maximilian IV. Joseph bzw. den späteren [mit ihm identischen] bayerischen König Maximilian I. Joseph, der zusammengenommen von 1799–1825 regierte). Danach kommt III. Liturgiekritik: Versuche zur Verbesserung der katholischen Liturgie, IV. Liturgiereform: Theorie der öffentlichen Gottesverehrung, V. Experiment Messe: Erstes deutsches, kritisches Meßbuch und VI. Sakramentenpastoral: Erstes deutsches, kritisches, katholisches Ritual. In einem VII. Abschnitt bringt er einen Exkurs mit dem Titel „Liturgie und Katechetik: Religiössittliche Katechetik". Der abschließende VIII. Abschnitt ist überschrieben „Das Feuer: Kritische Schlußbemerkungen". Es folgt ein detailliertes Quellen- und Literaturverzeichnis; ein für die Erschließung nützliches Register (Personen, Sachen u. ä.) fehlt leider.

Nachdem sich A. Vierbach (Die liturgischen Anschauungen des V. A. Winter; München 1929) ausführlich mit besagtem Aufklärungsliturgiker auseinandergesetzt hat, fragt man natürlich, ob eine nochmalige Beschäftigung mit ihm nicht überflüssig sei. Dies ist im Hinblick auf das vorliegende Werk mit einem klaren „nein" zu beantworten. Denn erstens ereignete sich seit Vierbach in liturgischer Theorie und Praxis manches, und zweitens hat Vf. einen ganz eigenen Formalgesichtspunkt, der eine – man könnte gewissermaßen sagen – „fortführende Neubehandlung" durchaus als gerechtfertigt erscheinen läßt.

Hinsichtlich des liturgischen Reformansatzes in der Aufklärung und dem des 20. Jh. sieht Vf. deutliche Parallelen, daneben aber auch andere Akzente. Als Unterscheidendes wertet er für den Aufklärungsansatz die „für Staat und Lebensführung unmittelbare Fragestellung", im 20. Jh. mehr den „internen innerkirchlichen Aspekt". De facto kann das stimmen. Rez. möchte aber doch vor einer Überziehung in dieser Hinsicht warnen, weil man dabei leicht auf eine falsche Fährte kommen kann. Es geht ja im Letzten weniger darum, welche Instanzen mitbeteiligt waren usw., sondern was die Reformen effektiv wollten bzw. zuwege brachten. Sieht man nämlich die Reform der Aufklärung beispielsweise *nur* als äußere und staatlich verordnete, erfaßt man von ihr lediglich einen Zipfel. Zudem waren weite Bereiche des kirchlichen und speziell liturgischen Lebens damals so von staatlichen Instruktionen abhängig, daß eine Trennung bzw. rein „innerkirchliche Lösung" ohnedies weithin unmöglich gewesen wäre.

In diesem Zusammenhang rügt Vf. die Feiertagsreduktionen Winters und weist auf die andere Möglichkeit hin, nämlich: die „sinnlos gewordenen Feiertage" mit neuem Geist zu erfüllen, also die Polarität „Erneuern statt Abschaffen". Er sieht darin ansatzhaft die gesamte Polarität einer Auseinandersetzung mit Winter, die in ähnlicher Weise auch für seine übrigen Positionen gilt. In letzterem Faktum kann man ihm zustimmen. Betreffs der Folgerungen aber nicht in allen. Es ist nämlich beispielsweise Tatsache, daß in der Barockzeit ein Übermaß von Festen vorhanden war (das wird auch von streng kirchlichen Reformern nicht bestritten) und sich eine Reduktion als unumgänglich erwies! Anderseits bedeutet jede „Erneuerung" irgendwie „Absterben" von früherem!

Sicher ist man in manchen Aufklärungs-Praktiken in Details über das Ziel hinausgeschossen. Rez. möchte aber die Konsequenz (etwa S. 43) des Vf., daß die Bemühungen und Versuche Winters „150 Jahre lang wirkungslos blieben und vergessen wurden", zumindest nicht restlos auf dieselben Gründe wie Vf. zurückführen.

Rez. sieht nämlich das Mißlingen eines Teils der Aufklärungsliturgik in seiner Überzogenheit begründet, und damit grub er sich selbst sein Grab. Ein weiterer Teil der Reformen blieb wirkungslos, weil er psychologisch oft schlecht vorbereitet und verwirklicht, sowie unklug forciert wurde und die kontinuierliche Linie übersah. Ein anderer Teil fiel den natürlichen Abnutzungserscheinungen zum Opfer. Und schließlich kam ein letzter, und

zwar nicht unmaßgeblicher Teil, nämlich positive Ansätze der Aufklärungsreform, deshalb nicht zum Tragen, weil man in manchen Kreisen (speziell der Kirchenleitungen) gutes und schlechtes in einen Topf warf und alles zusammen verdammte. Man kann auch sagen: zentralistische und traditionalistische Kreise machten mit Gewalt vielen vortrefflichen Reformansätzen den Garaus! Verfolgt man als Beleg dafür etwa die Linie von der Aufklärung über den berühmten „Linzer Ritualestreit" unter Papst Gregor XVI. (1831–1846; vgl. dazu B. Fischer: Das Rituale Romanum; TrThZ 73 [1964] 257–271, bes. 265) über das I. Vatikanum bis zur Zeit nach der Jahrtausendwende (um 1900) wird das ganz deutlich.

Das was im Zusammenhang mit der Beurteilung der Festereduktion (39ff) vom Vf. gesagt wurde und was man dazu kritisch anmerken muß, gilt in vielem auch vom Grundtenor mancher anderer Folgerungen des Vf. (vgl. dazu S. 66ff; 134ff; 193ff; 231ff) hinsichtlich der Aufklärungsliturgie.

Doch auch betreffs der Beurteilung der gegenwärtigen Reformen seitens des Vf. ergeben sich manche Fragezeichen. Etwa wenn es (S. 141f) heißt: Daß die Schwäche der Liturgiekonstitution darin besteht, daß in ihr „die Verbindung zwischen heilsgeschichtlich-theologischen Erwägungen und konkreten Anweisungen für die Praxis nicht gelungen ist".

Im Detail bedeutet das: „Das Prinzip der *partiticipatio actuosa* wird dadurch in einseitiger Weise bestimmend und wegen der Vernachlässigung des aus dem Mysteriencharakter der Liturgie folgenden Aspektes einseitig formuliert." Rez. fragt sich ernsthaft: Wenn – laut Vf. – die Reformen der Aufklärung in vielem abwegig waren und auch die des Vatikanums II. in so maßgeblichen Punkten (vgl. obiges Zitat) überzogen sind: wie soll dann eine liturgische Reform eigentlich aussehen? Daß in Details unterschiedliche Meinungen bestehen können ist klar, doch möchte Rez. den Grundpositionen der Erneuerung nach dem Vatikaum II. kein so schlechtes Prädikat ausstellen. Der Unterzeichnete meinte: Bedrückend ist, daß nach frischen Impulsen – sowohl in der Aufklärung als auch nach 1970 – das „Bremsen" wieder so schnell Mode wurde.

Überschauen wir die Arbeit, kann man in vielem eine gute Materialdarbietung und Herausstellung prägender Aspekte feststellen. Daneben aber fällt auf, daß bei der Beurteilung beider Reformansätze (Aufklärung – Vatikanum II.) der jeweilige historische Kontext oft etwas kurz kommt. Das heißt: daß Aufklärung und Vatikanum II manche Akzente in spezifischer Weise setzten, hängt doch weithin mit der jeweils vorherigen Phase (Barock; 19. Jh.) zusammen, ist also als Gegenreaktion darauf zu werten. Beispielsweise ergibt sich die überstarke Experimentiersucht doch auch daraus, daß bis zum „Status quo" kein „Amen" entfallen durfte, oder das Auslassen einer Kniebeuge schon ein relativ großes Vergehen war (vgl. zeitgenössische Moralbücher). Ferner daß Neuansätze in der offiziellen Liturgie fast überhaupt keinen Platz fanden, sich anderseits aber in nichtoffizieller Gemeindeliturgie („Paraliturgie") vielfach in unverantwortlicher Weise austobten.

Von daher hätte Rez. im ganzen gesehen sowohl der Aufklärungsliturgik als auch der nachvatikanischen eine etwas bessere „Presse" seitens des Vf. gewünscht. Und zwar wohl gemerkt: Aufgrund der in den Quellen bzw. der Zeitgeschichte (keineswegs etwa lediglich aus persönlichem Geschmack) greifbaren Aspekte eines dynamischen Prozesses. Das heißt: Aufklärung und Vatikanum II. als zwei ernsthafte Versuche, das Wesen der Liturgie je akzentuiert zu sehen, daraus Konsequenzen zu ziehen und Elemente so zu gestalten, daß sie lebendige Liturgie bleiben bzw. Feld sind für mögliche, von Zeitumständen mitgeprägte Teilhabe und Teilnahme zwischen Gott und Mensch. Das Urteil darüber, daß man hinsichtlich Details in beiden Phasen über das Ziel hinausschoß, würde vor diesem Gesamthintergrund etwas „barmherziger" erscheinen.

Als Marschrichtung für die heutige Zeit ergibt sich für Vf.: Weiterführung und Vertiefung der gelungenen Kritik. Diesen Satz kann man ohne Bedenken unterschreiben. Auf dieser Basis wird man gerne mit dem vorliegenden Buch arbeiten und für die Materialdarbietung und die Fragestellungen dankbar sein, auch wenn man – wie Rez. – manche Positionen und ihre Auswirkungen etwas anders wertet.

Bamberg Hermann Reifenberg

Marquart, Heinz: **Matthäus Fingerlos (1748–1817).** Leben und Wirken eines Pastoraltheologen und Seminarregenten in der Aufklärungszeit. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 207 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts Bd 22) kart. DM 45.–

Lange Zeit hat das pauschale Verdikt der Anfänge der Pastoraltheologie als „Aufklärungspastoral" bewirkt, daß eine eingehendere Beschäftigung mit dieser Epoche erst gar nicht für wert befunden wurde. Dorfmanns 1910 vorgenommene Zusammenfassung der ersten Generation der Pastoraltheologen unter dem Oberbegriff „josephinische, beziehungsweise unwissenschaftliche Richtung" hat bis in die Gegenwart hinein vielfältige Variationen erfahren, jedoch keine nachhaltige Korrektur. Demgegenüber unterstreichen in jüngster Zeit erstellte Untersuchungen zur Pastoraltheologie in der Aufklärungszeit die Dringlichkeit einer Revision der gen. Bewertung. Schon allein die Aufdeckung der Tatsache, daß sehr unterschiedliche Einflüsse in die Ausbildung dieser jungen Universitätsdisziplin hineingewirkt haben, macht die Sammelbezeichnung „Aufklärungspastoral" fragwürdig.

Für einen jedoch, der allerdings in der bisherigen pastoraltheologischen Geschichtsschreibung so gut wie keine Beachtung gefunden hat, scheint diese Charakteristik voll und ganz zuzutreffen: Matthäus Fingerlos, 1787–1801 Regens der Salzburger Priesterseminars, 1806–1814 Professor für Pastoraltheologie in Landshut. Das Leben und Wirken dieses bereits zu seinen Lebzeiten sehr umstrittenen Theologen anhand der Quellen erstmals umfassend und fundiert rekonstruiert zu haben, ist das Verdienst der vorliegenden Dissertation. Eine Würdigung Fingerlos' erweist sich als überaus schwierig. Der Umgang mit ihm scheint nicht gerade leicht gewesen zu sein; möglicherweise hat das zusätzlich dazu beigetragen, daß er mit seinem eigentlichen Anliegen von Anfang an auf starke Voreingenommenheit gestoßen ist. Dieses bestand in dem Bestreben um eine Reform des Priesterbildes – vor allem in der Praxis, aber auch in der Theorie. Anknüpfungssowie weitgehend auch Bezugspunkt bildete für ihn dabei die kritische Philosophie Kants, vor allem dessen Religionsphilosophie.

Fingerlos tat dieses in einer Situation, in der die innertheologische Auseinandersetzung bereits eine neue Phase erreicht hatte; die stärkere Besinnung auf die Offenbarung als Grundlage der Theologie und des Glaubens löste eine oftmals einseitige anthropozentrische und rationalistische Akzentuierung ab. Exemplarisch schlug sich das in der erbitterten Auseinandersetzung zwischen Fingerlos und Sailer während der Zeit in Landshut nieder. Wie bekannt, hat die gesellschaftliche sowie innerkirchliche Entwicklung die endgültige Überwindung der Aufklärung durch die Romantik auch in der Theologie begünstigt. Fingerlos' Ansatz konnte darum leicht verdrängt werden; eine argumentative Auseinandersetzung erübrigte sich. Erst später sollte es sich erweisen, wie fatal es für die weitere Entwicklung in Theologie und Kirche war, daß damit auch die berechtigten Anliegen der Aufklärungstheologie einfach vergessen wurden.

Obwohl Vf. sich ausdrücklich um eine Korrektur bisheriger Darstellungen von Fingerlos bemüht, kommt dieser Aspekt bei ihm wenig zur Geltung. Kriterium für die Beurteilung des Anliegens dieses Pastoraltheologen bleibt auch für ihn die nachfolgende Theologie der Erweckung und Romantik, wie sie bei Sailer ihren ersten Höhepunkt gefunden hat. Daß Fingerlos' Theologie ihrerseits als Reaktion auf damalige Mißstände in der theologischen Theorie, insbesondere aber in der damaligen pastoralen Praxis gesehen werden muß, wird zwar angedeutet, aber nicht näher ausgeführt. Es soll damit Fingerlos' Theologie, die als Theologie einer aufgeklärten bürgerlichen Gesellschaft charakterisiert werden kann und als solche wohl auch bewußt intendiert war, nicht kritiklos verteidigt werden; aber daß er so etwas trotz aller Widerstände konsequent versucht hat, verdient stärkere Beachtung. Dazu wäre allerdings eine ausführliche kritische Untersuchung seiner Schriften erforderlich; zu wissen, wie er die zeitgenössische Philosophie – insbesondere Kant – rezipiert hat, wäre für eine Bewertung seiner Theologie nicht unwichtig. Leider wird dieser Aspekt in dieser Arbeit m. E. nur unzureichend behandelt.

Münster Norbert Mette

Religionen heute. Themen und Texte für Unterricht und Studium. Hrsg. von Udo Tworuschka. – Frankfurt/M./München: Diesterweg/Kösel (1977). 184 S. kart. DM 14.80

Thema Weltreligionen. Ein Diskussions- und Arbeitsbuch für Religionspädagogen und Religionswissenschaftler. Hrsg. von Udo Tworuschka u. Dietrich Zilleßen. – Frankfurt/M./München: Dieterweg/Kösel (1977). 224 S. kart. DM 26.80

Die Pläne zur Neugestaltung des Religionsunterrichts an höheren Schulen sehen eine stärkere Berücksichtigung der Fremdreligionen vor. Dies ist berechtigt im Hinblick auf die Tatsache, daß uns heute, im Vergleich zu den Menschen früherer Zeiten, der religiöse Pluralismus in einem weitaus stärkeren Maße bewußt geworden ist. Doch darf dies nicht zu Einseitigkeiten führen: fremdreligiöse Stoffe sollen und können den Religionsunterricht nicht majorisieren. Sie sollen es nicht, weil – ganz abgesehen von den nicht einfach beiseite zu schiebenden bekenntnismäßigen Bindungen – der Schüler zuvörderst im Religionsunterricht auf die geistigen Wurzeln unserer europäischen Existenz hinzuweisen ist, die christlich sind. Die Fremdreligionen können aber auch nicht in den Mittelpunkt des Religionsunterrichts gestellt werden und diesen, wenn er etwa als Leistungsfach gewählt wird, zu einer Art akademischem Proseminar umgestalten, weil uns – rein nüchtern und praktisch gesehen – in überwiegender Anzahl die hierfür ausgebildeten Lehrer fehlen.

Für die Konzeption religionskundlicher Lehrbücher ergibt sich daraus die unabweisbare Forderung nach der behutsamen Hand, nach der sinnvollen Eingliederung in den christlichen Religionsunterricht und nach dem erfahrenen Religionshistoriker, der die für Schüler und Lehrer bestimmte Auswahl weniger, aber entscheidender Schwerpunkte treffen kann.

Leider erfüllen die in beträchtlicher Anzahl erscheinenden Schulbücher diese Forderungen selten. Oft erwecken sie den Eindruck, daß sich Außenseiter und Anfänger durch die vorschnelle Zusammenstellung von Texten und „Problemstudien" nur selbst, in Ermangelung eigener Forschungen und ohne ständige Blickrichtung auf den Schüler, profilieren möchten.

U. Tworuschka, der Hrsg. des ersten (im folgenden als Bd 1 zitierten) und Mithrsg. des zweiten (Bd 2) hier zur Rezension vorliegenden Buches, ist mir wissenschaftlich völlig unbekannt. Doch es geht nicht um die Person des Hrsg., es geht um die Sorgepflicht dem Schüler gegenüber, die sich, stärker noch als in Einzelbeiträgen, in der Gesamtkonzeption äußern sollte.

Bereits im Untertitel von Bd 1 kommt zum Ausdruck, daß der Schüler der fatalen Verbindung von Gymnasialunterricht und Studium, also dem in die Schule verlegten Proseminar konfrontiert wird. Aber es geht gar nicht allein um den Schüler, die erhobenen Ansprüche greifen weiter.

Sehen wir im Interesse des Hrsg. ab von dessen großherzigem Angebot, auch den Religionswissenschaftler belehren zu wollen, so werden noch drei weitere Gruppen angesprochen. Zunächst der Religionspädagoge, dem nicht mit hochtrabenden Ausführungen, sondern mit schlichter Information gedient wäre, mit unprätentiösen Erläuterungen religionswissenschaftlicher Grundbegriffe und mit den dringend notwendigen Hilfen zur Aussprache fremdreligiöser Termini, was vollständig fehlt. Was soll es dann, wenn hier ausführlich gegen Pannenberg polemisiert wird (Bd 2, 20) oder die Religionstypologie des berühmten römischen Gelehrten Ugo Bianchi in einer Fußnote (Bd 2, 37) mit „verunglückt" abgespeist wird? Recht willkürlich erscheint es, daß für die ausländische Planung des Religionsunterrichts, wollte man sie berücksichtigen, einzig und allein ein „Situationsbericht" über Großbritannien gegeben wird (Bd 2, 112ff). Eine exemplarische Auswahl hätte natürlich die Lage in Schweden erfassen müssen, die viel signifikanter ist.

Den erhobenen Anspruch, Themen und Texte auch für das Studium zu bieten, erfüllt Bd 1 nicht. Sollte dieses Buch dem Studierenden genügen oder auch nur Maßstäbe für seine Arbeit setzen, so könnte die deutsche Religionswissenschaft jeden Anspruch auf internationale Geltung aufgeben.

Dem Schüler schließlich und vor allem sollen „moderne Stellungnahmen" (Bd 1, 8) geboten werden. Als „Karikatur" bezeichnet es der Hrsg., wenn das Wissen eines Nichtchristen über das Christentum nur Jesus und die Urgemeinde, rudimentäre Fakten der Kirchengeschichte und einen Ausblick auf die Moderne berücksichtige (Bd 1, 7). Hier wäre doch wohl zu bedenken gewesen, daß bis heute im Zentrum der Auseinandersetzung des Islam mit dem Christentum die Gestalt Christi steht (vgl. Olaf H. Schumann, Der Christus der Muslime, Gütersloh 1975).

Wenn ihm Aktualität verheißen wird, so erwartet der Schüler mit Sicherheit Informationen über die sog. „neuen Religionen". Denn sie sind es ja, die ihm als fremdreligiöse Erscheinung zuerst, nämlich in den fremdländisch gekleideten Gestalten ihrer auf unseren Straßen werbenden Anhänger, entgegentreten. Der Schüler wird vergebens Aufschluß suchen.

Ebenso fehlen Ausführungen über die höchst aktuelle Frage nach der Situation der Kirchen und der Fremdreligionen in kommunistischen Herrschaftsbereichen. Untersuchungen hierüber sind seit dem berühmten Werk von Emanuel Sarkisyanz (Rußland und der Messianismus des Orients, Tübingen 1955) in ausreichendem Maße erschienen.

Es wird besonders hervorgehoben (Bd 1, 8): „Es wurden vorwiegend Textbeispiele zusammengestellt, die in keiner traditionellen Quellensammlung enthalten sind." Für den Schüler wäre aus didaktischen Gründen das genaue Gegenteil am Platze gewesen. Er sollte zunächst an bekannteren, ihm vielleicht auch sonst begegnenden Texten, die von ihren Übersetzern und Bearbeitern ja nicht willkürlich, sondern im Hinblick auf typische Aussagen ausgewählt wurden, behutsam in das Lesen und Interpretieren solcher Quellen eingeführt werden, die ursprüngliche Traditionen enthalten. Denn moderne Wandlungsformen kann nur verstehen, wer die Ursprünge kennt. Die vom Hrsg. vorgeschlagene Möglichkeit, einen fremdreligiösen Text „losgelöst von seinem ursprünglichen Umfeld" zu benutzen (Bd 1, 11), ist wohl der Gipfel einer ahistorischen Sicht, und sehr peinlich wirkt es, wenn (Bd 1, 12) als Beispiel hierfür ein Vergleich zwischen der asiatischen Indisierung des Christus-Bildes und der Verbürgerlichung des amerikanischen Cowboy-Bildes vorgetragen wird.

Heidelberg Günter Lanczkowski

Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt. Internationale Zusammenarbeit im Grenzbereich von Philosophie und Theologie. Tagungsbeiträge eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung Bonn–Bad Godesberg, veranstaltet vom 12. bis 17. Okt. 1976 in Ludwigsburg. Hrsg. von Dietrich Papenfuss und Jürgen Söring. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1977). XVI, 519 S. (Internationale Fachgespräche) Ln DM 98.–

Es hat keinen Sinn, den so verschiedenartigen Inhalt dieser gesammelten Tagungsbeiträge zusammenfassen zu wollen. Man müßte jeden Beitrag gesondert berücksichtigen. Denn die 46 Wissenschaftler, die hier ihre Überlegungen vorlegen, kommen aus verschiedenen Denkhorizonten, beziehen sich auch auf verschiedene Teilaspekte des gemeinsamen Themas, das im Titel des Sammelbandes angedeutet wird. Christen verschiedener Konfessionszugehörigkeit, Juden, Anhänger des Hinduismus, des Buddhismus, des Shintoismus, sowie Agnostiker und Atheisten kommen hier zu Wort.

Die Hg. haben den Versuch unternommen, die vielen Beiträge wenigstens in verschiedene, jeweils mit einem Titel versehene, Teile zu gruppieren:

1. Teil: Das Verhältnis von Glauben und Wissen (1–142)
2. Teil: Gott und das Absolute
   A Wandlungen des Gottesbegriffs (145–237)
   B Konzeptionen des Absoluten (239–316)
3. Teil: Die politisch-soziale Welt im theologischen und philosophischen Denken
   A Grundfragen der politischen Theologie (319–369)
   B Aspekte der Öko-Theologie (371–413)
   C Moraltheologie und philosophische Ethik (415–478)
   D Ideologiekritische Perspektiven (479–506).

Diese Gruppierung und die Titel der Sektionen sind nur Leitgedanken, vielleicht auch nur eine pragmatische Lösung, die für Hg. und Leser ihre Vorzüge hat. Aber die Texte, die in einer bestimmten Gruppe erscheinen, leisten oft einen Beitrag auch zu Themen, die anderen Gruppen vorangestellt wurden. Der Leser möge dies berücksichtigen. Bei seiner Lektüre wird sich dann wohl jeder nach seinem Fachinteresse orientieren.

Ich möchte dennoch folgende Beiträge besonders erwähnen:

Klaus Hartmann, Die Konkurrenz spekulativ-philosophischer und theologischer Wahrheit (3–28). – Wolfgang Kluxen, Voraussetzungen einer philosophischen Theologik (29–46). – Hans Küng,

Thesen zum Atheismus (233–237). – Franz Böckle, Ethik mit oder ohne Transzendenz? Sollenanspruch und Normbegründung in der heutigen theologischen Ethik (415–440).

Vom Standpunkt des Religionswissenschaftlers erscheinen mir folgende Beiträge besonders beachtenswert:

Debabrata Sinha, Äquivalenz von Wissen und Glauben. Eine phänomenologische Möglichkeit? (93–99). – Jarava L. Mehta, Jenseits von Glauben und Wissen (119–130). – Shizuteru Ueda, Das „Nichts" bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus unter besonderer Berücksichtigung des Grenzbereiches von Theologie und Philosophie (257–266). – Koichi Tsujimura, Die Seinsfrage und das absolute Nichts-Erwachen (289–301). – Yoshinobu Kumazawa (Christ), Das Absolute und das Relative in der Gottesfrage. Versuch eines asiatischen Beitrages (267–275).

Die in diesem Sammelband vorgelegten Texte bildeten die Grundlage intensiver Gespräche auf dem Fachsymposium in Ludwigsburg, zu dem die Alexander von Humboldt-Stiftung ehemalige Stipendiaten und einige deutsche Kollegen eingeladen hatte. Der Humboldt-Stiftung gebührt Dank für diese Initiative. Es war ein erstes Gespräch auf internationaler Ebene. Vielleicht wird sich dieses Gespräch als erster Schritt zu einem allgemeinen Dialog der Religionen und der Weltanschauungen miteinander in unserer heutigen Welt, die nur vom Beitrag aller leben kann, erweisen.

