INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Aland, Kurt, Dr., D.D., Prof., Münster 1
Angenendt, Arnold, Dr., Prof., Bochum 36
Benz, Karl Josef, Dr., Prof., Regensburg 221
Beyreuther, Erich, Dr., Prof., Feldkirchen-München 317
Bäumer, Remigius, Dr., Prof., Kirchzarten 9, 114
Bamberg, Corona, Dr., Beverungen 72, 397
Baumeister, Theofried, Dr., Prof., Wiesbaden 32
Beentjes, Panc, Dr., Prof., Utrecht-Uithof 191
Beinert, Wolfgang, DDr., Prof., Pentling 54, 399
Biedermann, H. M., Dr., Prof., Würzburg 422
Biemer, Günter, Dr., Prof., March 125
Biser, Eugen, DDr., Prof., München 248
Brandl, Manfred, Dr., Steyregg 123
Braunisch, Reinhard, Dr., Prof., March 38
Breuning, Wilhelm, Dr., Prof., Bonn 307, 488
Bröker, Werner, DDr., Prof., Osnabrück 502
Brox, Norbert, Dr., Prof., Lorenzen 30, 275
Busch, Franz Otto, Frankfurt/Main 230
Cavallin, Hans Clemens Caesarius, Dr., Doz., Uppsala 369
Cramer, Winfrid, Dr., Priv.-Doz., Gerleve 210
Dautzenberg, Gerhard, Dr., Prof., Gießen 284
Dettloff, Werner, Dr., Prof., München 229
Dolch, Heimo, DDr., Prof., Bad Honnef 390
Doré, Joseph, Dr., Prof., Paris 139
Eid, Volker, Dr., Prof., Bamberg 58
Eising, Hermann, Dr., Prof., Münster 19, 280
Ellis, E. Earle, Dr., Prof., New Brunswick 460
Emeis, Dieter, DDr., Prof., Münster 499
Emminghaus, Johannes, DDr., Prof., Klosterneuburg 110
Ermecke, Gustav, DDr., Dr., Prof., Bochum 146, 238, 240, 241, 417
Fagerberg, Holsten, Dr., Uppsala 116
Feld, Helmut, Dr., Würzburg 118
Fiedler, Peter, Dr., Priv.-Doz., Freiburg 398, 504
Fink, Josef, Dr., Prof., Salzburg 462
Fischer, Bonifatius, Dr., Kempen 206
Demmer, Klaus, Dr., Prof., Rom 441
Fischer, Eugen Heinrich, Dr., Prof., Augsburg 491
Fischer, Joseph A., Dr., Prof., Augsburg 463
Forster, Karl, Dr., Prof., Augsburg 223
Fraenkel, Pierre, Dr., Prof., Genf 380
Frank, Karl Suso, Dr., Prof., Freiburg 302
Frankemölle r, Hubert, Dr., Prof., Paderborn 89
Friedrich, Gerhard, Dr., Prof., Kiel 151
Füglister, Notker, Dr., Prof., Salzburg 21
Furger, Franz, Dr., Prof., Luzern 236
Ganoczy, Alexandre, DDr., Prof., Würzburg 308, 382
Gessel, Wilhelm, Dr., Prof., Bamberg 505
Gläßer, Alfred, Dr., Prof., Eichstätt 55
Goerdt, Wilhelm, Dr., Prof., Münster 391
Gotenburg, Erwin, Dr., Münster 478
Greschat, Martin, Dr., Prof., Münster 298
Gründer, Horst, Dr., Münster 389
Häußling, Angelus A., Dr., Maria Laach 411
Hagemeyer, Oda, Dr., Beverungen 159, 300, 396, 424, 508
Hasenhüttl, Gotthold, Dr., Prof., Saarbrücken 131, 309
Haubst, Rudolf, Dr., Prof., Mainz-Marienborn 324
Hauptmann, Peter, Dr., Prof., Münster 156
Hauser, Richard, Dr., Prof., Heidelberg 509
Hedwig, Klaus, Dr., Berheim 51
von Hehl, Ulrich, Dr., Bonn 474
Hellmann, Manfred, Dr., Prof., München 299
Herbstrith, Sr. Teresia Waltraud, Tübingen 379
Herkenrath, Gerhard, Dr., Prof., Köln 322
Hochstaffl, Josef, Dr., Prof., Paderborn-Wewer 289
Hödl, Ludwig, Dr., Prof., Bochum-Weitmar 296, 468
Hucke, Helmut, Dr., Prof., Friedrichsdorf 245, 410
Inciarte, Fernando, Dr., Prof., Münster 265
Iserloh, Erwin, Dr., Prof., Münster 177, 217, 470
Jaschke, Hans-Jochen, Dr., Münster 230
Jedin, Hubert, DDr., Prof., Bonn 378
Kaiser, Matthäus, Dr., Prof., Regensburg 493
Kaiser, Philipp, Dr., Prof., Eichstätt 288
Kallis, Anastasios, Dr., Prof., Münster 158
Karrer, Leo, Dr., Solothurn 244
Khoury, Adel Theodor, Dr., Prof., Münster 507, 508
Kilian, Rudolf, Dr., Prof., Friedberg 103
Klauck, Hans-Josef, Dr., München 198
Knauer, Peter, Dr., Frankfurt/Main 311
Knoch, Otto, Dr., Prof., Passau 31
Koch, Ernst, Dr., Prof., Leipzig 148
Köhler, Hans-Joachim, Dr., Tübingen 216
Kolping, Adolf, Dr., Prof., Freiburg 127, 133
Kottje, Raymund, DDr., Prof., Augsburg-Haunstetten 34
Kraft, Heinrich, Dr., Prof., Kiel 372
Kramer, Hans, Dr., Prof., Bochum 238, 419
Krömer, Alfred, Dr., Freiburg 320
Kuhn, Peter, Dr., Remscheid 103
Lang, Bernhard, Dr., Tübingen 193
Lengeling, Emil Joseph, Dr., Prof., Münster 478
Löning, Karl, Dr., Prof., Münster 27
Loretz, Oswald, Dr., Prof., Münster 16, 365
Maier, Johann, DDr., Prof., Brühl 365, 449
Mayer, Cornelius, Dr., Würzburg 466
Meessen, Karl Matthias, Dr., Prof., Augsburg 58
Merkel, Friedemann, Dr., Prof., Münster 405
Mette, Norbert, Dr., Münster 497
Meyer zu Schlochtern, Josef, Dr., Münster 49
Michel, Otto, Dr., Prof., Tübingen 22, 23, 97, 99, 100
Missalla, Heinrich, Dr., Prof., Bochum 475
Mödlhammer, Johann Werner, Dr., Prof., Salzburg 394
Molitor, Hansgeorg, Dr., Korschenbroich 119
Moll, Helmut, Dr., Köln 205
Mühlenberg, Ekkehard, Dr., Prof., Göttingen 33
Müller, Paul-Gerd, Dr., Prof., Stuttgart 196, 312, 403, 457, 458
Mußner, Franz, Dr., Prof., Regensburg 371
Napiorkowski, Stanislaw, Dr., Prof., Lublin 41
Neuner, Peter, Dr., München 301
Ott, Ludwig, Dr., Prof., Eichstätt 111, 212, 467
Overath, Joseph, Dr., Troisdorf 304
Paul, Eugen, Dr., Prof., Augsburg 401
Pesch, Rudolf, DDr., Prof., Frankfurt 107, 108, 109, 365, 368
Pesch, Wilhelm, Dr., Prof. Mainz 284
Peters, Albrecht, Dr., Prof., Heidelberg 183
Probst, Manfred, Dr., Vallendar 407
Promper, Werner, Dr., Münster 155
Raab, Heribert, Dr., Prof., Givisiez 121, 383, 388, 472
Radl, Walter, Dr., Düsseldorf 198
Reifenberg, Hermann, Dr., Prof., Bamberg 149, 151, 328
Richter, Klemens, Dr., Münster 497
Ritter, Adolf Martin, Dr., Prof., Marburg 113
Rivinius, Karl Josef, Dr., Prof., St. Augustin 219, 385
Rock, Martin, Dr., Prof., Mainz 64
Roth, Hermann Josef, Köln 376
Schäfer, Peter, Dr., Prof., Köln 197
Schäfer, Philipp, Dr., Prof., Eichenzell 406
Scharbert, Josef, Dr., Prof., München 13, 189, 283
Schnitker, Thaddäus A., Dr., Münster 408
Schwab, Wolfgang, Dr., München 214
Schwarz, Reinhold, Dr., Eichstätt 316
Schweizer, Eduard, DDr., Prof., Zürich 369
Seeliger, Hans Reinhardt, Lic. theol., Oberhausen 330
Sellin, Gerhard, Dr., Münster 24
Senge, Angelika, Lic. theol., Münster 484
Sievers, Burkhard, Dr., Prof., Wuppertal 65
Smend, Rudolf, Dr., Prof., Göttingen 17
Speigl, Jakob, Dr., Prof., Würzburg 375
Spieker, Manfred, Dr., Erfstadt 306
Stobbe, Heinz Günther, Dr., Münster 46
Stuiber, Alfred, Dr., Prof., Bochum 203, 287
Sudbrack, Josef, Dr., München 213, 295
Tenzler, Johannes, Dr., Fulda 499
Thaidigsmann, Edgar, Dr., Untermünkheim Enslingen 227
Thoma, Clemens, Dr., Prof., Luzern 503
Thomas, Klaus, DDr., D.D., Berlin 66, 68, 69, 71, 160, 321, 353, 420, 423, 424
Trilling, Wolfgang, DDr., Doz., Leipzig 26
Trippen, Norbert, Dr., Köln 232
Urban, Hans-Jörg, Dr., Paderborn 361
Valasek, Emil, Dr., Dülmen 37, 473
Verweyen, Hansjürgen, Dr., Prof., Essen 246
Vorgrimler, Herbert, Dr., Prof., Münster 141
Wacke, Andreas, Dr., Prof., Köln 412
Wagner, Harald, Dr., Doz., Marburg 53, 490
Waldenfels, Hans, Dr., Prof., Düsseldorf 481
Weber, Christoph, Dr., Düsseldorf 225
Weber, Klaus, Dr., Prof., Bonn 45
Weigand, Rudolf, Dr., Prof., Würzburg 233, 495
Willeke, Bernward, Dr., Prof., Münster 154
Wirth, Paul, Dr., Welden 414
Wittstadt, Klaus, DDr., Prof., Würzburg 401
Zapp, Hartmut, Dr., Prof., Freiburg 144, 313
Zenger, Erich, Dr., Prof., Münster 277, 453

Ziegler, Josef Georg, Dr., Prof., Mainz 61
Ziegler, Walter, Dr., Regensburg 43
Zimmermann, Harald, DDr., Prof., Tübingen 292
Zimmermann, Heinrich, Dr., Prof., Bonn-Bad Godesberg 454

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Aland, K.: Falsche Verfasserangaben 1–10
Frankemölle, H.: Von der Exegese zur Katechese 89–98
Iserloh, E.: Das Herrenmahl im römisch-katholisch und evangelisch-lutherischen Gespräch 177–182
Peters, A.: Einheit im Herrenmahl? 183–190
Inciarte, F.: „Anti-Gilson" 265–276
Brox, N.: Methodenfragen der Pseudepigraphie-Forschung 275–278
Thomas, K.: Suizid und Suizidverhütung – Konsequenzen für die Seelsorge 353–362
Urban, H.-J.: Konfessionskunde 361–364
Demmer, K.: Ethik vor dem Forum der kritischen Vernunft 441–450

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Alberti Magni Opera Omnia. T. XXXVII, 2 Ed. P. Simon 212
Katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses? Hrsg. von H. Meyer, H. Schütte, H.-J. Mund 116
Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Hrsg. von Georg Schwaiger 225
Baden, H. J.: Die Aussichten des Glaubens 509
Barbel, J.: Der Gott Jesu im Glauben der Kirche 288
Bastian, H. D. / Emeis, D. / Krusche, P. / Lütcke, K.-H.: Taufe, Trauung und Begräbnis 497
Baum, H.: Mut zum Schwachsein – in Christi Kraft 151
Baumgärtner, R.: Weltanschauungskampf im Dritten Reich 43
Beck, Irene: Das Probleme des Bösen und seiner Bewältigung 499
Geistig Behinderte, Erotik und Sexualität. Hrsg. von P. Sporken 420
Benz, K. J.: Untersuchungen zur politischen Bedeutung der Kirchweihe 36
Theologische Berichte. Hrsg. von J. Pfammatter und F. Furger. Bd V 133
Die soziale Bewegung im Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts. Hrsg. von K. J. Rivinius 389
Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique 287
Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad Codicum Fidem. Vo. XV. Ed. cura et studo monachorum Abbatiae Pontificae S. Hieronymi in Urbe OSB 206
Bittgebet – Testfall des Glaubens. Hrsg. von G. Greshake, G. Lohfink 396
Böhmer, S.: Heimkehr und neuer Bund 103
Bommer, J.: Befreiung von Schuld 326
The Book of Baruch. Ed. by E. Tov 100
Borné, G. F.: Christlicher Atheismus und radikales Christentum 484
Bovon, F.: Luc le Théologien 369
Broch, T.: Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin 390
Brons, B.: Gott und die Seienden 289
Brox, N.: Falsche Verfasserangaben 1
Burbridge, J.: Being and Will 51
Busse, U.: Das Nazareth-Manifest Jesu 198
Buße, Bußsakrament, Bußpraxis. Hrsg. von E. Feifel 325
Caritas LXXIX (1978) 355
Chance und Risiko der Gegenwart. Hrsg. und bearb. von H. Staudinger und W. Behler 491
Christ, H.: Blutvergießen im Alten Testament 16
Congar, Y.: Der Fall Lefèbvre 127
Decker, B. / Jaros, K.: Studien zur Sichem-Aera 17
Demmer, K.: Entscheidung und Verhängnis 58
Detweiler, R.: Story, Sign and Self 196
Dey, L. K. K.: The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews 23
Diakonia VIII (1977) 353
Diedrich, F.: Jakob-Tradition in Hosea 12,1–13,3 19
Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse. T. II. Ed. par P. Naution et L. Doutreleau 33
Dieckmann, B.: „Welt" und „Entweltlichung" in der Theologie Rudolf Bultmanns 131
Christlicher Dienst an der Welt. Hrsg. von W. Harth 241
Discord, Dialogue, and Concord. Ed. by L. W. Spitz and W. Lohff 41
Dobhan, U.: Gott-Mensch-Welt in der Sicht Teresas von Avila 379
La doctrine des douze apôtres (Didachè). Hrsg. von W. Rohrdorf und A. Tuilier 203
Dörger, H. J. / Lott, J. / Otto, G.: Einführung in die Religionspädagogik 401
Donum Gentilicium. Ed. by E. Bammel, C. K. Barrett, W. D. Davies 365
Eckermann, W.: Wort und Wirklichkeit 468
Egenter, R.: Miteinander umgehen. Pluralismus in der Kirche 242
El-Khoury, N.: Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer 210
Emeis, D. / Bastian, H. D. / Krusche, P. / Lütcke, K.-H.: Taufe, Trauung und Begräbnis 497
Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen. Hrsg. von H. H. Henrix, M. Stöhr 398
Fischer, K. P.: Der Mensch als Geheimnis 141
Fleckner, J.: Thomas Kardinal Tien 154
Fornberg, T.: An Early Church in a Pluralistic Society 31
Fraenkel, P.: De l'Écriture à la dispute 382
The Hebrew Fragments of Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum. Ed. by D. J. Harrington 100
Ganoczy, A.: Der schöpferische Menschen und die Schöpfung Gottes 139
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré, Bd 11 146
Gestaltwandel des Bösen – eine biblische Besinnung. Hrsg. von O. Michel und A. Fischer 322
Gestrich, Ch.: Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie 227
Gisel, P.: Vérité et Histoire 312
Goichon, A. M.: Beschauliches Leben inmitten der Welt 424
Golser, K.: Gewissen und objektive Sittenordnung 419
Goltz, H.: Hiera Mesiteia 158
Gosselin, E. A.: The King's Progress to Jerusalem 118
Der Gott des Christentums und des Islams. Hrsg. von A. Bsteh 507
Govaert, L.: Kardinal Newmans Mariologie und sein persönlicher Werdegang 125
Grüger, H.: Heinrichau 376
Guardini, R.: Theologische Briefe an einen Freund 248
Günther, H.: Das Problem des Bösen in der Aufklärung 323
Halbe, J.: Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10–26 277
Halkenhäuser, J.: Kirche und Kommunität 397
In Deiner Hand. Hrsg. von W. Müller-Welser 71
Hammer, F.: Selbsttötung philosophisch gesehen 359
Hammerstein, N.: Aufklärung und katholisches Reich 121
Handbuch der christlichen Ethik. Hrsg. von A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling Bd 1 und 2 441
Hay, D.: The Church in Italy in the Fifteenth Century 378
Heijden, B. v. d.: Karl Rahner 141
Heimbrock, H.-G.: Phantasie und christlicher Glaube 68
Heinz, A.: Die sonn- und festtägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts 328
Helk, V.: Die Jesuiten in Dorpat 1583–1625 299
Henseler, H.: Narzistische Krisen 360
Hermann, S.: Zeit und Geschichte 15
Das Herrenmahl. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission 177, 183
Hersche, P.: Der Spätjansenismus in Österreich 123
Heyer, F.: Konfessionskunde 361
Hidber, B.: Glaube – Natur – Übernatur 49
Hilberath, B. J.: Theologie zwischen Tradition und Kritik 46
Hopfenbeck, A.: Privilegium Petrinum 144
Hoppe, R.: Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes 371
Huber, J.: Der Ehekonsens im römischen Recht 412
Hug, J.: La Finale de l'Evangile de Marc (Mc 16,9–20) 368
Ignatius von Loyola. Mit einem Essay von K. Rahner 217
Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II 478
Isbell, Ch. D.: Corpus of the Aramaic Incantation Bowls 97
Israelite and Judaean History. Ed. by H. Hayes und J. M. Miller 189
Jansen, R.: Studien zu Luthers Trinitätslehre 214
Jaros, K.: Sichem 17
Jaros, K. / Deckert, B.: Studien zur Sichem-Aera 17
Jean Chrysostome et Augustin. Ed. par Ch. Kannengießer 113
Jeremias, Ch.: Die Nachtgesichte des Sacharja 191
Jonge, M. de: Jesus: Stranger from Heaven and Son of God 284
Joest, W.: Gott will zum Menschen kommen 311
Jürgensmeier, F.: Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) und die Römische Kurie 383
Karpp, G.: Die Theologische Literaturzeitung 478
Karrer, L.: Der Glaube in Kurzformeln 399

Kasper, W.: Zukunft aus dem Glauben 54
Kasper, W.: Gottes Zeit für den Menschen 424
Katholiken und ihre Kirche. Hrsg. von G. Gorscheneck 306
Keel, O.: Jahwes Entgegnung an Ijob 280
Kippenberg, H. G.: Religion und Klassenbildung im antiken Judäa 449
Die Kirche des Anfangs. Festschrift für H. Schürmann 24
Klauser, Th.: Henri Leclerq 1869–1945 302
Kolacek, J.: Der Heilige der neuen Welt. Johannes Nepomuk Neumann 473
Kopéc, J. J.: Meka Pańska... (Das Herrenleiden in der religiösen Kultur des polnischen Mittelalters) 37
Der Koran. Übers. von R. Paret 508
Krämer, P.: Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts 55
Krusche, P. / Bastian, H. D. / Emeis, D. / Lütcke, K.-H.: Taufe, Trauung und Begräbnis 497
Künzel, G.: Gemeindeverständnis des Matthäusevangeliums 26
Künzle, P.: Heinrich Seuses Horologium Sapientiae 295
Kuhn, P.: Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch) 365
Kuschel, K.-J.: Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur 490
Lactance et son temps. Ed. par J. Fontaine, M. Perrin 375
Läpple, A.: Von der Exegese zur Katechese. Werkbuch zur Bibel Bd 3 96
Lantz, G.: Eigentumsrecht – Recht oder ein Unrecht? 64
Lapide, P. / Mußner, F. / Wilckens, U.: Was Juden und Christen voneinander denken 503
Lauha, A.: Kohelet. Biblischer Kommentar Altes Testament 193
Lausberg, H.: Der Hymnus „Ave maris stella" 151
Lestapis, S. de: L'Énigme des Pastorales de Saint Paul 30
Lexikon des Mittelalters. Bd I, Lfg 1/2 34
Lies, L.: Wort und Eucharistie bei Origenes 205
Lönning, P.: Abtreibung – Testfall der Sozialethik 238
Longstaff, Th. R.: Evidence of Conflation in Mark? 108
Lott, J. / Dörger, H. J. / Otto, G.: Einführung in die Religionspädagogik 401
Lüdicke, K.: Psychisch bedingte Eheunfähigkeit 414
Lütcke, K.-H. / Bastian, H. D. / Emeis, D. / Krusche, P.: Taufe, Trauung und Begräbnis 497
Maier, A.: Ausgehendes Mittelalter III. Hrsg. von A. P. Bagliani 296
Maier, K.: Die Diskussion um Kirche und Reform im Schwäbischen Reichsprälatenkollegium zur Zeit der Aufklärung 388
Marbach, R.: Säkularisierung und sozialer Wandel im 19. Jahrhundert 223
Maritz, H.: Das Bischofswahlrecht in der Schweiz 232
Marquardt, M.: Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys 317
Marti Bonet, J.: Roma y las iglesias particulares en la concesión del palio a los obspos y arzobispos de occidente 513–1143 230
Materialien zur Rheinischen Geschichte. Bd I. Bearb. von F. Jäger-von Hoesslin 472
Maurer, W.: Historischer Kommentar zur Confessio Augustana. Bd I 470
Mayer, A.: Triebkräfte und Grundlinien des Meß-Stipendiums 411
Meier, J.: Der priesterliche Dienst nach Johannes Gropper 38
Meinhold, P.: Die Religion der Gegenwart 422
Melzer, F.: Wege des Denkens 423
Ménard, J. É.: La lettre de Pierre à Philippe 32
Ménard, J. É.: L'Autentikos Logos 32
Metzger, B. M.: The Early Versions of the New Testament 454
Meyer, I.: Jeremia und die falschen Propheten 100
Les miracles de Jésus. Sous la direction de X. Léon-Dufour 457
Mischlewski, A.: Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens 114
Missalla, H.: Für Volk und Vaterland 474
Mosiek, U.: Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche Bd II 233
Müller, H.: Der Anteil der Laien an der Bischofswahl 493
Müller-Fahlenbusch, H.: Leben zwischen Angst und Freiheit 71
Mußner, F. / Lapide P. / Wilckens, U.: Was Juden und Christen voneinander denken 503
Nardoni, E.: La transfiguración de Jesús 110
Nastainczyk, W.: Religion unterrichten 401
Nestori, A.: Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane 462
Nieß, H. P.: Kirche in Rußland zwischen Tradition und Glaube 156
Otto, G. / Dörger, H. J. / Lott, J.: Einführung in die Religionspädagogik 401
Overhage, P.: Die biologische Zukunft der Menschheit 502
Pacik, R.: Volksgesang im Gottesdienst 410
Pannenberg, W.: Die Bestimmung des Menschen 53
Patte, D.: Early Jewish Hermeneutik in Palestine 22
Paulsen, H.: Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien 463
Pérez de Heredia y Valle, I.: Die Befangenheit des Richters im kanonischen Recht 495
Peschke, C. H.: Christian Ethics I. und II. 236
Petersen, D. L.: Late Israelite Prophecy 283
Pflug, J.: Correspondance. T. III 298
Platzer, F.: Geschichte, Heilsgeschichte, Hermeneutik 330
Plock, H.: Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens 149
Pohlmann, K.-F.: Studien zum Jeremiabuch 101
Zwischen Polemik und Irenik. Hrsg. von G. Schwaiger 219
Poulat, E.: Catholicisme, Démocratie et Socialisme 225
Preckler, G. G.: Bérulle aujourd'hui. 1575–1975 508
Ethische Predigt und Alltagsverhalten. Hrsg. von F. Kamphaus und R. Zerfaß 148
Preuß, H. D.: Deuterojesaja 22
Psychoanalyse und Religion. Hrsg. von E. Nase und J. Scharfenberg 66
Quaas, M.: Staatliche Hilfen an Kirche und kirchliche Instutionen in den USA 58
Radl, W.: Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk 27
Raffelt, A.: Spiritualität und Philosophie 246
Theologische Realenzyklopädie. Bd 11. Hrsg. von G. Krause und G. Müller 9
Das Recht im Bistum Münster. Hrsg. vom Bischöfl. Generalvikariat Münster 316
Reckinger, F.: Kinder taufen – mit Bedacht 408
Reik, Th.: Der eigene und der fremde Gott 160
Reil, S.: Kilian Stumpf 1655–1720 385
Reiner, A.: Ich sehe keinen Ausweg mehr 356
Reinhardt, H. J. F.: Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon 61
Reiterer, F.: Gerechtigkeit als Heil 21
Répertoire des visites pastorales de la France. Première série: Anciens diöcèses (Jusqu'en 1790), Bd 1 119
Rivinius, K. J.: Mission und Politik 155
Rohmann, K.: Vollendung im Nichts? 481
Rokahr, E.-G.: Ehe ohne Treue? 313
Rolinck, E.: Geschichte und Reich Gottes 394
Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert. Hrsg. von A. Langer 221
Schäfer, P.: Rivalität zwischen Engeln und Menschen 103
Schillebeeckx, E.: Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung 488
Schilling, A.: Buße zweiter Klasse? 324
Schlier, H.: Grundzüge einer paulinischen Theologie 369
Schneyer, J. B.: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350 467
Schott, C.-E.: Möglichkeiten und Grenzen der Aufklärungspredigt 406
Schwalbach, U.: Firmung und religiöse Sozialisation 497
Schwarte, J.: Grundfragen des menschlichen Zusammenlebens in christlicher Sicht 240
Schwinges, R. Ch.: Kreuzzugsideologie und Toleranz 292
Les Sciences bibliques en Pologne après la Guerre (1945–1970). Hrsg. von M. Wolniewicz 13
Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral – ein Dauerkonflikt? Hrsg. von F. Böckle 321
Siebel, W.: Katholisch oder konziliar? 304
Siegel, J. P.: The Severus Scroll and 1QIsa 99
Studies on the Testament of Joseph. Ed. by. G. W. E. Nickelsburg, Jr. 99
Steenberghen, F. van: Die Philosophie im 13. Jahrhundert 265
Stegemann, W.: Der Denkweg Rudolf Bultmanns 309
Stehkämper, H.: Konrad Adenauer als Katholikentagspräsident 1922 45
Steinkamp, H.: Jugendarbeit als soziales Lernen 65
Sterbehilfe oder wie weit reicht die ärztliche Behandlungspflicht? Hrsg. von V. Eid und R. Frei 238
Stoldt, H.-H.: Geschichte und Kritik der Markus-Hypothese 108
Splett, J.: Der Mensch ist Person 320
Suizid und Euthanasie als human- und sozialwissenschaftliches Problem. Hrsg. von A. Eser 357
Swidler, L.: Aufklärung Catholicism. 1780–1850 407
Täubl, A.: Gleichnisse Jesu. Ein theologischer Kurs im Medienverbund 93
Talbert, Ch. H.: Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts 27
Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. von M. Greschat, 2 Bde 301
Thissen, W.: Erzählung der Befreiung 109
Thoma, C.: Christliche Theologie des Judentums 504
Thust, K. Ch.: Das Kirchen-Lied der Gegenwart 245
Der Traktat Heinrichs von Friemar über die Unterscheidung der Geister. Hrsg. von R. G. Warnock und A. Zumkeller OSA 213
Trippen, N.: Theologie und Lehramt im Konflikt 225
Trummer, P.: Die Paulustradition der Pastoralbriefe 460
Van Calster, S.: Bijbel en Preek 403
Verbraken, P.-P.: Études critiques sur les sermones authentiques de saint Augustin 466
Vergebung – Versöhnung – Friede. Hrsg. von K. Forster 327

The Armenian Version of the Testament of Joseph. Ed. by E. Stone 99
Verweyen, H.: Christologische Brennpunkte 307
Vogel, J.: Kirche und Wiederbewaffnung 475
Voigt, G.: Der schmale Weg 405
Voillaume, R.: ... und folgten ihn nach 72
Volanakis, J.E.: ΤΑ ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΑ ΒΑΠΤΙΣΤΗΡΙΑ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟS 110
Wagner, F.: Gotteserfahrung. Spiritualität der Neuzeit 159
Waldmüller, L.: Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI. bis VIII. Jahrhundert 505
Wanner, W.: Signale aus der Tiefe 69
Weber, W.: Person in Gesellschaft 417
Weder, H.: Gleichnisse Jesu als Metaphern 198
Weicht, W.: Die dem Lamme folgen 372
Weier, W.: Strukturen menschlicher Existenz 334
Wenzler, L.: Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev 391
Werkstatt Bibelauslegung. Mit Beiträgen von P. Fiedler, H. Gollinger u. a. 90
Westerholm, St.: Jesus and Scribal Authority 197
White, J. B.: A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry 365
Widerspruch, Dialog, Einigung. Hrsg. von W. Lohff und L. W. Spitz 41
Wiedenhofer, S.: Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon 380
Wilckens, U. / Lapide, P. / Mußner, F.: Was Juden und Christen voneinander denken 503
Wilms, F. E.: Das jahwistische Bundesbuch in Exodus 34 453
Winkelmann, M.: Biblische Wunder 458
Wipfler, H.: Grundfragen der Trinitätsspekulation 229
Zeller, D.: Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern 107
Zielgruppen. Hrsg. von L. Bertsch und K.-H. Rentmeister 499
Zinzendorf und Herrnhuter Brüder. Hrsg. von H. Ch. Hahn und H. Reichel 300
Zmijewski, J.: Der Stil der paulinischen „Narrenrede" 286
Zulehner, P. M.: Einführung in den pastoralen Beruf 244
Zumstein, J.: La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu 284

IV. Personennachrichten (incl. Habilitationen und Promotionen)

Badura, Heinrich 514
Balmer, Hans Peter 509
Berg, Werner 511
Bleske, Elisabeth 512
Brauchart, Peter 513
Brugger, Walter 514
Butz, Erwin 511
Castanyé Subirana, Josep 512
Datterl, Georg 514
Dorn, Anton Magnus 512
Druckenbrod, Wolfgang 512
Ehgartner, Franz 513
Ettmayer, Leopold 514
Fellermayr, Josef 512
Findeis, Hans-Jürgen 512
Frei, Othmar 514
Friesenhagen, Aloys 512
Fritz, Georg 514
Fürst, Anna Elisabeth 514
Galambfalvy, Ilona 514
Gartmann, Michael 512
Geiger, Georg 514
Gindele, Egon 513
Gross, Engelbert 513
Grundacker, Franz 514
Hatscher, Arnold 512
Heiniger, Ernstpeter 514
Hengst, Karl 509
Henseler, Rudolf 512
Herion, Horst 513
Hofer, Johann Georg 514
Honek, Klemens 514
Hopfner, Max 513
Horn, Stephan Otto 511
Jilek, August 512
Kern, Johannes 511
Kertsch, Manfred 511
Kim, Chun-Ho 512
Klaiber, Wilbirgis 511
Kleis, Matthias 513
Koch, Bernhard 512
König, Otto 511
Körner, Bernhard 513
Kozma, Gyorgy 514
Krämer, Heinz-Michael 512
Ku, Byong-Chin 514
Kunzler, Michael 513
Lattke, Michael 509
Lendi, Robert 514
Lorenz, Hildegard 514
Luislampe, Margareta 512
Maas, Wilhelm 510
Maier-Kuhn, Hildegard 513
Matic, Marco 514
Mayer, Josef 514
McLellan, James 512
Messner, Herbert 513
Montes Peral, Luis Angel 512
Mühlgaszner, Ferdinand 514
Neufeld, Karl Heinz 511
Nörtersheuser, Hans-Walter 511
de Noronha Galvão, Henrique 513
Nützel, Johannes 510
Oberlinner, Lorenz 511
O'Callaghan, Michael 513
Ortkemper, Franz-Josef 512
Ozimic, Dolores 513
Pfau, Reinhard 512
Pichler, Karl 513
Prassel, Peter 513
Prosenjak, Franc 514
Prügl, Stephan 513
Rajšp, Aleksander 513
Ripplinger, Karl Heinz 514
Rück, Werner 514
Ruh, Ulrich 511
Salmann, Elmar 512
Schachten, Winfried 510
Schauber, Wilhelm 513
Schmid, Gilbert 513
Schmidtmayr, Hartwin 514
Schrofner, Erich 511
Schulz, Ehrenfried 512
Stölzl, Norbert 513
Sudar, Pablo 512
Traubel, Michael 511
Twomey, Vincent 512
Unfried, Roswitha 514
Vavrosky, Hans-Walter 514
Veselsky, Oskar 513
Vu-Kim, Chinh 514
Wahl, Heribert 511
Werner, Otto-Peter 514
Wolfinger, Franz 511
Woschitz, Karl 511
Zelenka, Heinrich 513
Zottl, Anton 511

V. Theologische Bibliographie

Zusammengestellt von Dr. Erwin Gotenburg, Münster,
unter Mitarbeit der Institute und Seminare des Fachbereichs Kath. Theologie
der Universität Münster 73–88, 161–176, 149–264, 337–352, 425–440, 515–528.

476 F Bur V

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 1 **1979** **75. Jahrgang**

Kurt Aland: Falsche Verfasserangaben . . . . . Spalte 1

Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von G. Krause und G. Müller, Bd 2, Lfg. 1–5 (R. Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 13

Les Sciences bibliques en Pologne après la Guerre (1945–1970). Hrsg. von M. Wolniewicz (J. Scharbert)

S. Hermann: Zeit und Geschichte (J. Schreiner)

H. Christ: Blutvergießen im Alten Testament (O. Loretz)

K. Jaroš: Sichem (R. Smend)

K. Jaroš / B. Deckert: Studien zur Sichem-Aera (R. Smend)

F. Diedrich: Die Anspielungen auf die Jakob-Tradition in Hosea 12,1–13,3 (H. Eising)

F. Reiterer: Gerechtigkeit als Heil (N. Füglister)

H. D. Preuß: Deuterojesaja (N. Füglister)

D. Patte: Early Jewish Hermeneutic in Palestine (O. Michel)

L. K. K. Dey: The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews (O. Michel)

Die Kirche des Anfangs. Festschrift für Heinz Schürmann zum 65. Geburtstag (G. Sellin)

G. Künzel: Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums (W. Trilling)

W. Radl: Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk (K. Löning)

Ch. H. Talbert: Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts (K. Löning)

S. de Lestapis: L'Énigme des Pastorales de Saint Paul (N. Brox)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 31

T. Fornberg: An Early Church in a Pluralistic Society (O. Knoch)

J. É. Ménard: La Lettre de Pierre à Philippe (Th. Baumeister)

J. É. Ménard: L'Authentikos Logos (Th. Baumeister)

Didyme L'Aveugle. Sur la Genèse t. II. Ed. par P. Nautin et L. Doutreleau (E. Mühlenberg)

Lexikon des Mittelalters. Bd I Lfg. 1/2 (R. Kottje)

K. J. Benz: Untersuchungen zur politischen Bedeutung der Kirchweihe unter Teilnahme der deutschen Herrscher im hohen Mittelalter (A. Angenendt)

J. J. Kopéc: Meka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza. (dt.: Das Herrenleiden in der religiösen Kultur des polnischen Mittelalters (E. Valasek)

J. Meier: Der priesterliche Dienst nach Johannes Gropper (1503–1559) (R. Braunisch)

Widerspruch, Dialog und Einigung. Hrsg. von W. Lohff und L. W. Spitz (St. C. Napiorkowski)

Discord, Dialogue and Concord. Ed. by L. W. Spitz and W. Lohff (St. C. Napiorkowski)

R. Baumgärtner: Weltanschauungskampf im Dritten Reich (W. Ziegler)

H. Stehkämper: Konrad Adenauer als Katholikentagspräsident 1922 (K. Weber)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 46

B. J. Hilberath: Theologie zwischen Tradition und Kritik (H.-G. Stobbe)

B. Hidber: Glaube – Natur – Übernatur (J. Meyer zu Schlochtern)

J. Burbidge: Being and Will (K. Hedwig)

W. Pannenberg: Die Bestimmung des Menschen (H. Wagner)

W. Kasper: Zukunft aus dem Glauben (W. Beinert)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 55

P. Krämer: Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts (A. Gläßer)

M. Quaas: Staatliche Hilfen an Kirche und kirchliche Institutionen in den Vereinigten Staaten von Amerika (K. M. Meesen)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . . Sp. 58

K. Demmer: Entscheidung und Verhängnis (V. Eid)

H. J. F. Reinhardt: Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon (J. G. Ziegler)

G. Lantz: Eigentumsrecht – Recht oder ein Unrecht? (M. Rock)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 65

H. Steinkamp: Jugendarbeit als soziales Lernen (B. Sievers)

Psychoanalyse und Religion . . . . Sp. 66

Psychoanalyse und Religion. Hrsg. von E. Nase und J. Scharfenberg (K. Thomas)

H.-G. Heimbrock: Phantasie und christlicher Glaube (K. Thomas)

W. Wanner: Signale aus der Tiefe (K. Thomas)

H. Müller-Fahlbusch: Leben zwischen Angst und Freiheit (K. Thomas)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 71

In Deiner Hand. Gebete und Betrachtungen in der Heilszeit der Krankheit und Genesung. Hrsg. von W. Müller-Welser (K. Thomas)

R. Voillaume: ...und folgten ihm nach (C. Bamberg)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 73

Falsche Verfasserangaben?

Zur Pseudonymität im frühchristlichen Schrifttum

von Kurt Aland, Münster

An Zahl wie an Bedeutung der Publikationen zum Thema steht der Vf. der hier zu behandelnden Schrift[1], Norbert Brox, an zweiter Stelle. Vor ihm rangiert nur noch W. Speyer, dem der Auftrag, für das Reallexikon für Antike und Christentum den Artikel „Fälschung, literarische" zu verfassen, Anlaß und Ausgangspunkt für bisher nicht weniger als zwei Bücher und fünf Artikel war. Das eine der Bücher: „Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung", wurde in das hochrenommierte Handbuch der Altertumswissenschaft aufgenommen[2], und zwar wegen seiner überwältigenden Materialfülle zu Recht. Von Brox liegen außer der hier zu besprechenden Untersuchung bisher sechs Aufsätze und ein ausführlicher Exkurs in seinem Kommentar zu den Pastoralbriefen im

[1] **Brox,** Norbert: **Falsche Verfasserangaben.** Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie, Stuttgarter Bibelstudien 79, Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1975, 132 S., DM 16,–.

[2] 1. Abteilung, 2. Teil, München 1971.

UB TÜB
20 APR 1979
SLS Theol. A 425 Theol A 010
Gd 128.4

Regensburger Neuen Testament[3] vor, sowie neuerdings der von ihm herausgegebene Sammelband in den „Wegen der Forschung": „Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike"[4]. Er sei, und zwar nicht nur um der Aktualisierung willen, sondern weil er eine Übersicht „Zum Problemstand in der Erforschung der altchristlichen Pseudepigraphie"[5] von N. Brox enthält, in diese Betrachtungen mit eingeschlossen.

Das Buch von B. wendet sich, wie es schon der Erscheinungsort anzeigt, an die katholische Gemeinde – und wird dort (zusammen mit parallelen Publikationen anderer) dieselbe Verwirrung stiften, die im Ausgang des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts das Vordringen der Resultate der historischen Kritik in der evangelischen Gemeinde anrichtete. Dort war man damals, wie in der katholischen Gemeinde von heute, auf die Verfassernamen der ntl Schriften fixiert: die Apostel- (oder Apostelschüler-)namen, die sie tragen, waren Garant für die Echtheit und Autorität der Schriften. Weil Paulus, Petrus, Jakobus usw. hier schrieben, deshalb war wahr und gültig, Grundlage für den Glauben der Christen, was sie in ihren Briefen verkündigten, was die Evangelisten in den vier Evangelien berichteten. Wenn nun nachgewiesen bzw. behauptet wurde, daß bestimmte Briefe nicht von Paulus, die Petrusbriefe nicht vom Apostel Petrus, der Jakobusbrief nicht vom Herrenbruder verfaßt waren, erschien nicht wenigen die Voraussetzung bzw. die Grundlage für den Glauben zerstört oder mindestens gefährdet. Die evangelische Kirche und Theologie des 19. Jahrhunderts (aber auch schon der Zeit vorher) hatte versäumt, der Gemeinde deutlich zu machen, daß nicht der Name des Vf.s einer ntl Schrift Autorität gibt, sondern gerade umgekehrt der Inhalt der Schrift dem Namen des Vf.s. In dem Maße, wie es glückte, den Blick auf den Inhalt und nicht auf den Verfassernamen zu wenden, wurde die Problematik entschärft und selbst die Frage von geringerer Bedeutung, weshalb der Vf. etwa eines ntl Briefes nicht unter seinem eigenen Namen, sondern dem eines Apostels geschrieben habe.

Nun ist in der katholischen Gemeinde die Frage der Autorität der Schrift wegen der Autorität des Lehramts, der Tradition usw. anders gelagert, eine breite Begegnung der Gemeinden mit dem Text des NT ereignete sich auch erst nach dem 1. Weltkrieg und gesamtkirchlich nach dem 2. Vaticanum. Aber wenn man die Schrift von Brox und die gleichgerichteten Arbeiten anderer Autoren liest, hat man doch den Eindruck, als ob hier ein „Nachholbedarf" bewältigt wird und die leidenschaftliche Teilnahme am Gegenstand weithin daher rührt, daß er früher nicht in diesem Umfang und in dieser Freiheit diskutiert werden konnte. Daß dabei die Bedeutung des Themas überschätzt wird und ein gewisser Enthusiasmus in seine Behandlung einfließt, liegt nahe. „Eine Nebenabsicht dieser Sammlung ist es (das sei nicht verschwiegen), das Thema ‚in Umlauf' zu halten und zur Arbeit am noch Ungeklärten zu animieren", schließt B. bezeichnend sein Vorwort zum Sammelband[6].

Obwohl bzw. gerade weil B. und alle anderen die frühchristliche Literatur in den breitesten historischen Rahmen hineinstellen: vom frühen Heidentum bis in seinen Ausgang, von den Anfängen des AT bis zu den späten Pseudepigraphen, von den Anfängen der christlichen Literatur bis in die Blüte- und Spätzeit der Kirchenväter, muten diese Betrachtungen und Untersuchungen merkwürdig unhistorisch an. Sie werden dem „Sitz im Leben" der Literaturgruppen ebensowenig gerecht wie der historischen Entwicklung. Alle drei für eine Untersuchung der frühchristlichen Literatur grundlegenden Gesichtspunkte kommen hier nicht zur Geltung:

1. Die frühchristliche Literatur muß als Einheit gesehen werden. Es geht nicht an, sich auf die „pseudepigraphische Literatur" im NT zu beschränken und dabei seine anderen – anonymen – Bestandteile außer Betracht zu lassen. Es geht auch nicht einmal an, das NT unter dem Vorzeichen der hier zur Debatte stehenden Fragen isoliert zu betrachten, sondern nur so, daß die Apostolischen Väter mit ihm zusammen als Einheit behandelt werden. Die Schriften des NT sind in der Zeit von ca. 50 – ca. 140 n. Chr. entstanden, die der Apostolischen Väter in der von ca. 95–150 n. Chr. Diese haben in der Frühzeit im gleichen Ansehen gestanden und haben selbst nach der endgültigen Ausbildung des ntl Kanons – trotz ihres prinzipiellen Ausschlusses daraus – ein so hohes kirchliches Ansehen besessen, daß sie selbst in prominente Bibelhandschriften übernommen wurden (im Codex Sinaiticus sind z. B. der Barnabasbrief und der Hirte des Hermas enthalten, im Codex Alexandrinus die beiden Klemensbriefe, ursprünglich enthielt auch der Codex Vaticanus einzelne Schriften der Apostolischen Väter).
2. Es geht nicht an, die literaturgeschichtlichen Gattungen dieses Schrifttums unbeachtet zu lassen: wirkliche Briefe eines den Empfängern bekannten Vf.s (z. B. Paulus), die konkrete Probleme aus einer konkreten Situation heraus behandeln, müssen von Episteln unterschieden werden, die das Kerygma allgemein vortragen und sich nicht an eine einzelne Gemeinde, sondern an die ganze Kirche wenden, dadurch in die Nähe der Evangelien und der Apostelgeschichte rückend. Dabei gibt es Mischformen, wie z. B. den 1. Klemensbrief, sie ändern aber nichts an der Notwendigkeit der Scheidung der verschiedenen Gattungen, ebensowenig wie das Faktum daran etwas ändert, daß wirkliche Briefe, wie die des historischen Paulus oder des Ignatius, alsbald allgemeine Gültigkeit erlangen können. Auch daß theologische Traktate (wie der Barnabasbrief) oder Predigten (wie der 2. Klemensbrief oder auch der Hebräerbrief) in Briefform gepreßt werden, ändert nichts an ihrer Zugehörigkeit zur Gattung der Episteln. Offenbarungsschriften (die Apokalypse des Johannes und der Hirte des Hermas) stellen wieder eine, von den anderen sorgfältig zu scheidende, Kategorie sui generis dar.
3. Es geht nicht an, das gesamte altchristliche Schrifttum auf eine Ebene aufzutragen und den Befund der späteren Jahrhunderte (bis ins frühe Mittelalter hinein, wie das für gewöhnlich geschieht!) in die Literatur der Frühzeit einzutragen. Hier bedeutet das Jahr 150 eine eindeutige (leider theoretische, weil in der einschlägigen Literatur nicht wahrgenommene) Scheidemarke. Wenn Justin gleich im ersten Satz seiner (ersten) Apologie sich mit aller Deutlichkeit als Vf. bezeichnet: „ich, Justin, Sohn des Priskus und Enkel des Bakchius, aus Flavia Neapolis in der syrischen Landschaft Palästina"[7], so beginnt damit etwas völlig Neues, in der christlichen Literatur davor ohne Beispiel. Daß die christliche Literatur späterer Zeit voller „Fälschungen", „Gegenfälschungen" usw. ist, um nur die Donatio Constantini und die pseudoisidorischen Dekretalen als handgreiflichste Beispiele zu nennen, ist eine all- und altbekannte Tatsache, ebenso wie das Eindringen der Stilmittel der Pseudepigraphie aus der heidnischen Literatur. Hier wird „gefälscht", um kirchenpolitische, dogmatische usw. usw. Ansprüche durchzusetzen. Aber diese Pseudepigraphie ist vom Schrifttum vor 150 n. Chr. grundlegend unterschieden, so wie die Christenheit bis dahin von der danach.

Das letztlich unhistorische Denken der meisten, welche gegenwärtig die Frage der Verfasserschaft des frühchristlichen Schrifttums behandeln, wird bezeichnend beleuchtet durch die Übersicht von B. „Zum Problemstand in der Erforschung der altchristlichen Pseudepigraphie". In diesem, immerhin 24 S. des Sammelbandes umfassenden Aufsatz von B. begegnen die Begriffe „heiliger Geist", „Charisma", „christliche Prophetie" entweder gar nicht oder in einer derart abgeschwächten Form, daß sie ihres eigentlichen Inhalts beraubt sind, obwohl sie die entscheidenden Merkmale darstellen, die die Zeit vor 150 – also die des ntl Schrifttums wie der Apostolischen Väter – kennzeichnen.

B. geht davon aus, daß trotz der Differenzierung des Problems in der altchristlichen Literatur „der Blick auf die allgemein literaturgeschichtlichen Bedingungen der Pseudepigraphie unerläßlich" sei[8]. Mindestens die „Rahmenvorstellungen lassen sich für die christliche Literatur nicht völlig isoliert und intern theologisch erklären ..., sondern müssen aus intensiver Kenntnis der antiken Fälschungsgeschichte insgesamt und – wohlgemerkt – auch der antiken Echtheitskritik gewonnen werden[9]". Speyer habe nachgewiesen, wie empfindlich das antike Denken in bezug auf literarisches Eigentum, geistigen Betrug, Fälschung und Echtheitskrite-

[3] 7,2, Regensburg [4]1969, S. 60–66.

[4] **Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike.** – Hrsg. von Norbert Brox. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977. VI, 342 S. (Wege der Forschung Bd 484) Gzl. DM 68,–.

[5] S. 311–334.

[6] S. 6.

[7] Prooemium, Krüger[4] S. 1.

[8] S. 315.

[9] ebda.

rien war. Nun sei zwar für „das frühe Christentum zumindest ... eine partielle ‚Großzügigkeit' und Uninteressiertheit nachzuweisen, die sich mit der kritischen Sensibilität andernorts nicht verträgt"[10], aber: „Literarische Fälschung muß jedenfalls auch im frühchristlichen Bereich daraufhin befragt werden, wie sie ethisch und psychologisch verantwortet wird"[11]. Speyer habe zwar die „echte religiöse Pseudepigraphie" als besondere Kategorie herausgestellt, in welche die Schriften gehören, die „‚unter religiöser Ergriffenheit' und aus Inspirationsüberzeugung zustande gekommen sind"[12]. Abgesehen davon, daß der Begriff „Inspirationsüberzeugung" in bezug auf die Literatur des frühen Christentums mehr als blaß ist, zeigt sich hier die Auswirkung der Projektion der gesamten antiken und spätantiken Literatur auf eine Fläche. B. ist bezeichnenderweise mit dieser Position Speyers nicht einverstanden:

„Wahrscheinlich muß davon ausgegangen werden, daß – wenn schon ‚echte religiöse Pseudepigraphie' eine eigene Form von Pseudepigraphie genannt werden kann – Inspirationserfahrung nicht ihre einzig denkbare Quelle ist. Für die frühchristliche Literatur und ihre Formen der Pseudepigraphie ist unbedingt die weiter unten angesprochene Erfahrung und Überzeugung der Identität mit dem Ursprung und der Überlieferungskontinuität mit den autoritativen Größen der je früheren Zeit in Anschlag zu bringen"[13]. Es „sind eben die christlichen Pseudepigraphieautoren (auch die des Neuen Testaments) wahrscheinlich nicht so exklusiv anders in ihrem Handwerk zu beschreiben als die nichtchristlichen, obwohl an dem besonderen Hintergrund der christlichen Schriftstellerei festzuhalten ist"[14]. Nach der Ansicht von B. müssen biblische Exegese und Patrologie sehr zurückhaltend damit sein, ihre Literatur unter exklusiven Kriterien zu analysieren. Wenn man anhand eines Beispiels pointieren will: Man kann nicht mit theologischen Motivationen darüber hinwegeilen, daß die sog. Pastoralbriefe des NT (1 u. 2 Tim, Tit) vom literarischen Unternehmen her eine methodisch angelegte Täuschung, eine bewußte und künstlerisch raffiniert durchgeführte Autoritätsanmaßung darstellen"[15].

Soviel aus und zu dem Aufsatz von B. über den„Problemstand in der Erforschung der altchristlichen Pseudepigraphie". Die von ihm veröffentlichte Monographie entspricht der hier eingenommenen Position. Als für die Situation erleuchtendes Beispiel gilt für B. hier wie dort der Rechtfertigungsbrief Salvians von Massilia um 440 n. Chr. an den Bischof Salonius deswegen, weil er seine Schrift „An die Katholische Kirche auf dem Erdkreis" unter dem Decknamen Timotheus veröffentlicht habe[16]. Das ist für das Verfahren von B. wie Speyer und manchen anderen symptomatisch. Wenn man die Kirche des 1. und 2. Jahrhunderts von Zuständen und Voraussetzungen des 5. Jahrhunderts her erklären will, so darf man sich nicht wundern, wenn die Ergebnisse unzutreffend sind. Denn hier werden die Voraussetzungen wie die Methoden der kirchenhistorischen Forschung aufs gröbste mißachtet. Ein derartiges Verfahren findet sich bei Brox (wie bei Speyer und anderen) immer wieder. Wenn B. in der Monographie in Kap VI[17] „Spezielle Bedingungen und Tendenzen der frühchristlichen Pseudepigraphie" untersucht, geht er davon aus:

„Wir wissen exakt um eine patristische Tradition von der Zulässigkeit der Lüge, der Täuschung, des listigen Betrugs unter genau genannten Bedingungen. Hier liegt wohl ein Zugang zum psychologischen und moralischen Problem der frühchristlichen (schon biblischen) Pseudepigraphie, ohne daß jeder einzelne Fall in die folgende Erklärung eingeordnet werden soll. Denn sicher hat es auch im christlichen Bereich Fälle von skrupelloser Fälschung gegeben, die ohne Rechenschaft auskam"[18].

„Man muß vorausschicken", fügt B. hinzu, „daß diese Tradition sich auf niemand geringeren als Platonbrief", und führt als Beleg dafür eine lange Reihe von Kirchenvätern an, von Klemens von Alexandrien bis zum bereits genannten Salvian von Marseille[19]. Daß „diese Beispiele erst mit der Wende zum 3. Jahrhundert einsetzen", wie er zugibt[20], stört ihn nicht, denn Philo habe ja die Position Platons gekannt[21]: „Außerdem kann nicht gut angenommen werden, in den ersten Jahrzehnten der Christentumsgeschichte habe ein unterscheidend anderes Urteil in dieser Frage das Handeln bestimmt als es später greifbar wird. Man kann für die Frühzeit nicht andere Moralvorstellungen ansetzen"[22].

Wohin man auch blickt, überall ergibt sich dasselbe: das mit den Händen zu greifende unhistorische Denken stellt eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Argumentation wie die Resultate von B. dar. Er kommt deshalb zu dem Ergebnis: „Daß die Motivationen und Überlegungen bei Autoren des 1. und beginnenden 2. Jahrhunderts regelmäßig andere, ‚theologischere' gewesen seien als bei Salvian, kann nicht erwiesen werden und ist für manche Frühschrift wohl zu bestreiten"[23]. Trotzdem versucht er, „besondere Bedingungen, die theologischer Art sind", für die frühchristliche Pseudepigraphie festzustellen, wobei er allerdings betont, diese Erörterung[24] möchte „nicht in dem Sinn mißverstanden werden, daß sie trotz aller bisherigen Darstellung nun doch für eine Bewertung der christlichen Pseudepigraphie unter exklusiven Aspekten plädieren würde. Die frühchristlichen Pseudepigraphieautoren (auch die des NT) sind eben sicher nicht so exklusiv anders in ihrem Handwerk zu beschreiben als die nichtchristlichen"[25]. Die frühchristliche Pseudepigraphie, erklärt er abschließend im vorletzten Abschnitt seiner Schrift, sei

„die literarische Form eines allerdings sehr schlicht gedachten Arguments der altkirchlichen Theologie: Es besteht in der Gewißheit, daß alles Relevante schon am Ursprung und in der Frühzeit der christlichen Predigt, nämlich bei Jesus, den Aposteln, deren Schülern und den ‚Vätern', gesagt ist. Wo sie die jeweils gefragten Äußerungen nach der Tradition nicht boten, durfte man ihnen getrost das Fällige, das man für das Richtige und Wahre und also auch am Anfang schon Vorhandene hielt, in den Mund legen. Mit unangefochtener Zuversicht ließ man die eigene Aussage mit derjenigen der Apostel identisch sein, weil die rechte Lehre immer dieselbe ist. Als Ausdrucksform bot sich das Pseudepigraphon mit seinen vielen Möglichkeiten konkreter Realisierung geradezu an. Man kann auch sagen, daß die Verfasserschaftsfiktion eine bestimmte Form der Aktualisierung und der Auslegung der Norm (die historisch früh datiert gedacht wird) darstellt. Trotz dieser Implikationen bleibt Pseudepigraphie als Fälschung, was sie ist: als Manipulation (oft nicht in literarisch-künstlerischer Hinsicht) eine Trivialform der Literatur, die freilich nicht nur als literarisches Mittel, sondern auch als Spiegel einer zeitbedingten Argumentationsfigur antiquiert ist. Letztlich nämlich ist Pseudepigraphie nicht durch einen verfeinerten moralischen Wahrhaftigkeitssinn und auch nicht durch einen besser entwickelten, gewissenhafteren Begriff vom geistigen Eigentum unvollziehbar geworden (dies zwar auch), sondern durch das veränderte Verständnis der Relation von Wahrheit und Geschichte für den Menschen"[26].