Münster Adel-Theodor Khoury

Funk, Rainer: **Frömmigkeit zwischen Haben und Sein.** Religionspsychologische Anfragen an die „Bewegung Lefèbvre". – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1977). 51 S. (Kritische Texte 17) br. DM 7.80

Vf. sucht im Anschluß an Erich Fromm, Haben oder Sein, St 1976, religionspsychologisch mit der dort verwendeten Alternative „Haben – oder – Sein" der „Bewegung Lefèbvre" beizukommen (I). Er sieht in dem „Haben-Typ" Lefèbvre ein Musterbeispiel, wie Glaubende in der Versuchung stehen können, in ähnlicher Weise Sicherheit zu erlangen (13).

Das psychische Bedürfnis sucht nämlich seine Befriedigung in der Weise des Habens oder des Seins (II). Die religionspsychologische Beurteilung nimmt zu ihrem Wertmaßstab, ob „konkrete religiöse Verhaltensweisen, Glaubensinhalte und Glaubensvorstellungen... dem psychischen Bedürfnis entsprechen", um (für) die Fragen des Menschen seinen Möglichkeiten und Fähigkeiten gemäße Antworten (zu) finden" (15). Der Mensch sucht seine psychischen Bedürfnisse entweder dadurch, „daß er die in ihm liegenden Kräfte der Vernunft und der Liebe mobilisiert und er mehr und mehr er selbst zu sein versucht", oder er tut es dadurch, „daß er hat und also seine Existenz von dem her bestimmt, was er hat und haben kann" (16). Der am Sein orientierte Mensch baut auf dem auf, was er ist, „weil er er selbst ist und weil er seine ihm gegebenen Kräfte der Vernunft, der Liebe und der Kreativität zu aktivieren sucht" (17). „Er lebt frei von jeder Fremdbestimmung durch ein Objekt, das seine Gier anstacheln könnte" (18). Es geht also um „zwei prinzipiell verschiedene Arten des menschlichen Bezugs zur Wirklichkeit" (18).

Jesus soll „einen Verzicht auf eine Lebensweise" gefordert haben, „die sich am Haben und Habenkönnen festhält" (21). Schriftstellen, zumal aus der Redenquelle, sollen das begründen. „Mit den charakterologischen Begriffen von Haben und Sein wird das von Jesus geforderte und gelebte Ethos des Glaubens in seiner Ausrichtung verstehbar" (31).

Die „Bewegung L." hat „Angst um Verlust der Identität" (32), sie will „das religiöse Objekt" haben (33). „Ihre entschiedene Reaktion ist Ausdruck erlebter Existenzangst" (34). Das zwanghafte Sicherheitsbedürfnis mittels der Verdinglichung der religiösen Beziehung „zeigt sich am deutlichsten in einer ritualisierten Liturgie und in einem formalisierten Glauben" (38). „Der Takt des Eigenlebens solcher Menschen (wird) ganz von der Gleichförmigkeit und Zeitfixiertheit des Rituals diktiert" (40). Der Glaube wird zum Festhalten an der „Glaubensformel", die als das Eigentliche des Glaubens erscheint (43). So sieht dann Vf. die Bewegung L. als Anfrage an die Kirche. Glaube ist für ihn „Vollzug einer Beziehung zwischen Gott und Mensch... lebendige Wechselbeziehung von Mensch und Gott". Es geht nicht um Glaubenswahrheiten, sondern „die Wahrheit des Glaubens (zeigt sich) im Kommunikationsprozeß zwischen Mensch und Gott selbst" (47). Vf. erhofft sich von einer solchen Glaubensauffassung Weltveränderndes. Sie ist exodusartig „das Sich-Begeben in die unbehauste und unsichere Wüstenexistenz. Eben dort, wo es keinen Besitz und keine Orientierung am Haben gibt, da handelt Gott an seinem Volk, da geschieht Offenbarung, da wird Heil erfahren" (51). Den Ausführungen liegt eine Darstellung vor der Kath. Akademie Stuttgart (Diöz. Rottenburg) zugrunde.

Eine solche Gegenüberstellung von „Sein" und „Habenwollen" als seelische Grundstimmungen sprechen etwas Richtiges an, auch angesichts des Phänomens der Lefèbvre-Bewegung. Nur darf man nicht meinen, das Problem dieser Bewegung „erledigt" zu haben. Es geht zutiefst doch um die Wahrung der Glaubenswirklichkeiten, um die es auch Jesus ging (Gottesherrschaftspredigt) und damit um das „Haben" des „Seins" – dieses jetzt nicht verstanden als Zuständlichkeit der Seelenlage, sondern als die unaufgebbare Heilswirklichkeit!

Freiburg/Br. Adolf Kolping

Edmaier, Alois: **Dimensionen der Freiheit.** Zur Kritik des modernen Bewußtseins. – (Kevelaer): Butzon & Bercker (1976). X, 158 S. (Eichstätter Studien. N. F. Bd X) br. DM 28.–

Das anzuzeigende Buch gibt zur Aktualisierung seines Themas zunächst eine eindringliche Krisendiagnose. Die Freiheitskrise im Zeitalter der Industriekultur macht eine Bestandsaufnahme unter den Aspekten von Gefahr und Chance nötig. „... die Unterscheidung von tatsächlicher und scheinbarer Freiheit (ist) kaum mehr möglich. ... das gesellschaftliche Zusammenleben, das wesentlich vom gegenseitigen Vertrauen lebt, wird durch Manipulation (ge-)steuert" und „greift mit immer größerer Präzision in zwischenmenschlich geistige Bereiche... und gefährdet ... personale Existenz" (3). Der lebensweltliche Boden, in jedem Reflexionsschritt gegenwärtig, garantiert der Untersuchung einen durch die Sachverhalte selber gesicherten Gang. Die Ankündigung des Vorwortes, wonach „Darstellung und Begründung der menschlichen Freiheit als interpersonales Ereignis das Kernstück... (der) Arbeit" (IX) seien, wird in einer ersten Maxime formuliert, die im Vorgriff auf das Ergebnis der Arbeit zu lesen ist: „Zwischenmenschlichkeit... regelt sich wesentlich und zuerst nach der Sinngestalt der Liebe, und nur wo sie die selbstverständliche Norm des Verhaltens ist, realisiert sich gesellschaftliche und individuelle Freiheit" (7).

Der knapp gefaßte geschichtliche Überblick über die Wandlungen des Freiheitsbegriffs begründet gleichsam von unten her die „Freiheit als elementares Anliegen unserer Gegenwart". Im Blick auf die „Problematik des heutigen Freiheitsbewußtseins" erbringt die Analyse des antiken Freiheitsverständnisses ein erstaunlich modern klingendes Ergebnis: „... das letzte Wort der griechischen Philosophie (ist) die Erkenntnis einer nicht überwindbaren Dialektik: seine Freiheit kann der Mensch einerseits nur als autonomes Wesen verwirklichen, andererseits aber ist er als solches immer schon gebunden an eine ewig-gültige Gesetzlichkeit, die zugleich das für ihn Gute ist; und so gelingt ihm erst in der Negation dieser seiner Autonomie durch freie Selbstbindung an das Gesetz der Überschritt in den transzendent-göttlichen Bereich, der die volle Befreiung erwarten läßt" (13; vgl. auch 17). Der Stellenwert des Neuen Testamentes als Quelle „wesentliche(r) Intensivierung und Ausweitung" für die Freiheitsproblematik des Abendlandes aufgrund seiner „Konfrontation mit den Lehren der griechischen Philosophie" (16) wird deutlich angegeben.

Die geschichtlich sehr verschiedenen Antworten auf die Frage nach der Freiheit laufen auf die Forderung zu, „das menschliche Freiheitsbewußtsein bis in die letzten Ursprünge daraufhin... (zu untersuchen) ..., welche elementaren Erfahrungen den Begriff der Freiheit tragen" (30). So wird die Einsicht gewonnen, „daß Freiheit ein Faktum ist, daß im Einzelmenschen grundgelegt ist, und zwar in seinem Wollen" (32). Der Begriff der Freiheit ist dialektisch verfaßt, „weil in seinem Merkmalsgefüge die Negation (Freiheit als Verneinung von Determination) eine ebenso unentbehrliche Rolle spielt wie die Position der Selbstverfügung" (35). „... die begriffliche Erklärung von ‚Freiheit' (hat) bei der jeden Menschen immer schon prägenden und damit zuerst faßbaren Faktizität seines Daseins an(zu)setzen" (36). „Der Merkmalsgehalt des Begriffs Freiheit hat Zeichencharakter für vorfindbare Daseinsverhältnisse, und insofern ist er beschreibend. Der Begriff als solcher ist... nicht normativ, das heißt, er impliziert von sich aus kein Sollen und keine Aufforderung. Dies jedoch kann aus der Freiheitsidee vernommen werden. ... Freiheit als Idee wird... als immergültiges, den Menschen vorgängig bestimmendes und ihm zu bestmöglicher Verwirklichung aufgegebenes geistiges Sinnziel verstanden" (37).

Der Sachgehalt im Phänomen Freiheit bzw. die objektiv feststellbaren Daten im Freiheitsbewußtsein haben Maß und Diskrimen in der „Kernfrage nach der Möglichkeit und Tatsächlichkeit eines personalen Selbststandes des Einzelmenschen" (43). Selbstand qua „Freiheit erweist sich... als ein einzigartiges Ereignis, das dem Dasein des Menschen wesenhaft zukommt und ihm denkend, wollend, und handelnd eine je eigene Note und Einmaligkeit vermittelt. ... Freiheit (ist) nicht nur jedem Subjekt erlebbar, sondern auch unmittelbar verständlich" (44f).

Mit dieser Auskunft hebt Vf. ab auf die Faktizität des menschlichen Selbstbewußtseins, auf die es qualifizierenden „konstitutiven Elemente", die „Beziehungsverhältnisse...", deren Merkmale genau den Freiheitsbegriff charakterisieren" (47). Selbstidentität, Absetzung von allem gegenständlichen Nicht-ich, Selbstbestimmung sind solche Merkmale. War Freiheit zunächst als Erfahrung gedeutet worden (vgl. 31ff),

so wird jetzt im dialektischen Gegenschlag „in der Grundstruktur jeglicher Erfahrung ein aktives Befreiungsereignis (reklamiert), in welchem nicht nur das negative Freisein von Bestimmung, sondern ebenso auch die positive Freiheit als Selbstverfügung deutlich wird" (50). Dieser zunächst auch in seiner dialektischen Spannung formale Befund wird „erfüllt" und konkret in dem Maße, wie die Arbeit den Gedanken der Dialogizität thematisiert. „... alle Urerlebnisse und Grunderfahrungen eines Individuums (heben) in mitmenschlicher Begegnung (an), ... jeder konkrete Befreiungsakt (hat) sein erstes und ursprüngliches Darstellungsfeld im zwischenmenschlichen Bezug ... Freiheit ist primär ein soziales (dialogisches) Ereignis, und alle Ersterfahrungen sind als solche immer schon intersensual und intersubjektiv und begründen dank der Leiblichkeit ... Objektivität" (50; vgl. 78f).

Der Dialog wird als die Vermittlungsfigur allen Sprechens, Denkens und Wirkens erkannt, das an-sprechende Du des konkret Anderen bezeugt in seiner Sprachwirklichkeit Wir-Gemeinschaft, ja erzeugt und entbindet sie. Ihr apriorischer Horizont ist das Sein selbst. „Ich-bewußtheit (ist) im Sein begründet ... und darum Bewußt-sein im genauen Sinn" (53).

Die Gegenseitigkeit der Partner weist auf den Bezug als das schlechthinnige Ontologicum. „... menschliche Freiheit (kann) nur als Interaktion von Ich und Du Ereignis und Begriff werden" (57). Ist der Bezug auf der personalen Ebene als durchgreifendes Syntheton einsichtig gemacht, so sichert Vf. den Fortgang der Untersuchung in Richtung einer Phänomenologie des Wollens zunächst dadurch, daß er den Willensakt, die Lebensdynamik, die Strebetendenzen in analogische Erfahrung zum Erkenntnisakt stellt und jene mit diesem verklammert. Die Frage einer etwaigen Vorgängigkeit eines der Akte wird durch die platonische Lösung beantwortet: „Die ausdrückliche Erhebung einer intellektuellen Ein-sicht zur emotiellen Ab-sicht geschieht nicht ohne bewußten oder unbewußten Rückbezug auf die Urintention allen menschlichen Wollens schlechthin; und diese dem Wollen schon je vorgegebene und es bestimmende Naturausrichtung geht, wie als erster Platon gesehen hat, auf das Gute überhaupt" (60).

„Das Gute erweist sich ... als Qualität eines Seienden, das den Menschen in Freiheit sein läßt" (72) ... die „Strukturanalyse des Willens (hat jedenfalls) erkennbar (gemacht, daß) ... noch deutlicher als in der Bewußtseinsbildung ... im Wollen die interpersonale Verwiesenheit und Verschränkung als wesentliches Apriori des Einander-seinlassens-in-Freiheit auf (-scheint)". „... die in Liebe sich vollziehende Interpersonalität (ist) das eigentliche Prinzip jeglicher Freiheit, und dieses hat seinen ursprünglichen Ort im trinitarischen Gott" (80; vgl. auch den Hinweis auf eine transzendente personale Urwirklichkeit 82 und 90). Die transzendente Dimension weist zurück auf die interpersonale Grundordnung von Schuld, Gewissen, Verantwortung (vgl. 96 und 98), den (u. a.) existentiellen Bestimmungen konkreter Freiheit. Daher wird „alle menschliche Freiheit ... von einem Müssen, einem Können und einem Sollen eingefordert, jedoch in einer Weise, die es durchaus möglich macht, das eigene Freisein zu entfalten, und zwar in Absetzung vom Müssen als Freiheit von ..., im Hinblick auf das Können als Freiheit zu ... und im Anruf durch das Sollen als Freiheit mit ..." (106). Wenn „unendliche Freiheit als absolute Selbsteinbindung in die Liebe als Grenzbegriff faßbar wird, (etwa) in der Glaubensaussage eines trinitarischen Gottes, der als interpersonale Drei-Einheit seine göttliche Selbstidentität in Liebe vollzieht" (107; vgl. 102), dann kann die Abhängigkeit des Menschen von einer absoluten Unabhängigkeit als das Maß seiner Unabhängigkeit einsichtig werden „... nur als dialektisches Gefüge, das bei genauerem Zusehen sich als dialogisch-transzendentes Grundverhältnis offenbart, (kann der) Daseinssinn des Menschen (erhellt werden)" (108).

Das Schlußkapitel problematisiert den „Sinn der menschlichen Freiheit" im Blick auf Tod (115–126), Geschichte (127–136), Gott (137–150). Die Deutung des Todes hängt ab von der Bewertung menschlicher Freiheit, und diese wiederum ist rückgekoppelt an die Sinnfrage des Daseins (vgl. 116f). Todes- und Lebensverständnis des Menschen sind ... untrennbar ineinander verfügt. ... Begrenzung und Befreiung zugleich gehen ... vom Todeswissen aus" (117). „Menschliche Existenz vollzieht ... sich als dauernder Dialog mit dem Tod ... das Sein des Menschen (ist) ganz wesentlich vom Anspruch des Todes geprägt. ... unser Leben deshalb eine einzige Ant-wort darauf" (ibid). Auch dieser gedanklich dichte Abschnitt favorisiert wieder deutlich die dialogische Einsicht gegenüber einer dialektischen Freiheitsauffassung. „Leben ist Antwort auf den Tod, auch in der Weise, daß er mit seinem Schlußwort den entschiedenen Willen des Menschen gegen diesen weckt. ... Das je eigene geistige Selbst lebt offensichtlich nur hingebend, d. h. durch den Tod" (118). „Es kennzeichnet ... die Kraft unseres Geistes, das im Kreislauf von Geburt und Tod sich darstellende Kontinuum des Weltgeschehens so auf die sich selbst identisch bleibenden Gestalten hin anzuschauen, daß sie uns schließlich als Begriffe und Wörter verfügbar bleiben und Wissen ermöglichen. Auf diese Weise wird durch die jeden Augenblick vom Tod gekennzeichnete Wirklichkeit dem geistigen Subjekt Eigenmacht und Freiheit zugesprochen" (119). Vf. bestimmt Geschichte als Darstellung der Freiheit (vgl. 127) vor allem im Blick auf den sozialen Aspekt. „... alle menschliche Aktivität (ist) vom Existential des Mitseins geformt" (129). Selbstentfaltung und jede Kulturbildung haben interpersonale Zuwendung und Annahme zur Voraussetzung. „Die leibvermittelte Geistigkeit des Menschen, die sich verobjektiviert ... in Sprache, Kunst und Technik, in Normen ... gesellschaftlichen Ordnungen" (131), verweist auf das „Dilemma menschlicher Sozialgeschichte: Freiere Menschen setzen eine sich selbst nicht entfremdete Gesellschaft voraus; diese aber beruht je schon auf innerlich freigewordenen Persönlichkeiten" (130).

Die geschehende Geschichte ist in die Diastase Endlichkeit-Unendlichkeit auseinandergespannt; sie ist „endliche Bemühung um die Verwirklichung des Unendlichen" (Rombach). Freiheitsgeschichte ist zugleich der reflexiv aufklärungsbedürftige Rückstieg in Ursprung und Aufgang menschlichen Bewußtseins und Vorlaufen in die Ziel- bzw. Vollgestalt menschlichen Selbstbewußtseins. Dessen Herausbildung in epochalen Umbrüchen und langwelligen Zeitläuften geht parallel der Erfahrung eines persönlichen Gottes. Nur wo der Übergang vom unpersönlichen Geist zum persönlichen Gott mitgemacht wird, prägt sich Geschichte aus. „Philosophie und Theologie (haben) vor allem drei Grundzüge im Gottesbild herausgearbeitet, deren Zusammenhänge mit dem Freiheitsverständnis offenkundig sind: Gott ist Allmacht, Gott ist Geist, Gott ist Liebe" (142). Vf.s Analysen hierzu verhelfen in die Einsicht, daß das „Wesen Gottes ... reine Negatio, Aussage des Nicht-so-seins wie das uns bekannte Seiende und seiner Qualitäten" (146) ist, wodurch „alle ausschließende Wesensdefinition ... in dialogischem Seinsverständnis ... immer schon aufgebrochen (ist) zugunsten innertrinitarischer Beziehungen, die von sich aus deutlich machen, daß es volle Freiheit im Raum der absoluten Liebe nicht im Sinn menschlicher Willkür und Beliebigkeit geben könne, sondern daß sich auch im innergöttlichen Leben Offenheit und Selbstbeschränkung wechselseitig die Waage halten müssen" (147). Die innertrinitarische Beziehung qua Freiheit als sich verschenkende Liebe kann Auskunft darüber geben, „wie Gottes und des Menschen Freiheit miteinander sich entfalten können" (ibid).

Das Buch verdient den mitphilosophierenden Leser, der die Denk- und Deuteangebote des Autors in wägendem Dialog aufnimmt und weiterführt. Wie für den christlichen Philosophen Philosophie als lebendiges Geschehen eine ausgezeichnete Gestalt von Freiheit, die sucht und selber gesucht wird, ist, jenseits dogmatischer Verhärtungen, bezeugt das referierte Werk auf exemplarische Weise.

Regensburg Heinz Treziak

Brunner, August: **Erkenntnis und Überlieferung.** – München: Berchmans (1976). 118 S. (Epimeleia Beiträge zur Philosophie Bd 29) br. DM 18.–

B. hat bereits seine grundlegenden Werke über die Bedingungen menschlichens Erkennens allgemein und der Glaubenserkenntnis insbesondere[1] ein wenig abseits von den Trends der Zeit und vor allem von der Rezeption der Kantschen Kritik in die „christliche Philosophie" verfaßt. Auch dieses Büchlein, in dem man so etwas wie ein allgemeinverständliches Compendium seiner wichtigsten Gedanken sehen darf, atmet den Geist des Außenseiters, der sich durch Methodenvielfalt und -strenge nicht den Blick für das Wesentliche verstellen lassen möchte.

Ausgangspunkt und Zentrum aller Erörterungen bleibt für Vf. das unableitbare und durch keine methodische Anstrengung einholbare Verstehen der anderen Person, das letztlich, trotz aller materiellen Vermittelheit, in der freien Offenbarung des Du gründet wie zugleich meiner freien Entscheidung, diese zu vernehmen. Von dieser Seinsweise des Sinns ist die der Dinge wesentlich verschieden. Nur von ihr her lassen sich die Phänomene von Sprache, Kultur, Symbol begreifen. Alle anderen Erkenntnisweisen müssen in diese grundlegende „Schau" eingeborgen bleiben, sollen sie nicht zur Auflösung wahren Verstehens führen.

Insbesondere sind Geschichtlichkeit und Überlieferung nach dem prinzipiellen Modus des zwischenmenschlichen Gesprächs zu verstehen. So wichtig daher auch die kritische Methodik des Historikers zur Aufschlüsselung geschichtlicher Wahrheit ist, führt sie doch nur in dem Maße zu gültigen Resultaten, wie der Wissenschaftler Glied der aus ihr hervorgegangenen Überlieferung bleibt. Diese zunächst phänomenologisch allgemein entfalteten Zusammenhänge führt Vf. dann

[1] Erkenntnistheorie, Köln 1948; Glaube und Erkenntnis, München 1951; Der Stufenbau der Welt, München 1952; Der Schritt über die Grenzen München 1972.

insbesondere in ihrer Bedeutung für das Verstehen von christlicher Offenbarung aus.

Wo kritisch Stellung genommen wird – etwa zu Kant (49ff, 76ff), der transzendentalen Reflexion (15, 56, 109), der „Dialektik" (21f), den neuzeitlichen Methoden von Historie und Exegese, dem „Protestantismus" (107f) – zeigen sich sehr bald die Grenzen des Buches. Das sollte den Leser nicht davon abhalten, die wichtigen Erörterungen B.s über die Grundbedingungen menschlichen und insbesondere geschichtlichen Erkennens ernstzunehmen, die im Pluralismus der zeitgenössischen wissenschaftstheoretischen Diskussion leicht aus dem Blick geraten.

Essen Hansjürgen Verweyen

Bulgakov, Sergej N.: **Sozialismus im Christentum?** Eingeleitet, übersetzt und hrsg. von Hans-Jürgen Ruppert. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 171 S. (Sammlung Vandenhoeck) kart. DM 19.80

Das vorliegende Bändchen ist eine Dokumentation von drei Artikeln „zum Problem des Sozialismus aus verschiedenen Schaffensperioden des russischen Nationalökonomen und Theologen Sergej N. Bulgakov (1871–1944)" (7). Die drei Studien umgreifen eine Zeit von gut 20 Jahren, von 1910 bis 1933, eine ist noch im sog. Silbernen Zeitalter Rußlands geschrieben, eine in den Stürmen der Revolution, die dritte in der Emigration. Sie stammen also nicht nur aus verschiedenen Schaffensperioden des Autors, sondern aus höchst unterschiedlichen politischen, kulturellen und sozialen Ausgangslagen, wodurch sich die Frage nach der Identität und Differenz der Antworten auf das von B. jeweils gestellte Thema des Verhältnisses von Christentum und Sozialismus als höchst interessant erweist. Aber nicht nur dies! Der Hg. und verdienstvolle Übersetzer dieser nicht in jedem Fall leicht zu beschaffenden Texte ist wohl nicht zu Unrecht der Meinung, daß B.s Ansichten zu diesem Thema und seine Beiträge zu einer „Philosophie der Wirtschaft" und Soziologie aus dem Geiste des Christentums „noch immer als ‚totes theologisches Kapital' der Auswertung harren" (15). Warum das so ist, ist schwer zu sagen. Da gibt es die immer noch sehr hohe Sprachbarriere, die Rarität der Literatur (im Original wie in Übersetzungen), die Kontroversen der Theologie und Kirchen, die Gräben der Geschichte, die Unkenntnis der russischen Geistesgeschichte u. v. a. mehr, was ein Herangehen an einen so diffizilen und nicht unumstrittenen Theologen und Denker wie B. erschwert. Die hier vorgelegten Aufsätze zeigen, wie sehr der Autor dem russischen religiös-philosophischen und sozialen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts verpflichtet ist, aber sie zeigen auch eine stupende Kenntnis der westlichen Theologie dieser Zeit und des Marxismus sowie B.s Fähigkeit, diese Ströme zusammenzufassen, West und Ost miteinander zu vermitteln und das Problem als eines für alle, als universal darzulegen.

Die Gliederung der Studien macht die Aktualität ihrer Fragestellungen offenkundig:

Christentum und Sozialismus (1917) (17–51) mit den Abschnitten: „Die erste Versuchung Christi in der Wüste", „Freiheit von der Wirtschaft und Freiheit in der Wirtschaft", „Die Beschränktheit der sozialistischen Phantasien", „Sozialismus und Humanismus", „Das bourgoise Wesen des Sozialismus", „Die Wahrheit des Sozialismus", „Der ‚christliche Sozialismus'", „Die wirkliche Bedeutung des Sozialismus", „‚Den Geist dämpfet nicht, die Weissagung verachtet nicht'".

Apokalyptik und Sozialismus (1910) (53–134) untergliedert in: „Der allgemeine Charakter der jüdischen Apokalyptik", „Apokalyptik und ‚Soziologie'", „Apokalyptik und Geschichtsphilosophie", „Das messianische Reich", „Apokalyptik im neuen Testament", „Chiliasmus und Sozialismus", „Die grundlegende Antinomie der christlichen Geschichtsphilosophie".

Die Seele des Sozialismus (1931–1933) (135–170), eine zusammenfassende Studie, welche „die entscheidenden Motive seiner bisherigen Auseinandersetzung mit dem Sozialismus" resümiert, aber darüberhinaus „das Problem des Sozialismus bewußt als dogmatisches Problem orthodoxer Theologie reflektiert... Hier kommt voll seine Überzeugung zum Ausdruck, daß nur die Kirche die wahren Prinzipien der Gesellschaftsordnung enthält" (14)... „In den drei Teilen des Artikels stellt er dem ‚materialistischen Ökonomismus' einen von der christlichen Dogmatik im einzelnen erst noch zu entwickelnden ‚religiösen Ökonomismus' (Dogma über die Wirtschaft) entgegen (I), dem sozialen Utopismus der Revolution die soziale Utopie der ‚christlichen Historiosophie', ihres ‚christlichen Reformismus' (II) und dem bis in die christliche Theologie eingedrungenen ‚Soziologismus' der modernen Sozialwissenschaften die kirchliche Idee der ‚Sobornost', der ‚Konziliarität der Kirche' (III) (S. 15 – so der Hg. in seiner Einführung, 7–15).

Die konzentrierte Fülle von Gedanken, Anregungen und Einsichten, die B.s Studien bieten, kann in einer Rezensions-Abbreviatur nicht gut gefaßt werden. Stattdessen nur einige Hinweise auf die prognostische Kraft seines Denkens:

„Gegenüber dem Laster und dem Bösen, das in der menschlichen Natur verwurzelt ist, durch diese aber der ganzen Welt mitgeteilt wird, ist der Sozialismus nur ein Palliativ... Der Sieg des Sozialismus würde dem Leben nichts Wesentliches hinzufügen. Die Menschen würden weiterhin leiden und sterben, lieben und hassen, neiden und prahlen, sich denselben Leidenschaften und Lastern hingeben wie heute..., und auch geistige Größe würde nur durch persönlichen Lebenseinsatz... erreicht werden... Selbst wenn man zugibt, daß die Leiden infolge des Hungers aufhören werden und die Not völlig besiegt wird..., so werden die sittlichen Leiden um so spürbarer werden, die Stiche der Selbstliebe, die Wunden der Liebe, die Zweifel und schließlich der Schrecken der Langeweile und der Sehnsucht infolge des Müßigganges, der Freizeit, mit der die Menschen so schlecht auf würdige Art zurechtkommen" (47f). Das wurde 1917 geschrieben, aber der Marxismus hat 40 Jahre teils schrecklicher Erfahrungen gebraucht, um sich diesen Einsichten in seiner Anthropologie zu nähern. Das gilt ebenso für die bürgerlichen Fortschrittstheoretiker, deren Grundüberzeugungen wie die der Sozialisten aus derselben anthropotheistischen, radikal-humanistischen Wurzel stammen. – Nach W. Kasper/Tübingen besteht das „Grundproblem einer solchen Übersetzung der ursprünglichen Botschaft (des Christentums) ins Heute... gegenwärtig in der Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Geschichte, von eschatologischer Zukunft und innergeschichtlicher Zukunft..." (FAZ vom 23. 8. 1978, S. 6).

Dazu B./Moskau (1910): „Im christlichen Bewußtsein kämpfen unausweichlich zwei Konzeptionen, zwei Auffassungen von der Geschichte miteinander: eine optimistisch-chiliastische und eine pessimistisch-eschatologische. Beide haben tiefe Wurzeln im Christentum... Ihr Verhältnis zueinander kann man als antinomische Verknüpfung bestimmen" (125)... „Das eschatologische Weltgefühl kämpft mit dem chiliastischen, aber zugleich vereint es sich faktisch mit ihm, wenn auch in unterschiedlichen Proportionen... Doch auch wenn man versucht, den Eschatologismus zum einzigen leitenden Prinzip der Geschichtsphilosophie zu machen und ihn konsequent zu Ende zu führen, so können wir davon überzeugt sein, daß wir es auch hier mit der Antinomie zu tun haben. Die Eschatologie negiert die Geschichte um der Ewigkeit, das Empirische um des Transzendenten willen... in eine dogmatische Idee verwandelt... nur ein historisches Programm, das außerdem das lebendige Leben gewaltsam und grausam verstümmelt, ...Unmittelbar, immanent ist uns nur dieses Leben gegeben, und nur in ihm und durch es können wir zu einem neuen geboren werden, erst in ihm werden wir es übersteigen" (130).

W. Kasper (1978): „Der die Kirche gegenwärtig lähmende Streit zwischen den Konservativen und den Progressiven ist also sinnlos. Eindeutigkeit und Offenheit lassen sich nicht auf zwei Parteien verteilen, sondern bilden die zwei Balken des einen Kreuzes, an dem die Hoffnung der Kirche und die Zukunft der Welt hängt" (a. a. O.)

B./Paris (1931–1933): „Suchen die Vertreter der Kirche ihre soziale Gerechtigkeit oder die ihrer Epoche aufgegebene soziale Utopie mit ihrer Dynamik oder geben sie sich bloß mit der Statik des Konservatismus zufrieden?" (152). „Man kann überhaupt sagen, daß sich im Christentum ständig die Suche nach der leitenden Idee der historischen Entwicklung der Epoche vollzieht, und einen in der traditionellen Lebensart bestehenden Konservatismus kann man hier nicht als den normalen oder einzigen Typus des christlichen gesellschaftlichen Bewußtseins ansehen. Zwischen atheistischer Revolution und christlicher Gesellschaftsordnung liegt natürlich ein Abgrund. Aber bedeutet dies, daß das Christentum kraft seiner Übergeschichtlichkeit nur eine konservative Statik kennt, oder kann und muß es nicht auch eine praktische Dynamik kennen? Ist ein christlicher Reformismus möglich, der von der Idee des Reiches Gottes inspiriert ist und der seine historische Utopie oder – genauer – seine Utopien hat, natürlich nicht die Utopien des ‚irdischen Paradieses', sondern des Sieges oder – genauer – der Siege des Guten auf dem Wege der universalgeschichtlichen Tragödie, die zur abschließenden Scheidung von Licht und Finsternis führt?" (157f).

W. Kasper (1978): „Doch wie immer, strukturelle Reformen können weder Ausgangspunkt noch eigentlich das letzte Ziel der Kirchenreform sein. Sie sind nur sinnvoll, wenn sie aus einer geistlichen Erneuerung kommen und zu ihr führen" (a. a. O.)

B./Paris (1931–1933): „Der Pseudo-Eschatologismus sagt sich aus Panik, geistiger Faulheit oder Müdigkeit von der Verantwortlichkeit in der Geschichte los, obwohl er faktisch (d. h. auf heidnische Weise) an ihr Anteil nimmt. Aber wenn schon die Gesellschaft unumgänglich ist, dann soll sie auch das Suchen nach der christlichen Gerechtigkeit des Reiches Gottes in sich aufnehmen, denn: ‚Suchet, so werdet ihr finden'. Die Gaben der Kirche können nicht beseitigt werden, selbst wenn wir selbst uns von ihnen lossagen und sie in der Erde vergraben... Es siegt die Stärke und die Wahrheit, aber nicht eine aus-

weichende und anpasserische Apologetik. Die tragische Erfahrung unserer Heimat ebenso wie die Drohung neuer Wolken, die sich über der Welt ansammeln, rufen uns auf neue Wege des Denkens und Lebens. Daß deine Jugend sich erneuert gleich dem Adler. Die unaufhörliche Erneuerung ist das Gesetz und die Bedingung des geistigen Lebens, ebenso wie die Treue zur lebendigen Überlieferung" (160).

Sollte man angesichts solcher Konvergenzen des großen B. Texte nicht höchst aufmerksam als Lehrstück studieren?

Münster Wilhelm Goerdt

Hebblethwaite, Peter: **Mehr Christentum oder mehr Marxismus?** – Frankfurt: Knecht (1977). 186 S. kart. DM 24.–

In lockerer Gedankenabfolge bietet der englische christliche Journalist H. einen entstehungsgeschichtlichen Überblick über verschiedene Formen der Begegnung und des Miteinanders von Christen und Marxisten. Gegenüber dem Marxismus sind „alle möglichen christlichen Verhaltensweisen, also von völliger Ablehnung bis zu begeisterter Annahme ... noch lebendig" (22), und der Autor möchte angesichts dieser Situation dem Leser dazu verhelfen, einen eigenen Standort zu finden. In sieben längeren Kapiteln geht er dieser Aufgabe nach, zwar auf eine wenig systematische Art, wohl aber so, daß ein „roter Faden" durchweg erkennbar ist. Der journalistisch aufgelockerte Stil – wenn auch manchmal nahe daran, oberflächlich und sprunghaft zu wirken – trägt dazu bei, daß das Buch leicht lesbar ist und als solches wohl einen breiteren Leserkreis ansprechen kann.

Das wegen der Vielfalt der angesprochenen und angedeuteten Probleme etwas unübersichtlich anmutende erste Kapitel beschäftigt sich mit der Ausgangslage des christlich-marxistischen Dialogs, vor allem mit dem Wandel in den Äußerungen der Päpste zum Kommunis sowie mit dem Wandel in Kirche und Theologie überhaupt, der von christlicher Seite dem Dialog den Weg bahnte. In den Jahren 1965–1967 veranstaltete die Paulusgesellschaft in Salzburg, Chiemsee und Marienbad Tagungen, die „den ersten öffentlichen und internationalen Versuch von Christen und Marxisten darstellten, aus ihren Schützengräben aufzutauchen, um vernünftig miteinander zu reden, statt einander Slogans entgegenzuschleudern" (33). Der Vorbereitung und Durchführung dieser Gespräche geht der Autor – teils in leichtem Plauderton – im zweiten Kapitel nach. Gleichsam im Vorbereigehen werden einige zentrale Gesprächsthemen dargestellt – Entfremdung, Zukunft des Menschen, Religion als Opium und Protest, Humanismus etc. – wobei dem Leser neben einem knappen Überblick über wichtige Gesprächsbeiträge der eine oder andere interessante Gesichtspunkt geboten wird, der zu einer ausführlicheren Auseinandersetzung anregen mag. Es fallen die wichtigsten Namen der Gesprächspartner: Rahner, Girardi, Metz auf christlicher, Garaudy, Machovec, Gardavsky, Prucha auf kommunistischer Seite. Deutlich wird das Dilemma des Dialogs vor allem auf der kommunistischen Seite: die kommunistischen Gesprächspartner sind nicht orthodoxe Marxisten, sondern „Ketzer, die keine Macht hatten, die Lage zu ändern. Sie sprachen nur für sich selber" (54). Bezeichnend für diese Situation ist es, daß die beiden polnischen Denker Adam Schaff und Leszek Kolakowski, die beide durch ihre Arbeiten den Dialog vorzubereiten geholfen hatten, von der polnischen Regierung keine Ausreisegenehmigung für die Teilnahme am Dialog erhielten. In die gleiche Richtung weist die ironische Tatsache, daß der französische Kommunist Roger Garaudy, einer der wichtigsten kommunistischen Gesprächspartner, 1970 aus der kommunistischen Partei Frankreichs ausgeschlossen wurde. Derselben Frage auf christlicher Seite geht H. nicht nach: welchen Status hatten die christlichen Gesprächsteilnehmer, welche Einflußmöglichkeiten hatten sie? Indirekt mag man diese Frage durch das erste Kapitel beantwortet sehen: die offizielle Öffnung der Kirche für den Dialog verbietet es, die christlichen Gesprächsteilnehmer einfach als Außenseiter abzutun.

Abgebrochen wurde diese Phase des Dialogs durch den Einmarsch der Sowjets in die Tschechoslowakei: „Der Marxismus der Institutionen setzte sich durch. Geschlagen und gedemütigt wurde der ‚Marxismus der Menschen'" (60) faßt H. im Anschluß an eine Unterscheidung Girardis zusammen. Als Hauptergebnis dieser Dialoge stellt der Autor ein klareres Bewußtsein des Gemeinsamen und Trennenden zwischen Christen und Marxisten fest.

Den lateinamerikanischen „Theologen der Befreiung" (ThdB) gilt das nächste Kapitel. Von Lateinamerika aus gesehen wirkt der von der Paulusgesellschaft geführte Dialog „wie eine abstrakte und akademische Debatte" (67), denn hier stellt sich der Theologie unter dem Druck der konkreten Probleme nicht mehr die Frage „Was soll man glauben?" sondern „Was soll man tun?" (76). Die Praxis und ihre Probleme also sind der Ausgangspunkt, und so lehnt z. B. der Befreiungstheologe Hugo Assmann die westliche progressive Theologie ab, die „bloß endlose Prologe zu einer nie stattfindenden Aktion" schreibe (70). Die ThdB gibt es nicht – betont der Autor – aber die Gemeinsamkeiten sind wichtiger als die Unterschiede, und diesen vor allem wendet er sich zu. Als ein Ausgangspunkt für die ThdB gilt ihm die Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin im Jahre 1968, auf die sich die meisten Befreiungstheologien berufen, die jedoch in der Folgezeit eine „eigene Stoßkraft" entwickelten (75). So traten Sünde und Egoismus als letzter Grund für die lateinamerikanische Misere immer mehr in den Hintergrund bzw. verschwanden völlig. Das Soziale und Politische rückte an die erste Stelle und wurde „mit einer mysteriösen Eigenschaft, Wahrheit zu erzeugen, ausgestattet" (77). Diese in einem neuen Theorie-Praxis-Verhältnis gründende „erkenntnistheoretische Revolution" (ebd.) geht weit über die traditionelle christliche Verknüpfung von Orthodoxie und Orthopraxis hinaus. Die damit aufgebrochenen Fragen werden nach Meinung des Autors kaum kritisch genug diskutiert, etwa die Frage, ob nicht der Theologie, die gegenüber dem Handeln ein zweiter Akt ist, nur noch die Funktion zukommt, „nachträgliche Begründungen" zu liefern (78), ob also der „Primat der Aktion" nicht in Wirklichkeit den „Primat der Ideologie" anzeigt (80).

Zusammen mit dem Primat der Aktion verficht die ThdB die Einheit der Geschichte: es gibt keine Trennung von sakral und profan, keinen Dualismus, in dem Weltgeschichte und Heilsgeschichte auseinandergerissen werden. Den Dualismus hatten auch die Bischöfe in Medellin abgelehnt, doch hielten sie implizit wenn auch nicht an einer Trennung, so doch an einer Unterscheidung von sakral und profan fest; das fand z. B. darin seinen Ausdruck, daß sie zwischen der Tätigkeit der Kirche als Kirche und der Tätigkeit der christlichen Laien unterschieden.

Mit dem Wegfall nicht nur der Trennung sondern auch der Unterscheidung zwischen sakral und profan – der Autor hätte in diesem Punkt auf die Differenzen zwischen einem Großteil der Befreiungstheologen und den Bischöfen in Medellin aufmerksam machen können – besteht die Gefahr, daß einerseits eine kritische Distanz gegenüber den Ideologien unmöglich wird, und daß andererseits alles weltliche Tun allzu leicht eine Art sakrales Prestige erhält. Hier sind noch viele Fragen ungeklärt, besteht doch das eigentliche Problem weniger darin, daß Gott in der menschlichen Geschichte wirkt als vielmehr in der Frage, wie er darin wirkt.

Politisch optieren die Befreiungstheologen vorwiegend sozialistisch; dabei werden sie vor allem von dem französischen Marxisten Louis Althusser inspiriert, für den der Marxismus wesentlich Wissenschaft und nicht Ideologie ist. Die Unterscheidung zwischen Marxismus als wissenschaftlicher Analyse und Ideologie läßt die Bedenken z. B. gegenüber dem marxistischen Atheismus in den Hintergrund treten und ermöglicht so einen christlichen Zugang zum Marxismus. Ohne sich auf eine theoretische Auseinandersetzung einzulassen tritt der Autor dieser Unterscheidung mit äußerster Skepsis entgegen: „Mag es theoretisch vielleicht möglich sein, den Marxismus als ‚Analyse' vom Marxismus als einer totalen Ideologie zu trennen, in der Praxis ist diese Unterscheidung nicht wirksam" (169).

In der Frage der politischen Option der ThdB wären einige deutlichere Differenzierungen angebracht gewesen. Der Autor erweckt stellenweise den Eindruck einer ausschließlich marxistischen ThdB und bezieht sich vor allem auf diese; die nichtmarxistischen – wenn auch meist in irgendeiner Form sozialistischen Befreiungstheologien – kommen dabei zu kurz.

Als eine ausgeprägt marxistische Richtung der ThdB stellt H. die Bewegung der 1972 in Santiago (Chile) gegründeten „Christen für den Sozialismus" (CfS) vor. Irreführend ist deren Charakterisierung als einer „praktisch-politische(n) Gestalt" (97) der ThdB, die den Eindruck erwecken kann, daß anderen Befreiungstheologien dieser Praxisbezug fehle – im Widerspruch zu H's eigenen Ausführungen. Verstärkt wird dieser Eindruck dadurch, daß den CfS ein eigenes Kapitel gewidmet wird. Eine Sonderbehandlung läßt sich allerdings insofern rechtfertigen, als es sich bei den CfS um eine besonders ausgeprägte und auf relativ hohem theoretischem Niveau stehende Richtung der ThdB handelt, einer Richtung überdies, die mittlerweile längst über Lateinamerika hinaus verbreitet ist. Die getrennte Behandlung der CfS bringt es micht sich, daß einerseits einiges bereits zur ThdB allgemein Gesagte wiederholt wird, und daß andererseits einige Punkte, die für die ThdB insgesamt charakteristisch sind, als ausschließlich für die CfS zutreffend erscheinen, etwa die Neuentdeckung der Bibel, die vom Standpunkt der Armen und Unterdrückten aus gelesen werden müsse.

Die CfS treffen eine Auswahl aus marxistischem Gedankengut: ein Vorteil solcher Selektion liegt nach Meinung des Autors darin, „daß die Bewegung nicht nur den konventionellen Formen des Angriffs entgeht, sondern allen Formen des Angriffs schlechthin, da eine beständige Neudefinition den Boden, der zu verteidigen ist, verschieben kann" (119). Diese Einschätzung des Autors mag fraglich erscheinen: immerhin gibt es mittlerweile eine Reihe programmatischer Äußerungen der CfS, aufgrund derer eine Festlegung in manchen Punkten sehr wohl möglich erscheint (vgl. etwa die Abschlußdokumente der Kongresse in Santiago, Quebec etc.).

Ein zentrales Problem der CfS wird sicherlich in der Äußerung Guilio Girardis, eines der führenden Theoretiker der CfS deutlich: „Wenn es wahr ist, daß ein Christ ein Revolutionär ein kann, bleibt immer noch zu klären, warum ein Revolutionär ein Christ sein soll. Die Frage ist nicht mehr, ob Christentum mit Marxismus vereinbar ist, sondern ob es überflüssig geworden ist, wenn der Marxismus einmal akzeptiert ist" (116).

Manchen Befreiungstheologen gilt China, mit dem sich der Autor im 5. Kapitel befaßt, als vorbildlich und nachahmenswert, da der chinesische Marxismus im Unterschied zum dogmatisch erstarrten russischen Marxismus in ständiger Bewegung ist. Spielt das Christentum auch in China keine Rolle mehr, geschweige denn ein christlich-marxistischer Dialog, so beschäftigt das chinesische Experiment doch Christen in aller Welt, von denen etliche in China christliche Werte in säkularisierter Form vorzufinden meinen.

Der Autor gesteht positive Entwicklungen in Maos China zu, von denen er einige aufzählt, distanziert sich jedoch von allzu unkritischer Begeisterung. Der Anspruch etwa des chinesischen Kommunismus, sich ständig aufs neue der Kritik zu stellen, erweist sich bei näherem Zusehen als eine durchaus zweischneidige Angelegenheit, läßt sich doch eine Zunahme von Repressionen jeweils nach einer Phase allgemeiner Kritik – etwa der Kampagne der „Hundert Blumen" 1956/57 – unübersehbar feststellen. Auch der Mao-Kult verstellt eher den Zugang zur Kritik, mündet er doch vielfach in den Glauben an die Unfehlbarkeit Mao'scher Gedanken. Der These, daß China christliche Werte in säkularisierter Form verwirkliche, hält der Autor vor allem den massiven Terror gegen Andersdenkende entgegen; auch die Tatsache, daß in China dem Christentum vorerst der Weg versperrt bleibt, darf eine christliche Einschätzung der chinesischen Entwicklung nicht aus dem Auge verlieren: „Gott mag wohl ‚in China am Werk' sein, aber China bringt sich selber zur Verarmung, weil es das Individuum so vollständig dem Kollektiv unterordnet und den Horizont der Transzendenz verschließt" (147).

„Die Aufrichtigkeit der Eurokommunisten" ist das 6. Kapitel überschrieben.

Verglichen mit den vorher beschriebenen Bewegungen sieht der Autor hier eine umgekehrte Richtung am Werk: „Im gleichen Augenblick, wo einige Christen das subversive Potential des Evangeliums entdecken und dringend nach Revolution verlangen, zeigen sich die offiziellen Kommunistischen Parteien durch das Reden von Revolution in Verlegenheit gebracht, haben wenig Interesse an Subversion und bekennen ihren Glauben an Demokratie und an ‚den friedlichen Übergang zum Sozialismus'" (149). Hat sich nun der Marxismus in den westlichen kommunistischen Parteien tatsächlich von Grund auf geändert? Immerhin ging und geht etwa die französische kommunistische Partei auf Distanz zu manchen klassischen Topoi – etwa „Diktatur des Proletariats" – und verweigert eine engere Bindung an den Sowjet-Kommunismus. Für die Christen besonders wichtig ist die Erklärung Marchais', man werde der Religion nie den Krieg erklären und stattdessen der Kirche ihre Rechte garantieren. Dennoch bleiben einige Grundpositionen bestehen, so etwa die grundlegende kommunistische Überzeugung, den Sinn der Geschichte zu verkörpern. Und das eurokommunistische Bekenntnis zu Pluralismus und Demokratie muß so lange fragwürdig bleiben wie man damit in den Reihen der eigenen Partei nicht wirklich ernst macht. Die „Lehre von der historischen Sendung der Arbeiterklasse, die von der kommunistischen Partei allein interpretiert wird" ist nach wie vor zentraler Bestandteil der Doktrin westlicher kommunistischer Parteien; das schließt nach Meinung des Autors eine wesentliche Änderung im Marxismus aus (161).

Das abschließende 7. Kapitel gilt der Behandlung jener Frage, die sich wie ein roter Faden durch das Buch zieht: kann man trennen zwischen Marxismus als Ideologie – zu der auch der Atheismus gehört – und Marxismus als analytischem Instrumentarium, das auch von den Christen akzeptiert werden kann? Im Hinblick auf diese Frage trifft der Autor die lapidare Feststellung: „Der Marxismus ist eine Ideologie", wobei er Ideologie als ein „System von Selbst-Rechtfertigung" definiert (165). Als Indiz dafür, daß der Marxismus eine totale Ideologie ist, wertet der Autor den Umgang mit der Religion in Theorie und Praxis: beide zielen nach wie vor auf Abschaffung bzw. Verschwinden der Religion.

Der Atheismus ist demnach wesentlich für den Marxismus, konstatiert H. unter Berufung auf den tschechischen Revisionisten Gardavsky, ohne sich mit anderen Positionen auseinanderzusetzen. Wohl macht er seinerseits den für den Marxismus optierenden christlichen Gruppen den Vorwurf, sie setzten sich mit diesen Fragen nur unzureichend auseinander. Weiterhin weist er auf ein praktisches Dilemma dieser Gruppen hin: theoretisch rezipieren sie den Marxismus durchweg selektiv, können sich jedoch in ihrer politischen Arbeit diese „Feinschmeckerei" nicht leisten, wenn sie nicht völlig an den Rand gedrängt werden wollen: „Entweder unterstützen sie die Kommunistische Partei und nehmen damit eine verdorbene Version des Marxismus in Kauf, oder sie lehnen sie ab und setzen ihre Hoffnungen auf einen ‚kritischen Marxismus', der bis jetzt nichts vorzuweisen hat als Bände von theoretischen Spekulationen" (177).

Mit eher pessimistischen Einschätzungen schließt das Buch. Noch gibt es „keine befriedigende Synthese" von Christentum und Marxismus (180) und dort, wo man diese Synthese zu haben glaubt, ist der Marxismus das „entscheidende Element" (182). Demnach besteht die Rolle christlicher Marxisten vor allem darin, „eine Bresche in den durch die traditionellen bourgeoisen Werte repräsentierten Überbau zu schlagen" (182) so der Befreiungstheologe Hugo Assmann. Dennoch will der Autor nicht dem bloßen Antikommunismus das Wort reden, den er für „eine unfruchtbare und ungeeignete Politik" hält (184). Seine eigene Position beschreibt er mit den Worten Teilhards de Chardin, der es bedauert, daß die Kirche den Kommunismus nur verurteilt und nicht auch „die kommunistischen Bestrebungen, sofern sie nicht bloß ein berechtigtes Bedürfnis nach Wohlsein, sondern einen unbezwingbaren Drang nach Mehr-sein anzeigen, ... versteht und akzeptiert" (185).

Leicht und gut lesbar kann das Buch wohl Gedankenanstöße geben, ohne jedoch für die wissenschaftliche Auseinandersetzung ausreichend zu sein. Darauf erhebt der Autor wohl auch keinen Anspruch. Es fehlen Literaturliste und Register, was angesichts des wenig systematischen Aufbaus des Buches doppelt empfunden wird. Kritisch anzumerken ist weiterhin, daß der Autor zwar zu Anfang von der Emotionsgeladenheit des Themas spricht, er selber aber stellenweise diesen Faktor eher noch verstärkt. Der Unernst an manchen Stellen – mag man auch dem Journalismus manches zugute halten – wirkt peinlich, so etwa, wenn der Autor den umgekommenen Guerillero Nestor Paz Zamora als „weitere(n) Kandidat(en) für das Martyrologium des 20. Jahrhunderts" einführt (72) oder wenn er von der „hastige(n) Synthese" der CfS spricht, „die den revolutionären Marxismus mit etwas transzententaler Sauce schmackhafter zu machen versucht" (88f). Vorbehaltlich solcher Mängel ist dieses Buch doch wohl als erster Einstieg in die Problematik brauchbar.