Der letzte Abschnitt des Buches „Kanongeschichte und falsche Verfasserangaben"[27] mit seinen 10 S. ist im Vergleich mit den vorhergegangenen 119 überraschend. Hier finden sich plötzlich Einsichten bzw. Ansätze dazu, deren Berücksichtigung den früheren Kapiteln zu einer größeren Nähe zur historischen Wirklichkeit der beiden ersten Jahrhunderte geholfen hätte. Hier heißt es auf einmal, „daß das Kanonkriterium der Apostolizität für die alte Kirche nicht identisch sein mußte mit der literarischen Authentizität einer Schrift"[28]. Ja B. (der in diesem Abschnitt stark unter dem Einfluß der Arbeit von Ohlig über die theologische Begründung des Kanons[29] steht) kann sogar von einer „grundsätzlichen Zweitrangigkeit der Verfasserfrage gegenüber der Frage nach dem Inhalt einer Schrift" sprechen[30]. Wenn B. im Schlußwort seiner Schrift[31] erklärt, er habe „eine Summe von Einzelbeobachtungen" vorgetragen, ohne daraus ein „Konzept" machen zu wollen und verzichte darauf, diese „zu einer vorerst noch ungeschützten Synthese" zu ordnen[32], so bezieht sich das anscheinend (mindestens auch) auf dieses letzte Kapitel. Dieses endet mit der überraschenden Feststellung:

[10] S. 317.
[11] S. 318.
[12] ebda.
[13] S. 319f.
[14] S. 329.
[15] S. 324.
[16] Ep. 9, CSEL 8, 217–223, ausführlich wird der Gegenstand von A. E. Haefner behandelt in seinem Aufsatz von 1934: A unique source for the study of ancient pseudonymity, in deutscher Übersetzung im Sammelband S. 154–162 abgedruckt.
[17] S. 81–129.
[18] S. 82.
[19] S. 85–104.
[20] S. 85.
[21] S. 85f.
[22] S. 86.
[23] S. 117.
[24] S. 117ff.
[25] S. 117.
[26] S. 119.
[27] S. 120–129.
[28] S. 122.
[29] K. H. Ohlig, Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche, Düsseldorf 1972.
[30] S. 126.
[31] S. 130.
[32] alles S. 130.

„Von all diesen Tatbeständen her sieht man keine historische, psychologische oder grundsätzliche Unvereinbarkeit von Fälschungscharakter einer Schrift und ihrer Kanonizität im kirchlichen Sinn. Kombiniert man, was oben (VI/1) über die mögliche moralische Bewertung der Fälschung gesagt wurde, mit den Prioritäten, die in der Kanongeschichte in kritischer Hinsicht wirksam waren, dann ergibt sich für die altkirchliche Zeit auf der einen Seite die Möglichkeit positiver Einordnung der Fälschung und auf der anderen die Relativität der Verfasserfrage gegenüber der inhaltlichen Qualität. Im Rahmen des altkirchlichen Denkens liegen keine grundsätzlichen Aporien und Widersprüche in Begriff und Faktum kanonischer Pseudepigraph vor“[33].

Die Kritik, die an Ansatz wie Arbeitsweise von B. zu üben ist, ist in Zwischenbemerkungen mehrfach angedeutet worden und kann hier nicht ausgeführt vorgetragen werden. Eine Auseinandersetzung ausschließlich mit B. würde auch nicht ausreichen, sie müßte, wenn sie das Gesamtproblem umfassen sollte, vielmehr vorzüglich mit Speyer geführt werden, von dem B. mindestens im Material weithin abhängig ist. Aber auf Speyer konnte hier wegen des zur Verfügung stehenden Raumes nur beiläufig eingegangen werden. Auf welcher Linie sich die Gesamtauseinandersetzung bewegen müßte, ist auf Sp. 3 unter drei Gesichtspunkten zusammengefaßt worden: eine Untersuchung der frühchristlichen Literatur kann nicht unter dem Vorzeichen der Pseudonymität geschehen, sondern muß sich gleichzeitig dem Problem der Anonymität zuwenden, sie darf sich auch nicht auf das ntl Schrifttum beschränken, sondern muß die Apostolischen Väter miteinbeziehen, beides unter sorgfältiger Scheidung der Literaturgattungen. Dann ergibt sich, daß die gesamte frühchristliche Literatur entweder anonym oder pseudonym gehalten ist, mit Ausnahme der wirklichen Briefe (Paulus, Ignatius) und der Apokalypsen (Johannes, Hermas). Daß eine Apokalypse zur Beglaubigung die näheren Umstände des Empfangs der Offenbarungen mitteilen muß, versteht sich, ebenso daß Briefe an Einzelgemeinden, geschrieben entweder als Ersatz für die persönliche Anwesenheit oder im Rückblick auf einen Besuch dort bzw. als Ankündigung dafür, den Vf. nennen müssen. Daß der 1. Klemensbrief, der in die Kategorie der wirklichen Briefe gehört, den Namen des Vf.s nicht anführt, ist kein Einwand, denn der Brief stellt kein Individualschreiben, sondern eine Botschaft der Gemeinde zu Rom dar, die folgerichtig als Absenderin gleich im ersten Satz des 1. Klem. genannt wird. Erst um 150 ändert sich das grundlegend, Justin stellt sich mit voller Namens- und Herkunftsangabe zu Beginn seiner Apologie als Vf. vor.

Diese Wandlung von der Anonymität bzw. Pseudonymität des christlichen Schrifttums zu konkreten Verfasserpersönlichkeiten, d. h. der Übergang zu den Begriffen und Maßstäben des allgemeinen Literaturwesens, erfolgt nicht zufällig um die Mitte des 2. Jh.s. Damals vollzieht sich einer der tiefsten Einschnitte in die Geschichte der christlichen Kirche: die Epoche der Naherwartung wie des Pneumatikertums geht zu Ende, die Kirche in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s ist eine andere als die in der Zeit vorher, die Ausbildung der frühkatholischen Kirche stellt die logische Konsequenz des Aufhörens der Naherwartung und der Prophetie bzw. des prophetischen Amtes dar. Gewiß ist in der modernen ntl Literatur oft genug die Feststellung zu finden, die Naherwartung habe schon bei und mit Lukas aufgehört. Selbst wenn das richtig wäre – die Untersuchung der aus dem 2. Jh. stammenden Schriften des NT wie der Apostolischen Väter ergibt m. E. zwar eine Rückbildung der Intensität der Naherwartung, aber keineswegs ihr Ende – so könnte sich das nur auf bestimmte Kreise von Theologen beziehen. Denn wenn die Naherwartung in der Kirche schon viele Jahrzehnte vor der Mitte des 2. Jh.s ausgestorben wäre, hätte nicht um 150 der überaus umfangreiche Hirte des Hermas (über 100 Druckseiten in den GCS!) geschrieben werden müssen, der auf immer neue Weise seinen Lesern darlegt, daß und weshalb die Parusie – für kurze Zeit! – vom Herrn der Kirche aufgeschoben worden sei, und hätte diese Schrift nicht (nach allem, was wir wissen) so großen Eindruck gemacht und eine schnelle und weite Verbreitung gefunden. Noch kurz nach der Mitte des Jh.s findet der Montanismus mit seiner Verkündigung des unmittelbar bevorstehenden Weltendes reißenden Zulauf in den Gemeinden Kleinasiens und weit darüber hinaus. Hier kommt auch die Prophetie zu neuer Geltung, ebenso wie die Glossolalie. Sie beide stellten den Ausweis der Geistbegabung, ja des Christseins überhaupt, in den Anfängen der Kirche dar. In der Taufe empfängt der Christ den Geist, und die Geistbegabung äußert sich, wie in den Berichten der Apg immer wieder durchscheint, im Zungenreden; wer 1 Kor 14 aufmerksam liest, findet das bestätigt. Er rede mehr in Zungen als die Korinther, erklärt Paulus hier (14,18), der mit seinen Darlegungen das Zungenreden im korinthischen Gottesdienst zugunsten der prophetischen Verkündigung zurückdrängen will. Diese prophetische Rede ist nicht Zukunftsverkündigung, sondern geistgewirkte Offenbarung (14,22,24–25), und diese geistgewirkte Offenbarungsrede unterliegt der Beurteilung durch die Gemeinde daraufhin, ob ihr Inhalt ihre Echtheit erweist (14,29–32).

Dieses prophetische Amt existiert in der Kirche bis tief ins 2. Jh. hinein. Allerdings geht von Generation zu Generation die Zahl der echten Propheten zurück, so daß die Gemeinde verstärkt zur Kontrolle der Echtheit ihrer Botschaft aufgerufen wird, Kap. 11 und 13 der Didache illustrieren das mit Deutlichkeit. Ignatius von Antiochien weiß sich als Geistträger und Verkünder des Willens Gottes. Sehen wir einmal von der aufschlußreichen Selbstbezeichnung an der Spitze aller seiner Briefe ab: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος (obwohl es unwahrscheinlich ist, daß dieses cognomen nicht aus der christlichen Zeit des Ignatius stammt), so ergibt doch der Brief an die Philadelphier 7,1 mit aller Deutlichkeit, daß Ignatius sich als θεοῦ φωνή, als Sprachrohr Gottes weiß (vgl. auch ad Rom 2,1), mit allem Anspruch, der daraus folgt. Etwa um 130 muß der Prophet Quadratus gelebt haben, von dem Euseb zu berichten weiß (h. e. III, 37,1; IV,3 (?); V,17,2). Auch um 150 steht nach dem Zeugnis des Hirten des Hermas das prophetische Amt noch in Kraft, wenn auch die Vorbehalte gegenüber falschen Propheten seit der Didache verständlicherweise noch zugenommen haben. Aber πᾶν γὰρ πνεῦμα ἀπὸ θεοῦ δοθὲν οὐκ ἐπερωτᾶται, ἀλλὰ ἔχον τὴν δύναμιν τῆς θεότητος ἀφ' ἑαυτοῦ λαλεῖ πάντα, ὅτι ἄνωθέν ἐστιν ἀπὸ τῆς δυνάμεως τοῦ θείου πνεύματος. (Mand. XI, 5; 43,5) Wenn jemand ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον in eine Versammlung gerechter Männer (d. h. rechtgläubiger Christen) kommt, dann erfüllt ὁ ἄγγελος τοῦ πνεύματος τοῦ προφητικοῦ diesen Propheten und er redet τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ εἰς τὸ πλῆθος καθὼς ὁ κύριος βούλεται (Mand. XI, 9; 43,9).

Das ist deutlich genug: noch damals gibt es die prophetische Offenbarungsrede wie zu Zeiten von 1 Kor 14. Selbst Irenäus weiß um 180 noch von „vielen Brüdern“, die in prophetischer Rede „die Geheimnisse Gottes verkünden“ (V,6,1). Aber er hat keine eigene Kenntnis, sondern was er berichtet, steht hinter dem Vorzeichen des „wie wir hören“. Denn damals gerät die Naherwartung wie die Autorität der prophetischen Rede an ihr Ende – der Montanismus hat beide in der offiziellen Kirche diskreditiert. Noch einmal war die in der Kirche immer noch lebendige Naherwartung zu heller Flamme aufgelodert, aber das mit Sicherheit vorausgesagte unmittelbar bevorstehende Weltende war ausgeblieben. Montanus und seine Prophetinnen hatten die Autorität des im Johannesevangelium verheißenen Parakleten als letzter Offenbarungsstufe für sich in Anspruch genommen, aber ihre Offenbarungen hatten sich als falsch erwiesen. Triumphierend weist die großkirchliche Polemik gegen den Montanismus im Ausgang des 2. Jh.s darauf hin (Miltiades bei Euseb h. e. V,17), daß die prophetische Gabe im Montanismus ausgestorben sei, obwohl seit dem Tod der Maximilla bereits 14 Jahre vergangen seien.

Mit dem Montanismus war der Großkirche nicht nur die Naherwartung, sondern auch der gottgewirkte Anspruch der prophetischen Offenbarung verdächtig geworden, beide gelten fortan als Merkmal der Ketzerei. Aber noch um 150 ist das anders: hier verkündet der prophetische Geist den Willen Gottes in einer Offenbarungskette, die bis in die Anfänge der Kirche reicht. Zwar ist es ein Mensch, der vor der Versammlung der „gerechten Männer“ steht (Hirte des Hermas), aber was er ihnen verkündet, ist Wille und Offenbarung Gottes. Was wir im NT (und in den Apostolischen Vätern) vor uns haben, ist nichts anderes als Umsetzung dieser mündlichen Botschaft in die Schriftform (alle hier in Betracht kommenden „Briefe“ usw. sind vor 150 verfaßt!). Von hier aus erklärt sich die Anonymität bzw. Pseudonymität der gesamten Literatur. Man nennt seinen Namen nicht oder verwendet den Namen des Apostels, in dessen Nachfolge man sich weiß: den des Paulus, oder – hier meldet sich eine gegensätzliche Grundauffassung zu Wort – den des Jakobus (der Judasbrief stellt sich mit seiner Bezeichnung „Judas, Knecht Jesu Christi und Bruder des Jakobus“ 1,1 in diese Tradition) oder aber, wie naheliegend,

[33] S. 129.

den des Petrus oder des Johannes. Sich selbst als Vf. der Epistel oder des Evangeliums zu nennen, ist nicht möglich, ja wäre eine Anmaßung, denn hier redet ja nicht der Schreiber, sondern er ist nur Werkzeug für das, „was der Geist den Gemeinden sagt", wie es in den Sendschreiben der Apokalypse immer wieder heißt.

Anonymität bzw. Pseudonymität sind m. E. keine Erscheinungen der frühchristlichen Literatur, die wir erklären oder gar rechtfertigen müßten, gerade umgekehrt ist es: Wir brauchen eine Erklärung, wenn der wirkliche Vf. sich mit Namen nennt, habe ich in einer früheren Betrachtung zum Gegenstand erklärt[34]. Man hat dazu gemeint, daß diese Auffassung „sich von Torm und Meyer, die er (Aland) beide kritisiert, zwar in der Terminologie, kaum aber in den Voraussetzungen entfernt"[35]. Nun kann hier Torms Position nicht ausführlich referiert werden, der Kürze halber sei, um noch einmal zu B. zurückzukehren, dessen (allerdings recht zugespitzte) Charakteristik zitiert:

„Das Extrem war die konsequente Weigerung, in der neutestamentlichen Literatur auch nur ein einziges Vorkommen von Pseudepigraphie zuzulassen, wie es F. Torm, Die Psychologie der Pseudonymität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums, Gütersloh 1932, letztlich mit dem Argument vertrat, daß Täuschungsmotive bei den biblischen Autoren a limine undenkbar seien."[36]

Gegen den hier erhobenen Vorwurf apologetischer Voreingenommenheit brauche ich mich wohl nicht zu verteidigen. Denn in jenem Aufsatz wie in dieser Rezension wird vom Standpunkt des Historikers aus gesprochen, der versucht, den „Sitz im Leben" der frühchristlichen Literatur festzustellen und festzuhalten – und zwar ohne Rücksicht auf das Resultat. Zwar gibt der Kritiker zu, daß meine These „alle Probleme mit einem Schlage zu erledigen scheint"[37], aber – so fährt er fort:

„dann ergäbe sich die fatale Konsequenz, daß die Schreiber der zweiten, dritten und vierten Generation mit ihren pseudepigraphischen Schriften mehr vom Geist getrieben seien als ein Paulus – von den späten Fälschungen und Machwerken ganz zu schweigen"[38].

Ein größeres Mißverständnis der Situation der Frühzeit ist kaum vorstellbar. Aber dazu kann das Notwendige hier nicht ausgeführt werden, das muß einer neuen Gesamtbehandlung des Problems vorbehalten bleiben, die – Deo volente – unter dem Vorzeichen des „Noch einmal" das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte aufnehmen soll[39]. Für heute sei nur daran erinnert, daß selbst der 2. Timotheusbrief, angesichts dessen 4. Kapitels „es nicht leicht fällt, die Annahme einer bewußten Unterschiebung auszuschließen", um mich selbst zu zitieren[40], es in Anspruch nimmt (3,16): πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἔλεγμόν, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ.

Er schließt sich also offensichtlich in die γραφὴ θεόπνευστος, die gottgewirkte Offenbarung ein. Selbst im 2. Timotheusbrief, um noch einmal zu ihm zurückzukehren (B. urteilt über ihn und die Pastoralbriefe überhaupt: „vom literarischen Unternehmen her eine methodisch angelegte Täuschung, eine bewußte und künstlerisch raffiniert durchgeführte Autoritätsanmaßung"[41], findet sich also die Voraussetzung, daß nicht der Schreiber verkündige, urteile und fordere, sondern der Geist Gottes selbst, in dessen Autorität er unter dem Namen des Paulus schreibt und für den er die zahlreichen Situationsangaben erfindet (die Fragmentenhypothese ist zwar ehrwürdig, aber doch wohl außerhalb des Bereiches der historischen Wahrscheinlichkeit). So wie die Naherwartung bei einzelnen Theologen – das ist an den modernen Hypothesen darüber sicher richtig – eher schwindet als bei der Gemeinde und der Gesamtkirche, könnte man meinen, daß bei einzelnen Theologen (den Vf. etwa der Pastoralbriefe, die eindeutig ins 2. Jh. gehören, wie beim Vf. des 2. Petrusbriefes, der spätesten ntl Schrift) der Einfluß der Umwelt und ihrer pseudepigraphischen Gepflogenheiten früher einsetzt als im allgemeinen kirchlichen Bewußtsein. Das würde manche Diskussion vereinfachen. Aber wie will man das angesichts der eindeutigen Erklärung der γραφὴ θεόπνευστος von 2 Tim 3,16 realisieren? (Auch 2 Petr 1,21 muß hier in Betracht gezogen werden!). Der vielzitierte Bericht Tertullians in de baptismo 17 vom Presbyter, der wegen der Acta Pauli zur Rechenschaft gezogen wurde und erklärte, er habe sie „amore Pauli" unter dessen Namen verfaßt, verfängt nicht als Beleg dafür, daß die Gesetze der Pseudepigraphie im heidnischen Bereich auch für das frühchristliche Schrifttum gegolten hätten. Denn das hat sich ca. 180 abgespielt, n a c h der entscheidenden Wende in der Kirchen- und Literaturgeschichte um die Mitte des 2. Jh.s, in einer Epoche, als die Voraussetzungen christlichen Schrifttums sich grundlegend gewandelt hatten. Anlaß zum Protest gab dabei übrigens nicht die Inanspruchnahme des Apostelnamens, sondern die Rolle, welche die acta Pauli der Frau im kirchlichen Raum zumaß: Thekla lehrt, missioniert und tauft, alles Dinge, die nach dem Urteil der Kirche jener Zeit für eine Frau völlig unangemessen waren. (Dafür hatte endgültig der Montanismus gesorgt, bei dem die Prophetinnen nach Montanus die maßgebende Rolle spielten.) Aufschlußreich dafür, wie sehr für die frühe Kirche der Inhalt einer Schrift und nicht der Name des Vf.s maßgeblich war, ist der Bericht, den Euseb in seiner Kirchengeschichte (VI, 12) gibt: Der Bischof Serapion von Antiochien (ca. 190–212) war bei einem Besuch in der Gemeinde Rhossus gefragt worden, ob es gestattet sei, das Petrusevangelium (im Gottesdienst) zu lesen. Er hatte dem mit Rücksicht auf den Verfassernamen zugestimmt, obwohl er die Schrift nicht kannte. Nach Antiochien zurückgekehrt, holt er die Lektüre nach und richtet daraufhin sogleich an die Gemeinde eine Lehrschrift, in der er die Lesung untersagt, weil das Petrusevangelium – neben vielem Richtigen – doch erhebliche Lehrirrtümer enthalte. Am Inhalt entscheidet sich damals die Bewertung einer Apostelschrift und die Echtheit ihrer Zuschreibung.

[34] Das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte, Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes S. 24–34 (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 2). Berlin 1967.

[35] H. R. Balz, Anonymität und Pseudepigraphie im Urchristentum, ZThK 66, 1969, 403–436, hier S. 404 Anm. 8.

[36] Sammelband S. 313f, Anm. 6.

[37] S. 419.

[38] ebda.

[39] In einer für 1980 vorgesehenen Festschrift.

[40] Studien S. 31.

[41] Sammelband S. 324.

Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von Gerhard K r a u s e und Gerhard M ü l l e r, Bd 2, Lfg 1–5: Agende – Anselm von Canterbury. – Berlin: Gruyter 1978. 798 S. 16 Tafeln, DM 191.–

Das zügige Erscheinen des zweiten Bandes der TRE zeigt, daß die Anlaufschwierigkeiten überwunden sind.

Der Band beginnt mit der Fortsetzung des Artikels A g e n d e.

Niebergall berichtet darin über die ersten Vorschläge der Neugläubigen im 16. Jh. zur Reform des Gottesdienstes. In Wittenberg kam es damals zu Tumulten der Bevölkerung gegen die „Reform". Karlstadt hatte gegen den Willen der Bevölkerung und des Kurfürsten vollendete Tatsachen geschaffen und las ohne Meßgewänder und unter Auslassung des Kanons die „Messe" und spendete – so die Formulierung von N. – die Einsetzungsworte deutsch. Vorher hatte Karlstadt die Beichte als Voraussetzung für den Empfang des Abendmahls verworfen. Mit Überraschung und Erstaunen liest man den Satz: Auch in anderen Teilen Deutschlands begann man, die Messe in deutscher Sprache und frei von nichtevangelischen Zusätzen zu halten. Was unter nichtevangelischen Zusätzen zu verstehen ist, wird nicht gesagt. In Nördlingen veröffentlichte damals K. Kantz eine Abendmahlsordnung, „die sich schon dadurch auszeichnete", daß auch „ein anderer" den Gottesdienst halten konnte. Aufschlußreich ist die Feststellung, die Tendenz zum Landeskirchentum, ja zum Staatskirchentum und die Entwicklung zum landeskirchlichen Absolutismus habe es mit sich gebracht, daß die Erhaltung der kirchlichen Agende immer mehr zu einer Angelegenheit der „policey" des Landes wurde. Die reformierten Agenden des 16. Jh.s zeigen, wie der Bruch mit der liturgischen Abendmahlstradition hier wesentlich radikaler vonstatten ging als in den lutherischen Gebieten. Über die anglikanischen gottesdienstlichen Bücher urteilt N., hier machten sich Elemente bemerkbar, die sich u. a. der calvinistischen Theologie verpflichtet wußten. Keine allgemeine Zustimmung wird seine Bemerkung finden, die Reformation in England habe sich aus einer evangelisch-humanistischen Volksbewegung und vor allem aus den dynastisch-politischen Interessen Heinrichs VIII. entwickelt. Ob man von einer Verbindung zwischen „den reformatorischen Motiven und dem Ehehandel Heinrichs VIII." sprechen sollte, scheint mir ebenfalls fraglich.

Eingehend berichtet N. auch über die Agenden z. Z. von Orthodoxie,

Pietismus und über den Kampf um die preußische Agende. Im Agendenstreit habe sich die Kritik u. a. gegen den katholisierenden Charakter der Liturgie gerichtet.

Aufschlußreich sind die Ausführungen über die neuere Entwicklung und die jüngere liturgische Bewegung im Protestantismus (hochkirchliche Bewegung, Berneuchen, Alpirsbach). Die liturgischen Tendenzen der „Deutschen Christen" finden verständlicherweise nur eine kurze Erwähnung. Eingehende Literaturangaben schließen den sehr umfangreichen Beitrag ab.

Erzbischof Agobard von Lyon findet eine sachgerechte Würdigung durch den besten Kenner E. Boshof, Köln.

Der Artikel Johannes Agricola stammt von J. Rogge. Auch hier sind die Ergebnisse der neueren Forschung berücksichtigt. Von einer Begleitung Agricolas bei dem angeblichen Gang Luthers zur Schloßkirche in Wittenberg zum Thesenanschlag, wie man noch bei Bornkamm lesen konnte, ist nicht mehr die Rede. Das Problem wird mit Schweigen übergangen. Die Nachwirkung von Agricola entspricht nach R. keineswegs der Intensität seines Lebenseinsatzes.

Agrippa von Nettesheim und sein Beitrag zur Theologie und Religionsphilosophie skizziert (mit guten Literaturangaben) K. Goldammer.

Der Artikel Akademie von M. Schmidt verwertet nicht die Arbeiten von Andreas Kraus über die Bayerischen Akademien. Der Autor scheint sie, wie das Fehlen der betreffenden Arbeiten im Literaturverzeichnis vermuten läßt, nicht einmal zu kennen. Der Beitrag Alamannen stammt von dem hervorragenden Kenner W. Müller. Im Vergleich zu anderen Artikeln fällt hier die geringe Raumzuteilung auf.

Auch sonst kann man über den Umfang einzelner Beiträge sehr unterschiedlicher Meinung sein. Wenn z. B. der Artikel über Matthäus Alber, Pfarrer in Reutlingen, fast den gleichen Umfang hat wie der Artikel Albert d. Gr., dann zeigt sich hier ein kaum vertretbares Mißverhältnis und ein überraschender Wertungsmaßstab. Während die alte RE³ für den Artikel Albert d. Gr. wenigstens den doppelten Umfang zugeteilt hatte, das LThK² ihm den zwölffachen Raum gewährte wie Alber, dann wird das Mißverhältnis sehr deutlich, besonders wenn man berücksichtigt, daß sich von Alber nur eine Predigt, eine Schrift über den freien Willen und ein Gutachten erhalten haben! Während sich P. Simon bei dem Artikel Albert d. Gr. mit dem Hinweis auf Bibliographien behelfen muß, sind in dem Artikel Alber alle nur möglichen Literaturangaben, die z. T. A. nur erwähnen, genannt. Diese Kritik gilt übrigens auch für den Beitrag von E. W. Kohls über Erasmus Alber, von dem sogar Texte seiner Lieddichtungen raumverschwendend angeführt werden. Von dem Lied „Steht auf ihr lieben Kinderlein" wird sowohl auf S. 168 als auch auf S. 169 angegeben, daß es im EKG Nr. 338 zu finden ist. Nicht erwähnt wird stattdessen das Urteil des Erasmus von Rotterdam über Alber in einem Brief an Melanchton, darin bezeichnet Erasmus Alber als einen Menschen von unreinem Leben, zuchtloser Zunge, der durch Verschwendung in Schulden gekommen sei und seine Gläubigen betrogen habe. Ganz im Gegenteil dazu steht das Urteil von K., der Alber als einen Lutherschüler bezeichnet, an dem kein Falsch ist. Die Bezeichnung Witzels: „altkatholisch gebliebener Theologe" ist wohl zu modifizieren. Witzel wurde Protestant und kehrte später zur katholischen Kirche zurück.

Beim Artikel Albrecht von Mainz ist das reiche Quellenmaterial in den Acta Reformationis Catholicae II (1960), IV (1971) nicht verwertet, wo sich u. a. die Stellungnahme Albrechts zur Konzilsberufung von 1536/38, die Mainzer Reformstatuten von 1541–44, das Gutachten der Mainzer Reformkommission und weiteres Material über die Haltung der Mainzer Kirchenprovinz zur Konzilsfrage findet.

Informativ ist der Artikel von G. Müller über G. Aleandro. Der erste Papstartikel in der TRE ist Alexander II. gewidmet. Sein Vf., H. M. Schwarzmaier, liefert einen kenntnisreichen und informierenden Beitrag.

Weniger befriedigend ist der Artikel Altkatholizismus, besonders der historische Teil weist eine Reihe von Lücken auf. Die Haltung der Altkatholiken zum Dritten Reich und die massive Unterstützung der Zeitschrift „Der Romfreie Katholik" wird völlig übergangen.