Münster Angelika Senge

Das asiatische Gesicht Christi. Hrsg. von Heribert Bettscheider. – (St. Augustin): Steyler Verlag 1976. 101 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 23) kart.

Der vorliegende Band gibt die Referate einer Tagung wieder, die zu dem mit dem Titel der Veröffentlichung gleichlautenden Thema im Mai 1975 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin veranstaltet wurde. Die Tagung diente einerseits der Information über bereits stattfindende Überlegungen zur Christusfrage in Asien, vor allem Indien und Japan, weist aber andererseits damit auf die Tatsache hin, daß andersartige kulturelle Umgebungen und ihre Weisen des Daseinsverständnisses und der Daseinsgestaltung nach anders akzentuierten, u. a. auch die gewohnten Blickrichtungen verändernden Gestalten der Theologie rufen. Die Hintergrundsfolie der Tagung bildete das in A. Schilson/W. Kasper, Christologie im Präsens. Freiburg 1974 weiterausgeführte Referat von A. Schilson, „Christologie heute – Grundlinien europäischer Christologie der Gegenwart". Sch. gibt einen guten Überblick über den augenblicklichen Stand der christologischen Problematik in unserer Gegenwart, die tatsächlich die dem westlichen Menschen bekannte Gegenwart ist, allerdings damit das „Europäische" noch nicht in seiner Relativität erschließt. Es ließe sich hier weiterfragen, wieweit das tatsächlich Europäische im Ursprung auch das Weltumspannende in der Verbreitung und der Normgebung des Verständnisses wird und zu Recht oder Unrecht wird. Hier müßte der Gegenentwurf ansetzen, den anzusprechen auf der Tagung leider nochmals Europäern vorbehalten blieb. Der Beitrag des holländischen Jesuiten L. F. M. van Bergen „Eine indische Christologie" zeigt, daß es inzwischen nicht nur eine indische Christologie, sondern eine Fülle von christologischen Ansätzen in Indien gibt, die sich, wie das aufs ganze zum Weiterstudium einladende Literaturverzeichnis am En-

de des Bandes zeigt, auch anhand einer hinreichend zugänglichen Literatur weiterverfolgen ließe. W. Kohler geht in seinem Beitrag „Japanische christologische Versuche" einmal der Frage nach, „ob Christologie außerhalb des Fachhorizontes westlicher und verwestlichter Theologen Bedeutung habe" (49), skizziert sodann drei japanische Modelle, den katholischen Schriftsteller Shusaku Endo, den evangelischen Theologen Kazo Kitamori und den gleichfalls evangelischen Barthschüler und Religionsphilosophen Katsumi Takizawa, um abschließend Fragepunkte zusammenzustellen, die von den japanischen Antworten her sich im Hinblick auf das westliche Christentum und seine Theologie ergeben. Dabei nennt er u. a. das Gottesverständnis (Gott nur Vater oder auch Mutter?), Gottes Menschenverhältnis (Widerspruch gegen ein individualistisches Verständnis des leidenden Jesus, das nur zum Mitleid, zur karitativen Tätigkeit, nicht aber zum eigenen Leiden führt (vgl. 63)), die Gottesherrschaft als ein von einem „nicht-individualistischen Ich" bestimmten, in der Passion Christi offenbar werdenden Herrschertum, die Erfahrung von Analogie und Widerspruch, Fremde und Heimat als Ort neuer Identitätsfindung aufgrund der Christusbotschaft. Die beiden anschließenden Beiträge von A. Camps („Eine einheimische Theologie aus der Sicht der Missionswissenschaft") und J. F. Thiel („Die Möglichkeit einer einheimischen Theologie aus der Sicht der Religionsethnologie") haben für das vordergründige Thema keine Bedeutung und beziehen sich höchstens auf die hintergründige Frage der Tagung nach der einheimischen Theologie. Hauptverdienst des Bandes ist es, eine Frage angesprochen zu haben, die in der Folgezeit auch die europäische Theologie als ganze stärker beschäftigen wird. Noch vermißt man in diesem Band die staunende Sprachlosigkeit demütig hörbereiter Europäer. Diese wird jedoch wachsen, wenn die Stimmen der außereuropäischen Welt sich selbstbewußter und verständlicher auch in unsere Welt hinein artikulieren und unsere Theologie beginnt, in das Hintergründige des vordergründig Ausgesprochenen einzudringen.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Ott, Elisabeth: **Thomas Merton – Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus.** Über das Verhältnis von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung. – Würzburg: Echter (1977). 208 S. (Geist und Leben. Studien zur Verwirklichung der christlichen Botschaft) kart. DM 19.80

Der im Dezember 1968 durch einen tragischen Unglücksfall in Bangkok aus dem Leben geschiedene Trappist Thomas Merton (1915–1968) ist ein eindrucksvolles und zugleich umstrittenes Beispiel für die Bereitschaft eines Christen, sich der existentiellen Bedrohung durch das geistige Angebot Asiens auszusetzen. Feststellung seiner Treue zu seiner Abtei Gethsemani/Kentucky und Konversion zum Buddhismus bilden die beiden extremen Pole möglichen Verständnisses, – für den einen steht die Aussage seines engen Mitarbeiters P. Hart (vgl. Wie der Mond stirbt. Das letzte Tagebuch des Thomas Merton. Wuppertal: Hammer 1976, 12), für den anderen der Hinweis von J. Sudbrack im Vorwort zum vorliegenden Buch (11).

Angesichts der delikaten Thematik hätte man sich zweierlei gewünscht:

(1) Eine genauere Kenntnis der Autorin: J. Sudbrack schreibt im Vorwort: „Das Buch liest Thomas Merton existentiell. Jeder Leser wird nach wenigen Seiten ahnen, wieviel Eigenerfahrung eingeflossen ist. Manchmal weiß man nicht zu unterscheiden, ob vom Suchen des amerikanischen Trappisten oder vom eigenen Suchen, ob von der Anfechtung des Mönches oder von eigener Erfahrung und eigener Anfechtung die Rede ist... – Das Buch liest Thomas Merton fragend..." (12f). Der Klappentext sagt von der Autorin u. a.: „geb. 1907 in Stuttgart. Studierte Deutsch, Englisch, Französisch. 1947 Ergänzungsprüfung für Volksschullehrer, 1949/50 Staatsprüfung für das Höhere Lehramt. Studium der Heilpädagogik. Analyse. Erfahrungen in Meditation bei verschiedenen ‚Meistern'..." Nicht attestiert wird Ausbildung in theologischer und religionswissenschaftlicher Disziplin, nicht erläutert das Interesse am Buddhismus, nicht die Frage, ob die Begegnung mit Merton rein literarischer Art ist oder nicht. Bei einem zugegebenermaßen diffizilen Thema wie dem Grenzgängertum Mertons muß sich aber ein Urteilender auf die Voraussetzungen seines Beurteilungsversuches hin befragen lassen, auf seine Informiertheit, auf seine Qualifikationen und, wenn schon „Erfahrungen" ins Spiel gebracht werden, auf die Ausgewiesenheit solcher Erfahrungen unter Nennung der Namen der „Meister", – was soll sonst der Hinweis auf „Meister", wenn man nicht nach ihnen fragen darf? Existentielle Betroffenheit verdient immer Achtung, nicht aber, wo sie zu einem Appell zur Zustimmung gemacht wird, ohne weiteres Zustimmung. Der Anmerkungsteil verrät die ordnende Hand J. Sudbracks.

(2) Eine weniger zugespitzte Beschreibung der angrenzenden Bereiche: Gewiß hat sich Merton mit dem Buddhismus befaßt, und doch deutet vieles darauf hin, daß er indische, chinesisch-traditionelle und fernöstlich-japanische Geistigkeit in großer Einheitlichkeit und dann mit Sympathie angesehen hat, so daß die Frage berechtigt bleibt, ob „Buddhismus" nicht am Ende nur eine Chiffre für Asien in seiner nicht dem Christentum zuzuordnenden Erfahrungsqualität darstellt. Sollte letzteres der Fall sein, so bleibt die Frage erlaubt, ob nicht die marginär genannte Zenliteratur (Kapleau, Schüttler, Suzuki, dazu Hungerleider; vgl. 207f) den Rahmen des tatächlich von O. rezipierten Buddhismus umschreibt; die Basis, um von „Buddhismus" zu sprechen, ist aber damit zu schmal.

Für O. stellt sich, ausgehend von einer Strukturbeschreibung der Mertonschen Biographie und der Bedeutung der Liebe in ihr (1. u. 2. Kap.) sein Leben als Ringen um Identität dar (3./4. Kap.). Weg zur wahren Identität ist für den Christen die Christusnachfolge, bei der sich Merton als „Forscher" erweist: „‚Die einmalige Weise zu lieben' des Thomas Merton war die des Jesus von Nazareth, des Nicht-Konformen, des Nicht-Angepaßten. Es tröstete ihn, im Neuen Testament zu lesen, daß auch Christus ‚schroff' reagierte." (74) Wo es ihm dann um Meditation und Kontemplation (5. Kap.) als Weg zur Erfahrung des wahren menschlichen Selbst geht, zeigen sich in allen Lebensabschnitten Mertons Zeugnisse seiner Christusverbundenheit außer dem letzten, in seinem Asientagebuch beschriebenen.

Der damit erhobene Vorwurf durchzieht das ganze weitere Buch. Die Beweisführung für diesen Vorwurf fußt zu einem guten Teil auf dem, was das „Asiatische Tagebuch", das man bei der Lektüre des Buches von O. zur Hand haben sollte, nicht sagt, zu einem Teil auf dem, was Merton auch sagt. Ein Beispiel ist das von ihm geschätzte Bild der Wiedergewinnung der paradiesischen „Unschuld" (vgl. 88ff), das aber nicht gegen das Bild der „neuen Schöpfung" ausgespielt werden kann, da man wissen sollte, daß es von der patristischen Theologie her auf seinen wahren Sinngehalt zu prüfen wäre. Zu dem genannten Tagebuch bemerkt O. selbst zu Recht: „Vielleicht sind alle die Aufzeichnungen, die wir in diesem Nachlaß-Buch haben, nur Skizze, die die Mitte aussparen, die aber Merton selbst zu einem wirklichen Gemälde zusammengefügt hätte. Vielleicht. Sicher aber ist es das Große an diesem Leben, daß in letzter Kühnheit alles aufs Spiel gesetzt wurde. Darf dies ein Christ tun? Ein Kontemplativer wie Thomas Merton? Die Fragen kommen immer wieder zurück!" (101).

So sehr O. Mertons Faszination durch Asien (7. Kap.) befragen möchte, so deutlich kommt aber am Ende in der Frageform immer stärker die Unterstellung zur Sprache: „Genügte ihm die Liebe Christi nicht mehr, die Liebe, in der er eine Heimat gefunden hatte? Wartete eine neue, andere, entsprechendere Heimat in Asien auf ihn? Die Heimat der Heimatlosigkeit? Heimatlosigkeit auch von Christus?" (102) Oder: „Wie tief drang... die Versuchung in ihn ein, auf dem Berge der Verklärung ‚Hütten bauen' zu wollen, das ‚transzendente Selbst' im Sinne östlichen Meisterseins zu besitzen, anstatt in und mit Christus die geistliche Armut zu lieben?" (106).

Was im 8.–14. Kap. folgt, dient im wesentlichen der Entfaltung der genannten Fragen: „Die Rückkehr zu den Anfängen", „Mensch auf der Grenze", hier: aller Religionen, „Absolutheitsanspruch des Christentums" und „Unterscheidung des Christlichen", „Einheit im Grunde", „Der universale Mensch", „Universalität der Liebe". Angesichts des letzten Kapitels „Die Frage nach Thomas Merton" stellt sich nochmals die Frage, ob Merton in einer Identitätskrise endete (vgl. 178) und ob von seinem Leben wirklich „die Abwesenheit des Jesus Christus..., des Gekreuzigten" (173) ausgesagt werden kann.

Interessanterweise kreuzen sich bei O. Sätze der Ausschließlichkeit – „Es geht dann nicht allein um Gelassenheit, sondern um das Sich-überlassen an den Willen des Vaters" (145), als ob nicht die Gelassenheit der erste Schritt zu einem Sich-überlassen wäre! – und der Aburteilung fremder Gegebenheiten – z. B. „spannungsloses ‚Atman'" (190) oder: „Der Zen-Erleuchtete steht vor dem Christen wie ein Marxist im Endstadium der klassenlosen Gesellschaft: als einer, dem geglückt ist, wovon er sprach; der das Vorläufige, das er für das Letzte hält und ausgibt, erreicht und verwirklicht hat" (144) – mit solchen, die in merkwürdiger Weise an entsprechende Sätze bei Asiaten erinnern und gerade darum zur Eröffnung eines Dialogs tauglich erscheinen: „Thomas Merton kann uns ein Bild und Vor-Bild offener christlicher Existenz heute sein..." (188) „Christi Jünger sein heißt, ein Niemand-aus-sich-selbst-sein, eine Person aus Christus allein, ‚die das individuelle Ich hinter sich gelassen hat durch ihr Mitleiden und die Rein-

heit ihrer Liebe und Demut; sie ist dadurch mit allen vereint ...'" (189) „Ein solcher Mensch ist eine individuell gestaltete Hohlform." (190) „Auch Mertons Nichts-sein-in-Christus veränderte seine Umgebung. Hier lebte das, was ihn am Osten anzog: eine Weise des Menschseins und Wirkens durch Sein, ohne Aktion, ein tunloses Tun." (191)

Alles in allem ist das Buch ein Gesprächsversuch über einen Pionier. Was ihm seine Stärke gibt, ist die Einsicht in das Zentral-Christliche: die Bedeutsamkeit Jesu, des Gekreuzigten. Was ihm am Ende einen eher ambivalenten Charakter gibt, ist einmal die Tatsache, daß das Buch letztlich – christlich – doch nicht über Merton urteilt, sodann aber, daß der „Buddhismus" schemenhaft bleibt und die verschiedenen asiatischen Einflüsse auf Mertons Leben eingeebnet werden. Was ihm eine gewisse Schwäche gibt, ist die Tatsache, daß O. nicht ihrer eigenen Versuchung hinreichend gewehrt hat, unter der Hand doch immer wieder aus Fragen Insinuierungen und Verdächtigungen werden zu lassen. Im Prozeß der Einübung in den Dialog läßt sich an dem Buch vielerlei entfalten.

Düsseldorf Hans Waldenfels

Biezais, Haralds: **Lichtgott der alten Letten.** – Stockholm: Almqvist & Wiksell (1976). 210. S. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis Bd 8) br.

Die Dainas, die alten Volkslieder der Letten, Berichte christlicher Missionare, lexikographische Quellen und Zeugnisse in Orts- und Personennamen bilden die Grundlage der vorliegenden Untersuchung. Der Autor, der bereits durch frühere Arbeiten, vornehmlich seine Bücher über „Die Hauptgöttinnen der alten Letten" (1955), „Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion" (1961) und „Die himmlische Götterfamilie der alten Letten" (1972) sehr wesentliche Beiträge zur Bewahrung und zum Verständnis der folkloristischen Überlieferungen seines eigenen lettischen Volkes vorgelegt hat, verfolgt in dieser äußerst detaillierten, alle bisherigen zum Thema der Arbeit beitragenden wissenschaftlichen Äußerungen bis ins einzelne diskutierenden Untersuchung die Gestalt und religiöse Bedeutung des alten lettischen Gottes Usiņš. Er erweist ihn als einen Lichtgott, der zur „großen himmlischen Götterfamilie der alten Letten" gehört und die Eigenschaften der übrigen Glieder dieser Gemeinschaft insofern teilt, als auch er Reiter ist und Pferde besitzt. Er reitet über den Himmelsberg und erscheint im Frühjahr beim lettischen Bauern, der seine Pferde dem Schutz dieses Gottes unterstellt.

Nach der Christianisierung Lettlands wurde Usiņš im lettischen Volksglauben mit christlichen Heiligen, insbesondere dem hl. Georg synkretistisch verschmolzen. Vf. vertritt die Ansicht, daß das Ergebnis dieser Identifizierung nicht in einem Übergang der Verehrung des Usiņš auf den hl. Georg bestanden habe, daß vielmehr der christliche Heilige in bezug auf den heidnischen Gott eine bewahrende Rolle gespielt habe. „Er (der hl. Georg), der in der Zeit der Christianisierung der Letten als Reiter bekannt war, verhalf dazu, daß sich die Vorstellungen von einem anderen Reiter, der einer ganz anderen religiösen Welt angehörte, erhielten" (188). Es dürfte deutlich sein, daß hier eine Äußerung zu den Problemen des Synkretismus vorliegt, die geeignet ist, prinzipielle Untersuchungen historischer und phänomenologischer Art anzuregen.

Heidelberg Günter Lanczkowski

Berger, Heinrich: **Mission und Kolonialpolitik.** Die katholische Mission in Kamerun während der deutschen Kolonialzeit. – Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1978. XXVII, 358 S. (Supplementa Vol. XXVI) kart. sfr 46.–

Vf. untersucht „das Verhältnis zwischen Kolonialpolitik und Mission ... an einem konkreten Beispiel" (1), d. h. das Verhältnis zwischen deutscher Kolonialpolitik und deutscher katholischer Mission in Kamerun zwischen 1890 und 1914. Er will durch eine detaillierte Fallstudie über die sonst üblichen „umfassenden Überblicke" hinausgelangen, „in der Zuversicht, daß damit eine gründlichere Beleuchtung der Aspekte möglich ist" (1). Damit spielt er auf missionsgeschichtliche Darstellungen und auf deutschsprachige kolonialgeschichtliche Werke der letzten Jahre an, setzt sich aber gleichzeitig mit Entschiedenheit vom generalisierenden Urteil „östlicher Autoren" (4) ab.

Er untersucht zunächst die Grundlagen der deutschen Kolonialpolitik (13–81), Aspekte der katholischen Missionstheorie, insbesondere bei Josef Schmidlin (82–142), sodann die eigentlichen Fragestellungen: „Genese und Arbeitsweise der katholischen Mission in Kamerun" (143–267), „Das Spannungsfeld Mission – Kolonialverwaltung" (268–299) und „Das Spannungsfeld Mission – Einheimische Kulturen" (300–333). Die Ergebnisse werden dann thesenartig zusammengefaßt (334–343). Ein tabellarischer und kartographischer Anhang sowie ein Personen- und Sachregister bilden den Abschluß.

Er kommt u. a. zu dem Ergebnis, daß sich erst unter Staatssekretär Dernburg (ab 1907) eine missionsfreundliche staatliche Einstellung durchsetzte, in der Erkenntnis, daß die Missionen zur Befriedung der Kolonien und zur Verbreitung der deutschen Kultur unter den Eingeborenen dienlich sein könnten. Die Kolonialverwaltung zeigte zunehmend eine deutliche Präferenz für die katholische Mission, weil die protestantische Basler Mission eine grundsätzlich kritischere Distanz zur Kolonialpolitik pflegte. Die zeitgenössische katholische Missionstheologie (Schmidlin) war stark deutsch-national geprägt: „Das in seiner Begeisterung für ... die deutsche Kultur sich konkretisierende rassistische Denken bestand in der Überzeugung von der hohen Überlegenheit der abendländisch-christlich geprägten europäischen Völker über alle ‚primitiven' Völker" (33). Daraus ließ sich leicht das Recht und die Pflicht zur Kolonisation ableiten und in der Konsequenz die Zerstörung einheimischer Kultur rechtfertigen. Die deutschen Pallottiner waren auf ihre Missionstätigkeit nicht vorbereitet, vor allem wegen des Fehlens einer „umfassenden und begründeten Missionstheorie" (338), und leisteten sich daher in den ersten Jahren einen „geradezu unverantwortlich hohen Verschleiß an Gesundheit und Menschenleben" (338). Sie waren wie Schmidlin von einer ausgeprägten deutsch-nationalen Gesinnung beseelt. Das äußerte sich in einer allgemein kolonialfreundlichen Einstellung, in der konkreten Wirklichkeit der Faktoren Schule und Arbeitserziehung und dem größeren Verständnis für die Kolonialpolitik in größeren Konfliktsituationen.

Kritisch ist anzumerken, daß die gesamte Arbeit auf einer sehr dünnen Quellendecke steht. Aus pallottinischen Archiven werden nur gedruckte, d. h. zu Propagandazwecken ausgewählte und aufbereitete Berichte, zitiert. Es ist unverständlich, warum nicht auf die Chroniken der einzelnen Missionsstationen zurückgegriffen wird, auf die vollständige Korrespondenz zwischen dem Missionsoberen und dem Generaloberen, auf die regelmäßigen Berichte des Missionsbischofs an die römische „Propaganda", auf die Berichte der Stationsoberen an den Bischof ...

Dieselbe Lücke macht die Beschreibung des pallottinischen Selbstverständnisses für den Historiker unglaubwürdig. Zu diesem und zur Bemerkung des Vf., die Pallottiner seien auf ihre Tätigkeit nicht vorbereitet gewesen, muß gefragt werden: warum werden die päpstlichen Instruktionen zur Missionstätigkeit in diesem Zusammenhang nicht genannt? Hatte der Gründer der Pallottiner keine Vorstellungen zur Missionstätigkeit? Und der Generalobere, der Bischof? All das wäre für eine glaubwürdige Analyse des missionarischen Selbstverständnisses der Pallottiner unverzichtbares Quellenmaterial. Außerdem müßte gezeigt werden, wie denn die theologische und missionarische Ausbildung der jungen Pallottiner wirklich beschaffen war.

Zur Kritik mancher Einzelaussagen (z. B. zur sozio-ökonomischen Struktur der einheimischen Gesellschaften, zum „ökonomischen Wandel zu besserer Existenzmöglichkeit", S. 333, zum „Ersatz des Zerstörten" (326) fehlt hier der Platz.

Der Grundansatz des Buches muß aber noch hinterfragt werden. Vf. stellt die Anfänge der katholischen Missionslehre unter Schmidlin dem missionarischen Denken der Pallottiner gegenüber. Zu welchem Zweck eigentlich? Kann ein solcher Vergleich etwas aussagen, wo die Pallottiner doch Schmidlins Theologie gar nicht kannten (246!)? Wäre nicht eine gründliche quellenmäßige Analyse des theologischen, kirchlichen, kolonialpolitischen und allgemein kulturpolitischen Denkens der Pallottiner und der gesellschaftlichen und innerkirchlichen Begründung solcher Denkstrukturen fruchtbarer gewesen? Sie hätte das Selbstverständnis der Pallottiner besser erläutern können und das Verhältnis zwischen ihnen, der Kolonialverwaltung und den einheimischen Gesellschaften ebenfalls klarer werden lassen.

Wegen dieses an sich unverständlichen Mangels und wegen der generell zu dünnen Quellendecke erscheint das Grundanliegen des Vf., zu einer gründlicheren Beleuchtung der wichtigsten Aspekte zu gelangen, nicht voll erreicht, obwohl sehr viel Gründliches zu vielen Aspekten gesagt wird.

Düsseldorf Leonhard Harding

Habilitationen im akademischen Jahr 1977/78

Bochum

Dr. theol. Hans-Jürgen Brandt, Essen, am 2. 2. 1978 für das Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit: „Eine Katholische Universität für Deutschland? Das Ringen der Katholiken in Deutschland um eine Universitätsbildung im 19. Jahrhundert" (Angenendt, Stuiber).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Joseph Schumacher, Münster, am 3. 11. 1977 für das Fach Fundamentaltheologie: „Der apostolische Abschluß der Offenbarung Gottes" (Kolping, Marschall).

München:

Dr. theol. Peter Neuner, München und Freising, am 11. 7. 1978 für das Fach Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie: „Döllinger als Theologe der Ökumene" (Fries, Schwaiger).

Dr. theol. Franz Laub, Salvatorianer S.D.S., am 28. 7. 1978 für das Fach Neues Testament: „Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief" (Gnilka, Hainz).

Münster:

Dr. theol., Dr. phil. Anastasios Kallis, Griech. orth. Metropolit von Deutschland, am 20. 1. 1978 für das Fach Geschichte und Theologie der Ostkirche: „Imago et Similitudo Dei. Grundzüge patristisch-ostkirchlicher Anthropologie (Johannes von Damaskos)" (Kötting, Remmers).

Tübingen:

Dr. theol. Joachim Köhler, am 17. 2. 1977 für das Fach Mittlere und Neuere Kirchengeschichte: „Die Universität zwischen Landesherr und Bischof. Entwicklung und Tendenzen an der vorderösterreichischen Landesuniversität Freiburg im Breisgau in der Zeit vor der theresianischen Studienreform 1550–1750" (Reinhardt, Neumann).

Graz:

Dr. theol. Karl Woschitz, Gurk, am 7. 6. 1978 für das Fach Neues Testament: „ΕΛΠΙΣ'. Hoffnung und Hoffen im Neuen Testament. (Analyse, Geschichte, thematischer Umkreis eines Begriffes)" (Zehrer, Marböck).

Dr. theol. Gregor Larentzakis, Kreta/Griechenland, am 3. 7. 1978 für das Fach Ökumenische Ostkirchenkunde: „Einheit der Menschheit – Einheit der Kirche. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius v. Alexandrien" (Bauer, Gruber).