Sehr umfangreich ist der Artikel über Paul Althaus, dessen nationalsozialistische Vergangenheit verharmlost wird. Über die Zeit nach 1945 heißt es, daß er im Zuge der sog. Entnazifizierung von den Amerikanern seines Dienstes enthoben wurde.

Der Beitrag über den Ambrosiaster stammt von A. Stuiber. Eingehend werden seine Schriften und Persönlichkeit, seine Stellung zum Juden- und Heidentum, seine Theologie und sein Nachwirken gewürdigt.

Über Ambrosius informiert unter Berücksichtigung des neuesten Forschungsstandes in vorbildlicher Weise E. Daßmann. Interessant sind besonders die Ausführungen über das Nachwirken des Ambrosius, u. a. auf das Schrifttum der Reformation. Ergänzend könnte man vielleicht auf die Bedeutung des Ambrosius für die katholische Kontroverstheologie des 16 Jh.s hinweisen. Die damaligen Theologen haben sich, wie allein ein Blick in die Editionen des „Corpus Catholicorum" zeigt, oft auf Ambrosius berufen.

Nikolaus Amsdorff gehört nach Rogge zu den wirkungsvollsten Theologen der Reformationszeit. Er sei 1542 auf „juristisch nicht immer durchsichtige Aktivitäten" Bischof von Naumburg geworden, obschon das Domkapitel bereits 1541 Julius Pflug zum Bischof gewählt hatte. Es erscheint mir aber eine Verkehrung der Tatsachen, wenn R. unter diesen Umständen Julius Pflug als „Gegenbischof" bezeichnet.

Verständliches Interesse weckt angesichts der augenblicklichen Ämterdiskussionen der umfangreiche Beitrag Amt / Ämter / Amtsverständnis. Er gliedert sich 1. religionsgeschichtlich, 2. Altes Testament, 3. Judentum, 4. Neues Testament, 5. Alte Kirche, 6. Reformationszeit, 7. von ca. 1600 bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, 8. systematisch theologisch. Er umfaßt die Spalten 500–622.

Bei der Lektüre fällt auf, daß in den Beiträgen „Neues Testament" und „Alte Kirche" nicht nur Überschneidungen, sondern gegenteilige Auffassungen z. T. vertreten werden. Das Mittelalter wird leider nur in einem Ausblick berührt.

Über das Amtsverständnis Luthers schreibt Fagerberg: „Die Autorität des Papstes und der Kirche wurden durch die Autorität der Heiligen Schrift ersetzt." Die entscheidende Frage, wer die Heilige Schrift verbindlich erklärt, wird überraschenderweise nicht gestellt. Über Luthers Amtsverständnis heißt es weiter, daß Luther keine zusammenhängende Amtstheologie vorgelegt habe. Die Ansichten Luthers vom kirchlichen Amt vor 1517 werden übergangen. Über die Amtsauffassung Melanchthons berichtet ebenfalls H. Fagerberg. Nach ihm hat Melanchthon entgegen der radikalen Gruppe und mit der römisch-katholischen Kirche die Auffassung vertreten, daß die Kirche ein von Gott gestiftetes Amt habe. Melanchthon sei von den beiden Begriffen „potestas ordinis" und „potestas jurisdictionis" ausgegangen, habe diesen Termini aber einen neuen Inhalt gegeben. Zwinglis Amtsverständnis stelle einen neuen besonderen Typ dar. Für Calvin stehe das Amt im Dienste des Wortes. Die Literaturangaben wären an vielen Stellen zu ergänzen.

Über das katholische Amtsverständnis berichtet C. H. Ratschow. Mißverständlich, ja irrig, ist seine Behauptung: „Der Konziliarimus und die Unfehlbarkeit des Episkopates gehören zusammen." In diesem Satz wird eine unzureichende Kenntnis der Unfehlbarkeitsauffassungen der konziliaristischen Autoren sichtbar. Der Hinweis Seite 572 Anm. 1 ist zu korrigieren. An der angegebenen Stelle wird von Herborn die Frage der Befugnis des Papstes nicht erwähnt.

Der Artikel Analogie stammt von J. Track. Er würdigt auch den Analogiebegriff von K. Barth und seine Auseinandersetzung mit Gottlieb Söhngen und Hans Urs von Balthasar. Aber auch die Analogieauffassungen von Tillich und Pannenberg werden behandelt.

Inhaltsreich ist der Beitrag „Andachtsbild" von O. von Simson. Diskussionswürdig ist jedoch die Aussage: Während die apologetischen Dekrete des Tridentinums ein Ende der alten Kunsttradition markieren ...

Umfangreich ist der fundierte Beitrag von M. Brecht über Jakob Andreae. Der Artikel Anfechtung umfaßt 22 Spalten (mit ausführlicher Literatur). Das Stichwort „Angela von Foligno" hat der verstorbene Franziskaner S. Clasen verfaßt. In konzentrierter Form würdigt er ihr Leben und Werk. Informativ ist auch der Artikel Anglikanische (Kirchen-)Gemeinschaft, der später durch den Beitrag „Kirche von England" zu ergänzen ist. Eine eingehende Behandlung hat das Land Anhalt bekommen, mit einem eigenen Abschnitt über den Katholizismus in Anhalt in der Neuzeit. Hier kann man überraschenderweise lesen: „Bis zur Errichtung der apostolischen Ad-

ministratur Magdeburg am 14. 7. 1973 gehörte Anhalt zum Erzbistum Paderborn." Die Verehrung der heiligen Anna wird von M. Zender gewürdigt. Der Beitrag Anno von Köln (mit neuester Literatur) stammt von R. Haacke. Einen guten Abschluß bildet der inhaltsreiche Beitrag Anselm von Canterbury von L. Hödl.

Hingewiesen sei noch auf die Corrigenda Seite 797. 16 Tafeln zum Artikel Andachtsbild bieten eine gute Illustration des Beitrages. Eine Anregung: Beim nächsten Band sollten die Bildtafeln bei den entsprechenden Artikeln eingebunden und nicht an das Ende des Bandes verwiesen werden.

Auch der zweite Band der TRE bietet eingehende Informationen, die den neuesten Forschungsstand wiedergeben, und gute Literaturangaben. Angesichts des Umfangs der TRE fragt man sich, warum wichtige Stichworte wie „Annaten" nicht einmal als Verweisstichwort erscheinen. Aber überraschenderweise vermißt man auch einen Artikel „Angst". Trotz dieser und ähnlicher kleiner Mängel kann der Benutzer die TRE nur mit Dank entgegennehmen und ihr ein weiteres schnelles Erscheinen wünschen.

Freiburg Remigius Bäumer

Les Sciences bibliques en Pologne après la Guerre (1945–1970). Travail collectif sous la rédaction de l'abbé Marian Wolniewicz. – Varsovie: Academie de Théologie Catholique (1974). 300 S., kart.

Dieser Bd ist die von Irena Szalay und Marcel Sztafrowski besorgte Übersetzung des zweiten Teils (Powojenna Biblistyka Polska 1945–1970: S. 233–488) des Sammelbandes von J. Łach und M. Wolniewicz, Współczesna Biblistyka Polska (Die heutige polnische Bibelwissenschaft), Warschau 1972, dessen erster Teil die Vorträge des 8. Polnischen Exegetenkongresses in Warschau 1970 enthielt. Auch an diesem zweiten Teil haben mehrere Exegeten mitgearbeitet. Wenigstens die zwei ersten und der letzte Beitrag seien etwas ausführlicher besprochen, weil sie den „westlichen" Exegeten einen interessanten Einblick in die Situation der Bibelwissenschaft in Polen vermitteln.

1. Hrsg. berichtet über die „Centres de recherches et d'études bibliques dans le quart de siècle qui suivit la guerre" (7–18). Er umreißt kurz den Stand der biblichen Studien in Polen zu Beginn des Zweiten Weltkrieges, schildert unter Nennung der Namen die großen Verluste, die die polnische Bibelwissenschaft während der deutschen Besatzung erlitten hat, und beschreibt dann den Neuanfang nach dem Krieg. Bereits 1944 konnte die Kath. Universität Lublin ihren Lehrbetrieb wieder aufnehmen. Sie hat besonderes Gewicht auf den Ausbau einer biblischen Sektion gelegt. Die zunächst bestehenden vier Lehrstühle für Bibelwissenschaft konnten im Lauf der Zeit auf acht vermehrt werden. Dem langjährigen Vorstand der biblischen Sektion, Stanisław Łach, ist es zu verdanken, daß sich diese Sektion zu einem bedeutenden Forschungszentrum und zur wichtigsten Ausbildungsstätte der polnischen Exegeten entwickelt hat. Die beiden Theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten in Warschau und Krakau wurden 1954 geschlossen. In Krakau mußte die Theologie im Priesterseminar der Erzdiözese Krakau weitergepflegt werden, aber auf einem bedeutend bescheideneren Niveau. (Erst in allerletzter Zeit wurde die theologische Lehranstalt von Krakau auf den Stand einer Päpstlichen Fakultät angehoben; dasselbe geschah in Posen und Breslau. Doch sind diese Fakultäten staatlich nicht als solche anerkannt.) In Warschau errichtete der Staat eine „Katholische Theologische Akademie" und für die Protestanten und Orthodoxen gemeinsam eine „Christliche Theologische Akademie", beide mit Promitionsrecht und beide von den jeweiligen Kirchen anerkannt. Beide staatlichen Akademien bekamen im Laufe der Zeit ebenfalls je acht Professuren für Bibelwissenschaft, so daß an den drei Theologischen Fakultäten mit Universitätsrang alle Disziplinen der Bibelwissenschaft (Einleitung und Exegese des AT und NT, die biblischen Sprachen einschließlich der altorientalischen, Archäologie, Hermeneutik und atl und ntl Theologie) durch qualifizierte Professoren vertreten sind. Diese Fakultäten haben die Aufgabe, die bereits an den diözesanen oder Orden gehörenden Lehranstalten ausgebildeten Theologen zum Lizentiat oder zur Promotion bzw. Habilitation weiterzuführen, so daß sie die theologische Grundausbildung den Professoren der nichtuniversitären Lehranstalten überlassen können. Da können wir deutschen Universitätsprofessoren nur mit Neid auf unsere polnischen Kollegen blicken.

Von den biblischen Sektionen der Theologischen Fakultäten gingen zahlreiche Initiativen für die Förderung der biblischen Studien und der Bibelbewegung in Polen aus. Seit 1959 findet jedes Jahr an einem anderen Ort ein Kongreß der polnischen Exegeten mit mehr als hundert Teilnehmern aus allen Seminaren und Orden statt, wo auch gemeinsame große wissenschaftliche Planungen besprochen und organisiert werden. Die zwei bedeutendsten katholischen Verlage, Pallottinum und Księgarnia Św. Wojciecha (St.-Adalbert-Verlag), beide in Posen, konnten für die Herausgabe bedeutender exegetischer Werke gewonnen werden, von denen die nächsten Beiträge berichten. Der Verlag Pax in Warschau nahm sich der Übersetzung bekannter exegetischer Literatur aus dem Ausland an.

2. Ebenfalls der Hrsg. berichtet in einem zweiten Beitrag über die „Traduction de la Bible en Langue polonaise après la guerre" (19–41). Die Polen waren die einzige große Nation, die bis 1957 über keine moderne Übersetzung eines der beiden Testamente aus den Urtexten verfügte. Bei den Katholiken genoß die Übersetzung von J. Wujek von 1599 und bei den Protestanten die „Danziger Bibel" von 1632, beide aus der Vulgata, beinahe kanonisches Ansehen, an deren Text man nicht zu rütteln wagte, abgesehen von einer leichten sprachlichen Modernisierung des Danziger Neuen Testaments 1881. Bereits vor dem Zweiten Weltkrieg lagen Pläne für Übersetzungen aus den Ursprachen vor, doch erschienen bis 1957 immer nur Übersetzungen von einzelnen biblischen Büchern, vor allem der Evangelien. Zwar veröffentlichte der bedeutendste polnische Neutestamentler E. Dąbrowski 1947 eine Gesamtausgabe des NT, das begeisterte Aufnahme fand, doch war auch diese eine Übersetzung aus der Vulgata und kam nicht von der Sprachgestalt Wujek's los. Der erste, der es wagte, sich von Wujek entschlossen zu lösen, war Seweryn Kowalski mit seiner Übersetzung des NT aus dem Griechischen, Warschau 1957. Als Stanisław Łach auf dem polnischen Exegetenkongreß 1958 in Lublin die Initiative zu einer neuen polnischen Übersetzung der ganzen Bibel aus den Urtexten ergriff, widersetzte sich diesem Plan E. Dąbrowski leidenschaftlich, weil er ihn für einen Verrat an der Tradition hielt und meinte, die polnischen Exegeten verfügten noch nicht über die dafür nötigen Vorarbeiten. Dennoch wurde ein Arbeitsteam unter der Federführung der Benediktinerabtei Tyniec gegründet, das bereits 1965 zur Tausendjahrfeier der Christianisierung Polens die abgeschlossene „Millennium-Bibel" im Verlag Pallottinum, Posen, herausbringen konnte. Vorbild für die Textgestaltung hinsichtlich Einführungen in die einzelnen Bücher, Anmerkungen und Register war die „Bible de Jérusalem". Da der Primas von Polen, Stefan Kard. Wyszyński, das Vorwort schrieb, fand diese Bibel bald weite Verbreitung; sie wurde auch im Gottesdienst gebraucht. Weil aber einige Teile sowohl bei den Fachexegeten, als auch bei den Kennern der polnischen Sprache auf starke Kritik stießen, entschloß man sich zu einer gründlichen Revision. (Diese ist 1971 erschienen; darin sind die Psalmen völlig neu übersetzt und mit neuen Anmerkungen versehen.) Im Jahr 1966 brachten auch die Protestanten im Warschauer Verlag der Britischen Bibelgesellschaft eine neue Übersetzung des NT aus dem Griechischen heraus und arbeiten am AT (von dem m. W. bisher nichts erschienen ist).

Unterdessen konnten auch die von der Kath. Universität in Lublin initiierten Pläne für einen großen wissenschaftlichen Kommentar zum AT unter Leitung von St. Łach und zum NT unter Leitung von E. Dąbrowski, nach dessen Tod 1970 von Felix Gryglewicz realisiert werden. Vom NT liegen von den geplanten 12 bereits 9 Bände und vom AT 15 Bände und ein Ergänzungsband „Zeitgeschichte des AT" vor; der Abschluß ist in greifbare Nähe gerückt. (Im Jahr 1973 hat die Millennium-Bibel eine Konkurrentin bekommen in der „Posener Bibel", herausgegeben von Michał Peter für das AT und Marian Wolniewicz für das NT, erschienen im St.-Adalbert-Verlag, Posen. Auch diese Bibel ist mit Einleitungen in die einzelnen Bücher und mit einem umfangreichen Anmerkungsapparat versehen.)

In dem vorliegenden Sammelwerk folgen nun Literatur- und Forschungsberichte zu einzelnen Teilen und Themen der Bibel: Bernard Wodecki würdigt die polnische Literatur zu den einzelnen Büchern des AT und zu Themen der atl Theologie und Einleitungswissenschaft (43–115), Jan Pytel die exegetische Literatur zu den Evangelien (117–129), Michał Czajkowski zu den übrigen Büchern des NT (131–208), Józef Rosłon zu den biblischen Hilfswissenschaften (209–243), Ludwik Stefaniak zu Qumran (245–274), Edward Szymanek zur Bibelpastoral (275–290). In diesen Beiträgen werden alle bedeutenderen Veröffentlichungen aus dem Berichtzeitraum verzeichnet und besprochen; gelegentlich werden auch Stellungnahmen ausländischer Exegeten zu Ausführungen ihrer polnischen Kollegen vermerkt. Die Anmerkungen enthalten immer die vollen Titel der besprochenen Arbeiten, allerdings nur in französischer Übersetzung, so daß man, wenn man den Originaltitel kennenlernen will, in der polnischen Ausgabe nachsehen muß.

Von besonderem Interesse für uns „westliche" Theologen ist wieder der letzte Beitrag von Jan Stępień, Perspectives, propositions, plans (290–300). Hier plädiert Vf. für eine gründliche Ausbildung der akademischen Lehrer in der Exegese. Auch an den kleineren Priester- und Ordensseminaren müßten mindestens je ein eigener Lehrstuhl für AT und NT vorhanden sein, und die Professoren, aber auch alle, die in der Bibelpastoral arbeiten, sollten an den beiden katholischen Fakultä-

ten mit Universitätsniveau studieren. Wie bei uns haben auch die polnischen Kollegen mit starken Widerständen der kirchlichen Behörden und der Vertreter der anderen theologischen Disziplinen gegen eine allgemeine Verpflichtung der Theologen zum Studium der biblischen Sprachen zu kämpfen. Interessant ist die Forderung des Vf., daß wenigstens in jedem Seelsorgsdekanat ein Priester mit biblischer Fachausbildung Dienst tun soll. Hinsichtlich der wissenschaftlichen Literatur meldet Vf. als dringendes Bedürfnis die baldige Vollendung des großen Kommentarwerks, Handbücher zur Einleitung, zur biblischen Theologie und zur Geschichte Israels sowie gediegene Literatur, z. B. einen Kommentar in der Art der „Geistlichen Schriftlesung", für Geistliche und Laien an. (Die große Einleitung „Wstęp do Pisma Sw." unter der Redaktion von Henryk Stąkowski, Stanisł Łach und Feliks Gryglewicz ist unterdessen bei Pallottinum in Posen 1973 in 3 Bänden erschienen.) Die dem Vf. bereits vorliegende Bibliographie der polnischen Exegese wünscht er sich fortgeführt.

Der Band ist ein kritischer Rechenschaftsbericht über die Tätigkeit der polnischen Exegeten nach dem Zweiten Weltkrieg, der das Interesse der ausländischen Fachkollegen und überhaupt der Theologen verdient. Man erfährt hier alles Notwendige über die imponierenden Leistungen der polnischen Kollegen, die leider oft übersehen werden, weil deren Sprache zu wenig bekannt ist. Zu bedauern ist es, daß sich der Hrsg. nicht dazu entschließen konnte, der französischen Übersetzung auch ein Autorenregister beizugeben. So muß man, wenn man die bibliographischen Angaben für polnische Veröffentlichungen sucht, immer den polnischen Originalband nachschlagen.

München Josef Scharbert

Herrmann, Siegfried: **Zeit und Geschichte.** Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1977). 167 S. (Biblische Konfrontation. Kohlhammer-Taschenbücher Bd 1002) kart. DM 10.–

Unter dem Thema „Zeit und Geschichte" befaßt sich H. mit der Eigenart, den Grundzügen und den theologischen Implikationen der biblischen Geschichtsdarstellung. In einem Vorspiel (9–20) werden „am Beispiel unseres eigenen Landes Probleme um die Beurteilung von Geschichte schlaglichtartig vorgeführt" (20), ein geschickt gewählter Einstieg, der Ansatz und Zielrichtung der folgenden Ausführungen deutlich macht: Geschichte und Beschäftigung mit Geschichte ist eine existentielle Aufgabe. „Geschichte ist ein Teil unser selbst" (20). Daher wird im folgenden nicht nur die biblische Geschichtsdarstellung in wesentlichen Linien nachgezeichnet und ständig nach der Historizität des Dargestellten gefragt, sondern auch der „Sitz im Leben" und die Konsequenz für uns heute herausgearbeitet. So erhält der Leser wichtige Informationen zur Geschichte Israels und Jesu von Nazareth, Einführung in die Bibel und in die biblische Theologie und Anregung für sein eigenes Bemühen um das sachgerechte Verstehen und die persönlichen Folgerungen.

In zwei Hauptteilen behandelt H. sein Thema: A. Die Konfrontation: Geschichtswissenschaft und biblische Überlieferung (21–128); B. Die Geschichtsbilder des Alten und Neuen Testaments (129–153). Am Ende zieht er die Folgerungen: Geschichtsbewußtsein und Glaube (154–160). Ein Literaturverzeichnis (161–167) schließt sich an. Die Einleitung kündigt „fünf Arbeitsschritte" an, in denen „die Bemühungen um das, was wir ‚Geschichte' nennen" bedacht werden sollen (21): „1. die Geschichtsforschung; 2. die Geschichtsdarstellung; 3. die Hermeneutik der Geschichte; 4. die Geschichtsphilosophie; 5. die Frage nach einem oder dem transzendentalen Bezug der Geschichte, die dem Theologen als Frage nach der ‚Theologie der Geschichte' erscheinen mag" (21). Zunächst spricht H. über Aufgaben, Begriffe und Methoden der Geschichtsforschung, antike Quellen und biblische Texte. Sodann werden der 2. und 3. Schritt zu einem Abschnitt zusammengenommen. Hier werden nach prinzipiellen Erwägungen und einem Hinweis auf die ältesten Darstellungsformen im AT die großen Epochen israelitischer Geschichte skizziert, wobei der Beitrag der Propheten und der Apokalyptik herausgestellt wird, sowie die Evangelien nach ihrem geschichtlichen Zeugnis für Person und Werk Jesu befragt. In dem Abschnitt Geschichtsphilosophie geht es vor allem um das Verständnis von „Zeit" und seine Bedeutung für die Auffassung und Bewertung von Geschehen. In „Theologie der Geschichte" wird u. a. besonders der Begriff „Heilsgeschichte" diskutiert, der unter der Voraussetzung, daß er recht verstanden und angewendet wird, bejaht wird. „Heilsgeschichte muß darum konsequenterweise auch schon im Alten Testament gefunden werden" (120); die alttestamentliche Geschichte ist kein „Weg des Scheiterns" (121). Gegenüber extremen Positionen aber wird betont: „Gott ‚offenbart' sich nicht durch Geschichte, aber er kann in dem, was wir Geschichte nennen, in seiner Gottheit erkannt werden ... Geschichte als Geschichte hat selbst noch keine Offenbarungsqualität. Diese Qualität der Offenbarung gewinnt sie erst in jenen Menschen, die sich in der Geschichte von Gott getroffen fühlen, die in ‚ihrer' Geschichte den geschichtlichen Weg als Gottes Weg erfahren haben" (122).

H. vermittelt in seinem Werk eine Fülle von Einsichten, wie sie wohl nur ein Kenner der Geschichte Israels – siehe sein 1973 erschienenes Buch: Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit – vermitteln kann. Fraglich ist m. E. jedoch, ob man die Kategorie „Verheißung – Erfüllung" mit einem zyklischen Zeitverständnis in Zusammenhang bringen kann (vgl. S. 101). Nicht ganz klar wird die Stellungnahme zum „Kleinen geschichtlichen Credo" (Dtn 26,5–10) trotz aller berechtigten Kritik am überlieferungsgeschichtlichen Ansatz und Verfahren G. von Rad's (und M. Noth's), das als „spätere Zusammenfassung israelitischer Frühgeschichte" (133) und dann (134) als Zwischenglied zwischen mündlicher Überlieferung und literarischer Gestalt gewertet wird.

H. gelingt es, die Eigenart biblischer Geschichtsdarstellung plastisch herauszuarbeiten; sie wird im Vergleich zur Geschichtsschreibung und mit Rücksicht auf ihre Möglichkeiten und Voraussetzungen gewürdigt. Sie wird skizziert, um „jene weitgespannten Perspektiven" anzudeuten, „in denen sich das alte Israel selbst zu verstehen begann, die weit hinausweisen über ihre Anfänge in davidisch-salomonischer Zeit und allmählich Israels Rolle auch im damals internationalen Gefüge interpretieren halfen" (52f). „Die Geschichtsdarstellung des Alten Testaments ... steht in einer unübersehbaren Korrespondenz zu den jeweiligen geschichtlichen Phasen und ihren Erfahrungen, die Israel durchlebte" (66). Das „israelitische Geschichtsdenken frönt nicht der Binnenlogik unausweichlicher ‚Sachzwänge', sondern findet Anfang und Ende seines Denkens in jenem Bezugspunkt, der Gott heißt, der der Gott Israels ist, in einem gleichsam ‚persönlichen' Gegenüber zur Wirklichkeit" (140). Dies alles setzt sich im NT fort, wie H. eindrucksvoll herausarbeitet.

Dabei steht H. den biblischen Quellen kritisch-nüchtern und darum positiv gegenüber. Das zeigt sich z. B. in der Behandlung der Auferstehung Jesu (145ff), in der „Feststellung der zeitgeschichtlichen Authentizität der neutestamentlichen Überlieferung, vorab der Evangelien unter Einschluß der Apostelgeschichte" (72) oder in dem Urteil: „Der Quellenwert der biblischen Überlieferungen ist hoch zu veranschlagen" (29). Es sollte „begriffen werden, daß der scheinbar unlösbare Zusammenhang von historischem Ereignis und seiner Vermittlung erst dann zu ernsthaften Zweifeln Anlaß geben sollte, wenn Ereignis und Überlieferung in einem kontrollierbaren Mißverhältnis zueinander stehen" (75).

H. hat es verstanden, in seinem Buch die Bedeutsamkeit eines geschichtlichen Denkens zu erweisen, das grundlegend und bestimmend ist für unsere Existenz.

Würzburg Josef Schreiner

Christ, Hieronymus. **Blutvergießen im Alten Testament.** Der gewaltsame Tod des Menschen untersucht am hebräischen Wort *dām*. – Basel: Reinhardt 1977. 236 S. (Theologische Dissertation Band XII) kart. DM 29.80

Die Untersuchung über bibl. *dām* „Blut" besteht aus den Teilen A (Vorbemerkung, S. 5–12), B (Semasiologische Untersuchung der Einzelgröße dm (12–128), D (Die übrigen Vorstellungen vom menschlichen Blut, S. 129–146) und E (Zusammenfassung, S. 147–152).

Vf. legt dar, daß die Untersuchung der auffallenden Wortverbindungen und Wortfelder von *dām* „Blut" zwei Gedankenkreise erkennen lasse. Dem einen zufolge ist das vergossene Blut die zu Unrecht geschehene Bluttat, eine Größe, die als unsichtbare Macht auf dem Land, in einer Stadt, inmitten des Volkes gegenwärtig bleibt. Die dadurch herbeigeführte Störung des Lebens ist zu beseitigen. Jahwe vermag diesen Ausgleich herzustellen. Der Fluch des Wehrlosen, der zur Rache unfähig ist, rechne mit dem Wirken Jahwes. Der Fluch für eine böse Tat und dessen Erfüllung schließen die Vergeltung von Menschenhand nicht aus. Der ungerächte Tod als ein immerwährender und Unheil wirkender Druck werde als Jahwes Willen gemäß empfunden. Das durch einen Mord gestörte Gleichgewicht zwischen Menschen stellt Jahwe wieder her, indem er das Blut eines Getöteten auf den Täter zurückkehren lasse. Zum Schluß verweist Vf. auf das Weiterleben atl Sprachgebrauchs im NT, wo αἷμα immer noch die ältere übertragene Bedeutung ‚gewaltsamer Tod' besitze. Sie bilde, auf Jesus Christus angewandt, eine zentrale Aussage.

Dem Vf. haben wir für eine gut lesbare und in der Argumentation überzeugende Arbeit zu danken.

Münster Oswald Loretz

Jaroš, Karl: **Sichem.** Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung von Jos. 24. – Freiburg (CH)/ Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 280 S. 193 Abb. (Orbis biblicus et orientalis, Bd 11) geb.

Jaroš, Karl, **Deckert,** Brigitte: **Studien zur Sichem-Aera.** – Freiburg (CH)/ Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 82 S. 23 Abb. (Orbis biblicus et orientalis, Bd 11a) kart.