Wien:

Dr. theol., Dr. phil. Johann Reikerstorfer, St. Pölten, am 23. 12. 1977 für das Fach Fundamentaltheologie: „Kritik der Offenbarung. Die Idee als systemtheoretisches Grundprinzip einer Offenbarungstheologie. Anton Günther in Begegnung mit Johann Sebastian v. Drey" (Pritz, Wucherer).

Dr. theol. Franz-Josef Hungs, Köln, am 16. 6. 1978 für das Fach Theologische Erwachsenenbildung: „Das Lernfeld heutiger theologischer Erwachsenenbildung – Didaktische Erwägungen" (Müller, Zdarzil).

Luzern

Dr. theol. Josef Imbach OFM Conv., am 20. 12. 1977 für das Fach Fundamentaltheologie: „Literatur im Vorfeld des Glaubens? Fundamentaltheologische Untersuchungen zur Gottesfrage in der deutschen Literatur seit 1945" (Christen, Wiederkehr).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1977/78

Augsburg

Ursula Speckamp, „Die Rezeption von Literatur durch die deutschen katholischen Zeitschriften im frühen neunzehnten Jahrhundert" (Casper, Halder).

Ludwig Wenzler, Freiburg: „Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Freiheit und Denken" (Casper, Halder).

Kenneth N. Enang, Ikot Ekpene, Nigeria: „Salvation in a Nigerian background. Its concept and articulation in the Annang Independent Churches" (Casper, Lais).

Peter Paul Gläser, Augsburg: „Phoebadius von Agen" (Fischer, Brandmüller).

Freiburg i. Br.:

Eucharius F. Schuler, Karmeliterorden: „Aufbruch zu einer freien Kirche im freien Staat. Franz Andreas Frey 1763–1820 Kirchenrechtler und Kirchenpolitiker. Leben – Werk – Wirken – Bedeutung" (Mosiek, Bäumer).

Gerhard Ludwig Müller, Mainz: „Kirche und Sakramente im religionslosen Christentum. Bonhoeffers Beitrag zu einer ökumenischen Sakramententheologie" (Lehmann, Riedlinger).

Johannes Otto Zimmermann, Freiburg i. Br.: „Die Johanneische ΑΛΗΘΕΙΑ" (Vögtle, Deissler).

Albert Raffelt, Freiburg i. Br.: „Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels ‚L'Action' (1893) (Lehmann, Riedlinger).

Hans-Ludwig Ollig SJ: „Religion und Freiheitsglaube. Zur Problematik v. H. Cohens später Religionsphilosophie" (Lehmann, Riedlinger).

Veronika Kubina, Rottenburg: „Die Gottesreden im Buche Hiob. Ein Beitrag zur Diskussion um die Einheit von Hi. 38,1–42,6" (Deissler, Vögtle).

Ludwig Weiß, Freiburg i. Br.: „Die Orationen im Missale Romanum von 1970" (Knauber, Büsse).

Harald Braun, Freiburg i. Br.: „Mitmenschliches Helfen in den Briefen des Apostels Paulus" (Völkl, Vögtle).

Frank Sauer, Freiburg i. Br.: „Die Tempeltheologie des Propheten Haggia" (Deissler, Vögtle).

Michael Figura, Mainz: „Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac" (Lehmann, Riedlinger).

Anita Harbarth, Freiburg i. Br.: „Gott hat sein Volk heimgesucht. Eine form- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 7,11–17. Die Erweckung des Jünglings von Naim" (Vögtle, Deissler).

Konrad Hilpert, Köln: „Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und seiner Bedeutung für die Theologische Ethik" (Stoeckle, Lehmann).

Mainz:

Ludwig Hellriegel, Mainz: „Benediktiner als Seelsorger im linksrheinischen Gebiet des ehemaligen Erzbistums Mainz vom Endes des 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Probstei Schwabenheim" (Brück, Jürgensmeier).

Reinhard Frei, Mainz: „Die Salbung Jesu durch die Sünderin." Eine redaktionskritische Untersuchung zu Lk 7,36–50" (Pesch, Schenke).

Heribert Gruss, Paderborn: „Argumentative Transzendenzerschließung. Phänomenologische Probleme im Kontext realistischer Metaphysik bei Joseph Geyser" (Schmitz, Stallmach).

München:

Miguel Maria Rubio, Madrid/Spanien: „Der Mensch im Daseinshorizont der Säkularisierung. Voraussetzungen für eine säkular-christliche Anthropologie" (Finkenzeller, Gründel).

Guiseppe Sgherri, Lucca/Italien: „Chiesa e sinagoga nelle opere di Origene. (Kirche und Synagoge in den Werken des Origenes)" (Stockmeier, Gnilka).

Hubert Brosseder, Spiritaner: „Die homiletische Rezeption theologischer Inhalte am Beispiel des Priesterbildes in der Zeitschrift ‚Der Prediger und Katechet' von 1850 bis zur Gegenwart (Schilling, Feifel).

Otto Mochti, Passau: „Das Wesen der Sünde. Kontinuität und Wandel im Verständnis von Sünde bei den Moraltheologen des deut-

schen Sprachraums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts" (Gründel, Finkenzeller).

Gerd Riese, Oblaten des Hl. Franz von Sales: „Die alttestamentlichen Zitate im Römerbrief. Eine Untersuchung zur paulinischen Schriftauslegung" (Gnilka, Hainz).

Hans Günther Türk, Regensburg: „Der philosophisch-theologische Ansatz bei Johann Evangelist Kuhn" (Fries, Scheffczyk).

Karl Neumann, Steyler Missionare: „Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner" (Fries, Gründel).

Heinz Brunner, Regensburg: „Das organologische Kirchenverständnis im 19. Jahrhundert. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Begriff der Kirche als Organismus, Leib Christi und Fortsetzung der Menschwerdung des Gottessohnes auf Erden" (Finkenzeller, Scheffczyk).

Klaus Lüdicke, Münster: „Psychisch bedingte Unfähigkeit zu Ehevertrag und Eheführung" (Scheuermann, Mörsdorf).

Alfred Hierold, Regensburg: „Organisationsfragen kirchlicher Caritas unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Teilkirchenrechts" (Mörsdorf, Scheuermann).

Münster

Felix Müller OSB: „Religionsunterricht – Dienst am Glauben? Die Zuordnung von Dienst am Glauben und schulischem Religionsunterricht (Exeler, Emeis).

Xavier Alegre Santamaria SJ, Barcelona: „El concepto de salvacion en las odas de Salomon. Contribucion al estudio de una soteriologia gnostizante y sus posibles relaciones con el cuarto evangelio" (Thüsing, Kötting).

Günter Bartczek, Münster: „Die Visionsberichte des Amos – Literarische Analyse und theologische Interpretation –" (Zenger, Weimar).

Mechthild Hermes, Köln: „Die Gotteslehre des Thomas von Aquin im Spiegel frühreformatorischer Kritik (von Luther bis zum Ende der altlutherischen Orthodoxie)" (Lengsfeld, Vorgrimler).

Gerhard Larcher, Essen: „Modernismus als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice Blondels" (Hünermann, Rahner).

Franz Prast, Münster: „Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20,17–38) im Rahmen der lukanischen Konzeption der Evangeliumsverkündigung" (Thüsing, Kertelge).

Anne-Lene Fenger, Essen: „Zum Verhältnis von Soteriologie und Ekklesiologie bei Ambrosius von Mailand" (Kötting, Vorgrimler).

Bernd Grandthyll, Trier: „Die Wirkung der Predigt. Möglichkeiten und Grenzen einer empirischen Überprüfung" (Kamphaus, Exeler).

Peter Düsterfeld, Osnabrück: „Predigt und Kompetenz. Hermeneutische und sprachtheoretische Überlegungen zur Fundierung einer homiletischen Methode" (Kamphaus, Metz).

Klaus Kiesow, Dominikaner-Provinz Teutonia, Köln: „Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen" (Zenger, Weimar).

Heinz-Georg Surmund, Münster: „Factus eram ipse mihi magna quaestio" (Confessiones IV 4). Untersuchungen zur Erfahrung und Deutung des Todes bei Augustinus, unter besonderer Berücksichtigung des Problems der „mors immatura" (Kötting, Vorgrimler).

Heinz Mussinghoff, Münster: „Theologische Fakultäten als Aufgabe von Staat und Kirche nach den Bestimmungen des Preußenkonkordates von 1929" (Iserloh, Weber).

Lothar Heiser, Münster: „Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I. (858–867) – ein Zeugnis päpstlicher Hirtensorge und ein Dokument unterschiedlicher Entwicklungen in den Kirchen von Rom und Konstantinopel" (Remmers, Kötting).

Josef Pietron, Münster: „Analoga Spiritus. Überlegungen zu einer Theorie geistiger Schriftauslegung in gegenwärtiger Predigt" (Kamphaus, Kötting).

Claus Urban, Münster: „Nominalismus im Naturrecht. Zur historischen Dialektik des Freiheitsverständnisses in der Theologie" (Metz, Vorgrimler).

Paderborn:

M. Wilden, „Die Theorien und die Theorie der katholischen Religionspädagogik".

Regensburg:

Hermann Röttger, Regensburg: „Mal'ak Jahwe – Bote von Gott. Die Vorstellung von Gottes Boten im hebräischen AT" (Groß, Schmuttermayr).

Clemens Ruhnau, Regensburg: „Der Katholizismus in der sozialen Bewährung. Die Einheit theologischen und sozialethischen Denkens im Werk Heinrich Peschs" (Rief, Winkler).

Martin Trimpe, Osnabrück: Grundmotive der Theologie des päpstlichen Primates im Denken Reginald Poles (1500–1558)" (Ratzinger, Winkler).

Andreas Angersdorfer, Regensburg: „Der Schöpfergott des Alten Testamentes. Herkunft und Bedeutungsentwicklung des hebräischen Terminus (bārā) ‚schaffen'" (Groß, Schmuttermayr).

Laurentiono Novoa, Zaragoza/Spanien: „Religionsfreiheit in Spanien. Geschichte – Problematik – Zukunftsperspektiven" (Staber, Schiffers).

Heinz Dapper, Münster: „Mission. Glaubensinterpretation – Glaubensrealisation. Ein Beitrag zur ökumenischen Missionstheologie (Gaar, Schiffers).

Josef Meyer zu Schlochtern, Osnabrück: „Glaube – Sprache – Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung" (Krenn, Schiffers).

Miguel-Angel Cadrecha y Caparrós, Oviedo: „San Juan de la Cruz. Una ecclesiologia de amor" (Ratzinger, Benz).

Trier:

Reinhold Bohlen, Trier: „Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1 Kön 21)" (Dommershausen, Haag).

Johannes Reiter, Trier: „Ferdinand Probst (1816–1899) und die Grundzüge seiner ‚Katholischen Moraltheologie'" (Weber, Reinhardt).

Rainer Scherschel, Trier: „Der Rosenkranz. Das Jesusgebet des Westens" (Fischer, Pauly).

Tübingen:

Karl-Josef Kuschel: „Jesus in der deutschen Gegenwartsliteratur" (Küng, Jens).

Albert Biesinger: „Moral im Religionsunterricht. Analysen und Elemente einer Revision der Begründung der Ziele und Inhalte der Moralerziehung im Religionsunterricht" (Auer, Biemer).

Walter Fürst: „Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788–1865)" (Rief, Auer).

Sebastian Painadath: „Dynamics of Prayer. Torwards a Theology of Prayer in the Light of Paul Tillich's Theology of the Spirit" (Kasper, Seckler).

Werner Gross: „Das Wilhelmsstift. Im Spannungsfeld von Staat und Kirche. Geschichtliche Entwicklung und Organisation in den Jahren 1817–1869" (Reinhardt, Neumann).

Benito Bernardino Greco: „Evangelium und Kirche. Das Kirchenbild Ernesto Buonaiutis" (Küng, Vogt).

Würzburg:

Karl Josef Lesch, Trier: „Die Ablösung der Jesuitentheologie durch die Aufklärungstheologie in Würzburg und Bamberg" (Wittstadt, Klinger).

Deogratias Byabazaire, Hoima/Uganda: „The Contribution of the Churches to the Development of Western Uganda (1894–1974)" (Willeke, Dreier).

Benedictus Bujo, Kinshasa/Zaire: „Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin, unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare" (Teichtweier, Klinger).

Carl-Josef Leffers, Münster: „Erwachsenenbildung – Bildung der Persönlichkeit und/oder Humanisierung der Gesellschaft?" (Dreier, Pompey).

Michael G. Steinhauser, Brooklyn/New York: „Doppelbildworte in den synoptischen Evangelien. Eine form- und traditionskritische Studie" (Schnackenburg, Müller).

Karl Sehi (P. Meinrad) OFM Conv.: „Die Stellung der Bettelorden in der Seelsorgegeschichte der Stadt und des Hochstifts Würzburg bis zum Konzil von Trient" (Wittstadt, Weigand).

Volker Waiz, Würzburg: „Christlich ethische Normfindung in menschlichen Beziehungen durch die Definition der Situation" (Dreier, Müller).

Ernst Engelke, Hildesheim: „Sterbenskranke und ihre Kirche" (Zerfaß, Pompey).

Michael van Lay, Münster: „Kirche im Entkolonisierungskonflikt. Eine Fallstudie zum Konflikt um die Entkolonisierung der ehemals portugiesischen Afrikaterritorien, besonders Mosambiks, mit sozial-theoretischen, fundamentaltheologischen und praktisch-theologischen Folgerungen für kirchliche Friedensarbeit" (Dreier, Klinger).

Graz:

Franz Stichlberger, Linz: „Die David-Überlieferung von 1.2.Sam; 1 Kön 1–2 mit besonderem Blick auf das Verhältnis von Gemeinschaft und Einzelnem in der früheren Königszeit untersucht" (Marböck, Schedl).

Elisabeth Claucig, Linz: „Das Sakramentenverständnis bei Cyprian von Karthago" (Bauer, Gruber).

Alois Diem, St. Pölten: „Der Religionsunterricht an ‚Fachschulen und Sozialberufe' im Rahmen der Ziele der Sozialberufsausbildung" (Korherr, Gastgeber).

Justinus Greifeneder, Linz: „Theologie der Geschichte bei Anton Günther (1783–1863)" (Bauer, Gruber).

Ferdinand Hutz, Graz-Seckau: „Das Augustiner-Chorherrenstift zur Zeit der Reformation und Gegenreformation" (Amon, Schwendewein).

Josef Till, Gurk: „Stifter und Springer. Beiträge zur Geschichte einer religiösen Bewegung nm 16. und 17. Jahrhundert im slowenischen Raum Innerösterreichs" (Amon, Schwendenwein).

Innsbruck:

Otto Beck, Rottenburg: „Die Reichsabtei Heggbach Kloster – Konvent – Ordensleben. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Oberschwabens" (Darlap, Meyer).

Janez Juhant, Ljubljana: „Glaube als Entschiedenheit über die Wirklichkeit". Transzendental-philosophische Ansätze des Denkens von Georg Hermes" (Muck, Richter).

Wolfgang Klausnitzer, Bamberg: „Die päpstliche Unfehlbarkeit bei J. H. Newman und J. J. I. von Döllinger. Ein historisch-systematischer Vergleich" (Kern, Darlap).

Franjo Komarica, Banja Luka: „Tätige Teilnahme an der Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens. Darstellung und Würdigung des Werkes Franz Anton Staudenmaiers ‚Der Geist des Christentum'" (Meyer, Rotter).

Hermann Köstler, Wien: „Gotteserkenntnis im Sentenzenkommentar Heinrichs von Harclay" (Richter, Muck).

Willi Lambert SJ: „Franz von Baaders Denken. Eine Philosophie des Gebetes" (Kern, Rotter).

Severin Leitner SJ: „Das Leid des Menschen. Aspekte zu einer Ethik des Pathischen auf der Grundlage der Theologie Jürgen Moltmanns, unter besonderer Berücksichtigung seiner Kreuzestheologie" (Rotter, Schwager).

Eduard Nagel: „Die Entwicklung der Kindertaufe in der Kirche Nordafrikas vom Anfang des 3. bis zum Beginn des 5. Jahrhunderts" (Meyer, Darlap).

Robert Oberforcher: „Der Flutprolog Gen 6,5–7.8. Seine Stellung und Funktion innerhalb der jahwistischen Komposition der Urgeschichte" (Gamper, Kehl).

Josef Oesch: „Petuchot und Setumot. Untersuchung zu einer überlieferten Gliederung im Text des Alten Testamentes" (Gamper, Kehl).

Ulrich Schwalbach, Rottenburg: „Firmung und Religionssoziologie. Das Problem der religiösen Sozialisation im Zeitalter der Säkularisierung" (Meyer, Rotter).

Anthony F. Sherman, Brooklyn: „Liturgical Law: New Spirit, New Challenges. A case study of the liturgical laws contained in the new Rite of Baptism for Children and the suggested canons on Baptism found in the Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de Sacramentis recognoscitur" (Meyer, Rotter).

Ok. Patrick Ugwu, Enugu: „Igbo custmos Suitable Soil for Christian Morality" (Rotter, Meyer).

Edward Walewander, Lublin: „Das Echo in Österreich auf die Lage der Kirche im Königreich Polen während des Aufstandes 1863/64 im Spiegel der österreichischen Presse" (Mühlsteiger, Darlap).

Udo Zeilinger: „Geschichte und Heil als Grundmomente christlicher Sittlichkeit bei Wolfhart Pannenberg. Zur Ortsbestimmung und Begründung christlicher Ethik" (Rotter, Kern).

Salzburg:

August Oberhofer, Bozen: „Die Feier der Eucharistie und die eucharistische Frömmigkeit im Bistum Brixen" (Hermann, Nikolasch).

Annemarie Steininger OSU: „Die Funktion transzendenter Aussagen über Jesus in den echten Paulusbriefen" (Beilner, Stubhann).

Ingomar Heyer, Salzburg: „Kritische Untersuchungen zur jüngeren syrischen Apokalypsenübersetzung sy²" (Beilner, Bernhard).

Peter Hofrichter, Salzburg: „Nicht aus Blut, sondern monogon aus Gott geboren. Textkritische, dogmengeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Joh 1,13–14" (Beilner, Bernhard).

Josef Kremsmair, Salzburg: „Der Weg zum österreichischen Konkondat von 1933/34" (Strigl, Schmölz).

Johann Hirnsperger, Salzburg: „Zur Christologie in Hans Küngs ‚Christ Sein'. Methodische Voraussetzung und inhaltliche Entwicklung" (Holböck, Bernhard).

Wien:

Franz Hillinger, Eisenstadt: „Reformation und Rekatholisierung in der Herrschaft Ungarisch-Altenburg" (Lenzenweger, Dordett).

Franz Berthold Koy, Reg.Can.: „Das Augustiner Chorherrenstift Klosterneuburg vom Beginn der Alleinregierung Kaiser Josephs II. bis zur Jahrhundertwende (1780–1800)" (Lenzenweger, Frank).

Karl Essmann: „Resonanzen und psychische Wirkungen bei Predigten" (Müller, Weismayer).

Johann Fent SDB: „Curriculumtheorie und theologischer Ansatz im Religionsunterricht" (Müller, Weismayer).

Peter Forstner: „Der Jugendliche im Spannungsfeld von Anpassung und Mündigkeit" (Müller, Klostermann).

Johann Kramer: „Wissenschaftlicher Atheismus und Religion. Ihre Darstellung in neueren sowjetischen Veröffentlichungen" (Wucherer, Weiler).

Ernst Pöschl, Eisenstadt: „Der Lebensbezug des Religionsunterdichts an Höheren Lehranstalten für wirtschaftliche Frauenberufe" (Müller, Weismayer).

Wolfgang Riesz: „Pluralität des Glaubens und religiös-kirchlicher Konsens" (Müller, Klostermann).

Fribourg/Schweiz:

Flavio Nuvolone: „Il Nome di ‚Gesu' in Luca. Redazione e Cristologia" (Tremel, Venetz).

Hrvoje Lasić OP: „Aspects philosophiques et théologiques du débat Maurice Blondel-Garrigou Lagrange sur le problème de la vérité" (Secretan, Nicolas).

Adrian Holderegger OFM Cap.: „Der Suizid. Humanwissenschaftliche Ergebnisse und ethische Problematik" (Mieth, Compagnoni).

Anthony Mookenthottam MSFS: „A pluridimensional approch to an Indian Theolgy from the Concept of Truth and Reality (satya) in the Hindu, Jaina, Buddhist and Christian scriptures" (Friedli, Baumgartner).

Luzern:

Urs Köppel, Basel: „Das deuteronomische Geschichtswerk und seine Quellen. Die Absicht der deuteronomischen Geschichtsdarstellung auf Grund des Vergleichs zwischen Num 21,21–35 und Dtn 2,26–3,3" (Schmid, Thoma).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Theologische Realenzyklopädie. In Gemeinschaft mit H. R. Balz [u.a.] hrsg. von Gerhard Krause u. Gerhard Müller. Bd. I: Aaron – Agende. Bd. II: Agende – Anselm von Canterbury. – B, NY: de Gruyter 1977–1978. IX, 883 S.; 798 S.

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Band XIII: Gott und Offenbarung. Bearb. von Paul Imhof. – Eins, Zü, Köln, Benziger (1978). 455 S.; Lw. DM 49,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Langevin, Paul-Emile, SJ: Bibliographie biblique II: 1930–1975. – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1978. LXVI, 1591 p.; $ 85,-.

Patte, Daniel – Aline Patte: Pour une exégèse structurale. – P: Éd. du Seuil (1978). 255 p. = Parole de Dieu.

Davis, Stephen T.: The debate about the Bible. Inerrancy versus infallibility. – Phil: The Westminster Pr. (1977). 149 p. = Theology/philosophy; $ 5.45.

2. Altes Testament

Moshe **Stekelis** Memorial Volume. Ed.: Baruch Arensburg, Ofer Bar-Yosef. – Jer: The Israel Exploration Society – The Institute of Archaelogy of the Hebrew Univ. of Jerusalem 1977. 294*, 128 p., 32 tabl. = Eretz-Israel XIII.

Raccolta di studi in memoria di Yoseph **Colombo**. – R: Collegio Rabbinico Italiano 1977. 172 p. = Annuario di Studi Ebraici 1975 e 1976.

Simon, Uriel: **1 Kings 13**: A prophetic sign – denial and persistence. – Hebrew Union College Annual XLVII, 1976, Cincinnati 1978, 81–117; p. 119–142: Lacocque, André: The liturgical prayer in **Daniel 9.**

Kraus, Hans-Joachim: Psalmen. Teilband I: Psalm 1–59. II: Psalm 60–150. 5., grundlegend überarb. u. veränd. Auflage. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) 1978. VIII, 1171 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament XV; Lw. DM 180,–.

Beutler, Johannes: Psalm **42/43**. – NTSt XXV, 1, 1978, 38–57.

Lauha, Aarre: **Kohelet**. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1978. VIII, 232 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament XIX; Lw. DM 54,–.

Ortlieb, J.: Évangile selon **Judas**. – P: Pensée Universelle (1977). 223 p.; F 32,–.

Weimar, Peter: Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch. – B, NY: de Gruyter 1977. X, 183 S. = ZAW, Beih. CXLVI; Lw. DM 82,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Jenks, Alan W.: The Elohist and north Israelite traditions. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1977). XIV, 147 p. = SBL. Monograph series XXII.

Locher, Clemens: Der Psalter der „Einheitsübersetzung" und die Textkritik. – Biblica LVIII, 1977, 313–341; LIX, 1978, 49–79.

Caloz, Masséo: Étude sur la LXX origénienne du Psautier. Les relations entre les leçons des Psaumes du Manuscrit Coislin 44, les Fragments des Hexaples et le texte du Psautier Gallican. – Frb/S: Éd. Universitaires; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 480 p. = Orbis biblicus et orientalis XIX; DM 94,–. [Diss., Freiburg/S]

Markert, Ludwig: Struktur und Bezeichnung des Scheltworts. Eine gattungskritische Studie anhand des **Amos**buches. – B, NY: de Gruyter 1977. XII, 330 S. = ZAW, Beih. CXL; Lw. DM 112,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Pouilly, J., OCSO: La règle de la communauté de **Qumrân**. – P: Gabalda 1978. 140 p. = Cahiers de la Revue biblique; F 120.

Evangile de **Barnabé**. Recherches sur la composition et l'origine par Luigi Cirillo. Texte et traduction par Luigi Cirillo et Michel Frémaux. Préface d'Henry Corbin. – P: Éd. Beauchesne (1977). 598 p. = Beauchesne religions; F 290,–.

Kselman, John S.: The recovery of poetic fragments from the Pentateuchal priestly source. – JBL XCVII, 1978, 161–173; p. 175–182: Hillers, Delbert R.: Bērît 'ām: "Emancipation of the People".

Veijola, Timo: Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. – Hels: Suomalainen Tiedeakatemia 1977. 147 S. = Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia. Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Sarja-Ser. B CXCVIII; Fm 50,–.

Fischer, Ulrich: Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum. – B, NY: de Gruyter 1978. VIII, 272 S. = ZNW, Beih. XLIV; Lw. DM 62,–.

Mann, Thomas W.: Divine and guidance in Israelite traditions. The typology of exaltation. – Balt, Lo: Johns Hopkins Univ Pr. (1977). X, 310 p. = The Johns Hopkins Near Eastern Studies.

Gauger, Jörg-Dieter: Beiträge zur jüdischen Apologetik. Untersuchungen zur Authentizität von Urkunden bei Flavius Josephus und im I. Makkabäerbuch. – Köln, Bonn: Hanstein (1977). XVI, 361 S. = Bonner biblische Beiträge XLIX; DM 86,– [Diss., Bonn]

Segal, Alan F.: Two powers in heaven. Early Rabbinic reports about Christianity and Gnosticism. – Lei: Brill 1978. XXVI, 313 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXV; hfl 92,–.

Ishida, Tomoo: The royal dynasties in ancient Israel. A study of the formation and development of royal-dynastic ideology. – B, NY: de Gruyter 1977. XII, 211 S. = ZAW, Beih. CXLII; Lw. DM 82,– [Diss., Jerusalem]

Neusner, Jacob: A history of the Mishnaic law of purities. Part XX: Uqsin. Part XXI: The redaction and formulation of the order of purities in Mishnai and Tosefta. – Lei: Brill 1977. XIV, 253 p.; XXII, 359 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity VI; hfl 96,–; hfl 128,–.

3. Neues Testament

Hoang Dac-Anh, S., OP: La liberté par la verité ‹**Jn 8, 32**›. – Angelicum LIV, 1977, 536–565; LV, 1978, 193–211.

Auffret, Pierre: Essai sur la structure littéraire du discours d'Athènes ‹**Ac XVII 23–31**›. – NovT XX, 1978, 185–202.

Kuss, Otto: Der **Römerbrief.** Übers. u. erklärt. III: Röm **8,19** bis **11,36**. – Rgb: Pustet 1978. XIV S., S. 625–935; Ppb. DM 29,80.

Derrett, D. M.: **2 Cor 6,14** ff. a Midrash on Dt 22,10. – Biblica LIX, 1978, 231–250.

Zmijewski, Josef: Der Stil der paulinischen „Narrenrede". Analyse der Sprachgestaltung in 2 Kor **11,1–12,10** als Beitrag zur Methodik von Stiluntersuchungen neutestamentlicher Texte. – Köln, Bonn: Hanstein 1978. 449 S. = Bonner biblische Beiträge LII; Lw. DM 98,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Probleme der Forschung. Hrsg. von Albert Fuchs. – Wien, Mchn: Herold (1978). 193 S. = Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt A, 3; kart. DM 58,–; [enth.:] S. 9–23: Bavel, T. J. van: Auferstehung: Grund oder Objekt des Glaubens an Christus?; S. 24–57: Fuchs, Albert: Die Behandlung der mt/lk Übereinstimmungen gegen Mk durch S. McLoughlin und ihre Bedeutung für die Synoptische Frage; S. 58–90: Nielsen, Helge Kjaer: Ein Beitrag zur Beurteilung der Tradition über die Heilungstätigkeit Jesu; S. 91–98: Coke, Paul T.: The angels of the Son of Man; S. 99–113: Repo, Eero: Fünf Brote und zwei Fische; S. 114–143: Aichinger, Hermann: Zur Traditionsgeschichte der Epileptiker-Perikope Mk 9,14–29 par Mt 17,14–21 par Lk 9,37–43a; S. 144–158: Gryglewicz, Feliks: Die Pharisäer und die Johanneskirche; S. 159–167: Hyldahl, Niels: Die Erforschung der Apostelgeschichte – Linien und Tendenzen.

O'Connor, Daniel – Jacques Jiménez: The images of Jesus: Exploring the metaphors in **Matthew**'s Gospel. – Minneapolis: Winston Pr. (1977). 187 p., 3 tabl., 7 presentations, 4 fig.; $ 5,95.

Pregeant, Russel: Christology beyond dogma. Matthew's Christ in process hermeneutic. – Phil: Fortress Pr.; Missoula: Scholars Press (1978). 176 p. = SBL. Semeia supplements; kart. $ 4,95.

Künzel, Georg: Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums. – Stu: Calwer Verlag (1978). 295 S. = Calwer theologische Monographien X; kart. DM 46,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Best, Ernest: The role of the disciples in Mark. – NTSt XXIV, 4. 1977, 377–401.

Johnsson, William G.: The pilgrimage motif in the Book of Hebrews. – JBL XCVII, 1978, 239–251.

Amphoux, M. Chr. B.: Vers une description linguistique de l'épître de **Jacques**. – NTSt XXV, 1, 1978, 58–92; p. 93–102: Bell, Albert A.: The date of John's Apocalypse.

Wuellner, Wilhelm H.: Der Jakobusbrief im Licht der Rhetorik und Textpragmatik. – Linguistica biblica XLIII, 1978, 5–66.

Bogart, John: Orthodox and heretical perfectionism in the Johannine community as evident in the First Epistle of **John**. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. (1977). XII, 190 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XXXIII; $ 4,50.

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

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

Schottroff, Luise – Wolfgang Stegemann: Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1978). 164 S. = Kohlhammer Urban-Taschenbücher. T-Reihe 639; kart. DM 12,–.

Dietzfelbinger, Christian: Vom Sinn der Sabbatheilungen Jesu. – EvTh XXXVIII, 1978, 281–298; S. 298–313: Schottroff, Luise: Das Magnificat und die älteste Tradition über Jesus von Nazareth; S. 313–340: Burchard, Christoph: Formen der Vermittlung christlichen Glaubens im Neuen Testament. Beobachtungen anhand von κήρυγμα, μαρτυρία und verwandten Wörtern; S. 340–357: Hahn, Ferdinand: Das Problem des Frühkatholizismus.

Holladay, Carl R.: *Theios aner* in Hellenistic-Judaism: A critique of the use of this category in New Testament Christology. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1977). XIV, 284 p. = SBL. Dissertation series XLI; $ 6,–.

Merkel, Helmut: Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1978). XXX, 172 S. = Traditio Christiana III; sfr 39,–.

Sellin, Gerhard: Allegorie und „Gleichnis". Zur Formenlehre der synoptischen Gleichnisse. – ZThK LXXV, 1978, 281–335.

Van Hartingsveld, L.: Het huwelijk in het Nieuwe Testament. – sGrav: Uitg. Boekencentrum (1977). 176 blz.; hfl 22,50.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Navone, John: Towards a theology of story. – (Slough:) St Paul Publications (1977). 156 p.; $ 3,25.

Chadwick, Owen: Catholicism and history. The opening of the Vatican Archives. The Herbert Hensley Henson Lectures in the Univ. of Oxford, 1976. – Cambr, Lo, NY: Cambridge University Pr. (1978). VI, 174 p.

God, history and historians. An anthology of modern Christian views of history. Ed. by C. T. M[a]cIntire. – NY: Oxford Univ. Press 1977. 477 p. = A Galaxy Book 496; $ 5,95.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Bulst, Werner: Das Grabtuch von Turin. Zugang zum historischen Jesus? Der neue Stand der Forschung. – Karlsr: Badenia 1978. 160 S., Abb.; br. DM 13,60.

Stol, Albert: **Nestorianen**. De ondergang van een christenvolk. Met een woord vooraf van Harry van Mierlo. – Franeker: Wever 1977. 160 blz.

Les diocèses de **Besançon** et de **Saint Claude**. Éd. Maurice Rey. Avec la collabor. de J. Courtieu [e.a.] – P: Beauchesne 1977. 318 p. = Histoire des diocèses de France VI; F 50,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Normann, Friedrich: **Teilhabe** – ein Schlüsselwort der Vätertheologie. – Mstr: Aschendorff (1978). VIII, 317 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XLII; kart. DM 88,–.

Spaccapela, Natalino: Da Israele alla Chiesa dell'età apostolica: unità, pluralità, rapporti Chiesa-mondo. – SC CVI, 1978, 37–67.

Dillion, John and Abraham Terian: **Philo** and the stoic doctrine of Εὐπάθειαι. – Studia philonica IV, 1976–1977, 17–24; p. 41–78: Royse, James R.: The original structure of Philo's Quaestiones. –

Symposium Syriacum 1976 [neunzehnhundertsechsundsiebzig]. Célebré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre Culturel "Les Fontaines" de Chantilly ‹France›. Communications. – R: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1978. 383 p. = Orientalia Christiana analecta CCV; Lire 18 000; [cont.:] p. 9–17: Vööbus, Arthur: Important manuscript discoveries in the Syrian Orient; p. 19–29: Poirier, Paul-Hubert: *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*: Étude de la tradition manuscrite; p. 31–38: McNeil, Brian: The *Odes of Solomon* and the sufferings of Christ; p. 39–55: Drijvers, H. J. W.: Die Oden Salomos und die Polemik mit den Markioniten im syrischen Christentum; p. 57–61: Troupeau, Gérard: Une page retrouvée du «Livre des Parties» de Subḥalmaran, évêque de Beit Seluk; p. 63–71: Degen, Rainer: The oldest known Syriac manuscript of Ḥunayn b. Isḥāq; p. 73–98: Reinink, G. J.: Seharbokt, ein nestorianischer Lehrer der islamischen Zeit; p. 99–108: Ortíz de Urbina, Ignace: Problèmes exégétiques dans le *Diatessaron* de Tatien; p. 109–111: Ebied, R. Y.: Report on the progress of the Peshitta edition; p. 113–123: Van Rompay: Lucas: Le commentaire sur *Gen.-Ex. 9,32* du manuscrit (olim) Diyarbakir 22 et l'exégèse syrienne orientale du huitième au dixième siècle; p. 125–130: Lane, D. J.: "A turtle dove or two young priests" – A note on the Peshitta text of Leviticus; p. 131–136: Fiey, Jean-Marie: En relisant Al-Bīrunī; p. 137–148: Leloir, Louis: Rapports entre les versions arménienne et syriaque des Actes apocryphes des Apôtres; p. 149–161: Bettiolo, Paolo: La versione siriaca dell'*Asceticon* di s. Nilo: Tradizione manoscritta e rapporto al testo greco; p. 163–177: Zeegers-Vander Vorst, Nicole: Une gnomologie d'auteurs grecs en traduction syriaque; p. 179–197: Schlimme, L. – W. Strothmann – G. Wiessner: Traditionalismus und Orthodoxie als konstitutive Faktoren der syrischen Geistesgeschichte; p. 199–205: El-Khoury, Nabil: Gen. 1,26 dans l'interprétation de saint Éphrem ou La relation de l'homme à Dieu; p. 207–227: Yousif, Pierre: Le symbolisme de la croix dans la nature chez saint Éphrem de Nisibe; p. 229–240: Samir, Khalil: L'Éphrem arabe, état des travaux; p. 241–242: Idem: Première rencontre des «Arabisants chretiens»; p. 243–255: Graffin, François: Jacques d'Édesse réviseur des Homélies de Sévère d'Antioche d'après le ms. syriaque B. M. Add. 12.159; p. 257–265: Guillaumont, Antoine: Le témoignage de Babai le Grand sur les Messaliens; p. 267–293: Breydy, Michel: Les compilations syriaques sur le sacerdoce au IXe siècle: Jean de Dara; p. 295–315: De Halleux, André: La philoxénienne du symbole; p. 317–324: Winkler, Gabriele: The history of the Syriac prebaptismal anointing in the light of the earliest Armenian sources; p. 325–347: Brock, Sebastian: Baptismal themes in the writings of Jacob of Serugh; p. 349–357: Van Roey, Albert: Une controverse christologique sous le patriarcat de Pierre de Callinique; p. 359–365: Ishow, Habib: Faut-il remplacer le terme «syriaque» par le terme «araméen»?; p. 367–375: Nouro, Abrohom: Le Syriaque, langue moderne.

Speigl, Jakob: Das Bildprogramm des **Jonasmotivs** in den Malereien der römischen Katakomben (Taf. 1–2). – RömQu LXXIII, 1978, 1–15.

Moor, Leonard de: The idea of revelation in the Early Church. – EvQ L, 1978, 132–146.

Serenthà, Mario: Cristologia patristica. Per una precisazione dell'attuale «status quaestionis». – SC CVI, 1978, 1–36.

Doignon, Jean: L'esprit souffle où il veut ‹Jean III, 8› dans la plus ancienne tradition patristique latine. – RSPhTh LXII, 1978, 345–359.

Blersch, Hartmunt G.: Die Säule im Weltgeviert. Der Aufstieg **Simeons**, des ersten Säulenheiligen. – Tr: Paulinus 1978. IX, 180 S., 2 Bl. Abb. = Sophia XVII; kart. DM 29,80.

Fischer, Joseph A.: Angebliche Synoden des 2. Jahrhunderts. – AHC IX, 1977, 241–252.

Tremblay, Réal: La manifestation et la vision de Dieu selon saint **Irénée** de **Lyon**. – Mstr: Aschendorff (1978). 185 p. = Münsterische Beiträge zur Theologie XLI; kart. DM 48,– [Diss., Regensburg]

Scipioni, Luigi I.: Vescovo e popolo. L'esercizio dell'autorità nella Chiesa primitiva ‹**III secolo**›. – Mil: Vita e Pensiero 1977. 224 p.

Crouzel, Henri: L'Hadès et la Géhenne selon **Origène**. – Gr LIX, 1978, 291–329; p. 330–331: Summary.

Crouzel, Henri: Mort et immortalité selon Origène. – BLE LXXIX, 1978, 19–38. 81–96. 181–196.

Bienert, Wolfgang: **Dionysius** von **Alexandrien**. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert. – B/NY: de Gruyter 1978. 251 S. = Patristische Texte und Studien XXI; Lw. DM 88,–.

Haehling, Raban von: Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie ‹324–450 bzw. 455 n. Chr.›. – Bo: Habelt 1978. XII, 680 S. = Antiquitas III, 23; Lw. DM 185,– [Diss., Bonn]

Ricken, Friedo: Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei **Eusebios** von Kaisareia, **Areios** und **Athanasios**. – ThPh LIII, 1978, 321–352.

Julian **Apostata**. Hrsg. von Richard Klein. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1978. VI, 531 S. = Wege der Forschung DIX; Lw. DM 59,–.

Gryson, Roger: Les citations scripturaires des œuvres attribuées à l'éveque arien **Maximinus**. – RBén LXXXVIII 1978, 45–80.

Caprioli, Hadriano: Battesimo e confermazione. Studio storico sulla liturgia e catechesi di S. **Ambrogio**. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1977. 97 p. [Diss., Rom]

Lamirande, Emilien: Saint Ambroise, théologien de l'Église ou homme d'Église. – EglTh IX, 1978, 239–270.

González, Teodoro: La política en los **Concilios** de **Toledo**. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1977. XVI, 114 p. [Diss., Rom]

Bourassa, François: Théologie trinitaire de Saint **Augustin**. – Gr LVIII, 1977, 675–725; LIX, 1978, 375–412.

Lienhard, Joseph T.: **Paulinus** of **Nola** and early western monasticism. With a study of the chronology of his works and an annotated bibliography, 1879–1976. – Köln, Bo: Hanstein 1977. 218 p. = Theophaneia XXVIII; Lw. DM 66,–. [Diss., Freiburg/B]

Gassmann, Peter: Der Episkopat in **Gallien** im **5. Jahrhundert**. – Bo: Phil. Fak. der Universität 1977. 295 S. [Diss., Bonn]

Riedinger, Rudolf: Griechische Konzilsakten auf dem Wege ins lateinische Mittelalter. – AHC IX, 1977, 253–301.

4. Mittelalter und Neuzeit

Tourn, Giorgio: I **Valdesi**. La singolare vicenda di un popolo-chiesa ‹1170–1976›. Con 69 ill. fuori testo e 10 ct. – To: Claudiana 1977. 238 p.

750 Jahre Abteikirche **Marienstatt**. Festschrift zur Kirchweihe 1977. Hrsg. v. den Mönchen der Abtei Marienstatt. – Marienstatt: Buch- und Kunstverlag Abtei Marienstatt 1977. 150 S., Ill. = Marienstatter Aufsätze V; kart. DM 8,50.

600 [sechshundert] Jahre **Ulm**er Münster. Festschrift. Hrsg. von Hans Eugen Specker u. Reinhard Wortmann. – Ulm: Stadtarchiv; Stu: Kohlhammer in Komm. 1977. 600 S., 189 Abb. = Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm XIX.

5. Mittelalter

Manselli, Raoul: Testimonianze minori sulle eresie: **Gioacchino** da **Fiore** di fronte a catari e valdesi. – Studi medievali Ser. III, A. XVIII, 1977, 567–583; p. 585–609: Beyer, Hans-Jürgen: Die Frühphase der **„Ars dictandi"**; p. 611–711: Braga, Gabriella: Problemi di autenticità per **Oddone** di **Cluny**: l'Epitome dei „Moralia" di **Gregorio Magno**; p. 713–749: Chiavacci Leonardi, Anna Maria: La „Monarchia" di **Dante** alla luce della „Commedia"; p. 751–814: Jeudy, Colette: Israël le grammairien et la tradition manuscrite du commentaire de **Remi** d'**Auxerre** à l'„Ars minor" de Donat; p. 815–880: Lapidge, Michael: The autorship of the Adonic verses „ad Fidolium" attributed to **Columbanus**; p. 881–932: Linder, Amnon: The knowledge of **John** of **Salisbury** in the late Middle Ages; p. 933–960: Muratova, Xenia: „Adam donne leur noms aux animaux". L'iconographie de la scène dans l'art du Moyen Age: les manuscrits des bestiaires enluminés du XIIe et du XIIIe siècles; p. 961–1026: Capitani, Ovidio: Crisi epistemologica e crisi di identità: appunti sulla ateoreticità di uni medievistica; p. 1057–1174: Leonardi, Claudio: Alle origini della cristianità medievale: **Giovanni Cassiano** e **Salviano** di **Marsiglia**; p. 1175–1193: Licitra, Vincenzo: Il mito di **Alberico di Montecassino** iniziatore dell'„Ars dictaminis"; p. 1195–1270: Oldoni, Massimo: **Gerberto** e la sua storia; p. 1271–1309: Peroni, Adriano: Il mosaico romanico di San Michele Maggiore a Pavia: materiali per un'edizione (24 fig.).

Bachrach, Bernard S.: **Robert of Blois**, Abbot of Saint-Florent de Saumur and Saint-Mesmin de Micy ‹985–1011›. – RBén LXXXVIII, 1978, 123–146.

Gilomen, Hans.-J.: Die Grundherrschaft des Basler Cluniazenser-Priorates **St. Alban** im Mittelalter. Ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte am Oberrhein. – Bas: Reinhardt 1977. 438 S. = Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte IX; DM 78,– [Diss., Basel]

Quellen zum **Investiturstreit**. Erster Teil: Ausgewählte Briefe Papst Gregors VII. Übers. von F.-J. Schmale. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1978. 442 S. = Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters XIIa; Lw. DM 46,–.

Werner, Ernst: **Konstantinopel** und **Canossa**. Lateinisches Selbstverständnis im **11. Jahrhundert**. – B: Akademie-Verl. 1977. 35 S. = Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR G, 4.

Gatch, Milton M[a]c C.: Preaching and theology in Anglo-Saxon England: **Aelfric** and **Wulfstan**. – Toronto and Buffalo: University of Toronto Pr. (1977). XIII, 266 p.; $ 15,–.

Saur, Robert Maria: Glühen ist mehr als Wissen. **Bernhard** von **Clairvaux** ‹1090–1153›. – Stein a. Rh.: Christiana-Verl. 1977. 292 S., Abb. = Via-Veritas-Vita.

Schimmelpfennig, Bernhard: Zisterzienserideal und Kirchenreform – Benedikt XII. ‹1334–42› als Reformpapst. – Zisterzienser-Studien III, 1976 = Studien zur europäischen Geschichte XIII, 11–43; S. 45–88: Schich, Winfried: Die Stadthöfe der fränkischen Zister-

zienserklöster in Würzburg – Von den Anfängen bis zum 14. Jahrhundert; S. 89–94: Exkurs: Persönliche Beziehungen Würzburger Bürger zu fränkischen Zisterzienserklöstern; S. 95–105: Demandt, Dieter: Kloster Eberbach und die Entstehung des Mainzer Stadtrates; S. 107–139: Ribbe, Wolfgang: Sozialstruktur und Wirtschaftsverhältnisse in den Zinnaer Klosterdörfern auf dem Barnim.

Evans, Gillian R.: The borrowed meaning: Grammar, logic and the problem of theological language in twelfth-century schools. – DR XCVI, 1978, 165–175.

Verrycken, Amber: Au service de l'Empire ou de la papauté? Note sur l'historiographie de **Wibald** de **Stavelot**. – RHE LXXIII, 1978, 54–68.

Carol, Juniper B.: A history of the controversy over the "Debitum Peccati". – St. Bonaventure, Franciscan Institute 1978. XIII, 260 p. = Franciscan Institut Publications. Theology series IX.

Studies honoring Ignatius Charles **Brady** Friar Minor. Ed. by Romano Stephen Almagno, O.F.M. and Conrad L. Harkins, O.F.M. – St. Bonaventure, N.Y.: Franciscan Institute (1976). 494 p. = Franciscan Institute Publications. Theol. series VI; [cont.:] p. 17–44: Balić, Carlo, OFM: Note per la storia della sezione e poi Commissione Scotista per l'edizione critica delle opere di Giovanni **Duns Scoto**; p. 45–55: Bataillon, Louis J., OP: Le commentaire sur les "Météores" de **Simon** de **Tunstede**, OFM; p. 57–121: Bérubé, Camille, OFMCap: **Olivi**, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand; p. 123–138: Bougerol, Jacques Guy, OFM: L'influence de Saint Bonaventure en Pologne aux XIV et XVèmes siècles d'après les indications des manuscrits conservés dans les différentes bibliothèques polonaise; p. 141–176: Brown, Stephen F.: **Peter** of **Candia**'s sermons in praise of Peter Lombard; p. 177–197: Cousins, Ewert H.: **Bonaventure**, the coincidence of opposites and **Nicholas** of **Cusa**; p. 199–218: Dondaine, Antoine, OP: Le Quodlibet de **Jean Pecham** *De Natali* dans la tradition manuscrite Thomiste; p. 219–246: Esser, Kajetan, OFM: Eine altitalienische Übersetzung zweier Opuscula des hl. Franziskus von Assisi; p. 247–268: Etzkorn, Girard J.: Codex Latinus Monacensis 8943: Mediaeval potpourri, contemporary consternation; p. 269–282: Flood, David, OFM: **Olivi**'s correspondence; p. 283–292: Gál, Gedeon, OFM: **Petrus** de **Trabibus** on the absolute and ordained power of God; p. 293–307: Guyot, Bertrand, OP: L'*Arbor Vitae Crucifixae Iesu* d'**Ubertin** de **Casale** et ses emprunts au *De Articulis Fidei* de S. **Thomas** d'**Aquin**; p. 309–327: Hayes, Zachary, OFM: Incarnation and creation in the theology of St. Bonaventure; p. 331–340: Landini, Lawrence C., OFM: The Franciscan priest in the midst of renewal; p. 341–355: Martínez, Pedro de Alcántara, OFM: La cooperación de María a la obra salvífica de Cristo según el pensamiento de P. J. **Olivi**; p. 357–377: Maurer, Armand, OSB: The role of divine ideas in the theology of **William** of **Ockham**; p. 379–408: Motte, Mary, FMM: The ecclesial vocation in the writings of Mary of the Passion; p. 409–418: Péano, Pierre. OFM: Un destinataire de l'*Epistola ad Omnes Ordinis Ministros Provinciales* de Saint Bonaventure: Frère Jauceln de Provence; p. 449–462: Vázquez, Isaac, OFM: Repertorio de Franciscanos españoles graduados en teología, según el Registrum Ordinis ‹1488–1510›; p. 463–478: Wuerl, Donald W.: The priest and scholarly witness; p. 479–494: Almagno, Romano Stephen, OFM: The chronology and bibliography of Father Ignatius Charles **Brady**, O.F.M.

Johag, Helga: Die Beziehungen zwischen Klerus und Bürgerschaft in Köln zwischen 1250 und 1350. – Bo: Röhrscheid 1977. 346 S. = Rheinisches Archiv CIII; kart. DM 85,–. [Diss., Bonn]

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

Marcuzzi, Pier G.: L'usura, un caso di giuristizione controversa in un responsum inedito di Pietro di La Palu ‹1280–1342›. – Sales XL, 1978, 245–293.

Bronzini, Giovanni B.: **Dante** e la cultura religiosa populare. – RStLR XIV, 1978, 3–37.

Thomas de Sutton: Contra Quodlibet Iohannis Duns Scoti. Ed. Johannes Schneider. – Mchn: Verl. der Bayer. Akademie der Wissenschaften, Beck [in Komm.] 1978. XIII, 112 S. = Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentl. der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterl. Geisteswelt VII; kart. DM 25,–.

Alvarez Palenzuela, Vicente A.: Extinción del cisma de occidente. La legación del Cardenal **Pedro** de **Foix** en Aragón **‹1425–1430›**. – Madr: Univ. Autonoma 1977. 166 p. = Antiqua et mediaevalia III.

Piana, Celestinus: La Facoltà Teologica dell'Università di **Firenze** nel Quattro e Cinquecento. – Grottaferrata ‹Romae›: Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1977. 561 p. = Spicilegium Bonaventurianum XV.

Hay, Denys: The church in **Italy** in the **fifteenth century**. The Birkbeck Lectures, 1971. – Cambr, Lo, NY, Melbourne: Cambridge University Press (1977). X, 184 p.; £ 7,95.

Biel, Gabriel: Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. IV, 2: ‹dist. 15–22›. Collaborante Renata Steiger ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hofmann. – Tü: Mohr 1977. XX, 624 p.; Lw. DM 355,–.