Die alte Stadt Sichem, „die ungekrönte Königin von Palästina" (A.Alt), ist in unserem Jahrhundert Gegenstand intensiver wissenschaftlicher Arbeit gewesen. Vor der israelitischen Landnahme ein bedeutender kanaanäischer Herrschaftssitz, kommt sie mitsamt einem ihr zugehörigen Heiligtum in mehreren wichtigen Texten des AT vor, aus denen sich freilich ihre Rolle in der altisraelitischen Geschichte nur hypothetisch erschließen läßt; in hellenistischer Zeit entstand in ihrer unmittelbaren Umgebung das Heiligtum der samaritanischen Religionsgemeinschaft. Die Stadt ist uns heute nicht nur aus den Texten bekannt; seit 1913 haben deutsche, seit 1956 amerikanische Ausgrabungen einen erheblichen Teil des tell balāṭa, unter dem das alte Sichem verborgen lag, freigelegt. Eine deutschsprachige Monographie über den wichtigen und teilweise kontroversen Gegenstand kommt nicht überraschend.

Das erste und umfangreichste Kapitel des Hauptbandes „Sichem" bietet eine „archäologische Dokumentation". Auf einen Abschnitt über Ortslage und Benennung Sichems folgt eine „Geschichte der archäologischen Ausgrabungen", die fast ausschließlich in einer Aufzählung der Kampagnen, ihrer jeweiligen Leiter, Mitarbeiter und Geldgeber sowie der Grabungsfelder besteht; von den Problemen und Methoden, den Fort- und Rückschritten der Arbeit – zwischen einzelnen Ausgräbern gab es dramatische Auseinandersetzungen! – erfährt man hier so gut wie nichts. Es folgen die „Ergebnisse der archäologischen Ausgrabungen", zweigegliedert in eine chronologische Darstellung der Architektur vom Chalkolothikum bis zur hellenistischen Zeit und eine Aufzählung von Einzelfunden. Das Kapitel ist für den Nichtarchäologen großenteils zu speziell und zu statistisch, während sich der Archäologe an die Grabungsberichte – der zusammenfassende Bericht über die amerikanischen Ausgrabungen steht noch aus – halten wird. Immerhin aber hat man im vorliegenden Band eine durch viele Abbildungen gut illustrierte Übersicht, durch deren Literaturangaben man leicht weiterfinden kann. Zudem werden hier eine Reihe von Tonscherben, die sich in Wien befinden, erstmals publiziert.

Im sehr andersartigen zweiten Teil folgt eine Besprechung der alttestamentlichen Sichem-Erwähnungen außer Jos. 24. Vf. liest aus den Patriarchenstellen Gen 12,6f; 33,18a.19.20; 35,4; 37,12–14; 48 (nicht 49, wie S. 71 angegeben), 22; Jos 24,32 nicht ohne Kühnheit heraus, drei nach Jakob, Israel und Josef benannte Clans mit Weide- und Siedlungsgebiet bei Bet-El und Sichem hätten sich in einer „confédération" zusammengeschlossen und nahe Beziehungen zur kanaanäischen Stadt Sichem unterhalten; ihre Vätergötter hätten sie mit dem dortigen El als „El Gott Israels" gleichgesetzt; der Jahwist habe schon das vorisraelitische sichemitische Heiligtum für jahwistisch erklärt, doch der Elohist habe es zugunsten Bet-Els abgewertet. In der mittleren und späteren Königszeit habe es ein sichemitisches Heiligtum nicht mehr gegeben. Über die politische Rolle der Stadt und ihr Geschick in zwei wichtigen Perioden unterrichten die Erzählungen von Abimelech (Ri 9) und von der Reichstrennung (1Kön 12), die Vf. ausführlich behandelt, erstere im Anschluß an W. Richter; überraschend kurz kommt Gen 34 zur Sprache. Dazu treten die Belege für Sichem als Asylstadt.

Ein kurzer dritter Teil stellt außerbiblische Texte zusammen (ägyptische Texte, die Amarnabriefe betr. Labaja, Samaria-Ostrakon 44, Josephus). Während die Interpretation der biblischen Texte in einigen Fällen (Ri 9; 1Kön 12) weit über das für die Geschichte Sichems Nötige hinausging, begnügt sich Vf. bei den beiden historisch alles andere als unproblematischen Josephus-Stellen mit dem Abdruck des griechischen Wortlautes und je einem kurzen resümierenden Satz.

Der vierte Teil bietet eine „Zusammenschau, Weiterführung und Interpretation der bisherigen Ergebnisse". Über die Kombination des Bisherigen (archäologische Entsprechung zur Abimelechgeschichte usw.) hinaus wird hier vor allem anhand anderweitiger Belege die Frage nach Sichem als Ort von Verträgen erörtert.

Die im Titel angekündigte „besondere Berücksichtigung von Jos 24" realisiert sich in der Behandlung dieses umstrittensten Sichem-Textes in einem eigenen, dem fünften Kapitel. Vf. erklärt im Vorwort, er habe die Anwendung der „strukturalen Methode" „bewußt ausgeklammert, da diese Methode nur an geschichtlichen Texten erprobt wurde, nicht jedoch an paränetischen Texten". So verwende er „mit Einschluß aller klassischen Methoden die archäologisch-religionsgeschichtliche Arbeitsweise, die oft ein echtes Korrektiv für andere Methoden ist". Der Einschluß der klassischen Methoden geschieht so, daß nach einer sehr summarischen Aufzählung von Buchtiteln und Thesen und von verbreiteten Einwänden gegen die Amphiktyonie-Hypothese festgestellt wird: „Weder die literarkritische, noch die formgeschichtliche, noch die traditionsgeschichtliche Forschung konnte bei Jos 24 zu einem allgemein anerkannten Ergebnis kommen" (136). Natürlich nicht, aber das gilt ja wahrhaftig auch von einfacheren Texten, und es berechtigt nicht dazu, die Argumente und Einsichten dieser Forschungen im weiteren auf sich beruhen zu lassen bzw. nur ganz eklektisch zu verwenden. Nachdem dann noch L. Perlitt mit einem eigenen Abschnitt und auch mit Gegenargumenten bedacht worden ist, folgt die eigene „religionsgeschichtliche Untersuchung". Dabei wird kombiniert, eine Gruppe des „Jakob-Clans", der „Josef-Clan", der einst nach Ägypten abgewandert sei, sei unter der Führung Josuas zurückgekehrt, und Josua habe im kanaanäischen Heiligtum zwischen diesen Gruppen eine nach altarabischen Parallelen zu verstehende „confédération" geschlossen; die historische Erinnerung an diesen Akt, der den Jahwismus im Kulturland begründet habe, sei in Jos 24,25–27 erhalten.

So ähnlich könnte es in der Tat gewesen sein, und so ähnlich sehen es ja auch nicht wenige Gelehrte; sogar von der geschmähten Amphiktyonie-Hypothese kommt hier durch die Hintertür wieder einiges herein. Man wünschte sich nur eine klarere Beweisführung, bei der genau deutlich wird, was man wirklich den herangezogenen Texten entnehmen kann und welchen Wahrscheinlichkeitsgrad die oft recht schnell übernommenen Hilfshypothesen (z. B. über Josua, die „Clans" Jakob und Josef in ihrem Verhältnis zu den Personen der Genesis usw.) jeweils besitzen. Es genügt kaum, auf der vorletzten Seite in einer Art reservatio mentalis jemanden zu zitieren, der gesagt hat, man könne auf diesem Gebiet viel vermuten, aber wenig beweisen.

Unsicher muß aufgrund des doch sehr spärlichen Materials auch die These bleiben, Sichem habe in der Königszeit keine religiöse Bedeutung mehr gehabt. Natürlich hat Vf. recht: „die Theorie vom sichemitischen Bundesfest etc. fällt wie ein Kartenhaus in sich zusammen" (Studien 39). Nur: das ist schon vor einiger Zeit geschehen, und die Archäologie brauchte dazu nichts beizutragen. Sie kann dergleichen auch kaum. Überhaupt muß die Zerstörung und spätere profane Weiterverwendung des kanaanäischen Hauptheiligtumsareals noch nichts gegen einen gewichtigen Jahwekultus in Sichem bzw. seiner nahen Umgebung – die alttestamentlichen Texte reden ja mehrfach deutlich von einem Heiligtum nicht in, sondern bei Sichem – besagen. Daß die dtr Redaktion die für das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel so überaus wichtige Versammlung von Jos 24 nach Sichem verlegt bzw. dort beläßt, wäre nicht ganz leicht verständlich, wenn Sichem im israelitischen Bewußtsein eine religiös neutrale oder gar negative Stätte geworden sein sollte; auch aus Gen 35,2–4 – wo es übrigens, gegen „Sichem" S. 72, auch für A. Alt nicht um „historische Ereignisse", sondern um ein „Heute" geht – läßt sich in dieser Hinsicht schwerlich allzuviel entnehmen.

Das Buch beschließt ein opulenter Abbildungsteil, bei dem man nur bedauert, daß den Bildern keine Beschriftung beigegeben ist – außer wo eine solche schon in der Vorlage enthalten war – und man daher öfters eine Weile im Text blättern muß, bis man weiß, was abgebildet ist. Auch ist etwa eine Karte zur Lage des Sinai in einem Buch über Sichem überflüssig, selbst wenn sie so gut ist wie Abb. 193. Mehr noch vermißt man im Textteil die Konzentration. Vf. liebt tabellarische Zusammenfassungen und Wiederholungen, die nichts einbringen (vgl. etwa 104). Das Buch scheint etwas schnell gearbeitet zu sein, wofür auch eine gewisse Großzügigkeit im Umgang mit der Literatur spricht; so ist z. B. Rezensent S. 149 Anm. 2 durchaus mißverstanden. Es finden sich ungewöhnlich viele stilistische Nachlässigkeiten und Druckfehler, letztere namentlich in fremdsprachigen Texten; so begegnen S. 75 in anderthalb griechischen Sirach-Zeilen drei Fehler, oder S. 114 ist das hebräische Wort, von dem dort gehandelt wird, auf viererlei Weise geschrieben.

Die „Studien" des Ergänzungsbandes haben in einem Aufenthalt des Vf.s in der Gegend von Sichem im Sommer 1976 ihren Ursprung. Sie umfassen zwei Teile: eine geographische Beschreibung des Nablus-Distrikts und seiner Ortschaften von der Hand von Frau B. Deckert, der Mitarbeiterin von Prof. Jaroš, und eine „Geschichte der Gegend Sichems", die die Ergebnisse des Bandes „Sichem" nochmals rekapituliert und einiges auf die Umgebung Bezügliche hinzufügt. Dazu kommen drei Exkurse. Wieder sind (diesmal beschriftete) Abbildungen beigegeben, dazu eine Karte des Gebiets mit Angaben über die Besiedlung der Orte in den verschiedenen Perioden. Nach dem Vorwort möchten die beiden Bände „der bescheidene Beginn für eine neue und ausführliche Frühgeschichte Israels sein".

Göttingen Rudolf Smend

Diedrich, Friedrich: Die Anspielungen auf die Jakob-Tradition in Hosea 12,1–13,3. Ein literaturwissenschaftlicher Beitrag zur Exegese früher Prophetentexte. – Würzburg: Echter Verlag 1977. VII, 548 S. (Forschungen zur Bibel, Bd 27) br. DM 48.–

Es braucht viel Mühe und Zeit, dieses Buch zu studieren und zu einem Urteil darüber zu kommen. Sein Ziel ist es, die Methodenlehre der atl Exegese, wie sie W. Richter vor allem in „Exegese als Literaturwissenschaft" entwickelt hat, durch Anwendung von dessen Untersuchungsschritten auf einen Prophetentext, hier auf Jos 12,1–13,3, zu überprüfen und weiterzuentwickeln.

Dabei geht die Rückbeziehung auf Richter reichlich weit, indem dessen Methode ausführlich vorgestellt, erklärt und beurteilt wird. Freilich ist es wohl nötig, daß Vf. sich eng an Richter anschließt, denn er will ja herausfinden, ob dessen Regeln sich am Hos-Text bewähren. So nimmt er mehrfach anerkennend zu dessen Methode Stellung (z. B. 118, 134, 327). Er bleibt Richter gegenüber aber auch selbständig, was sich in gelegentlicher Kritik zeigt (z. B. 185, 429, 499). Auch entscheidet er sich schon mal anders (274) und hebt die andere Situation bzgl. der Behandlung eines Prophetentextes hervor, deretwegen er häufiger bei Anwendung der Kategorien von Richter zu keinem Ergebnis kommt (z. B. 461).

Besonders beachtenswert sind die Untersuchungsabschnitte, in denen Vf. versucht, die Methodenlehre Richters weiterzuentwickeln (168, 181, 227, 230–235, 480, 484–486, 512). Bei all dem könnte man freilich die Frage stellen, ob Vf. denn der Wiedergabe der Methode Richters soviel Raum schenken mußte. Wer sein Buch liest, wird auch Richter kennen. Vf. nimmt dabei in Kauf, daß das, was er Richter gegenüber an eigener Leistung vollbringt, nicht genügend herauskommt.

Da es Vf. offensichtlich hauptsächlich um die Methode geht, ist es verständlich, daß er sehr ausführlich und umständlich darüber reflektiert. Kein Abschnitt, der nicht mit einer Reflexion darüber begänne, was der nächste Untersuchungsabschnitt bedeute, was der Leser doch aus der Untersuchung selbst wohl erkennen müßte. Niemals fehlt ein Rückblick auf den Gang der Untersuchung. Dieser bringt manches Mal eine gute Klärung dessen, was vorher doch noch nicht gut herauskam (vgl. 432), wobei es auch schon mal sein kann, daß der „Rückblick" mehr enthält als die Untersuchung vorher (164–167).

Was die Arbeit hinsichtlich der Verständlichkeit und für die kritische Würdigung stark belastet ist die Tatsache, daß Vf. es für nötig hält, den „Weg über die Text-, Literatur-, Form-, Gattungs-, Traditions- und Kompositionskritik" getreulich nach Richter jeweils mit Blick auf den ganzen Hosea-Abschnitt zu gehen, wobei er noch eine textkritische Untersuchung vorschaltet (23–68). Alle diese Untersuchungsstufen mögen nötig sein, aber ihre Anwendung jeweils auf das Ganze führt notwendigerweise meistens nur zu vorläufigen Ergebnissen. Das wird jeweils festgestellt, und man wird auf die kommenden Untersuchungsstufen vertröstet (127, 131 A 127; 134f, 139, 146, 156, 160, 171, 195 u.ö.) Wer zu einer sog. „Kleinen Einheit" wissen möchte, was endlich dafür herauskommt, muß sich also viele Stellen zusammensuchen, was nicht leicht ist. Hätte man Vf. nicht raten sollen, gut begründet jeweils eine „Kleine Einheit" festzustellen, und diese nach allen notwendigen Momenten zu untersuchen?

Mehrfach scheint er stillschweigend dem recht zu geben, indem er spätere Untersuchungsschritte vorwegnimmt. So wird für 12,14a und b eine „ältere Textgestalt" schon in der literarkritischen Untersuchung in Erwägung gezogen (151f). Wenn man „den ursprünglichen Text von 12,10a und b erweitert hat", dann ist das ja schon „Redaktionskritik" (156, vgl. auch 153, 160). S. 157, A. 181 entschuldigt sich Vf., daß er einen Vorgriff auf die „Formkritik" tue. Daß der Textteil 12, 10a und b „ursprünglich vom Patriarchen Jakob-Israel spricht" (157), gehört ja wohl kaum in die Literarkritik. Aber auch hier finden sich immer wieder die Verweise, daß darauf bei der Redaktionskritik (156, 159) bzw. bei der Traditionskritik (153) zurückzukommen sei. Wer so verfährt, wiederholt sich leicht und man weiß bei manchen Wiederholungen nicht, ob sie notwendig sind und mehr enthalten als was früher auch schon zu lesen war.

Viel Mühe verwendet Vf. darauf, die „Kleinen Einheiten" von Hos 12,1–13,3 herauszuarbeiten (69–206). Im Sinne von Richter sieht er in dieser Arbeit einen literaturwissenschaftlichen Arbeitsgang, noch getrennt von der Quellenkritik.

Da von den hier gefundenen „Kleinen Einheiten" die ganze Untersuchung zu Hos bestimmt wird, darf als Beispiel wohl der Abschnitt 3 „Zusammenstellung der Textteile von Hos 11,1–13,3 zu „Kleinen Einheiten", kritisch unter die Lupe genommen werden. Angesichts dieser Überschrift fragt man sich etwa, wie sich denn „Textteile" zu „Kleinen Einheiten" verhalten. Was schon bei der Abgrenzung von Hos 12,1–13,3 vom Vorhergehenden und Nachfolgenden eine große Rolle spielte (82–114), taucht hier nochmal auf, es liege in 12,1 keine Rückbeziehung vor, trotzdem darin ein rückverweisendes Personalpronomen vorkommt (101, 144). Darf es also gleichsam in der Luft schweben? Mit der „abweichenden Satzform (Nominalsatz)" wird begründet, daß 12,1a/b und 2c gegenüber 12,2 selbständig seien, als wenn in einer „Einheit" ein Verbalsatz nicht neben einem Nominalsatz möglich wäre (144). Das hält Vf. wenige Seiten später durchaus für möglich (147), denn V.2 ist trotz „der verschiedenen Satzarten eine eigene ‚Kleine Einheit'". Bei Umschreibung der „Kleinen Einheit" 12,1c und d stört Vf. das Waw vor Juda (146), und er erklärt es als „Satzweiser", ja sogar als „Satztrenner". Dafür beruft er sich auf Richter, Methodologie 39, trotzdem dort A.34 ausdrücklich vermerkt wird, daß die fraglichen Beobachtungen nur für Prosatexte gelten (vgl. auch 168 u. 183). Daß „eine verbindende Funktion ... sich nicht erkennen läßt", ruht also auf schwachen Füßen. Schon eine Seite weiter (147) liest man: „Ferner ist der Textteil 2d und 3 mit Waw- und eingeleitet, so daß hier eine Verknüpfung zum ursprünglich vorausgehenden Textteil 2a und b gegeben ist." Aber zu 12,11b erklärt Vf. einfach das Waw vor 'anoki als „redaktionelle Verknüpfung" (158), um Versteil 12,b von a und c zu trennen.

Man kann Vf. recht darin geben, wenn er 148 die Meinung kundtut, daß gleiches Subjekt als Zeichen der Zusammengehörigkeit von Textteilen nicht ausreiche, aber er nimmt das (150) als Beweis für solche Zusammengehörigkeit. Zusammengehörigkeit von 12,7a–c samt 12,10a u. b mit 12,13a bis c begründet Vf. „In einem erzählenden Text folgt auf eine Rede Handlung, die von dieser hervorgerufen ist" (150f). Ist das aber mehr als eine Möglichkeit, wenn man schon mal dahingestellt sein läßt, daß wir es hier nicht mit Erzählung zu tun haben? Übrigens müßte die angeblich prinzipielle Wort-Handlung-Folge doch auch belegt und nicht nur behauptet werden.

Der Formkritik widmet Vf. die meisten Seiten (207–446). Unter „Neuere Literatur zur Formkritik" sähe man freilich gerne mehr als die Erwähnung einiger Autoren, ohne daß deren Werk wirklich gewertet wird. Solches Verfahren wird man besser nicht als Stand der Forschung deklarieren (vgl. 486f, 501, 503).

Wie üblich wird lange über „Formkritik der ornamentalen Form" und der „strukturalen Form" (212ff) gehandelt, und doch versteht man nicht, daß dazu Untersuchungen gehören, wie etwa über „die Lüge im AT", wozu Vf. sich wohl durch das Buch von Klopfenstein verleiten läßt (248–253). Er untersucht auch den Begriff pqd (306), wobei er im Gegensatz zu Ausführungen über drk wenigstens hinreichend Literatur gibt, während er bei letzterem darauf ganz verzichtet (306). Bei skr (359) fehlt hier sogar W. Schottroff in THAT, der allerdings 508 beachtet wird. Sind solche Begriffe und deren Gebrauch schon „geprägte Elemente" (265f)? Schon besser verständlich ist es, wenn 335f gehandelt wird über „geprägte Wendung, Formel und Schema". Eher thematisch ist im Hosea-Buch das Vorkommen der nbi'm (385–390, vgl. auch noch 492f und viele andere Stellen). Immer wieder taucht die Meinung auf, daß 12,11 das Schauen der Propheten nicht ursprünglich sein könne, so daß 12,11b also auszuscheiden sei, wofür Vf. in Kauf nimmt, daß in einem Vers zweimal das gleiche Wort „Propheten" vorkommt. Immerhin mag man zugestehen, daß 12,11 auf spätere Redaktion der deuteronomischen Zeit zurückgeht (387). Wie aber soll man verstehen, daß 12,14a und b „die jetzige Textform eine deuteronomische Überarbeitung" zeigt? (388) Wie soll der kurze Vers denn unüberarbeitet ausgesehen haben?

Zur Gattungskritik äußert sich der Vf. zunächst über deren Begriff in der Forschung und bei Richter (447–457), wobei er vor allem aufzählt, welche Gattungsbezeichnungen die neueren Kommentare den einzelnen Abschnitten geben (455–457).

Es folgt eine Beschreibung der „Kleinen Einheiten", wie Vf. sie sieht, wobei er vermerkt, daß, um Gattungen entsprechend der Methodologie Richters aufzustellen, das bisher aus den Propheten untersuchte Textmaterial nicht ausreicht (460), wo man ihm durchaus recht geben kann.

Zur Traditions- und Kompositions- und Redaktionskritik (465–481 und 482–498) meint Vf. wohl etwas zu optimistisch „So wurde eine Einordnung der vielfältigen Komposition in die Geschichte Israels und seiner Literatur erreicht" (498). Sicher finden sich auch hier manche bemerkenswerte Beobachtungen, wie etwa die von der Strukturgleichheit im Aufbau von 12,12a–d und 13,1a bis 3b. (488,A 21). Aber kann man daraus schon folgern: „Auch die „Kleine Einheit" 13,1–3 dürfte erst bei der Verschriftung aus mehreren Teilen (1a–d, 2a–e, 3a–b) zusammengestellt sein"? Ist denn, seitdem Kompositions- und Redaktionskritik getrieben wird, nichts mehr davor sicher?

Wenn beim Vf. unverkennbar das Interesse an der Methode überwiegt, das den größten Raum in seinem Buch einnimmt, so darf man doch wohl die Frage stellen, wie er denn dem Haupttitel seines Buches gerecht wird. Was hat es mit der „Jakob-Tradition in Hosea 12,1–13,3" etwa im Vergleich zu den Jakobserzählungen der Genesis auf sich?

Dazu liest man S. 375 einen Vergleich von Wörtern und Wortverbindungen zwischen beiden. Auch 467f, 471, 476f finden sich Ausführungen zum Thema, allerdings kaum mehr als ein Bericht über die

Schrift von J. Vollmer, Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja. (BZAW 119, Berlin 1971), „weil diese Studie etwas später als der Beitrag von Ruppert (Herkunft und Bedeutung der Jakob-Tradition bei Hosea, Biblica 52 (1971) 488–504 erschienen ist und somit dort noch nicht in die Diskussion einbezogen werden konnte" (468). Vf. leitet von Ruppert und Vollmer her, daß Hos nach der Methode von Richter untersucht werden müsse. Danach kommt er aber nur zu der allgemeinen Feststellung, daß bzgl. „der Frage des Verhältnisses zwischen Hosea- und Genesistexten keine einheitliche Ansicht der Exegese" besteht (477).

Wenn es hier in Nachfolge von Richter eigentlich um die literaturwissenschaftliche Methode geht, möchte man gern einen Abschnitt lesen, worin der wissenschaftliche Fortschritt herausgestellt wird, den diese Methode , angewandt auf einen prophetischen Text, ergibt. Unter „Literarkritik" findet man 141ff eine Bezugnahme auf die bisherige Forschung, wobei Vf. sich auf die „wichtigsten Kommentare" beschränkt, deren Aufteilung des Abschnittes er zusammenstellt, um festzustellen, daß die „ausgewählten Beispiele" aufgrund „einseitiger Voraussetzungen" und „verschiedener exegetischer Methoden" „zu recht verschiedenen Ergebnissen führen". So allgemein wird man aber der bisherigen Arbeit am Hosea-Text nicht gerecht. Sicher zeigt der Vf., daß eine grammatikalisch-stilistische Beschreibung von atl Texten wichtig ist, aber was für ein Fortschritt gegenüber der bisherigen Forschung ist dadurch erreicht? Was Vf. 461 schreibt, sieht so aus, als sehe er sich genötigt, zur „bisherigen Exegese" Zuflucht zu nehmen. Wenn er sich immer wieder sehr vorsichtig ausdrückt, und auch zugibt, daß manche Erkenntnisse nur Wahrscheinlichkeitscharakter haben, zeigt er sympathische Bescheidenheit und Selbstkritik. Er meint sogar einmal, es könne der Eindruck entstehen, daß „Aufwand und Mühe exegetischer Arbeit sich vielleicht nicht gelohnt haben" (512). Er rechnet S. 117 mit dem Einwand: „Solcher Aufwand an Methode ist überhaupt nicht notwendig, um die Gliederung und die Einheitlichkeit von Hos 12,1–13,3 festzustellen". Beim Suchen nach der Gattungsbeschreibung taucht die Frage auf, ob überhaupt eine Gattung vorliege (495). So anerkennenswert ist, daß der Anspruch des Vf. nur dahin geht, einen „literaturwissenschaftlichen Beitrag" zu liefern, so sehr ergibt sein Buch, das mit Fleiß und Ausblicken auf vielen Seiten der Exegese erstellt ist, „daß ... die Methodenreflexion Richters in diesen Methoden der atl Exegese noch weitergeführt werden muß." (514). Das ist sicher auch ein Ergebnis dieser Arbeit.

Münster Hermann Eising

Reiterer, Friedrich V.: **Gerechtigkeit als Heil.** צדק bei Deuterojesaja. Aussage und Vergleich mit der alttestamentlichen Tradition. – Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt 1976. 226 S., kart ÖS 250,–

Die Salzburger Diss. behandelt auf umfassende und überzeugende Weise einen für Jes 40–55 (Deuterojesaja) zentralen Begriff. Da eine eingehende monographische Untersuchung des Begriffs aufgrund des heutigen Standes der Bibelwissenschaften bis anhin fehlte (vgl. S. 13–16: „Bisherige Ergebnisse einschlägiger Abhandlungen"), leistet sie einen wertvollen Beitrag zur Exegese. Das Ergebnis ist nicht nur für das Verständnis von Jesaja 40–55, sondern darüber hinaus auch für die gesamte Bibeltheologie (vgl. u. a. auch den paulinischen Rechtfertigungsgedanken) von großer Bedeutung: das gewöhnlich mit „Gerechtigkeit" wiedergegebene Nomen ṣedeq/ṣᵉdaqa ist im geschichtstheologischen Kontext praktisch gleichbedeutend mit „Heil".

Aus dem folgerichtigen Aufbau des Buches wird nicht nur klar, daß ṣedeq/ṣᵉdaqa in Jes 40–55 tatsächlich ein Heilsbegriff ist; es wird auch ersichtlich, auf welchem mutmaßlichen semasiologischen Entwicklungsprozeß es zu dieser Begriffserweiterung und -vertiefung gekommen ist:

Nach der „Einführung in die Problemstellung" (S. 12–22) wird im ersten Hauptteil (S. 24–116) die spezifisch deuterojesajanische Verwendung und Bedeutung von ṣdq aus dem Prophetentext selber eruiert. Aus dieser gründlichen, auf form- und gattungskritischen Überlegungen basierenden Textanalyse ergibt sich ein doppeltes Bedeutungsfeld: das (überkommene) „gerichtstechnische" und das (spezifisch) „geschichtstheologische".

Der zweite Hauptteil (S. 118–205) geht dem vordeuterojesajanischen Gebrauch der alttestamentlichen Wurzel ṣdq nach (ṣdq in den – wahrscheinlich – vorexilischen Gesetzes-, Weisheits-, Geschichts-, Propheten- und Psalmentexten). Durch diese relativ umfangreichen (für die vorliegende Veröffentlichung gekürzten) Untersuchungen gelingt es R. den für Deuterojesaja typischen Sprachgebrauch zu akzentuieren sowie allfällige Wurzeln und Faktoren der semasiologischen Entwicklung bloßzulegen.

Der – vielleicht verhältnismäßig etwas zu kurz geratene – abschließende Teil (S. 208–216) vergleicht die eigenen Ergebnisse mit denjenigen der bereits vorhandenen Forschungen über das in Frage stehende Wortfeld.

Die wissenschaftliche Methode ist einwandfrei: Der Vf. zeigt, daß er sowohl mit den komplizierten Arbeitsgängen der modernen Exegese (wozu auch die linguistische Wortfeldforschung gehört) als auch mit der umfangreichen Sekundärliteratur aufs beste vertraut ist. Der technische Apparat (vgl. die zahlreichen tabellarischen Aufgliederungen im Text sowie die Stellen- und Wortregister im Anhang) kann als vorbildlich bezeichnet werden. Die sorgfältige Herstellung und der akkurate Druck des Offsetmaschinenskripts tragen dazu bei, daß die notgedrungen oft etwas komplizierten Ausführungen relativ leicht lesbar sind.

Salzburg Notker Füglister

Preuß, Horst Dietrich: **Deuterojesaja.** Eine Einführung in seine Botschaft. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag (1976). 121 S., kart. DM 16.50

Die angesichts der beständig anschwellenden papierenen Sintflut bedankenswerterweise knapp gehaltene „Einführung" in Jes 40–55 richtet sich durch bewußten Verzicht auf den technischen Anmerkungsapparat an ein weiteres Publikum. Sie ist in der Tat sowohl „für Theologen wie Nichttheologen lesbar" (7) und lesenswert. Sie verwertet und sichtet – und das macht sie auch für den Fachexegeten wertvoll – die neuere wichtige Literatur (im Anhang werden 174 Nummern angeführt).

Die „Einführung" geschieht – auch das ist positiv zu werten – anhand exemplarischer Texte (40,1–8; 40,12–31; 41,21–29; 43,1–7; 44,24–45,8; 52,13–53,12). Dazu kommen sieben Exkurse, die sowohl exegetisch als bibeltheologisch zentrale Themen beleuchten (Der neue Exodus; Die Heimkehr zum Zion; Früheres und Kommendes; Schöpfungsaussagen; Götzenpolemik und Götzenspott; Jahwes Heilshandeln: ṣdq/ṣdqh; Die mesopotamische Umwelt).

Den einleitenden Ausführungen über den Verfasser, Textgattungen und Verkündigung von Jes 40–55 korrespondieren abschließende Bemerkungen „Zur Wirkungsgeschichte und Wertung der Verkündigung Deuterojesajas". Sie zeigen die Aktualität seiner Botschaft: „Gottes Handeln bleibt nicht nur stets hinter unseren Wünschen und Vorstellungen zurück, da es sie korrigiert, sondern es gibt – wie hier bei Dtjes – durch Gott und seine ihm vorbehaltene Zukunft auch stets wieder ein Defizit an Erfüllung, da es einen Überschuß an Verheißung gibt. Aus Glaubensenttäuschung wächst, wenn der Glaube echt, und d. h. Gott ganz hingegeben, ist, auch stets neuer Glaube" (108).

Salzburg Notker Füglister

Patte, Daniel: **Early Jewish Hermeneutic in Palestine.** – (Missoula, Montana): Society of Biblical Literature an Scholars Press 1975. XIII, 344 S. (Dissertation Series, Number 22) kart. $ 4.20

Vf. unterscheidet zwischen Exegese und Hermeneutik, will daher die Fragen der „Vergegenwärtigung" eines Textes und der „Beziehung" zwischen Text und Leser aufnehmen (M. Noth, P. Ricoeur). Dabei zeigt er, daß er sich in die einschlägige Literatur gut eingearbeitet hat. Schriftgebrauch hat für ihn hermeneutischen Horizont (7 Anm. 12). Man muß allerdings seinen Sprachgebrauch („salient history" in Unterscheidung von „history of cultural changes" als zwei verschiedene Betrachtungsweisen) wieder ins Deutsche zu interpretieren suchen.

Das Schwergewicht liegt bei der fleißigen und verständnisvollen Untersuchung auf der Unterscheidung zwischen dem Schriftgebrauch des klassischen Judentums (Mischna, Talmud, Targumim, Midrasch) und dem des „sektiererischen" Judentums. Dabei meint er offenbar die nichtpharisäischen Strömungen (z. B. Sadduzäer, Samaritaner, Apokalyptiker, Qumrantexte) zusammenfassen zu können (131). Tatsächlich reicht die Zusammenfassung des „sektiererischen" Judentums vor allem in die Apokalyptik und in die Analyse der einzelnen bisher veröffentlichten Qumrantexte. Vf. geht auf die Geschichte der Halacha und der Middot ein: ursprünglich brauchten Halachot nicht notwendig aus dem Wortlaut der Schrift abgeleitet zu werden. Hellenistische Kategorien konnten verwandt werden, wurden aber hebraisiert („coherent deformation" 115).

Bei der Aufzählung der apokalyptischen Quellen fiel mir der berechtigte Einspruch gegen K. Haackers Hypothese über die Assumptio Moses (Th. Z. 25, 1969, 385–505) auf: wir haben es hier kaum mit einer samaritanischen Schrift zu tun. Das Jubiläenbuch kann ein „haggadischer Kommentar" genannt werden, ein Beispiel,

wie man einen biblischen Grundtext in späterer Zeit „neu schrieb". Grundlegende Abweichungen von der Art des Targum decken die eigentlichen Tendenzen der Jubiläen auf: auffallend sind die rigoristischen Forderungen, die für diese spätere Zeit bezeichnend sind, und die geschichtlichen Geheimnisse Gottes in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es liegt nahe, Jubiläen in die frühe Geschichte des sektirerischen Judentums einzugliedern (148 Anm. 19). Das Schwergewicht der Untersuchung verschiebt sich dann notwendig auf die verschiedenen Qumranschriften, die vom Vf. einzeln auf ihren Schriftgebrauch hin untersucht werden. Besonders wichtig sind die vergleichenden Diagramme 315–319 bzw. 319–324, die einen Schritt weiterführen. Aufs ganze gesehen eine fruchtbare und wissenschaftlich den Leser fördernde Untersuchung, die alle Beachtung verdient.

Tübingen Otto Michel

Dey Lala Kalyan Kumar: **The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews.** – (Missoula, Montana): Scholars Press for The Society of Biblical Literature (1975). XI, 239 S. (SBL Dissertation Series Nr. 25) kart. $ 4.20

Die hier uns vorgelegte Untersuchung stellt sich die Aufgabe, religionsgeschichtlich die innere Einheit zwischen der kultisch-eschatologischen und der kosmisch-weltanschaulichen Ausrichtung des Hebräerbriefes aufzuweisen. Ein stärkeres Eingehen auf die philonischen Traditionen mit ihren philosophischen Wurzeln ist außerdem imstande, bestimmte christologische Begriffe und Voraussetzungen zu erklären. Dankbar weist Vf. auf J. M. Robinson und H. Köster, Trajektories through Early Christianity 1971 hin, eine Untersuchung, die ihn selbst mitbestimmt hat.

Einstieg ist die Beobachtung, daß es der bisherigen Exegese nicht gelungen sei, den Übergang zwischen dem Midrasch 4,13 und der Mahnrede 4,14 zwischen dem christologischen Abschluß 5,10 und der Paränese 5,11, dem Übergang von Kap. 10 zu Kap. 11 zu sichern. Offenbar habe aber der Verfasser hier keinen Bruch, sondern einen inneren Zusammenhang gesehen. Der Umsetzungsprozeß vom mythisch anthropologischen Denken zum philosophisch begrifflichen Denken des Hellenismus legt großen Wert auf die vermittelnden Kräfte in der Schöpfung und Offenbarung wie Logos und Sophia, Engel und Erzengel, Sohn und Erstgeborener. Vf. geht von Sap. Sal. und philonischen Texten aus, die er in den Zusammenhang gruppenweise einflicht. Das Urchristentum fügt in der Christologie das Bekenntnis ein, daß im Rahmen dieser einheitlichen Konzeption Jesus Christus „Vollkommenheit" erreicht habe. Diese Vorstellung der „Vollkommenheit" gehört in den einheitlichen Kontext der Hellenisierung, ist also von diesem weltanschaulichen Hintergrund nicht zu trennen. Der ursprüngliche Entwurf von Erniedrigung und Erhöhung geht also in den Bereich der „Vollkommenheit" ein und Jesus Christus kann jeder Vermittlungsgröße gleichgesetzt werden. Eigentlich lag es in der Konsequenz des hellenistischen Entwurfs, daß die Basiselemente des Urchristentums wie Glaube, Hoffnung, Vertrauen, Taufe, gemeinsame Mahlzeiten in ihrer Bedeutung gegenüber dem Vollkommenheitsdenken zurücktreten mußten, aber durch seine Christologie vermag er irdische und himmlische Prozesse in Zusammenhang zu bringen. Die Suche nach der Situation der Hörer bzw. Leser des Briefes ist unnötig: es geht nicht um eine konkrete Gefährdung oder um Glaubensschwäche, sondern um die Realisierung der Vollkommenheit und Unmittelbarkeit Gott gegenüber (126). Die Absetzung von atl bzw. späteren jüdischen Texten wird so vollzogen, daß die Überwindung der Zwischensphären und die Gewinnung der himmlischen Urwelt eigentlich kein atl Problem ist. Im AT stehen wir in der Abwärtsbewegung vom Himmlischen zum Irdischen. Offenbar ist aber jetzt im Hellenismus eine Aufwärtsbewegung zur „Vollkommenheit" über die Welt der Vermittlung hinaus in Gang, die nicht ohne weiteres mit dem AT in Verbindung gebracht werden kann.

Soweit ich sehe, steht Vf. in der Herleitung seines Verständnisses von Homologia, Haus Gottes und Geschichtsverständnis am meisten in Spannung zur bisherigen Arbeit am Hebräerbrief. Für Vf. ist ein Philotext Schlüssel zum Hebräerbrief (vgl. vor allem spec. leg. 1,275 = S. 167; dazu die kosmisch physische und kultische Dimension des „Hauses" = S. 174). Einverständnis besteht mit mir in der Ablehnung eines gnostischen Hintergrundes (E. Käsemann) und in der Darstellung eines Übergangs von Apokalyptik in Hellenismus (die Art dieses Übergangs ist allerdings verschieden).

Enttäuschend ist, daß unser Vf. das sicherlich nicht erschöpfende, aber notwendige Buch R. Williamson, Philo and the epistle to the Hebrews 1970 nicht zu kennen scheint; es wird jedenfalls in der Literatur nicht aufgeführt. Auf S. 239 ist offenbar G. Theissen gemeint (Verschreibung?). Dankbar anzuerkennen ist das ernsthafte Bemühen, den Hebräerbrief in die Welt des jüdischen Hellenismus einzuordnen, auch wenn ich selbst die Akzente anders setzen möchte.

Tübingen Otto Michel

Die Kirche des Anfangs. Festschrift für Heinz Schürmann zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Rudolf Schnackenburg, Josef Ernst und Joachim Wanke. – Leipzig: St. Benno Verlag 1977. 667 S. (Erfurter Theologische Studien Bd 38) br. M 28.80; geb. M 30.40

Diese Festschrift mit ihren 26 Beiträgen macht in eindringlicher Geschlossenheit deutlich, was die Exegese, besonders im Bereich der katholischen Kirche, Heinz Schürmann verdankt. Fast alle Beiträge können methodisch und thematisch an Erkenntnisse und Fragestellungen Schürmanns anknüpfen. Allen geht es um die Frage nach dem Kirche legitimierenden Ursprung – einerseits in Leben und Verkündigung Jesu Christi, andererseits im ursprünglichen apostolischen Amt. Laut dem instruktiven und prägnanten Vorwort der Hrsg. bildet die Frage nach dem Ursprung den spezifischen Beitrag der Exegeten zur ecclesia semper reformanda. Die Bedeutung eines solchen Verständnisses von Exegese für das ökumenische Gespräch liegt auf der Hand. So sind denn auch Beiträge von nicht-katholischen Kollegen Heinz Schürmanns aufgenommen worden. Die Hrsg. haben sich dabei eine nur als weise zu bezeichnende Beschränkung auferlegt, wenn sie ausschließlich jene nicht-katholischen Exegeten zu Wort kommen ließen, die (abgesehen von P. Pokorný aus Prag) in der DDR leben.

Mit der doppelten Ausrichtung der Ursprungsfrage (Werk und Wort Jesu – apostolischer Ursprung der Kirche) ist zugleich der Spannungsbogen, den die Reihe der Beiträge bildet, abgezeichnet: Zehn Aufsätze befassen sich mit synoptischen Texten und Themen. Dabei dient die durch Schürmann wesentlich geprägte Verbindung von literarkritischen, redaktionsgeschichtlichen sowie form- und stilkritischen Analyseverfahren dazu, gegenwärtige Theologie und kirchliche Praxis wieder am Ursprung in Jesu Wirken und Verkündigen selbst zu messen. Geradezu virtuos wird das vorgeführt in dem Beitrag von R. Pesch (25–55): Am Beispiel vom „Bekenner- und Verleugnerspruch" Lk 12,8f par wird nach der vorösterlichen Begründung der nachösterlichen Vollmachtschristologie (Mt 28, 18) gefragt. Pesch versteht es, eine Urfassung herauszuanalysieren und diese dann an Hand eines Kriterienkataloges als echtes Jesusgut zu sichern. Danach hat Jesus sich im indirekten Selbstzeugnis mit dem Menschensohn identifiziert. Dieser Beitrag macht am deutlichsten, welch eine Bürde sich eine solche traditionsgeschichtliche Exegese aufladen kann: Als Grundkriterium christlicher Theologie wird der Satz von P. Knauer zitiert: „Im Glauben darf nichts über Jesus ausgesagt werden, was nicht Anhalt am historischen Jesus selbst hat" (25). Man darf zunächst nicht übersehen, welch befreiende Wirkung in diesem Prinzip für die Exegese liegen kann. Aber man sollte auch bedenken, daß das, was „Anhalt am historischen Jesus selbst hat", Ergebnis historischer Rekonstruktion ist. Und dazu gibt es keinen absolut sicheren Weg, und der Skeptiker ist hier häufig der Wahrheit näher. (So ist der Jubilar selber in manchen Fällen zurückhaltend gewesen, wo seine Gratulanten weitergehen zu müssen meinen: vgl. z. B. 41 Anm. 53).

Die Beiträge von G. Schneider über Lk 6,46 und Mt 7,21 (9–24) und H. Zimmermann über Lk 18,1–8 (79–95) veranschaulichen die Möglichkeiten und Grenzen dieses Ansatzes. Während Schneider ein Jesuswort in seinen verschiedenen Kontexten (Mt, Lk, Q, als Einzelwort) würdigt und dabei eine theologisch als notwendig einleuchtende Entwicklung verfolgen kann, versucht Zimmermann, das Gleichnis von der bittenden Witwe in seinem jesuanischen Urstadium zu rekonstruieren. Gerade bei diesem Lk-Gleichnis zeigt sich aber die Schwierigkeit eines solchen Unternehmens. So kommt Zimmermann denn auch ohne eine Konjektur in V. 8a (87) nicht aus, um darin (bei Auslassung von V. 6f) den ursprünglichen Gleichnisschluß finden zu können. Daß diese Urform (V. 2–5,8a) dann auf die Königsherrschaft Gottes zu beziehen sei, ergibt sich auch nicht aus dem rekonstruierten Text selber. – Anregend ist der ebenfalls einem Lk-Gleichnistext (Lk 14,1–24) gewidmete Beitrag von J. Ernst (57–78). Er untersucht den Einfluß der Form des antiken Symposions auf die lukanische Gastmahlszene. – J. Dupont behandelt die Verfolgungsansage Mk 13,9–11 (97–114). Ebenfalls mit Mk befassen sich die Beiträge von P. Pokorný (115–132) und H. Lubsczyk (133–174), und zwar beide mit der zentralen Frage nach dem Schluß. Pokorný erklärt Mk 16, 8 als beabsichtigten ursprünglichen Buchschluß von Mk 1,1 her: „Evangelium" ist für Mk die Osterbotschaft. Mk habe dazu die Verankerung dieser Botschaft im Bereich des Irdischen liefern wollen.

Daher sei sein Buch die Vorgeschichte, der „Anfang des Evangeliums". Diese These halte ich für plausibel. Man muß sich mit ihr nur der Frage nach der Funktion des Messiasgeheimnisses stellen, die hier abgeblendet erscheint. – Demgegenüber plädiert Lubsczyk aufgrund von Beobachtungen zum atl Hintergrund der Schriftzitate in Mk für die Priorität des längeren Schlusses in Mk 16,20. Von diesem Schluß her wurde erst das ganze Mk verständlich. Dieser Beitrag, der sich außerhalb der gängigen Hypothesen bewegt (was z. B. 147–150 zur Textkritik gesagt wird, stellt bewährte Regeln auf den Kopf), ist aber gerade durch seine eigenwilligen Perspektiven sehr anregend.

Ein heute aktuelles Thema (Weisheit in der Jesusverkündigung nach Q) hat der inzwischen verstorbene W. Grundmann (175–199) aspektreich behandelt. – Die Rückfrage nach der Entstehung des Zwölferkreises von W. Trilling (201–222) führt in methodisch eindrücklicher Präzision zu dem Ergebnis, daß dieses Gremium doch vorösterlich entstanden sein muß. Dafür gibt es nur ein einziges, aber zwingendes Indiz: die Tradition von Judas als einem der Zwölf. In der Tat ist der Judas-Verrat bisher noch nicht überzeugend genug als nachösterliches Produkt erklärt. Ich meine aber, daß 1 Kor 15,5 von Trilling doch ein wenig zu schnell beiseitegerückt wird. – Eine klare motivgeschichtliche Differenzierung von Martyriumsparänese und Sühnetod ist das Ergebnis des Beitrages von J. Gnilka (223–246). Überzeugend sind die Einwände gegen eine Herleitung des Sühnetod-Motivs aus dem Griechentum. Ob Mk 10,45b aber vom Kontext isolierbar und von palästinischen Voraussetzungen her zu begreifen ist, halte ich für zweifelhaft.

Sechs Beiträge befassen sich mit johanneischen Fragen. Vom Thema der Festschrift her steht hier das Problem einer theologischen Kontinuität johanneischer Aussagen zum synoptischen und dann weiter zum historischen Jesus im Vordergrund. Für von besonderer Bedeutung halte ich die zu Joh 16,13 angestellten hermeneutischen Vorüberlegungen (247–252) des Beitrages von J. Kremer (247–276). Was Kremer zum verengten neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnis und zur Kontext- und Situationsgebundenheit von „Worten" ausführt (die Situationsgebundenheit eines Wortes macht die Kategorie ipsissima vox geradezu sinnlos!), könnte der historisch-kritischen Methode eine neue Dimension eröffnen. – Eine ausgewogene Übersicht über die Frage nach der johanneischen Gemeinde und ihrer Geisterfahrung stellt der Beitrag von R. Schnackenburg dar (277–306). – Neben den bereits erwähnten Aufsatz von R. Pesch sollte man als ergänzendes Gegenstück den von W. Thüsing zu Joh 17 stellen (307–337). Von Joh her muß ja die Orientierung am historischen Jesus in einem anderen Licht erscheinen. Freilich muß auch hier mit Thüsing die Frage nach der theologischen Legitimation gestellt werden. Die Frage nach der theologischen Kontinuität zur Intention Jesu ist freilich insofern schwierig, weil wir unsere Normbildung selber schon aus der Wirkungsgeschichte auch des Joh selbst ererbt haben. Die Legitimationsfragen sind darum oft nicht so radikal, wie sie zunächst erscheinen. Der Vergleich von Joh 17 mit dem Vaterunser bringt viele überraschende Analogien zutage. Thüsing weist aber zugleich eindringlich auf die Verschiebung der Denkstrukturen hin. – Neue Aspekte der Joh-Interpretation gibt der Aufsatz von E. Ruckstuhl über Struktur und Symbolik in Joh 21 (339–362). Das von ihm aufgedeckte Verhältnis von Erzählebene und Transparenz einer symbolischen Dimension könnte hermeneutisch fruchtbar werden. – Ebenfalls von hermeneutischer Relevanz sind die Beiträge von X. Léon-Dufour zum joh Zeichenbegriff (363–378) und von I. de la Potterie über den Begriff „Anfang" in den joh Schriften (379–403), denn beide Begriffe stehen sozusagen für die beiden joh Dimensionen (Historie und Transzendenz), wobei der Arche-Begriff noch einmal beide Aspekte zugleich umfaßt (auch die transzendente Dimension: Joh 1,1).

Sechs Beiträge befassen sich mit Themen der ntl Briefe. F. Mußner (405–416) unterzieht 1 Kor 15,3–5 einer rhetorisch-stilistischen Analyse. Vom parataktischen Aufbau her wendet er sich gegen die geläufige These, die Formel sei durch einen zweigliedrigen antithetischen Parallelismus geprägt. Er will auf die Konsequenz hinaus, daß sie temporal-sukzessive Ereignisse berichtet und die Auferweckung sich auf den begrabenen Leib Jesu bezieht. Dabei scheinen mir jedoch die soteriologische Ausrichtung der ganzen Formel und insbesondere das zweimalige κατὰ τὰς γραφάς unterbewertet zu sein. – Zwei Beiträge befassen sich mit dem Phil. N. Walter (417–434) stellt als Thema des isolierbaren Briefes Phil 1,1–3,1 den Gedanken der Leidensbejahung heraus. Der hellenistischen Gemeinde macht Paulus die Zumutung des Leidens um des Evangeliums willen plausibel. – Der Aufsatz von G. Baumbach zur Zukunftserwartung nach dem Phil (435–457) behandelt eigentlich die gesamte paulinische Eschatologie auf dem Hintergrund der Frage, ob das eschatologische Denken des Paulus sich von einem korporativ-apokalyptischen (1 Thess) zu einem pneumatisch-individuellen (Phil) entwickelt habe. Baumbach verneint diese Frage, indem er nachweist, daß sich der zentrale Gedanke des eschatologischen Mit-Christus-Seins von Anfang an durchhält, die unterschiedlichen Vorstellungen aber jeweils situationsgelenkte Veranschaulichung sind. In Phil 3 rechnet er dabei nicht mit konkreten Gegnern.

T. Holtz (459–488) erschüttert die gängige These, 1 Thess 1,9f sei eine zweigliedrige Formel oder gar Teil eines Taufliedes. Vielmehr formuliere Paulus hier selbständig, freilich im Rückgriff auf in jüdischer Theologie beheimatete Begrifflichkeit.

J. B. Bauer (513–527) weist die Entstehungszeit von 1 Pet in den Tagen Domitians nach und setzt sich dabei mit einigen apologetischen Positionen, die den Brief zeitlich mit Nero und dem Jünger Petrus in Verbindung bringen wollen, auseinander. – Zuvor leitet schon der Beitrag von J. Wanke über den Jak über zur Frage des kirchlichen Amtes (489–511): Wanke versteht den Jak formgeschichtlich als Schrift aus dem Kreis der urchristlichen „Lehrer". Die „Lehrer" hätten die Funktion der Häresiomachie, der Gemeindeparänese und der Worttraditionspflege innegehabt.

Sozusagen den zweiten Höhepunkt (neben den Synoptiker-Beiträgen) erreicht der Band mit zwei Aufsätzen zum Amtsbegriff: A. Vögtle (529–582) geht der aktuellen Frage nach Apostolizität und Sukzession des Amtes auf breiter ntl Basis und in höchst kritischer und differenzierender Weise nach. Sein zeitlicher Ausgangspunkt ist die charismatische Ämterauffassung des paulinischen Gemeindekonzeptes. Auch in den Schriften, die dem Sukzessionsgedanken am nächsten kommen (Eph, 1 Pet, Apg), werden die Ämter letztlich nicht aus der Traditionskette legitimiert, sondern direkt vom erhöhten Christus (Eph) und dem Heiligen Geist (Apg). Das Apostelamt bleibt ein zwar das Fundament bildendes, aber nicht tradiertes Amt der ersten Generation. Die Konsequenzen für die gegenwärtige Amtsfrage (die sich immer mehr zum Kern der ökumenischen Diskussion entwickelt) wie für das aktuelle Thema eines ntl Frühkatholizismus liegen auf der Hand. – Bestätigt und um einen weiteren, aber zentralen Aspekt bereichert wird diese Sicht durch den Beitrag von K. Kertelge (583–605). Zentrale Rolle spielt für ihn der Gedanke der „repraesentatio Christi", der das ganze NT durchzieht. Das kultische Amtspriestertum läßt sich jedoch nicht direkt aus dem NT herleiten. Apostolische Sukzession und Weihe sind Ausdruck für die kontinuierliche, aber stets neu aktualisierte Bindung des dienenden Amtes an Jesus Christus. Hier lassen sich – scheint mir – neue interkonfessionelle Gespräche anknüpfen.

Es folgen noch ein Beitrag von G. Delling über den Begriff „Söhne Gottes" im NT (615–631) und eine Betrachtung zum Thema „Israel und Kirche im NT" von K. H. Schelkle (607–614).

Dem reichen Band ist eine vollständige „Bibliographie Heinz Schürmann" beigefügt (633–658), sowie je ein Autoren- und Schriftstellen-Register. Hervorzuheben ist noch, daß jedem einzelnen Beitrag ein vollständiges Lit.-Verzeichnis folgt.

Münster Gerhard Sellin

Künzel, Georg: **Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums.** – Stuttgart: Calwer (1978). 295 S. (Calwer Theologische Monographien, Reihe A, Bd 10) kart. DM 46.–

Die Arbeit von G. Künzel, eine Diss. vom WS 1975/76 (Erlangen – Nürnberg), versucht erneut, das matthäische Gemeindeverständnis redaktionskritisch zu erheben und im Rahmen des Geschichtsverständnisses des Evangelisten zu verankern.

Sie gliedert sich in 6 Kapitel. In Kap. 3–5 sollen „Selbstverständnis, Funktionen und Vollmacht der Gemeinde" beschrieben werden („Das Selbstverständnis der Gemeinde", „Funktionen in der Gemeinde", „Petrus und die Vollmacht der Gemeinde"). Ihnen ist Kap. 2 vorangestellt („Jesusgeschehen als Gottesgeschichte"), das insbesondere der Verknüpfung von Ekklesiologie und Christologie dient. Der Mittelteil wird gerahmt von Kap. 1 („Der geschichtstheologische Aspekt der mt Theologie") und 6 („Ende und Vollendung – das Wortfeld telos im Mt-ev"), in denen die Fragen nach der Geschichtskonzeption des Evangelisten verfolgt werden (vgl. S. 43f).

Vf. beginnt mit einer instruktiven Einführung, in der er anhand von ausgewählten Textstellen die Auslegungsgeschichte des Mt unter ekklesiologischem Aspekt von der ersten Hälfte des 19. Jh. bis in die erste Hälfte des 20. Jh. verfolgt. Der Überblick endet ca. um das Jahr 1940. J. Schniewind wird als Letzter genannt. Die dann erst im eigentlichen Sinn einsetzende redaktionskritische bzw. – geschichtliche Forschungsperiode wird zwar erwähnt (S. 41ff), in der Literatur fast durchgehend berücksichtigt und teilweise diskutiert, aber die einzelnen Entwürfe kommen als solche nicht zur Sprache und werden weder dargestellt noch kritisch miteinander und mit des Vf. eigener Auffassung verglichen. Ich denke vor allem an die Arbeiten und Konzeptionen von R. Hummel, R. Walker, D. R. A. Hare, W. G. Thompson, S. van Tilborg, J. Lange, H. Frankemölle (vgl. ThLZ 101 [1976] 580–583), A. Sand, aber auch noch die von W. Trilling und G. Strecker. So entsteht der etwas kuriose Eindruck, als begänne mit der Arbeit des Verf. überhaupt erst das Fragen nach dem matthäischen Kirchenverständnis im Zuge der neueren Redaktionskritik.