6. Gesamte Neuzeit

Zeller, Winfried: Die Marburger theologische Fakultät und ihre Theologie im Jahrhundert der Reformation. – JHessKG XXVIII, 1977, 7–26; S. 27–41: Müller, Gerhard: Theologie in Marburg zwischen Aufklärung und Restauration; S. 42–55: Liebing, Heinz: Die Marburger theologische Fakultät im preußischen Staate; S. 56–81: Jaspert, Bernd: Reformation und Mönchtum in Hessen; S. 82–91: Schering, Ernst A.: Wegemarken in der Geschichte des hessischen Diakoniezentrums Hephata/Treysa; S. 93–328: Dokumentation zum Kirchenkampf in Hessen und Nassau, Bd. 2,2. Von Martin Hofmann, Hans Friedrich Lenz, Paul Gerhard Schäfer, Johannes Stoll, Günther Flechsenhaar.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Oberman, Heiko Augustinus: Spätscholastik und Reformation. Bd. II: Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf. – Tü: Mohr 1977. XX, 500 S., 2 Tab. im Text, 8 Taf., 1 Falttaf.; Lw. DM 68,–.

Kontinuität und Umbruch. Theologie und Frömmigkeit in Flugschriften und Kleinliteratur an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert. Beitrag zum Tübinger Kolloquium des Sonderforschungsbereiches 8 „Spätmittelalter und Reformation“ ‹31. Mai – 2. Juni 1975›. Hrsg. von Josef Nolte, Hella Tombert u. Christof Windhorst. – Stu: Klett-Cotta 1978. 338 S. = Spätmittelalter und frühe Neuzeit II.

Schlagwörter des Reformationszeitalters. Eingel. u. hrsg. von Friedrich Lepp (Nachdruck). – Schriften zur Förderung der Georg-Witzel-Forschung IV, 1978, 49–92.

Bosshard, Stefan N.: **Zwingli – Erasmus – Cajetan.** Die Eucharistie als Zeichen der Einheit. – Wiesb: Steiner 1978. XV, 176 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz – Abt. für Abendländische Religionsgeschichte LXXXIX; Lw. DM 48,–.

Thomas **Müntzer**. Hrsg. v. Abraham Friesen u. Hans-J. Goertz. – Dmst: Wissensch. Buchgesellschaft 1978. IX, 536 S. = Wege der Forschung XDI; Lw. DM 49,–.

Hartvelt, G. P.: Het gebinte van de tijd. Een historische studie over constructies van de geschiedenis; met name in de tijd der Reformatie. – Kampen: Kok (1977). 104 blz.; hfl 14,90.

Elton, G. R.: England und die oberdeutsche Reform. – ZKG LXXXIX, 1978, 3–11; S. 12–20: Seils, Martin: Glaube und Werk in den reformatorischen Kirchenordnungen; S. 21–30: Fraenkel, Pierre: An der Grenze von Luthers Einfluß: Aversion gegen Umwertung; S. 31–35: Locher, Gottfried W.: Die Deutsche Reformation aus Schweizer Sicht; S. 36–44: Grane, Leif: Luther und das Luthertum; S. 45–77: Brecht, Martin: Der rechtfertigende Glaube an das Evangelium von Jesus Christus als Mitte von Luthers Theologie; S. 78–119: Ebel, Jobst: Jacob Andreae ‹1528–1590› als Verfasser der Konkordienformel; S. 120–135: Gäbler, Ulrich: Huldrych Zwinglis „reformatorische Wende“; S. 136–149: Wischmeyer, Wolfgang: Die Entstehung der christlichen Archäologie im Rom der Gegenreformation.

Weber, Erwin: From **Luther to 1580**. A pictorial account. Places, persons and events leading to the Book of Concord. Text by I. Ludolphy. – St Louis: Publ. House 1977. 223 p.

Pinomaa, Lennart: Die Heiligen bei **Luther**. – Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1977. 170 S. = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A XVI; FM 30.80.

Kolb, Robert: Nikolaus von **Amsdorf ‹1483–1595›**. Popular polemics in the preservation of Luther's legacy. – Nieuwkoop: de Graaf 1978. 296 p. = Bibliotheca humanistica et reformatorica XXIV; hfl 90,– [Diss.. Wisconsin-Madison]

Kolb, Robert: Nikolaus von Amsdorf on Vessels of Wrath and Vessels of Mercy. A Lutheran's doctrine of double predestination. – HThR LXIX, 1976, 325–344.

Passerin d'Entrèves, Ettore: Chiesa e cattolicesimo fra riformatori illuministi e stati assoluti. – RStLR XIV, 1978, 58–67.

Schutte, Anne Jacobson: Pier Paolo **Vergerio**: The making of an Italian reformer. The Frank S. and Elizabeth D. Brewer Prize essay of the American Society of Church History ‹1977›. – Genève: Droz 1977. 300 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CLX; sfr 85,–.

8. Neuere Zeit

Beck, Manfred: Untersuchungen zur geistlichen Literatur im Kölner Druck des frühen 16. Jahrhunderts. – Göppingen: Kümmerle 1977. 217 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik CCXXVIII; kart. DM 36.–. [Diss., Aachen]

Sender, Ferdinand W.: Georg Friedrich **Greiffenclau** von Vollrads. **1573–1629** Ein Prälat aus der mittelrheinischen Reichsritterschaft. Aufstieg und Regierungsantritt in Mainz. – Mz: Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1977. XXXII, 255 S. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XXX.

Shuffelton, Frank: Thomas **Hooker 1586–1647**. – Princ, N.J.: Princeton Univ. Press (1977). XII, 324 p.; $ 17,50.

Schröcker, Alfred: Ein Schönborn im Reich. Studien zur Reichspolitik des Fürstbischofs Lothar Franz von **Schönborn ‹1655–1729›**. – Wiesb: Steiner 1978. VIII, 148 S. = Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit VIII; kart. DM 38,–.

Ertl, Heimo: Die Scheinheiligen Heiligen. Das Bild der **Puritaner** im Zerrspiegel satirischer und polemischer Literatur des **17.** Jahrhunderts. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. XII, 490 S. = Europäische Hochschulschriften XIV, 49; sfr 76,–.

Heeß, Manfred: Blaise **Pascal**. Wissenschaftliches Denken und christlicher Glaube. – Mchn: Fink 1978. 164 S. = Freiburger Schriften zur Romanischen Philologie XXXIII; kart. DM 38,–.

Neumeyer, Heinz: Kirchengeschichte von **Danzig** und **Westpreußen** in evangelischer Sicht. Bd. II: Die evangelische Kirche im **19.** und **20.** Jahrhundert. – Leer: Rautenberg 1977. X, 297 S.; kart. DM 30,–.

Sorrentino, Sergio: Chiesa, mondo e storia nel pensiero del secolo **XIX**. Studi sull'idealismo e sul Kulturprotestantismus. – Nap: Guida Ed. 1977. 242 p.; Lire 5500.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Programme der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen. Von Schleiermacher bis Moltmann. – Mchn: Claudius Verl. (1978). 343 S.; kart. DM 22,50.

Studia Neumanniaia. Sancto Ioanni Nepomuceno **Neumann** in solemni canonizatione obsequii fratrum munus. – R: Collegium S. Alfonsi de Urbe 1977. 374 p., 4 tabl. = Bibliotheca Historica Congregationis SSmi Redemptoris VI.

Governatori Renzoni, Laura: La separazione fra Stato e Chiese in Francia e la tutela degli interessi religiosi. – Mil: Giuffrè 1977. VIII, 337 p. = Università di Macerata. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza II, 13; Lire 10 000.

M[a]cCool, Gerald A.: Catholic theology in the nineteenth century. The quest for a unitary method. – NY: The Seabury Pr. (1977). 300 p. = A crossroad book; $ 14,95.

Machin, G. I. T.: Politics and the Churches in Great Britain 1832 to 1868. – Oxf: Clarendon Press: (Oxf, Lo: Oxford Univ. Pr.) 1977. VIII, 438 p.; £ 15,–.

Gabbert, Mark A.: Bishop avant tout: Archbishop **Sibour**'s Betrayal of the Second Republic. – CHR LXIV, 1978, 337–356.

Seckler, Max: Johann Sebastian **Drey** und die Theologie. – ThQ CLVIII, 1978, 92–109.

Meinhold, Peter: **Wichern** und **Ketteler**. Evangelische und katholische Prinzipien kirchlichen Sozialhandelns. – Wiesb: Steiner 1978. 54 S. = Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge LXX.

Iserloh, Erwin: Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheit der Kirche. – Mz: Akad. der Wissenschaften und der Literatur 1978. 28 S. = Abhandlungen. Geistes- u. soz.wiss. Klasse VII; DM 8,40.

Wagner, Siegfried: Franz **Delitzsch**. Leben und Werk. – Mchn: Kaiser 1978. 506 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXX; kart. DM 65,–. [Habil.-Schrift, Leipzig]

Soetens, Claude: Le Congrès Eucharistique International de **Jérusalem** ‹1893› dans le cadre de la politique orientale du Pape Léon XIII. – Lv: Éd. Nauwelaerts 1977. XXXVI, 790 p. = Université de Louvain. Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie VI, 12; FB 1200.

Berning, Vincent: Gott, Geist und Welt. Hermann **Schell** als Philosoph und Theologe. Einführung in die spekulativen Grundlinien seines Werkes. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1978. 132 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N.F. XXXVII; kart. DM 18,80.

Gatz, Erwin: Katholische Auslandsarbeit und deutsche Weltpolitik unter **Wilhelm II.** – RömQu LXXIII, 1978, 23–46.

Inda, Jean-P.: Remous modernistes en Béarn. L'Abbé **Tauzin** entre son maître Loisy et son église: renié par le premier, condamné par Rome. – BLE LXXIX, 1978, 161–180.

9. Neueste Zeit

Leben als Begegnung. Ein Jahrhundert Martin **Buber** ‹1878–1978›. Vorträge und Aufsätze. – B: Selbstverlag 1978. 160 S. = Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum bei der Kirchl. Hochschule Berlin VII.

Niesel, Wilhelm: Kirche unter dem Wort. Der Kampf der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union **1933–1945**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 340 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe XI; kart. DM 61,–.

Pohlschneider, Johannes: Der nationalsozialistische Kirchenkampf in **Oldenburg**. Erinnerungen und Dokumente. – Kev: Butzon u. Bercker 1978. 147 S., Ill.; kart. DM 16,80.

Pihkala, Juha: Mysterium Christi. Kirche bei Hans **Asmussen** seit 1945. – Hels: Kirjapaya Oy. 1978. 207 S. = Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A, 17.

Stanzel, Josef G.: Die Breslauer Bistumsgüter in der Tschechoslowakei. – Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren, Schlesien V, 1978, 344–374.

Missalla, Heinrich: Für Volk und Vaterland. Die „Kirchliche Kriegshilfe" im **Zweiten Weltkrieg**. – Kgst: Athenäum 1978. XXVI, 215 S.

Micewski, Andrej: Katholische Gruppierungen in **Polen**: PAX und ZNAK 1945–1976. Aus dem Poln. v. W. Grycz. – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald 1978. 353 S. = Entwicklung und Frieden. Wissenschftl. Reihe XVII; kart. DM 28,50.

Pius XII. zum Gedächtnis. Hrsg. von Herbert Schambeck. – B: Duncker u. Humblot (1977). XV, 768 S., 16 Bildt.; Lw. DM 88,–; [enth.:] S. 3–27: Blet, Pierre: Lebenslauf; S. 29–49: Parente, Pietro: Philosophie und Theologie in der Lehre von Pius XII.; S. 51–68: Groner, Joseph-Fulko: Das moraltheologische Ideal Pius' XII.; S. 71–102: Scheuermann, Audomar: Die Konkordatspolitik Pius' XII.; S. 103–139: Morsey, Rudolf: Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland; S. 141–167: Graham, Robert A.: Papst Pius XII. und seine Haltung zu den Kriegsmächten; S. 169–190: Samoré, Antonio: Pius XII., mutiger Diener des Friedens; S. 191–226: Graham, Robert A.: Die diplomatischen Aktionen des Heiligen Stuhls für die Juden in Ungarn im Jahr 1944; S. 227–259: Graham, Robert A.: Pius XII. und seine Zeit; S. 263–279: Nell-Breuning, Oswald von: Die Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft; S. 281–307: Giers, Joachim: Humanismus und christliche Ordnungsidee nach den Weihnachtsbotschaften Pius' XII.; S. 309–325: Ermecke, Gustav: Zur Sozialtheologie von Pius XII.; S. 327–344: Weber, Wilhelm: Die Sozialidee von Pius XII.; S. 345–359: Utz, Arthur-Fridolin: Pius' XII. Ehe- und Familiendoktrin als Beispiel seiner sozialethischen Methode; S. 361–380: Messner, Johannes: Die Wirtschaft in den Lehr- und Hirtenäußerungen von Pius XII.; S. 381–399: Rauscher, Anton: Das Privateigentum in der Soziallehre Pius' XII.; S. 401–425: Ettmayer, Wendelin: Der Freiheitsbegriff in der Lehre Pius' XII.; S. 427–443: Köck, Heribert Franz: Pius XII. und das Apostolat der Laien; S. 447–469: Schambeck, Herbert: Der rechts- und staatsphilosophische Gehalt der Lehre Pius' XII.; S. 471–510: Köck, Heribert Franz: Das Naturrecht und die Menschenrechte bei Pius XII.; S. 511–523: Roth, Gottfried: Der arztethische und pastoralmedizinische Gehalt der Ansprachen Pius' XII.; S. 525–562: Waldstein, Wolfgang: Das Recht auf Leben bei Pius' XII.; S. 563–588: Korinek, Karl: Der Beitrag Pius' XII. zur katholischen Lehre vom demokratischen Staat; S. 589–612: Weiler, Rudolf: Pius XII. und die Ideologien; S. 613–626: Verdross, Alfred: Erneuerung und Entfaltung der klassischen Völkerrechtslehre durch Pius XII.; S. 627–645: Prantner, Robert: Das bonum commune humanitatis bei Papst Pius XII.; S. 649–691: Caprile, Giovanni: Pius XII. und das Zweite Vatikanische Konzil; S. 693–766: Schwaiger, Georg: Pius XII. in der Kirchengeschichte.

Brandt, Hermann: Konstanz und Wandel in der Theologie Paul **Tillichs** im Lichte der wiedergefundenen Thesen zu seiner Lizentiaten-Dissertation. – ZThK LXXV, 1978, 361–374.

Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici **Vaticani II**. Vol. IV: Periodus quarta, pars VI: Congregationes generales CLVI–CLXIV. Sessio publica VIII. Ed. Archivi concilii oecumenici Vaticani II. – R: Typis Polyglottis Vaticanis 1978. 818 p.

Gisel, Pierre: Vérité et histoire. La théologie dans la modernité, Ernest **Käsemann**. – P: Beauchesne; Genève: Labor et Fides (1977). 675 p. = Théologie historique XLI; F 99.– [Diss., Genf]

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografia missionaria. Anno XLI: **1977**. – R: Pont. Università Urbaniana 1978. 321 p.; $ 8,–.

Facélina, Raymond – Damien Rwegera: African theology / Théologie africaine. International bibliography 1968–1977. – Strasb: CERDIC Publications 1977. 38 p. = RIC Supplement XXX.

Konde, Ntedika: La théologie **africaine**. Bibliographie sélective 1925–1975. – Revue africaine de théologie I (Kinshasa) 1977, 249–266.

A las puertas de **Puebla 1978**. – Misiones Extranjeras 1978, 167–264.

Corbon, Jean: L'Eglise des **Arabes**. – P: Ed. du Cerf 1977. 247 p.

Häselbarth, Hans: Lebenszeichen aus Afrika. Erfahrungen in Briefen. – Mchn: Kaiser 1978. 159 S. = Kaiser-Traktate; DM 13,50.

Kamphausen, Erhard – Werner Ustorf: Deutsche Missionsgeschichtsschreibung. Anamnese einer Fehlentwicklung. – EvTh XXII, 1977, Beih. 2, 2–57.

Maveneka, Alois: The Christian community today and tomorrow in Zimbambwe. – AfrER XX, 1978, 101–116.

Péano, Pierre, OFM: L'activité littéraire des Franciscains du Mexique ‹XVIe–XIXe siècles›. – AFrH LXXI, 1978, 168–184.

Santos Hernández, Angel, SJ: Las misiones bajo el patronato portugués. Vol. I. – Madr: Eapsa 1977. 690 p. = Cristianismo en crecimiento III = Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas I, 10; pes 600.

Wang, Mary: Gottes Hochschule in Rot-China (God's School in Red China, dt.) – Bad Liebenzell: Missionsverlag 1978. 95 S. = TELOS 2030; DM 9,80.

Le catéchisme Kikongo de 1624. Réédition critique par François Bontinck, CICM, avec la collaboration de D. Ndembe Nsasi, CICM. – Brux: Académie royale des Sciences d'Outre-Mer 1978. 274 p. = Classe des Sciences morales et politiques. N.S. XLIV–5; FB 1000.

Evers, Georg – Dagmar Plum: Mission. Unterwegs zur Weltkirche. – Mz: Grünewald 1977. 142 S. = Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung VI; DM 19,80.

La mission et les pauvres. – Spiritus XIX, 1978, 225–287.

Praxis de los Padres de América Latina. Los documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla ‹1968–1978›, editados por José Marins. – Bogotá: Ed. Paulinas 1978. 1191 p.; $ 17,–.

Uzukwu, Eugene: Christian missions and African Church. – AfrER XX, 1978, 72–82.

Wirtschaftsbeziehungen zu Südafrika. Südafrikanischer Kirchenrat und Evangelische Kirche in Deutschland zur Frage von Investitionen in Südafrika. – Ffm: Lembeck 1978. 90 S. = Texte zum Kirchlichen Entwicklungsdienst XVIII; DM 6,50.

Martins Terra, João E., SJ: Teologia da Libertação em S. João: «A verdade vos libertará» ‹Jo 8,32›. – Perspectiva Teológica (São Leopoldo, Brasilien) X, 1978, 245–274.

Théologies du Tiers-Monde: du conformisme à l'indépendance. Le colloque de Dar-es-Salaam ‹5–12 août 1976› et ses prolongements. – P: L'Harmattan 1977. 274 p.; F 42,–.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: De bonis in missionibus conventiones particulares. – ComRel LVIII, 1977, 210–223. 346–355; LIX, 1978, 38–49.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Dudley, Guilford: Religion on trial. Mircea **Eliade** and his critics. – Phil: Temple University Pr. (1977). 183 p.; $ 12,50.

Guilmot, Max: Les initiés et les rites initiatiques en **Égypte** ancienne. – P: Laffont (1977). 265 p. = Les Portes de l'Etrange.

Ess, Josef van: Bibliographische Notizen zur islamischen Theologie. – Welt des Orients IX, 1978, 255–283.

Stoesz, Willis: The **Buddha** as teacher. – Journal of the American Academy of religion XLVI, 1978, 139–158.

Denis, Eugène: La **Lokapaññatti** et les idées cosmologiques du Bouddhisme ancien. T. I. II. – Lille: Atelier (de) Reproduction des Thèses; P: Champion [in Komm.] 1977. 227, LXXV, 191 p.; IV, XLIV, 329 p.; F 100,– [Diss., Paris]

Bowes, Pratima: The **Hindu** religious tradition. A philosophical approach. – Lo, Henley, Boston: Routledge & Kegan Paul (1977). IX, 322 p.; £ 7,95.

Keller, Carl A.: Die Hamsa-Upsanischad. – ZMR LXII, 1978, 183–202.

Teixidor, Javier: The pagan God. Popular religion in the Greco-Roman Near East. – Princ: Princeton University Pr. (1977). XII, 192 p., 3 cartes; $ 10,–.

Popa, Alexandru et Ion Berciu: Le culte de **Jupiter Dolichenus** dans la Dacie romaine. – Lei: Brill 1978. XIV, 72 p., 15 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XIX; hfl 68,–.

Düll, Siegrid: Die Götterkulte Nordmakedoniens in römischer Zeit. Eine kultische u. typologische Untersuchung anhand epigraph., numismat. u. archäologischer Denkmäler. – Mchn: Fink 1977. 452, [32] S., 92 Ill., graph. Darst. u. Kt. = Münchener archäologische Studien VII = Münchener Universitätsschriften. Reihe der Philos. Fak. I; DM 80,– [Diss., München]

Paper, Jordan: The meaning of the **"T'ao-T'ieh"**. – HRel XVIII, 1, 1978, 18–41 (with 7 fig.).

Zöllner, Siegfried: Lebensbaum und Schweinekult. Die Religion der **Jali** im Bergland von Irian-Jaya ‹West-Neu-Guinea›. – Wup: Brockhaus 1977. 646 p.; DM 38,–.

VI. Religionsphilosophie

Scarpat, Giuseppe: Il pensiero religioso di **Seneca** e l'ambiente ebraico e cristiano. – Brescia: Paideia Ed. (1977). 150 p. = Antichità classica e cristiana XIV; Lire 4000.

Evans, Gillian R.: St. **Anselm** and knowing God. – JTSt N. S. XXVIII, 1977, 430–444.

Hopkins, Jasper: On understanding and preunderstanding St. Anselm. – NewSchol LII, 1978, 243–260.

Jean **Scot Érigène** et l'histoire de la philosphie. Laon, 7–12 juillet 1975. – P: Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique 1977. 484 p. = Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique DLXI; F 87,–.

Mathias, Thomas R.: **Bonaventurian** ways to God through reason. – FrStudies XXXVI, 1976, NY 1977, 192–232.

Bobik, Joseph: The sixth way of St. **Thomas Aquinas**. – Thomist XLII, 1978, 373–399.

Pöltner, Günther: Die Repräsentation als Grundlage analogen Sprechens von Gott im Denken des Thomas von Aquin. – Salzburger Jahrbuch für Philosophie XXI/XXII, 1976/77, Sa/Mchn (1978), 23–43.

Wippel, John F.: Metaphysics and separatio according to Thomas Aquinas. – Review of metaphysics XXXI, 3, 1978, 431–470.

Ravier, André: Le Dieu de **Rousseau** et le christianisme. – Archives de philosophie XLI, 1978, 353–434.

Williams, John R.: Martin **Heidegger**'s philosophy of religion. – Waterloo: Canadian Corporation for Studies in Religion 1977. 188 p. = Studies in religion. Supplements II; $ 4,–.

Cobb, J. B., Jr.: **Altizer** e la «teologia della morte di Dio». – Rassegna di teologia XIX, 1978, 124–132.

Purtill, Richard L.: Thinking about religion. A philosophical introduction to religion. – Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall 1978. XIII, 175 p.; $ 5,95.

VII. Fundamentaltheologie

Raschke, Carl A. – James A. Kirk – Mark C. Taylor: Religion and the human image. – Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall (1977). XI, 274 p.; $ 7,50.

Maass, Fritz: Was ist Christentum? – Tü: Mohr 1978. 148 S.; DM 19,80.

Le déplacement de la théologie. Actes du Colloque méthodologique de février 1976, Institut Catholique de Paris. Par J[acques] Audinet [e. a.]. – P: Beauchesne (1977). 184 p. = Le point théologique XXI = Recherches actuelles, Institut Catholique de Paris III; F 30,–.

Hilberath, Bernd Jochen: Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg **Gadamers** als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses. – Düs: Patmos Verl. (1978). 344 S. = Themen und Thesen der Theologie; DM 38,–.

Weger, Karl-Heinz: Karl **Rahner.** Eine Einführung in sein theologisches Denken. – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1978). 175 S. = Herderbücherei 680; kart. DM 6,90.

Schumacher, Joseph: Jesus und sein Anspruch in fundamentaltheologischer Sicht. – MThZ XXIX, 1978, 113–133; S. 134–159: Vogel, Cornelia J. de: Neuere philosophische Denkformen und ihre Wirkung in der Theologie; S. 160–188: Scheffczyk, Leo: Theologie und moderne Wissenschaftstheorie.

Wagner, Falk: Vernünftige Theologie und Theologie der Vernunft. Erwägungen zum Verhältnis von Vernunft und Theologie. – KuD XXIV, 1978, 262–284.

Casalis, Georges: Les idées justes ne tombent pas du ciel. Eléments de «théologie inductive». – P: Éd. du Cerf 1977. 230 p.; F 63,–.

Mette, Norbert: Theorie der Praxis. Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie. – Düs: Patmos-Verl. (1978). 384 S. = Patmos Paperbacks; kart. DM 38,– [Diss., Münster]

Foi et épistémologies contemporaines. Faith and the contemporary epistemologies. McMartin memorial lectures. Conférences McMartin, 1975. – Ottawa: Éd. de l'Université d'Ottawa 1977. 89 p. = Collectio philosophica; $ 2,93.

Pagé, Jean-Guy: Foi ou liberté? Autorité, loi et liberté dans l'église. Mort de Dieu – Foi du chrétien. La théologie, ministère ecclésial. Place de la femme dans le plan divin. Préface de Hans Urs von Balthasar. – Montr: Éd. Bellarmin 1977. 211 p.; $ 8,95.

Karrer, Leo: Der Glaube in Kurzformeln. Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik und zur religionspädagogischen Verwendung der Kurzformeln des Glaubens. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1978). XIII, 297 S.; kart. DM 39,– [Habil.-Schrift, Münster]

Andersen, Wilhelm: Glauben, Denken und Handeln im trinitarischen Kontext. Ein theologischer Entwurf. – Rechtfertigung, Realismus, Universalismus in bibl. Sicht. Festschrift für Adolf Köberle . . ., Dmst 1978, 136–154.

Morel, Georges: Questions d'homme T. III: Jésus dans la théorie chrétienne. – P: Aubier Montaigne (1977). 220 p.; F 45,–.