Eine detaillierte Beurteilung der Arbeit müßte sehr ins einzelne gehen und würde den Rahmen dieser Anzeige überschreiten. Im ganzen kann man dazu sagen, daß das Urteil des Vf. ausgewogen

und sicher ist, auch im Blick auf die Literatur. Allerdings behandelt der Vf. im wesentlichen die bisher schon reichlich und oft besser untersuchten charakteristischen Texte des Evangeliums. Neues ist in dieser Hinsicht kaum zu finden, ja in vielen Fällen wurde schon eindringender gearbeitet und in etlichen Fragen auch eine Klärung erzielt.

Einen die Diskussion bereichernden und weiterführenden Beitrag würde man dann in der Gesamtkonzeption suchen. Doch auch unter diesem Aspekt wird nichts eigentlich Neues zutage gefördert. Das kann schon an der eingangs aufgestellten These abgelesen werden, die m. E. eine bereits allgemein-gültige Auffassung wiedergibt: „These der vorliegenden Arbeit ist es nach dem Gesagten, daß die geschichtstheologische Konzeption des Evangelisten den Rahmen für Christologie und Ekklesiologie im Mt-ev gibt. Die Beschreibung dieser Konzeption meint dabei den Versuch, das Geschichtsverständnis des Evangelisten als eine Deutung von Geschichte zu verstehen, die die Erfahrung der heilsamen Zuwendung Gottes in Jesus, dem Immanuel, zur Voraussetzung hat und von da aus das Jesusgeschehen zum Maßstab für schon geschehene, gegenwärtige und noch ausstehende Geschichte nimmt" (S. 44). Des Matthäus' Theologie wird als „prophetische Geschichtstheologie" bestimmt.

Der Vf. gewinnt seinen grundlegend gedachten Einstieg (Kap. 1) von dem matthäischen Gebrauch und Verständnis der Begriffe *dikaiosyne* bzw. *dikaios*, und *plerun*. In beiden Fällen ist dieser Einsatz kaum als geglückt zu bezeichnen, da die Basis einfach zu schmal ist. Vor allem fällt hier wie in der ganzen Arbeit auf, daß der Vf zwar der atl Verankerung matthäischer Anschauungen nachgeht und damit eine lineare Kontinuität aufweist (vgl. besonders Kap. 2), daß aber das kritische Gegenüber zu „Israel" zu stark zurücktritt. Hier gilt, was E. Schweizer sagt: „Wer vom Kirchenverständnis des Matthäus reden will, der muß mit I s r a e l beginnen" (Matthäus und seine Gemeinde, SBS 71, Stuttgart 1974, S. 31). Ebenso wenig demonstriert m. E. das andere Rahmenkapitel 6. Hier soll besonders der zukunftsgerichtete Aspekt der matthäischen Geschichtstheologie herausgearbeitet werden (vgl. S. 43). Der Vf. unternimmt dies anhand des Wortfeldes *telos*, das jedoch ebenso wie in Kap. 1 zu wenig für die angegebene Intention hergibt. Aus diesen angedeuteten Gründen scheint mir für das Gesamtverständnis des Evangeliums nichts Wesentliches gewonnen zu sein, was über bisherige Arbeiten hinausführte.

Einige Einzelheiten: S. 71 Mitte dürfte etwas ausgefallen sein. – Zur S. 47, Anm. 11 u. ö. genannten Arbeit von M. J. Fiedler wäre jetzt zu vergleichen: ders., Gerechtigkeit im Matthäus-Evangelium, in: Theologische Versuche VIII, Berlin 1977, S. 63–75. – Überzogene Allegorisierung finde ich S. 69 zum Fischnetz-Gleichnis, in dem V. 48 *plerun* (von der Füllung des Netzes gebraucht!) „im Bild des ins Meer ausgeworfenen und schließlich voll gewordenen Netzes das Voll-Maß irdischer Geschichte als Vorbedingung der ausstehenden eschatologischen Scheidung" bezeichnen soll (vgl. auch S. 91 zu 11,29). – Zur Passionsgeschichte bei Mt S. 99ff wäre noch zu beachten: K. M. Fischer, Redaktionsgeschichtliche Bemerkungen zur Passionsgeschichte des Matthäus, in: Theologische Versuche II, Berlin 1970, S. 109–128. – Vgl. zu „Jesus als *basileus*" (S. 115) und zu 25,31ff (S. 209ff) die Arbeit von P. Christian, Jesus und seine geringsten Brüder (Erfurter Theologischen Schriften 12), Leipzig 1975. – Von „Selbstverfluchung des Volkes" (27,25) (S. 216f zweimal) sollte man heute gewiß nicht mehr sprechen (vgl. schon W. Trilling, Das wahre Israel, München ^{3}1964, S. 68–73). – Bereits Mk, nicht erst Mt, „verlegt" . . . „die kirchengründende Petrus-Verheißung (16,17ff) nach Cäsarea Philippi" (S. 251).

L e i p z i g W o l f g a n g T r i l l i n g

Radl, Walter: **Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk.** Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte. – Bern / Frankfurt/M.: Herbert Lang / Peter Lang 1975. 460 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd 49) br. SFr. 56,30

Talbert, Charles, H.: **Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts.** – Missoula (Montana): Society of Biblical Literature and Scholars Press (1974). 159 S. (Society of Biblical Literature, Monograph Series, Vol. 20) kart.

Die Arbeiten von Radl und Talbert behandeln das literarische Phänomen der Parallelisierungen im lukanischen Doppelwerk als theologisch relevante Struktur, deren Interpretation Aufschluß gibt über das lkn Verständnis von Heilsgeschichte.

R a d l s Diss. (1974 vom Fachbereich Kath. Theol. der Ruhruniv. Bochum angenommen) schränkt den Gegenstand ein auf „exemplarisches Material" (60); untersucht werden die Aussagen der Apg über das „Leiden" des Paulus im Verhältnis zur Darstellung der Passion Jesu im Evangelium. R. kommt zu dem Ergebnis, daß die „Leiden" des Paulus von Lukas bewußt durchgängig der Passionsdarstellung angeglichen worden sind. Er sieht darin einen Ausdruck des lkn Verständnisses der Kontinuität von Jesus-Zeit und Zeit der Kirche.

Der erste und umfänglichste Teil der Arbeit (68–345) dient der Bestandsaufnahme in zwei Arbeitsgängen. Zunächst werden die als Paralleltexte in Betracht kommenden von Paulus handelnden Texte der Apg mit den ihnen entsprechenden des Lk verglichen. In einem zweiten Arbeitsgang werden sie unter dem Aspekt thematisch-motivlicher Analogien untersucht. Die Identifizierung von Parallelmotiven (Plan Gottes, leidender Prophet, Feindschaft der Juden, Wohlwollen der Römer) stellt bereits Weichen für die Interpretation des Befundes im zweiten Hauptteil der Arbeit (346–395). Die wichtigsten Ergebnisse: die Parallelisierung Jesus/Paulus geht auf das Konto der lkn Redaktion, sie ist ein von Lukas bewußt gehandhabtes Gestaltungsmittel. Parallelisiert wird nicht nur in Einzelzügen, sondern auch im Aufbau der Paulus-Darstellung, und zwar in deutlicher Spannung zum Stoff des von Paulus handelnden Prozeßberichts der Apg. Die Jesus-Passion ist also in der lkn Darstellung strukturell maßgebend für den Paulus-Prozeß. Lukas steht in derselben literarischen Tradition wie die vitae parallelae des Plutarch u. a.; direkte Abhängigkeiten sind nicht gegeben. Das Bild des leidenden Paulus entstammt einer auf die Paulus-Briefe selbst zurückgehenden Tradition, die auch 2 Tim vorliegt. Im Kontext des lkn Werkes ist die Parallelisierung Jesus/Paulus „im Grunde eine solche zwischen Jesus und der Kirche; denn Paulus vertritt die Kirche" (359), näherhin die missionierende und leidende. Im Prozeß gegen Paulus – dessen Darstellung ist von apologetischen Zielsetzungen mitbestimmt – steht „letztlich die Kirche selbst vor Gericht" (360). Als leidende steht die Kirche in der Kontinuität mit dem leidenden Jesus gemäß Gottes Plan. In der Fortsetzung der Sendung Jesu in der Kirche kommt auch das Leiden Jesu zur „Erfüllung", sofern die Verwerfung Jesu durch die Juden endgültig wird. Dies ist das theologische Konzept der „Neuinszenierung des Schicksals Jesu" (380) im Schicksal des Paulus.

Der Nachweis der Angleichung des lkn Paulus-Bildes an das Bild des leidenden Jesus durch bewußte Parallelisierung vor allem in der Darstellung des Prozesses gegen Paulus ist insgesamt gelungen. Die Arbeit schließt zusammen mit der Diss. von V. S t o l l e (Der Zeuge als Angeklagter) eine Lücke, die neuere Arbeiten zum lkn Paulus-Bild in Folge unzureichender Beachtung der Prozeßkapitel – „ein gehöriger Kunstfehler" (Chr. Burchard) – hinterlassen haben. Sie betont, darin über Stolle hinausgehend, die unmittelbare ekklesiologische Relevanz der Figur des angeklagten Paulus, leider ohne eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit Stolles Konzept (Paulusgeschichte als Jesusgeschichte, Paulus nicht Exponent der Kirche, sondern „einzig und allein Zeuge Jesu", 90), die vielleicht Einseitigkeiten hätte vermeiden helfen. Der lkn Paulus ist zwar mehr, als Stolle angenommen hat, auch als Angeklagter eine ekklesial repräsentative Figur. Aber R. vernachlässigt seinerseits die Singularität des Bildes und der missionarischen Rolle des lkn Paulus gegenüber anderen ekklesial repräsentativen Figuren in der Apg, wenn er in Paulus „die" Kirche in ihrer Leidensnachfolge dargestellt sieht. Abgesehen von der Singularität der Paulus-Figur bei Lukas ist grundsätzlich fraglich, ob die ganz unter dem Sendungsaspekt konzipierte Figur des „leidenden" Paulus – das Nein der Juden zu Paulus ist, wie R. richtig sieht, ein Nein zum E v a n g e l i u m – für die vita christiana exemplarisch ist. Dem Leser, den Lukas vor Augen hat, stellen keine feindlichen Juden nach; mit seinem „täglichen" Kreuz trägt er nicht an Martyrerschicksalen (ob sie nun vollendet wie bei Jesus sind oder unvollendet wie bei Paulus), sondern er darf sich daran erbauen.

Die Analyse des Befundes der Parallelmotive als solche ist in einem Punkt grundsätzlich zu kritisieren, der für die Interpretation von Gewicht ist: R. hat zu wenig beachtet, daß Lukas die Parallelisierung der Darstellung der Prozesse gegen Jesus und Paulus durch gezielte Abweichungen durchkreuzt, so daß der Paulus-Prozeß schließlich anders ausgeht als der Jesus-Prozeß, was R. nie recht wahrhaben will. Paulus ist zwar in seinem Prozeß denselben feindlichen bzw. von Feinden beeinflußbaren Instanzen ausgesetzt wie Jesus, und dies aus vergleichbaren Gründen; im Unterschied zu Jesus geschieht ihm aber nichts, weil er als römischer Bürger – und dies ist ein wichtiger Identifikationsaspekt für den lkn Leser – dem Zugriff der jüdischen Gegner – und andere Feinde hat das Evangelium bei Lukas nicht – nicht schutzlos ausgeliefert ist wie Jesus, was R. zwar sieht (203, 209), aber nicht als Durchkreuzung der Parallelität bewertet (217). R. übersieht sodann, daß die Leidensweissagungen über Jesus und Paulus nicht inhaltsgleich sind:

der Tod des Paulus wird nicht eindeutig angekündigt; die Weissagung des Agabus (21, 11) ist in dieser Hinsicht unmißverständlich, die Weissagung des Paulus selbst (20, 22f) ist mehrdeutig (gegen 147), da die „Vollendung des Laufes" mit der „Erfüllung des Dienstes" der Verkündigung in Rom gleichgesetzt ist (20, 24). Paulus äußert zwar Todesbereitschaft (20, 24; 21, 13), knüpft diese aber mit Apg 25, 11 an eine Bedingung, die, da unzutreffend, ihn vom Todesschicksal ausnimmt, so daß Paulus, anders als Jesus, nicht beim Wort genommen werden muß. Es ist also die Frage, ob Apg 21, 27–26, 32 „eine Art Passionserzählung" (202) ist. Die Differenzen zwischen der Passion Jesu und der Haft des Paulus sind erheblich, gerade aus der Perspektive eines hellenistisch-römischen Publikums.

T a l b e r t s Arbeit geht ebenfalls dem Phänomen des kompositorischen Parallelismus im lkn Werk nach, beschränkt sich aber im Unterschied zu R. nicht auf exemplarisches Material, sondern erhebt zumindest implizit (vgl. 142f) den Anspruch auf Vollständigkeit in der Bestandsaufnahme. Seine Studie verfolgt das Ziel, mittels der Bauformanalyse (architecture analysis) die leitenden theologischen Ideen und die Gattung des lkn Werkes zu ermitteln. Die Strukturmuster (patterns), die in der Bauformanalyse aufgedeckt werden, betrachtet er also als von Lukas bewußt eingesetzte literarische Mittel, die sowohl ästhetischen als auch theologischen Normvorstellungen entsprechen. Die Nähe zur Position R.s diesbezüglich ist evident.

Die Bestandsaufnahme (Kap II–IV) führt zu folgenden Hauptergebnissen: Der Stilwille des Lukas zeigt sich im Formprinzip der Balance (vgl. Morgenthalers Zweiheitsgesetz). Es wird in verschiedenen Größenordnungen verwirklicht. Es korrespondieren: Evangelium und Apostelgeschichte (Jesus-Kirche); Apg 1–12 und Apg 13–28 (Apostel – Paulus); Lk 9, 1–48 und Lk 22, 7–23, 16 (Klimax des Wirkens Jesu in Galiläa – in Jerusalem); Apg 1, 12–4, 23 und Apg 4, 24–5, 42 (kompositorische Dublette zur Intensivierung des Bildes der idealen Anfänge der Kirche); Lk 4, 16–7, 17 und Lk 7, 18–8, 56 zeigen Korrespondenzen ästhetischer Art (vgl. 143), die aber immerhin z. B. die Mk-Auslassungen in der lkn Darstellung der galiläischen Phase verursacht haben (vgl. 40 u. ö.); Lk 1–2 sowie Lk 3–4, 15 bilden eine Serie paralleler Zyklen (Täufer-Jesus); chiastisch gebaut sind Lk 10, 21–18, 30 (Weg Jesu nach Jerusalem) und Apg 15, 1–21, 26 (Reisen Pauli mit Ziel Jerusalem); schließlich korrespondieren aufgrund christologischer Motive Lk 24 und Apg 1 sowie Lk 9 und Apg 1.

Kritik im einzelnen ist hier nicht möglich. Generell ist festzustellen: Als Parallelen werden sehr verschiedenartige Phänomene gewertet; je weiter ins Detail fortgeschritten wird, desto schwieriger die Beurteilung. Der Leser des lkn Werkes kann unmöglich das komplizierte Gefüge der Strukturmuster durchschaut haben. (Nach T. war dies dem antiken Autor bewußt, dessen Produktionstechnik – vom Aufriß zur Einzelverwirklichung fortschreitend – nicht der Diachronie des Lesens entsprach; vgl. 79.) Als Parallelismen wertet T. häufig rein stoffliche Entsprechungen, die im formgeschichtlichen Sinne Spezifika von Kleingattungen und damit eindeutig der Tradition zuzuordnen sind (vgl. z. B. S. 40 die ersten vier von insgesamt sechs Punkten). Die lkn Komposition wird damit im wesentlichen als die planvolle Anordnung motivähnlicher Traditionen verstanden, als ließe es sich nicht denken (und nachweisen), daß Lukas aus unähnlichen Stoffen strukturähnliche Sequenzen komponiert. Dieser Einwand gilt insbesondere gegen den m. E. mißlungenen Versuch, in der lkn Komposition chiastische Bauformen großen Stils nachzuweisen (S. 39ff, 51ff, 56ff). Wichtig, in der Argumentation überzeugend und theologisch fruchtbar ist vor allem der in einem Aufsatz des Vf. bereits publizierte Nachweis, daß Lk 9, 1–48 dem Schluß der Jerusalemer Periode des Wirkens Jesu angeglichen ist.

Grundlegend für die Interpretation des Befundes ist die im Kapitel VIII im Rückgriff auf H. v. Soden vorgetragene These, das lkn Doppelwerk sei in seiner architektonischen Gesamtanlage von der Gattung der Biografie berühmter Häupter von Philosophenschulen herzuleiten. T. beruft sich vor allem auf Diogenes Laertios, Leben und Meinungen der berühmten Philosophen, genauer auf dessen biografische Quellen und deren zu erschließende zweiteilige Bauform (Leben des Gründers der Schule – Liste der Nachfolger oder deren Geschichte, bei Laertios erweitert um einen dritten Teil: Summarium der Lehre des Meisters und der Schule). Der Zweck einer solchen zweiteiligen Philosophen-Biografie sei es gewesen, den Ort zu bezeichnen, wo die „lebende Stimme" des Meisters als wahre Tradition seiner Schule aufzufinden sei. Nach T. spricht aus der Gesamtanlage des lkn Werkes die Absicht, Jesus und die Kirche nach diesem Modell mit entsprechender Zielsetzung darzustellen. Das architektonische Prinzip der Balance im ganzen und im einzelnen entspreche der Idee der imitatio magistri.

Jesus und die Hauptfiguren der Apg sind als Wander-„philosophen" dargestellt, deren Botschaft vor allem in einer Lebenslehre besteht. Ihr Verhältnis zueinander entspricht einer Sukzessionsreihe (nicht im Sinne eines kirchlichen Amtes, sondern) im Sinne einer lebendigen Tradition, die von Jesus über die Zwölf und den diesen nach- und untergeordneten Paulus zu den Gemeindeleitern von Ephesus führt; der Täufer gehört als Vorläufer Jesu mit zur Kette. Die Balancen der Komposition spiegeln das Autoritätsgefälle dieser Kette, die auf die von Häresien bedrohte lkn Gegenwart hinführt. Die Strukturmuster der lkn Komposition dienen so der Darstellung der Heilsgeschichte als Traditionsgeschichte Jesu und seiner „Schule" zur Abwehr doketischer Häresien.

T.s Ergebnisse stimmen mit den auf der Grundlage anderer Voraussetzungen und anderer Methoden gewonnenen Folgerungen R.s in einem wesentlichen Punkt überein: Das lkn Verständnis von „Heilsgeschichte" zeigt sich vor allem im Entsprechungsverhältnis von Jesus und Kirche auf Grund des imitatio-Gedankens. Der sachkundig und informativ geführte Versuch des Nachweises einer obligatorisch zweiteiligen Gattung der Philosophenbiografie als Formkonvention bleibt jedoch allein angesichts der Quellenlage hypothetisch, ebenso die Annahme der lkn Kenntnis derselben. Darüber hinaus gesteht T. zu, daß das lkn Werk insofern einen Sonderfall des Genres darstellt, als es die Geschichte der „Nachfolger" über die Gattungsnorm hinaus ausgestalte, so daß eine um romanhafte Elemente angereicherte „gemischte Form" vorliege (132). Gegenüber der vorherrschenden Beurteilung des lkn Werkes als einer historischen Monografie stellt die so verwässerte Hypothese keine zwingende Alternative dar.

M ü n s t e r K a r l L ö n i n g

de Lestapis, S.: L'Énigme des Pastorales de Saint Paul. – Paris: Librairie Lecoffre. J. Gabalda et Cie 1976. 462 S. br

Der hauptsächliche Inhalt dieser Monographie ist schnell wiedergegeben:

Die „Personalia" der Pastoralbriefe (Past) beweisen nicht nur deren Authentizität, sondern erlauben auch eine eindeutige „mittlere" Datierung. Die Briefe sind weder früh noch spät geschrieben, sondern Tit und 1 Tim entstanden März/April d. J. 58 auf dem Weg des Paulus von Philippi nach Milet in Richtung Jerusalem, während 2 Tim anfangs der römischen Gefangenschaft des Apostels im Frühjahr oder Frühsommer d. J. 61 geschrieben wurden. Die „Personalia" geben dies her aufgrund eines Vergleichs mit den entsprechenden, sie bestätigenden Daten aus der Apg und den früheren Paulusbriefen. Auf dem historischen Hintergrund, der zu diesen Datierungen gehört, wird dann die Theologie der Past in einigen Themen paraphrasiert.

Vf. ist sehr offenherzig: Am Beginn seiner Arbeit stand die „intuition", daß die Past älter sein müssen als Eph und Kol (9). Die Thesen stehen im ganzen Buch jeweils voran (z. B. 83) und bekommen dann eine Rechtfertigung. – Der Titel allerdings ist irreführend: „Rätsel" (gemeint ist wohl die Datierungsfrage) gibt es für den Vf. im Zusammenhang der Past nicht. Er hat seine Autoritäten, die ihm die Entscheidungen längst abgenommen haben und sich fast auf den Namen C. Spicq reduzieren. So sind die Ergebnisse nicht qualitativ neu, sondern die alten, und sie bleiben auch da im Gehege der Spicq'schen Exegese, wo sie material-partiell abweichen, z. B.: 1 Tim 4,14 und 2 Tim 1,6 bezeugen (anders als bei Spicq) zwei verschiedene Handauflegungen; die erste (1 Tim 4,14) überträgt Amtsvollmacht, die zweite (2 Tim 1,6) eine Jurisdiktion; diese zweite kann man lokalisieren und datieren: Paulus hat in Milet an jenem Abend, als er die Presbyter von dort entließ und seinen definitiven Abschied signalisierte, Timotheus seine „délégation – succession" kundtun wollen (103f). Hinter solchen Ergebnissen steht kein Argument, sondern die Meinung des Vf. oder seiner Meister.

Die „Argumentations"-Form des Buches ist das stete Pro gegenüber traditionellen Thesen (bes. C. Spicq), seine Methode die Assoziation von Wörtern und Daten aus Quellentexten, sein Stil die versichernde Geste. Den Ansprüchen von Methodik und Kritik genügt das Buch nicht, auch wenn man die Überzeugung des Vf., genau und redlich gearbeitet zu haben (167), und seinen Fleiß respektieren wird. Inhaltlich werden alte Positionen neu bezogen, ausgebaut und verteidigt, gegen die anzurennen eigentlich niemand mehr Lust verspürt, weil die Diskussion längst weiterging.

Um kurze Einblicke zu geben: Bei den gewünschten Gegenständen aus 2 Tim 4,13 weiß man – so L. – von den „Pergamenten" nicht, ob es sich um leeres Schreibpapier handelt oder ob sie nicht „Logien des Herrn" enthielten (114). – Die Einheitlichkeit

der Past untereinander sowie eine inhaltliche und sprachliche Nähe zu Lk und Apg, die für Vf. außer Diskussion steht, läßt nur den Schluß zu, daß Lukas alle drei Past redigiert hat. Auch dieses Ergebnis ist erklärtermaßen nicht mehr als eine Variante „de la réflexion du Père Spicq" zu 2 Tim 4,10. – Der Kommentar von Dibelius-Conzelmann wird mit dem Jahr 1956 angegeben (21), in dem nun gerade keine der vier Auflagen erschienen ist. Der Grund: Vf. kennt dieses Buch, wie die Zitationen zeigen, nur aus dem Kommentar von Spicq, bei dem er (4. Aufl. 1969, 20) auch die falsche Zahl las. Aus den Arbeiten von J. Jeremias kennt er ebenfalls nur, was Spicq zitiert hat (397). Spicq selbst vergißt er nur dort zu zitieren, wo dessen historische Informationen (sc. im Aufsatz „Pèlerine et vêtements", Mél. E. Tisserant I, 1964, 389–417) das naive Assoziieren (hier bzw. 2 Tim 4,13) gestört und verboten hätten. – Aus der sonstigen Diskussion um die Past nimmt Vf. fast nichts zur Kenntnis, nicht einmal die umfassenden oder speziellen Studien gerade der letzten Jahre zu genau den von ihm behandelten Fragen – außer C. Spicq.

So ist es nicht verwunderlich, daß L. Spicq begeistert zustimmt (FZPhLH 24, 1977, 392f). Aber eines seiner Urteile, das sich auf die Studie als ganze bezieht, ist angesichts der argumentativen und methodischen Qualität des Buches nicht nur in der Sache kritisierbar, sondern vor allem eine peinliche Ungerechtigkeit: „S. de Lestapis s'attaque à ce problème avec un soin et une objectivité supérieurs à tous ses devanciers".

Regensburg Norbert Brox

Fornberg, Tord: **An Early Church in a Pluralistic Society**. A Study of 2 Peter. – (Uppsala): CWK Gleerup (1977). VIII, 175 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series 9) kart.

Diese in Uppsala als Diss. angenommene Untersuchung will den geistigen Standort in der Geschichte des Urchristentums bestimmen, den der 2. Petrusbrief innehat. Zu Recht stellt der Autor einleitend fest, daß dieser Brief aufgrund theologischer Voreingenommenheit zu den am wenigsten bearbeiteten ntl Schriften gehört (neben Jud), was eine gerechte Wertung seines Inhalts und seiner wirklichen theologischen Bedeutung weithin verhindert hat. Mit staunenswerter Selbstverständlichkeit legt dieser protestantische Forscher sodann dar, daß die „vorwiegend deutsche" Fragestellung frühkatholischer Prägung einseitig sei und dem Brief nicht gerecht werde. „This German controversy, in which are reflected the confessional divisions of our own time, shows that the „Frühkatholizismus" concept is not an objective criterion of early Christian texts" (6). Nach einem ausgewogenen Überblick über Eigenart, Inhalt und Bezug dieses Briefes zu Jud geht die Studie vor allem den Problemen der Pseudepigraphie, der Eschatologie, der Beschreibung der Irrlehrer und der Paränese nach. Denn diese „Apologie der urchristlichen Eschatologie" dient der Ermahnung, nicht vom Glauben abzufallen. Dann wird versucht, die geistige, kirchliche, soziale und religiöse Situation zu erhellen, die sich in diesem Brief und seinen Ausführungen spiegelt. Die dabei gewonnenen Erkenntnisse werden schließlich dem größeren Zusammenhang der frühkirchlichen Situation zwischen 100 und 150/60 n. Chr. eingeordnet, wie wir sie aus den uns erhaltenen frühchristlichen Zeugnissen kennen.

F. kommt dabei zu folgenden Ergebnissen:

Der Gattung nach gehört 2 Petr zum „late apostolic epistolary genre", das sich auf bedeutende Autoritäten der Apostelzeit beruft und mit übernommenem christlichem Überlieferungsgut mithilft, bewußt großkirchlich-rechtgläubiger Redaktion und Aktualisierung einer konkreten Gefahr im Umkreis der Adressaten zu begegnen. Das gute Griechisch, das deutliche Zurücktreten des AT und jüdischen sowie judenchristlichen Gedanken- und Begriffsgutes, die Aufnahme griechisch-hellenistischer Begrifflichkeit weisen eindeutig auf eine heidnische Umgebung hin, die hellenistisch geprägt ist und in der die Christen eine bedrängte Minorität darstellen. Diese Minorität ist durch das Ausbleiben der erwarteten Parusie von der Gefahr des Rückfalls in das alte, unsittliche heidnische Wesen und der Anpassung an die heidnische Umwelt geprägt. Hinweise auf Bedrängnis und Verfolgung durch die Umwelt fehlen aber. Dem Glaubensgut, vor allem der Christologie (Christus als theos und soter), des Rückblicks auf die apostolische Zeit und des Hinweises auf einen ntl Kanon mit paulinischen Schriften wegen muß dieses Schreiben einer fortgeschrittenen Stufe des Christentums über das 1. Jh. hinaus zugehören. „The Christians were a small minority, who lived under an strong cultural and social pressure from the world around them. Their environement was characterized by an advanced pluralism" (146). Diese Minorität versuchte durch ihre Führer die urchristliche Jesusüberlieferung in die Bedürfnisse der neuen Umgebung zu transponieren. Das hat nichts zu tun mit Anpassung und Abfall, sondern mit missionarischer und seelsorglicher Kraft. Insofern ist „2 Peter one of the most important documents for our knowledge of a fairly early stage in this translation process. It represents a distinctly Christian Line, ohne dabei die Züge der hellenistischen Kultur zu verwerfen, die aufgegriffen werden konnten. 2 Peter is therefore worthy of much greater attention on the part of the exegetes than it is wont to receive" (148).