Sola scriptura. Ringvorlesung der theologischen Fakultät der Philipps-Universität. Hrsg. von Carl-Heinz Ratschow. – Marb: Elwert 1977. 215 S.; [enth.:] S. 1–21: Ratschow, Carl-Heinz: Einleitende Analyse der Themafrage; S. 22–37: Preul, Reiner: Scriptura sacra im Unterricht – religionspädagogische Fragen zum Gegenwartsbezug der Bibel; S. 38–47: Flasche, Rainer: Sacra scriptura in den Religionen; S. 48–80: Pfürtner, Stephan H.: Das reformatorische ‚Sola Scriptura' – theologischer Auslegungsgrund des Thoma von Aquin?; S. 81–95: Liebing, Heinz: Sola scriptura – die reformatorische Antwort auf das Problem der Tradition; S. 96–123: Stegemann, Hartmut: Der Kanon und die Kriterien der Theologie; S. 124–140: Schunack, Gerd: Die theologische Autorität des Apostels; S. 141–152: Leipold, Heinrich: Gotteswort und Menschenwort als Problem der Theologie; S. 153–177: Gremmels, Christian: Der Heilige Geist als Ausleger der Schrift; S. 178–192: Oppen, Dietrich v.: Die Schrift und die Bewältigung menschlicher Situation; S. 193–215: Niebergall, Alfred: Schriftprinzip und kirchliche Praxis heute.

VIII. Dogmatik

Auer, Johann: Gott – Der Eine und Dreieine. – Rgb: Pustet (1978). 600 S. = Kleine kath. Dogmatik II; kart. DM 29,80.

Hoffmann, Adolf: Der Mysteriencharacter der **Trinität**. – ThGl LXVIII, 1978, 267–282.

Smits, Luchesius A.: Trinitätstheologie in der Zukunft. – WissW XL, 1977, 240–276.

Ramsey, Michael: Holy Spirit. A biblical study. – Lo: SPCK (1977). 140 p.; £ 0,95.

Bussini, François: L'homme pécheur devant Dieu. Théologie et anthropologie. – (P:) Éd. du Cerf 1978. 197 p. = Cogitatio fidei XCI.

Schellevis, L(een): De betekenis van Jezus' mensheid. Een onderzoek naar de christologie van Karl **Rahner**. – sGrav: Boekencentrum B.V. (1978). 159 blz.; hfl 35,–.

Mann, Ulrich: Gott in der Seele. Einige Erwägungen zur Imago-Dei-Lehre heute. – Rechtfertigung, Realismus, Universalismus. Festschrift für Adolf Köberle . . ., Dmst 1978, 155–167; S. 168–189: Hummel, Gert: Christopraxis. Zur Wiedergewinnung sakramentalen Handelns.

Wagner, Harald: Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen **Möhler**. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1977. 333 S. = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich Katholische Theologie = Beiträge zur ökumenischen Theologie XVI; kart. DM 68,– [Habil.-Schrift, München]

Saranyana, José I.: Carácter sacramental y Sacerdocio de Cristo. – Scripta theologica IX, 1977, 541–580.

Rodríguez, Pedro: La indefectibilidad de la Iglesia. – Scripta theologica X, 1978, 235–267.

Gendron, Louis, SJ: Magistère et théologie. – ScE XXX, 1978, 233–254.

Ford, John C. – Germain Grisez: Contraception and the infallibility of the Ordinary Magisterium. – ThSt XXXIX, 1978, 258–312.

Gula, M.: The right to private and public dissent from specific pronouncements of the Ordinary Magisterium. – EglTh IX, 1978, 319–343.

Women priests. A Catholic commentary on the Vatican declaration. Ed. by Leonard Swidler and Arlene Swidler. – NY, Ramsey, Toronto: Paulist Pr. (1977). IX, 352 p.; $ 9,95.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Hudson, Darrill: World Council of Churches in international affairs. – (Leighton Buzzard, Bdes.:) The Faith Press 1977. 336 p.

Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der Lutherischen Reformation. (Hrsg. von) Wenzel Lohff – Lewis W. Spitz. – Stu: Calwer Verlag (1977). 335 S.; kart. DM 28,–.

Stephenson, Alan M. G.: **Anglicanism** and the Lambeth conferences. Foreword by the Archbishop of Canterbury. – Lo: SPCK (1978). XVI, 341 p., 11 tabl.; £ 12,50.

Christkatholisch. Die Christkatholische Kirche der Schweiz in Geschichte u. Gegenwart. Zum 100-Jahr-Jubiläum der Christkatholischen Kirchgemeinde Solothurn. Hrsg. von der Christkatholischen Kirchgemeinde Solothurn, Schriftleitung: Wilhelm Flückiger u. Carlo Jenzer. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1978). 239 S.; DM 27,–.

Przekop, E.: Die Geschichte der Altgläubigen in den Masuren. – OstkSt XXVII, 1978, 105–127.

Cioffari, G.: La sobornost' nella teologia russa. – Nicolas V, 1977, 259–342.

Burg, A.: Zestig jaar gewetensvrijheid in de Sovjet-Unie. – HCO XXX, 1978, 98–112.

Hoedemaker, L. A.: De moeizame gang naar de oekumene: multilaterale consensus – vorming tussen kerken. Studie rond de 'Agreed Statements' over doop, ambt en eucharistie. – TTh XVIII, 1978, 3–25.

Allmen, Jean-Jacques von: La primauté de l'Église de Pierre et Paul. Remarques d'un protestant. – Frb/S: Éd. Universitaires; P: Éd. du Cerf (1977). 125 p. = Cahiers œcuméniques X; sfr 29,–.

Rodríguez, Pedro: El reconocimiento del sucesor de Pedro en el reciente acuerdo católico-anglicano. – Scripta theologica IX, 1977, 587–622.

Fahey, Michael A., SJ: Orthodox ecumenism and theology 1970–78. – ThSt XXXIX, 1978, 446–485.

Welche Ökumene meinen wir? Eine Bilanz der Ökumene seit Nairobi. Mit Beitr. von Richard Boeckler [u. a.] – Ffm: Lembeck (1978). 120 S. = Beihefte zur ökumenischen Rundschau XXXII; kart. DM 15,80; [enth.:] S. 7–22: Boeckler, Richard: Wo steht der Ökumenische Rat der Kirchen? Bilanz der ÖRK-Initiativen seit Nairobi; S. 22–34: Brosseder, Johannes: Der Ökumenismus in der römisch-

katholischen Kirche. Tatsachen – Erwartungen; S. 34–62: Meyer, Harding: Transkonfessionelle Bewegungen – Hoffnung oder Gefahr?; S. 62–76: Schulz, Otmar: Kirchen und Gruppen in der Ökumene am Ort; S. 76–99: Frieling, Reinhard: Welche Einheit wollen wir? Ökumene als Bewegung und Institution; S. 99–120: Lengsfeld, Peter: Konziliarität – Illusion oder Ziel für eine universale Christengemeinschaft?

Verbindliches Lehren der Kirche heute. Arbeitsbericht aus dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß u. Texte der Faith and Order-Konsultation Odessa 1977. Hrsg. vom Deutschen Ökumenischen Studienausschuß. – Ffm: Lembeck (1978). 227 S. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau XXXIII; kart. DM 28,–.

X. Moraltheologie

Merks, Karl-Wilhelm: Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines ‚autonomen' Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des **Thomas** von **Aquin.** – Düs: Patmos-Verl. (1978). 364 S. = Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung V; kart. DM 38,–.

Handbuch der christlichen Ethik. Hrsg. von Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling. Bd. I–II. – Frb/B, Bas, Wien: Herder; Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1978). 520 S.; 560 S.; Lw. DM 160,–.

Peschke, C. Henry, SVD: Christian ethics. Vol. II: A presentation of special moral theology in the light of Vatican II. – Alcester and Dublin: Neale 1978. XVI, 627 p.

Mieth, Dietmar: Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik. – Frb/S: Univ.-Verl.; Frb/B, Wien: Herder (1977). 168 S. = Studien zur theologischen Ethik II; kart. DM 29,80.

Picht, Georg: Zum philosophischen Begriff der Ethik. – ZevE XXII, 1978, 243–261; S. 262–295: Buri, Fritz: Theologische Ethik und ethische Theologie.

Egenter, Richard: Miteinander umgehen. Pluralismus in der Kirche – Auftrag und Chance. – Mchn: Don Bosco Verlag (1978). 134 S.

Hintersberger, Benedikta: Theologische Ethik und Verhaltensforschung. Probleme, Methoden, Ergebnisse. Mit einem Nachwort von Wolfgang Wickler. – Mchn: Kösel Verl. (1978). 176 S.; DM 29,50. [Diss., München]

Bok, Sissela: Lying: Moral choice in public and private life. – NY: Pantheon Books (1978). XXII, 326 p.

Ramsey, Paul: Ethics at the edges of life. Medical and legal intersections. – NH, Lo: Yale Univ. Press 1978. XVII, 353 p. = The Bampton lectures in Amerika; $ 15,–.

Cipriani, Settimio: Alcune riflessioni bibliche sulla Humanae vitae. – Lateranum N. S. XLIV, 1978, 3–31; p. 32–47: Trapé, Agostino: La contraccezione in S. Agostino; p. 48–91: Téttamanzi, Dionigi: Il magistero delle Conferenze Episcopali europee e la Humanae vitae; p. 92–104: Wright, John: Reaction of anglophone Hierarchies to Humanae vitae; p. 105–124: Ciappi, Luigi: L'enciclica Humanae vitae: valutazione teologica; p. 125–145: Wojtyla, Karol: La visione antropologica della Humanae vitae; p. 146–168: Bonomi, Gabriele: La differenza essenziale tra metodi artificiali e metodi naturali; p. 169–194: Honings, Bonifacio: Il principio di inscindibilità. Un segno per due significati; p. 195–227: Capone, Domenico: La Humanae vitae nel ministero sacerdotale; p. 228–242: Visser, Jan: La coscienza e l'enciclica Humanae vitae; p. 243–255: Borrmans, M. Islam et contraception; p. 256–274: Beltrão, Pedro C.: La popolazione mondiale ad una svolta storica; p. 276–364: Besutti, Giuseppe: Contributo bibliografico sulla Humanae vitae.

Abortion. New directions for policy studies. Ed. by Edward Manier, William Liu, David Solomon. – Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Press (1977). X, 186 p., 3 Tabl.; $ 9,95.

Childress, James F.: Just-War theories: The bases, interrelations, priorities, and functions of their criteria. – ThSt XXXIX, 1978, 427–445.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Egan, Harvey, SJ: Christian apophatic and kataphatic mysticisms. – ThSt XXXIX, 1978, 399–426.

Capgrave, John: The life of St. **Norbert**. By John Capgrave 1393–1464. Ed. by Cyril Lawrence Smetana. – To, Ontario: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1977. VIII, 179 p. = Studies and texts XL; $ 12,–.

Finuncane, Ronald C.: Miracles and pilgrims. Popular beliefs in Medieval England. – Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield (1977). 248 p., 16 tabl., 5 cartes; $ 13,50.

Hörger, Hermann: Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. T. I: Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen. – Mchn: (Verein für Diözesangeschichte von München und Freising), Seitz & Höfling in Komm. 1978. 248 S. mit schemat. Darst. im Text = Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte V.

Dobhan, Ulrich: Gott – Mensch – Welt in der Sicht **Tereses** von **Avila**. – Ffm, Bern: Lang (1978). XVI, 420 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 101; sfr 76,–.

Turrado, Argimiro: ¿ Qué pensar de la renovación de la vida religiosa? – Revista agustiniana de espiritualidad XIX, 1978, 9–33; p. 35–73: Domínguez, Benito: La vida religiosa y el compromiso en el mundo.

Boros, Ladislaus: Befreiung zum Leben. Die Exerzitien des Ignatius von Loyola als Wegweisung für heute. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 230 S.; kart. DM 29,50.

Figura e funzione dell'autorità nella comunità religiosa [Da] L. De Lorenzi [e. a.]. – (Alba:) Ed. Paoline (1978). 432 p. = Teologia XXII; Lire 8000.

Fenhagen, J. C.: More than wanderers: Spiritual disciplines for christian ministry. – NY: Seabury 1978. 105 p.; $ 6,95.

Griese, Erhard: Spiritualität in charismatischen Gemeinschaften. – OekRu XXVI, 1977, 459–468; S. 469–481: Felmy, Karl Christian: Das Jesusgebet des russischen Pilgers im Rahmen der ostkirchlichen Spiritualität.

Reilly, Michael Collins: Spirituality for mission. Historical, theological, and cultural factors for a present-day missionary spirituality. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1978. 254 p.; $ 8,95.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Rauscher, Anton – Lothar Roos: Die soziale Verantwortung der Kirche. Wege und Erfahrungen von Ketteler bis heute. – Köln: Bachem (1977). 125 S.; kart. DM 9,80.

Herkenrath, Silvia: Politik und Gottesreich. Kommentare zur Weltpolitik der Jahre 1918–1945 von Leonhard **Ragaz**. – Zü: Theologischer Verl. (1977). VIII, 283 S. = Forschung TVZ; sfr 27,–.

Schwarte, Johannes: Grundfragen des menschlichen Zusammenlebens in christlicher Sicht. Einführung in die christliche Gesellschaftslehre mit systematischer Textauswahl. – Pad: Schöningh (1977). 339 S.

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

Stackhouse, Max L.: Gesellschaftstheorie und Sozialethik. – ZevE XXII, 1978, 275–295; S. 296–306: Wiebering, Joachim: Kompromiß als christliche Kategorie.

Cultrera, Francesco: Mutabilità e immutabilità della legge naturale. – Nap: Ed. Dehoniane 1977. 146 p.; Lire 2500.

Ireland, liberation, and theology. Ed. by Dermot Anthony Lane. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1977). 104 p.; $ 4,95.

Towards a theology of gay liberation. Ed. by Malcolm Macourt. – (Lo:) SCM Press (1977). VIII, 113 p.; $ 1,95.

Christen in Europa. Zwischen marxistischer Reaktion und demokratischer Freiheit. Hrsg. von Anton Rauscher. – Köln: Bachem (1977). 185 S. = Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Münchengladbach; kart. DM 15,80.

Rinaldi, Bonaventura: Tre sfide al prete-liberatore. Neo-femminismo, euro-comunismo, neo-carismatismo. – Trento: Pubbl. Religiose; Pad: Ed. Gregoriana (1977). 181 p.; Lire 3200.

Schneider, Lothar: Theologische Reflexionen zu Strukturuntersuchungen von Kirchgängergemeinden. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1978. 190 S., 18 Abb. im Text, 63 Tab. im Text = Abhandlungen zur Sozialethik XVII; kart. DM 19,80.

Albrecht, Paul: Impact of science and technology on society: New directions in ecumenical social ethics. – Zygon XII, 1977, 185–198; p. 199–211: Montefiore, Hugh: Man and nature: A theological assessment; p. 212–231: Bryce-Smith, D.: Ecology, theology, and humanism.

XIII. Kirchenrecht

Della Rocca, Fernando: Appunti di storia concordataria. – Mil: Giuffrè 1977. 232 p.; Lire 5800.

Gallagher, Clarence, SJ: Canon law and the Christian community. The role of law in the church according to the Summa Aurea of Cardinal **Hostiensis**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1978. 242 p. = Analecta Gregoriana CCVIII = Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio A, VIII; Lire 9000 [Diss., Roma. Gregoriana]

Müller, Hubert: Der Anteil der Laien an der Bischofswahl. Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX. – Amst: Grüner 1977. XLII, 268 S. = Kanonistische Studien und Texte XXIX; DM 80,–.

Maritz, Heinz: Das Bischofswahlrecht in der Schweiz unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklung im Bistum Basel nach der Reorganisation – St. Ottilien: Eos-Verlag 1977. XVII, 147 S. = Münchener theologische Studien III, 36; kart. DM 37,– [Diss., München]

Schmitz, Heribert: Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung. – AkKR CXLVI, 1977, 381–419.

Doyle, Thomas P., OP: A new look at the **bonum fidei**. – Studia canonica XII, 1978, 5–40.

Riedel-Spangenberger, Ilona: Die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung ‹cc. **1128–1132** CIC› und das Herrenwort Mk 10,9. Eine Untersuchung zur Theologie und Geschichte des kirchlichen Ehetrennungsrechts. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 227 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 102; sfr 44,– [Diss., Münster]

Suárez Pertierra, Gustavo: Incidencia del principio de confesionalidad del Estado sobre el sistema matrimonial español. – REDC XXXIII, 1977, 5–37.

Hayoit, Pierre: Les procédures matrimoniales et la théologie du mariage. – RTL IX, 1977, 33–58.

Fedele, P.: Ancora su la definizione del matrimonio in diritto canonico. – EJC XXXIII, 1977, 49–60; p. 61–88: Fumagalli Carulli, Ombretta: Perturbazioni psichiche e consenso matrimoniale; p. 89–114: Gutiérrez, Anastasius: Mulier excisa potestne contrahere valide matrimonium?

Mosiek, Ulrich: Verfassungsrecht der lateinischen Kirche. Bd. II: Die Struktur der Kirche im überdiözesanen Bereich. Bd. III: Der **Bischof** und die Teilkirche. – Frb/B: Rombach 1977–1978. 200 S.; 160 S. = Rombach Hochschul paperback LXXXVIII/XCI; kart. je DM 24,–.

Kretschmar, Georg: Kirchengemeinschaft in Deutschland. – ZevKR XXII, 1977, 225–254

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit. Hrsg. u. eingeführt von Friedrich Wintzer. – Mchn: Kaiser 1978. L, 247 S. = Theologische Bücherei. Praktische Theologie LXI; kart. DM 35,–.

Zulehner, Paul: Helft den Menschen leben. Für ein neues Klima in der Pastoral. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 96 S.; DM 9,80.

Lemke, Helga: Theologie und Praxis annehmender Seelsorge. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1978). 159 S., 4 schemat. Darst. im Text, 1 Tab. im Text. = Urban-Taschenbücher. T-Reihe DCXXXV; DM 12,–.

Kilian, Sabbas J.: Theological models for the **parish**. – NY: Alba House; Staten Island: Society of St. Paul (1977). XI, 192 p.; $ 5,30.

Stubbe, Ellen: Seelsorge im Strafvollzug. Historische, psychoanalytische und theologische Ansätze zu einer Theoriebildung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 275 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XV; kart. DM 58,–. [Diss., Kiel]

Deloupy, Jean-Paul: Laïcs et prêtres. Des idées pour demain. – (P:) Le Centurion (1977). 268 p. = Collection "Foi Chrétienne".

Birkenbeil, Edward J(ack): Pädagogik in ihrem christlichen Ursprung. Innovation zum Dialog zwischen Pädagogik und Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 260 S.; kart. DM 29,50.

Zillober, Konrad: Schule und Erziehung in der Gemeinde. – Rgb: Pustet (1978). 102 S. = Pfarrei heute; kart. DM 13,50.

Chiesa e ministeri, fedeltà ad un rinnovamento. Guida agli incontri di catechesi sui ministeri ecclesiali. Introduzione di Marco Cè. – (R:) A(n.) V(eritas) E(ditrice) (1977). 214 p. = Evangelizzazione e Ministeri; Lire 2600.

Schuh, Hans: Interaktionsanalyse. Eine empirische Untersuchung zur Praxis des Religionsunterrichts. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1978). 374 S., zahlr. schemat. Darst. im Text, 3 schemat. Darst., 1 Tab. = Studien zur Praktischen Theologie XVII; kart. DM 25,– [Diss., Mainz]

Fraas, Hans-Jürgen: Glauben und Lernen. Ein theologisch-didaktischer Leitfaden für die Elementarerziehung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 92 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1449; kart. DM 9,80.

Schneider, Dirk: Ich werden – Partner werden. Sexualerziehung im Religionsunterricht. Analysen – Methoden – Modelle. – (Zü, Köln:) Benziger (1978). 343 S.; kart. DM 29,80.

XV. Liturgiewissenschaft und christl. Kunst

Gamber, Klaus: Sakramentarstudien und andere Arbeiten zur frühen Liturgiegeschichte. – Rgb: Pustet in Komm. (1978). 189 S. = Studia patristica et liturgica VII; Lw. DM 46,–.

Parys, M. van: La liturgie du cœur selon saint **Grégoire** le **Sinaïte**. – Irénikon LI, 1978, 312–337.

Garridó, Manuel, OSB: La teología de la cruz en las liturgias occidentales. – Scripta theologica IX, 1977, 885–950.

Journel, Pierre: Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle. – (R:) École Française de Rome 1977. 460 p., 5 pl. = Collection de l'École Française de Rome XXVI.

Braniste, E.: Liturgiereform in der orthodoxen Kirche: Ihre Notwendigkeit, ihre Grenzen und ihre Aussichten auf Verwirklichung. – OStkSt XXVII, 1978, 128–142.

Reifenberg, Hermann: Fundamental-Liturgie. Grundelemente des christlichen Gottesdienstes. Wesen, Gestalt, Vollzug. Band I–II. – Klosterneuburg: Österreich. Kathol. Bibelwerk (1978). 298 S.; 410 S. = Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg III.

Power, David N.: Unripe grapes: The critical function of liturgical theology. – Worship LII, 1978, 386–399.

Schulz, Hans-Joachim: Ökumenische Aspekte der Darbringungsaussagen in der erneuerten römischen und in der byzantinischen Liturgie. – ALW XIX, 1978, 7–28; S. 29–41: Hallinger, Kassius, OSB: Kultgebärde und Eucharistie.

Huber, Max: **Taufe** in der Eucharistiefeier. Thematische Gottesdienste. – Rgb: Pustet (1978). 143 S.; kart. DM 16,80.

La celebrazione del matrimonio Cristiano. Atti della V settimana di studio dell'associazione professori di liturgia. Como, 5–10 settembre 1976. – Bol: Ed. Dehoniane 1977. 411 p. = Studi di liturgia V; Lire 6500; [cont:] p. 11–116: Paverd, Franz van de: Forme celebrative del matrimonio nelle chiese orientali; p. 117–147: Nocent, Adrien: Il sacramento del matrimonio in occidente. Storia e teologia liturgica; p. 149–162: Federici, Tommaso: Realtà bibliche del matrimonio; p. 163–202: Carideo, Armando: Teologia della celebrazione liturgica del matrimonio cristiano; p. 203–234: Mosso, Domenico: Riti del matrimonio nella nostra società; p. 235–261: Augé, Matias: Dal rituale ‹tipico› ai rituali particolari del matrimonio. Analisi comparativa di alcune realizzazioni; p. 263–298: Torre, Luigi della: Dal rituale alla celebrazione del matrimonio; p. 299–366: Valenziano, Crispino: Costanti e varianti in celebrazioni coniugali di culture cristiane.

Schumacher, Walter Nikolaus: Hirt und „Guter Hirt". Studien zum **Hirtenbild** in der röm. Kunst vom 2. bis zum Anfang des 4. Jhts. unter bes. Berücks. der Mosaiken in der Südhalle von Aquileja. Mit 320 Tafelabb. – R, Frb/B, Wien: Herder (1977). 334 S. = Römische Quartalschrift. Suppl.heft XXXIV; kart DM 173,– [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Fink, Josef: Bildfrömmigkeit und Bekenntnis. Das Alte Testament, Herakles und die Herrlichkeit Christi an der Via Latina in Rom. – Köln, Wien: Böhlau Verl. 1978. VIII, 115 S., 21 S. Abb. = AKG. Beih. XII.

Schindler, Herbert: Der **Schnitzaltar.** Meisterwerke und Meister in Süddeutschland, Österreich und Südtirol. – Rgb: Pustet (1978). 338 S., zahlr. Taf. im Text; Lw. DM 56,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Abt. für kath. Theologie, Buscheystr., 4630 Bochum 1; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Universität Regensburg, Fachbereich kath. Theologie, Postfach 397, 8400 Regensburg; Prof. DDr. Eugen Biser, Kaulbachstr. 31/I, 8000 München 22; Altabt Dr. Urbanus Bomm, Abtei Maria Laach, 5471 Maria Laach; Prof. DDr. Georg Braulik, Freyung 6, Schottenabtei, A-1010 Wien; Dr. Filipe José Couto IMC, Am Waldplatz 28, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Klaus Demmer MSC, Via della Pace 20, Sa. Maria dell'Anima 00186 Roma; Prof. Dr. Josef Ernst, Theologische Hochschule, Kamp 6, 4790 Paderborn; Dr. Isnard W. Frank OP, Postgasse 4, A-1010 Wien 1; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, Kirchstr. 6, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Wilhelm Goerdt, Burchardstr. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Boltzmanngasse 9, A-1090 Wien IX; Prof. Dr. Heinrich Gross, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Dr. Leonhard Harding, Arnheimer Str. 76, 4000 Düsseldorf 31; Prof. DDr. Erwin Iserloh, Domplatz 29, 4400 Münster; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. Adolf Kolping, Rosastr. 7, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Günter Lanczkowski, Liebermannstr. 45, 6900 Heidelberg 1; Prof. Dr. August Leidl, Birgmeierweg 2, 8390 Passau; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Dr. Cornelius Mayer OSA, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2a, 8700 Würzburg; Dr. Norbert Mette, Hammer Str. 10, 4400 Münster; Dr. Karl H. Neufeld, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8833 Eichstätt; Prof. Dr. Hermann Josef Pottmeyer, Schinkelstr. 55; 4630 Bochum; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Kunigundendamm 64, 8600 Bamberg; Dr. Eberhard Rolinck, Bahnhofstr. 54a, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3a, 8000 München 19; Prof. Dr. Josef Schreiner, Karl-Straub-Str. 22, 8700 Würzburg; Lic. theol. Angelika Senge, Neubrückenstr. 28, 4400 Münster; Dr. Heinz Treziak, Weinweg 45, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Verweyen, Tiergarten 16/II, 4300 Essen-Werden; Doz. Dr. Harald Wagner, Barfüßertor 18, 3550 Marburg; Prof. Dr. Hans Waldenfels SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Frommann-Holzboog, Stuttgart, bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 6% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1978 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040–568X