Dieses Ergebnis basiert auf einer gründlichen Untersuchung und ist mit Hilfe gediegener Kenntnisse der Literatur und Kultur des 2. christlichen Jh.s gewonnen. Erfrischend ist dabei das ideologiefreie Vorgehen und die kritische Anwendung auch soziologischer Kategorien. Leider tritt dabei die eigentliche theologische Fragestellung deutlich zurück. Auch wird nicht versucht, die Gestalt und die soziale Stellung des Verfassers in seiner Kirche und in seiner Gesellschaft näher zu bestimmen (Lehrer mit prophetischem Einschlag, jedoch ohne ‚eigentliches' Kirchenamt?). Auch spart er die Frage nach der Struktur der Kirche von 2 Peter völlig aus. Diese Studie öffnet aber neu den Blick für eine umfassende und sachgerechte weitere Untersuchung der Bedeutung dieses ‚nachapostolischen' Schreibens für die Entwicklung der ‚orthodoxen' Großkirche.

Passau Otto Knoch

Ménard, Jacques É.: **La Lettre de Pierre à Philippe.** Texte établi et présenté. – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1977. XIII, 61 S. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section „Textes" 1)

Ménard, Jacques É.: **L'Authentikos Logos.** Texte établi et présenté. – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1977. VIII, 79 S. (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section „Textes" 2)

Im Augenblick gibt es drei große Unternehmungen, deren Ziel es ist, die Gesamtheit der koptischen Schriften des Handschriftenfundes von Nag Hammadi durch kritische Editionen und Übersetzungen zugänglich zu machen. Nachdem nun alle Bände der Leidener Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices vorliegen, ist die Zeit für solche größeren Vorhaben reif.

Für den englischen Sprachraum publiziert das Institute for Antiquity and Christianity in Claremont unter der Leitung von James M. Robinson die Coptic Gnostic Library, die in der Reihe der Nag Hammadi Studies in Leiden erscheint. Über dieses Projekt informiert Robinson im Vorwort zum 1. Band: Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians (Leiden 1975) = NHS 4, VIIf (vgl. ThRv 74, 1978, 385–388). Parallel zu dieser großen Reihe ist nun schon eine englische Übersetzung (ohne kopt. Text) aller Nag Hammadi-Schriften erschienen: The Nag Hammadi Library in English. Translated by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity. James M. Robinson, Director (Leiden 1977).

In Ostberlin arbeitet seit Jahren der Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften um Hans-Martin Schenke an den Nag Hammadi-Texten. Die Ergebnisse wurden und werden in der ThLZ und in den TU vorgelegt.

Eine dritte Arbeitsgruppe, die aus Forschern besteht, die dem Laboratoire d'histoire religieuse der Theol. Fak. der Univ. Laval verbunden sind, hat sich im französischsprachigen Raum seit 1972 gebildet. Die kanadische Equipe wird von Michel Roberge geleitet; für die europäischen Mitglieder ist Jacques É. Ménard zuständig, der auch der Leiter des gesamten Projekts ist. Die Arbeitsergebnisse werden in der Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, die in die zwei Abteilungen „Textes" und „Études" unterteilt ist, veröffentlicht. Den Anfang hat nun M. selbst mit den beiden hier vorzustellenden Heften gemacht.

Die Schrift „Der Brief des Petrus an Philippus" (Codex VIII, 2) enthält eine durch Fragen der Apostel angeregte gnostische Offenbarungsrede des Erlösers in einem apostelgeschichtlichen Kontext. Sie liegt nun in englischer (Fr. Wisse, in: The Nag Hammadi Library, 394/8), deutscher (H.-G. Bethge und der Berliner Arbeitskreis, in: ThLZ 103, 1978, 162/70) und französischer Übersetzung vor.

M. bietet zunächst eine Einleitung, in der er auf den Inhalt und die Gliederung sowie auf das literarische Genus und den Inhalt der Schrift eingeht. Es folgt der koptische Text entsprechend den Seiten der Handschrift mit der gegenübergestellten französischen Übersetzung. Diesem Teil schließen sich Bemerkungen zur Transkription und Übersetzung an. Den Schluß bildet ein knapper Kommentar und der Index der griechischen und koptischen Wörter und der Eigennamen. Bibliographie und Abkürzungsverzeichnis sind an den Anfang gestellt. Ein von Hervé Gagné, Michel Roberge und M. unterzeichnetes Vorwort gibt Aufschluß über das Gesamtprojekt.

Der Aufbau des zweiten Heftes entspricht dem des ersten. In der Einführung verweist M. auf die vorausgegangenen Arbeiten von M. Krause (Edition und Übersetzung: M. Krause – Pahor Labib, Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI, Glückstadt 1971, 133/49) und W. P. Funk (für den Berliner Arbeitskreis; ThLZ 98, 1973, 251/9: Einleitung und Übersetzung). Inzwischen kann man auch die englische Übersetzung von George W. MacRae nennen (The Nag Hammadi Library, 278/83). Die Schrift handelt in lehrmäßiger und homiletischer Weise von der Seele; sie ist von einer asketischen Tendenz der Welt- und Körperverachtung geprägt. In dieser Hinsicht weist sie eine Verwandtschaft mit den auch in den Nag Hammadi-Schriften enthaltenen Sextus-Sprüchen, den Lehren des Silvanus, dem Testimonium Veritatis, der Exegese über die Seele und dem Buch des Thomas, des Athleten auf (vgl. ThRv 73, 1977, 462/4).

Die beiden sorgfältig erarbeiteten und schön präsentierten Ausgaben M.s sind wichtige Beiträge zur Erschließung von zwei bisher kaum bearbeiteten Schriften. Manches bleibt jedoch noch zu tun. So schneidet M. etwa zum Brief des Petrus kurz die literarkritische Frage an, ohne eine exakte Hypothese vorzulegen (5). Über dieses Problem und andere Fragen der Interpretation muß noch gearbeitet werden. Das Unternehmen der Universität Laval hat mit den beiden Arbeiten M.s einen guten Start gehabt. Die Neugierde auf die weiteren Hefte ist geweckt.

Mainz Theofried Baumeister

Didyme L'Aveugle. Sur la Genèse t. II. Texte inèdit d'après un papyrus de Toura. Introduction, édition, traduction et notes par Pierre Nautin avec la collaboration de Louis Doutreleau. – Paris: Éditions du Cerf 1978. 349 S. (Sources Chrétiennes Nr. 244) br. FF 208.–

Band II vollendet die Edition des Genesiskommentares von Didymus, der in einem Papyruskodex aus Tura erhalten ist (vgl. die Anzeige von Bd I in dieser Zeischrift 74, 1978, 104). Der Papyrus enthält auf den Seiten 145–251 den Kommentar zu Gen 5,1–17,6; jedoch sind die beiden letzten Seiten in sehr schlechtem Zustand, so daß von der Auslegung zu Gen 17 kaum etwas bleibt. Hrsg. vermutet, daß Didymus selbst nicht über Kap. 17 hinausgekommen sei; der Kodex besteht aus 16 Lagen und müßte demnach 260 Seiten umfaßt haben, was in Bd I S 13 in der Einleitung veranschaulicht wird.

Beigefügt sind fünf Indices (241–345). Der analytische Index stellt in französischer Sprache die theologische Begrifflichkeit von Didymus dar (âme, abîme, animaux, anges/démons etc.). Insgesamt sind 57 Begriffe ausgewählt, deren Vorkommen zusammen mit einer kurzen Paraphrase verzeichnet ist. Durch diese Auswahl, die man als Ganzheit verstehen sollte, scheint mir eine sehr gute Einführung in die Leitvorstellungen des Didymus gegeben zu werden. Index II faßt den Apparat der Schriftstellen zusammen, Index III führt die in Procopius enthaltenen Parallelen auf. Die Eigennamen enthält Index IV, und Index V ist ein griechisches Wortverzeichnis (278–345) mit ca. 3000 Wörtern, was einen Überblick über die Sprache erlaubt und auch den analytischen Index ergänzt. Zwei Seiten mit Corrigenda beschließen den Band.

Dem Hrsg. und seinem Mitarbeiter gebühren Dank und Anerkennung für die mühevolle Arbeit der Edition. Nicht nur die offensichtlich getreue Umschrift des Papyrustextes, sondern auch das Ausfüllen der verderbten Stellen und vor allem die Übersetzung legen Zeugnis von der gelehrten und intensiven Beschäftigung mit dem Text ab. Es bleibt nun den Lesern überlassen, diese Bereicherung unserer Überlieferung von der frühen Christenheit zu interpretieren und einzuordnen.

Vielleicht ist ein Wort der Ermunterung nicht überflüssig. Nautin schreibt am Ende seines Vorwortes: „Ce commentaire serait en lui-même décevant, mais il présente l'interêt de refléter celui d'Origène que nous pouvons, grâce à lui, découvrir un peu en filigrane" (Bd I 29). Ob das nicht ein wenig ungerecht ist? Gewiß, vom Kommentar des Origenes über die Genesis ist uns nicht viel erhalten, und doch hat Origenes das Fundament für die frühchristliche Bibelauslegung gelegt. Aus dem Vergleich mit dem, was in den Fragmenten eines Genesiskommentars und den Homilien von Origenes überliefert ist, ergibt sich des Didymus starke Abhängigkeit von seinem Vorgänger in Alexandrien. Trotzdem: Des Didymus Kommentar ist nicht nur der älteste vollständige Genesiskommentar aus der Alten Kirche (Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa behandeln nur den Schöpfungsbericht), sondern sein Kommentar ist durchaus originell. Obwohl sich Didymus die grundlegenden Symbole von Origenes borgt, verwandelt er sie und spricht eine neue kirchliche Situation an, wenn er sie nicht sogar erst entscheidend prägt. Es ist die geistliche Situation, die sich im Anachoretentum der Wüstenväter darstellt; diese legt Didymus seiner Auslegung zugrunde. Inwieweit Didymus diese Situation als gegeben voraussetzt, inwieweit er ihr zu einer prägnanteren Struktur verhilft oder inwieweit er sie in die Gemeinde ausweitet, das sind erst noch zu erforschende Fragen.

Deutlich ist jedoch, daß die Themen „Unterricht" und „Fortschritt" in der geistlichen Auslegung vorherrschen, so stark vorherrschen, daß das Interesse an der wörtlichen Erklärung weiter hinter dem eines Basilius und eines Gregor zurückbleibt. Ein Beispiel mag das beleuchten, nämlich die Auslegung von Gen 1,14–19; vgl. Origenes, Hom. in Gen I 7.

Gott erschafft die Lichter. Origenes schafft die Verbindung zur Erleuchtung des Menschen; die unterschiedlichen Lichter bedeuten Stufen der Vollkommenheit, aber sie sind mehr als Stände denn als Stufen des Fortschritts verstanden. Didymus greift das Grundbild auf: Erleuchtung durch das wahre Licht und Vermittlung des Lichtes durch Lehrer („Sterne"). Aber statt eines Verweises auf das jedem eigentümliche Fassungsvermögen (vgl. Mt 25,15) nun die fast ausschließliche Betonung des Fortschritts, der sich in Stufen vollzieht und sich nicht auf Stände festlegt (Papyrus 39, 14–41,3). Der Lehrer erscheint als geistlicher Vater, der Anfänger als junger Asket; es drängt sich als Vergleich das Verhältnis des Abba und Senior auf, der den Neuling in die Praxis der Askese einweist (vgl. die Auslegung zu Gen 16). Man könnte als Indiz für den Unterschied zu Origenes angeben, daß bei Origenes der Lehrer wesentlich Ausleger der Schrift ist und durch das Verständnis der Schrift andere Menschen formt; bei Didymus ist der Lehrer der, der in eine Lebensform einführt, und die Schrift ist weniger das Instrument menschlicher Formung, wie sie es bei Origenes ist, als vielmehr das Buch, in dem der Prozeß der Formung grundlegend beschrieben wird. Eine Durchsicht des Wortfeldes „Lehrer" bestätigt das; der verhältnismäßig kurze Artikel „enseignement" im analytischen Index sollte da nicht zu einer Fehleinschätzung führen.

Es liegt nun fast ein exegetisches Corpus des Didymus vor. Der Turapapyrus zur Genesis stimmt mit der indirekten Überlieferung durch die Katenentradition überein und schließt sich so in Struktur und Diktion an die schon publizierten Kommentare zu Zacharias (Sources Chrétiennes Nr. 83–85) und Hiob (Papyrologische Texte und Abhandlungen Nr. 1–2) an. Obwohl ein vollständiger Kommentar zu einer neutestamentlichen Schrift nicht erhalten ist, ist mit der Edition des Genesiskommentars die materielle Grundlage für ein umfassendes Studium des alexandrinischen Bibelverständnisses am Ende des 4. Jh.s erschlossen. Es sollte auch möglich sein, die von H. U. v. Balthasar (vgl. ZkTh 63, 1939, 86–106 und 181–206) aufgeworfene Frage nach der Einordnung von Didymus in die Geschichte des Origenismus weiter zu treiben.

Göttingen Ekkehard Mühlenberg

Lexikon des Mittelalters. Bd I Lieferung 1/2: Aachen-Ägypten/Ägypten –Almohaden. – München, Zürich: Artemis (1977/1978) Sp. 1–224/ /225–448. Subskr. DM/sfr 32.–/32.–

Während für den Bereich des Altertums der „Pauly-Wissowa" seit Generationen zu den vertrauten und geschätzten „Schlüsseln" für Wissenschaft und Lehre gehört, stellt das vom Artemis-Verlag begonnene Unternehmen eines „Lexikon des Mittelalters" für diesen Zeitraum einen Versuch ohne Vorbild dar. Ihm ist daher seit seiner ersten Ankündigung von manchen erwartungsvoll, von anderen skeptisch entgegengesehen worden. Nun sind im Laufe des letzten Jahres die beiden ersten Lieferungen erschienen, die Diskussion des Für und Wider hat damit eine erste konkrete Basis erhalten. Dennoch wäre es gewiß verfrüht, schon jetzt ein Urteil darüber zu fällen, ob es sich um einen gelungenen „Wurf" handelt, oder etwa einen Vergleich mit dem „Pauly-Wissowa" oder auch nur mit dem „Kleinen Pauly" anzustellen. Die beiden Lieferungen enthalten nämlich nur die Artikel „Aachen" bis „Almohaden". Insgesamt aber sind fünf Bände mit je 10 Lieferungen zu erwarten. Die beiden vorliegenden Lieferungen stellen daher nur eine erste Kostprobe dar.

Leider wird das Kosten nicht nur dadurch beeinträchtigt, daß man auf das Abkürzungsverzeichnis und die Liste der Siglen bis zur dritten Lieferung warten muß. Es fehlt bislang auch jedes Wort über die Gesamtkonzeption, über den zeitlichen und geographischen Rahmen oder über die fachliche Breite, in der hier das „Mittelalter" präsentiert werden soll. So kann man lediglich aus dem Gebotenen schließen, daß der zeitliche wie der geogra-

phische und fachliche Rahmen anscheinend weit gefaßt ist: vom 4. Jahrhundert (vgl. Art. „Aetios", Bf., gest. 366) bis zur traditionellen Mittelaltergrenze um 1500, Europa einschl. Osteuropa (auch Südosteuropa?) – ohne überproportionale Berücksichtigung des ostfränkisch-deutschen Raumes –, dazu Byzanz und die islamischen Araber – zumindest im Hinblick auf ihren Bezug zum mittelalterlichen Europa –, in diesem Zusammenhang auch „Afrika" und „Ägypten", dies alles unter den Aspekten der üblichen historischen Disziplinen (Politik, Kirche, Theologie, Gesellschaft, Recht, Wirtschaft, Archäologie, Kunst und Musik) sowie der Philologien (einschl. Slavistik und „arabische Welt"), der Volkskunde, der Geschichte von Naturwissenschaften, Medizin und Technik.

Ein großer internationaler Kreis fachkompetenter verantwortlicher Berater für die diversen Sachgebiete dürfte es gewährleisten, daß der erfreulich weitgespannte geographische und fachliche Rahmen auch weiterhin mit qualifizierten Beiträgen gefüllt wird. Zu diesen Hoffnungen berechtigen jedenfalls die beiden ersten Lieferungen.

Sie enthalten gut informierende Artikel, z. B. über Abendmahl, Abendmahlsstreit [sc. seit dem 9. Jh.] und Ablaß (beide L. Hödl), Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit Gottes (J. Auer), Abraham im jüdischen Schrifttum des Mittelalters wie in der mittelalterlichen Ikonographie, Abaelard als Philosophen und Theologen (R. Peppermüller), als Musiker (L. A. Dittmer) und Dichter (G. Bernt). Über die Päpste des hohen und späten Mittelalters (Agapet II., Alexander II.–VI.) unterrichtet G. Schwaiger, über das „Abendländische Schisma (1378–1417 [23])" H. Tüchle (der den Terminus „Gegenpapst" nicht verwendet, wohl aber feststellt, daß es in jenen Jahrzehnten „keinen papa indubitatus" gab, daß vielmehr die historische wie kanonistische Frage „schon für die Zeitgenossen unlösbar" war; die Titel der seit 1968 erschienenen Literatur wären noch zu ergänzen u. a. um H. Bookmann, Zur politischen Geschichte des Konstanzer Konzils, in: ZKG 85, 1974, 45ff). Besonders genannt zu werden verdienen in dieser Zeitschrift der vorzügliche Artikel von R. Manselli über die Albigenser, ihre Geschichte und Glaubensvorstellungen, fast 3 Spalten lang (Sp. 302–305, im LThK I², 1957, nur eine halbe Spalte; den Literaturangaben – bis 1974 erschienene Titel – wäre hinzuzufügen „The Concept of Heresy in the Middle Ages [11th–13th C.]" = Mediaevalia Lovaniensia S. I, IV, Leuven – The Hague 1976, pass., bes. 198–210) wie auch die umfassende Darbietung über Albertus Magnus (Sp. 294–299), die vor allem dem seit Jahrzehnten mit der Albertus-Forschung vertrauten W. Kübel zu danken ist.

Selbstverständlich sind auch in diesem Werk wie in jedem Sammelwerk die einzelnen Beiträge von unterschiedlicher Qualität.

So bieten z. B. die Artikel „Allerheiligen" und „Allerseelen" (beide von Th. Schnitzler) dem Mediävisten erheblich weniger einschlägige Informationen als etwa die entsprechenden Artikel im LThK II² (1957); Angaben über liturgische Änderungen am Allerseelenfest seit 1915 und besonders seit dem II. Vaticanum wird man nicht im „Lexikon des Mittelalters" erwarten, wohl hingegen Hinweise auf neuere Publikationen zum mediävistischen Teil des Beitrags (zu beiden Artikeln ist lediglich auf die 3., 1911 erschienene „Heortologie" von Kellner verwiesen!).

Sehr bedauerlich ist es, daß der Artikel „Alkuin" in Komposition und streckenweise auch im Inhalt des I. Abschnitts „Leben und Wirken" (W. Heil) der wahren Bedeutung dieses vielleicht größten und einflußreichsten Mannes aus der Umgebung Karls d. Gr. nicht gerecht wird. Da auf alle Einzelheiten, die eine Korrektur erfordern würden, hier nicht eingegangen werden kann, sei zur Begründung des kritischen Urteils nur auf folgende Stellen hingewiesen: Die Schule von York soll damals die „berühmteste Bildungsstätte nicht nur Englands, sondern des ganzen christlichen Europa, aus dem ihr zahlreiche Schüler zuströmten", gewesen sein – wofür es schwer sein dürfte, Belege beizubringen; das Problem der „Alkuinbibel" wird verzeichnet, wenn statt des von Alkuin unter orthographischen und stilistischen, nicht aber – wie bei Theodulf – unter philologischen Gesichtspunkten revidierten Textes der Vulgata als sog. „Alkuinbibel" ein Prachtexemplar einer Bibel bezeichnet wird, das Alkuin Weihnachten 800 in Rom Karl d. Gr. habe überreichen lassen – auch diese Angabe ist obendrein unbelegt; eigenartig und wenig sachgerecht sind auch die Formulierungen, A. habe „große Aufmerksamkeit ... dem Glaubensbekenntnis, der fides" zugewandt und „Der Auslegung der Trinität (!) galt A.s große dogmatische Schrift ‚De fide sanctae et individuae trinitatis'". Der A. zugeschriebenen mathematischen Aufgabensammlung „Propositiones ad acuendos iuvenes" gilt der III. Abschnitt (M. Folkerts), der ein Sechstel des gesamten A-Artikels einnimmt und damit einen etwas größeren Umfang hat als der II., mit großer Sachkunde und präzise abgefaßte Abschnitt über „A. als literarische Persönlichkeit" (G. Bernt).

Zum Artikel „Alexiuslied" (Remy) ist ergänzend hinzuweisen auf die älteste lateinische Überlieferung aus Spanien, auf die U. Mölk kürzlich erneut aufmerksam gemacht hat (mit einer kritischen Edition: Romanist. Jahrb. 27, 1976, 293–315).

Außer einigen sachlichen Fehlern, Versehen oder dgl. in den um den Abt kreisenden Artikeln (Abt, Abtei, Abtsweihe) – z. B. waren „Kommendatoräbte" nicht ausschließlich Laien – begegnen hier auch redaktionelle Mängel, auf die im Hinblick auf die weiteren Lieferungen noch eingegangen werden soll.

So wird unter „Abbas nullius" auf „Abt" verwiesen, im Artikel „Abt" wird aber vom „abbas nullius" mit keinem Wort gehandelt; ebenso findet sich unter „Äbtissin" und „Äbtissinnenweihe" ein Querverweis auf „Abt" und „Abtsweihe", doch sucht man hier ebenfalls vergebens. Infolge des sachlich nicht ganz gerechtfertigten völligen Verzichts auf einen besonderen Artikel „Äbtissin" wird z. B. die höchst bemerkenswerte Stellung der Äbtissin im frühmittelalterlichen Irland als Vorsteherin eines Klosterverbandes, die sich für ihren kirchlichen Hoheitsraum sogar um die Weihe von Bischöfen für die Vornahme bischöflicher Weihehandlungen zu sorgen hatte (vgl. Brigida), überhaupt nicht erwähnt (wie übrigens auch nicht die besondere jurisdiktionelle Stellung des Abtes in der irischen Kirche mit Klöstern als Zentren der kirchlichen Organisation), und ebensowenig erfährt man, daß die Vorsteherin eines Kanonissenstiftes bis zum Ende dieser Institution den Titel „Äbtissin" führte, während ihr männliches Pendant, der Vorsteher eines Kanoniker- oder Kollegiatstiftes, in der Regel den Titel „Propst" hatte.

Eine bessere Koordination in Inhalt und Bibliographie hätte man auch den Artikeln „Aequitas" und „Aequitas canonica" gewünscht.

Im Artikel „Adel" hätte der Abschnitt „B Spätantike" vor „A. Fränkisches Reich, Imperium, Frankreich" gehört, an den Anfang lediglich der Unterabschnitt „I. Definitionen, Adelsforschung", der allerdings auf diese Thematik hätte beschränkt werden müssen; auch fehlt in dem Artikel ein Abschnitt „England".

Aufgabe der Redaktion sollte es auch sein, darauf zu achten, daß jeder Artikel Literaturangaben bietet („Abecedarien" z. B. ohne jede Quellen- oder Literaturangabe!) und daß möglichst auch die neuesten Titel genannt werden (z. B. zum Art. „Alanen" B. S. Bachrach, A History of the Alans in the West, Minneapolis 1973, zu „Adelheid von Vilich" J. Schlafke, Leben und Verehrung der heiligen Adelheid von Vilich, SD aus: I. Achter, Die Stiftskirche St. Peter in Vilich = Die Kunstdenkmäler des Rheinlandes, Beih. 12, Düsseldorf 1968, S. 260–344, und über das „Akakianische Schisma" sind seit Schwartz eine ganze Reihe von Arbeiten erschienen).

Außerdem wäre wohl zu wünschen, daß zunächst vergessene Stichworte in irgendeiner Form noch erscheinen. So sollten z. B. die suburbikarischen Bistümer, von denen Albano in der 2. Lieferung einen Platz hätte haben müssen, wegen ihrer Bedeutung im Zusammenhang mit der Entwicklung des Kardinalkollegiums und auch die „niederen Kleriker", von denen man den Akolythen in der 2. Lieferung vermißt, in den weiteren Lieferungen genannt werden.

Diese Ausstellungen sollen aber nicht den Eindruck verdunkeln, daß das Werk gut angelegt zu sein scheint und bei zügigem Fortschreiten ein wertvolles Hilfsmittel für die Forschung und besonders die Lehre – Lehrende und Studierende – im Bereich der Mediävistik werden kann.

Augsburg Raymund Kottje

Benz, Karl J.: **Untersuchungen zur politischen Bedeutung der Kirchweihe unter Teilnahme der deutschen Herrscher im hohen Mittelalter.** Ein Beitrag zum Studium des Verhältnisses zwischen weltlicher Macht und kirchlicher Wirklichkeit unter Otto III. und Heinrich II. – Kallmünz: Michael Lassleben 1975. XXXII, 320 S. (Regensburger Historische Forschungen Bd 4)

Der Vf., der sich schon früher mit der Geschichte der Kirchweihe befaßt hat, legt in seiner Habilschrift einen weiteren bedeutenden Forschungsbeitrag vor. Er untersucht aus den Herrschaftsperioden Ottos III. und Heinrichs II. jene Kirchweihen, an denen die beiden Herrscher teilgenommen haben. Er zielt dabei gerade auch auf die politischen Implikationen dieser liturgischen Feiern ab. Als größeren Rahmen hat man sich also den „sehr komplexen Vorgang und Tatbestand der gegenseitigen Durchdringung von geistlicher und weltlicher Lebensordnung" (1) zu denken, den der Vf. einleitend kurz skizziert.

Im einzelnen werden dann fünf Kirchweihen, an denen Otto III., und dreizehn, an denen Heinrich II. teilgenommen hat, abgehandelt. B. hat alle diese Akte minutiös untersucht und dabei noch eine Reihe von Einzelproblemen in eigenen Exkursen besonders eingehend erörtert. Das Ergebnis bestätigt in neuer Weise jene als „ottonisches System"

bezeichnete geistlich-weltliche Einheit des vorgregorianischen Mittelalters unter Führung des theokratischen Königtums; beispielsweise wird Heinrich II. einmal als „Symmyste" der Bischöfe in die Weihehandlung einbezogen.

Ein abgerundetes Ergebnis wird freilich erst vorliegen, wenn – wie B. selbst andeutet – die sich unter Otto III. und Heinrich II. abzeichnenden Linien bei den Nachfolgern (und warum nicht ebenso bei den Vorgängern?) klargelegt sein werden. Erst dann wird sich voll ermessen lassen, wie und seit wann sich hier Traditionen gebildet haben, wie dieselben abgewandelt worden sind und welche persönliche Rolle die einzelnen Herrscher hierbei gespielt haben. Ferner läßt die Arbeit erahnen, wie ergebnisreich eine eingehende Untersuchung der mittelalterlichen Kirchweihpraxis sein könnte. Darin wäre dann auch die allgemeine Bedeutung des heiligen Ortes im religiösen und politischen Denken des Mittelalters einzubeziehen – vergleichbar der Bedeutung des heiligen Tages, worüber jüngst H. M. Schaller eine kurze Skizze (Der heilige Tag als Termin mittelalterlicher Staatsakte, in: DA 30/2 [1974] 1–24) vorgelegt hat. Zu dieser umfangreichen Thematik bietet die vorliegende Arbeit eine erste grundlegende Untersuchung, deren angeschnittene Fragestellung bald weitergeführt zu werden verdient.

Bochum Arnold Angenendt

Kopeć, Jerzy Jósef: **Meka Pańska w religijnej kulturze polskiego średniowiecza. Studium nad pasyjnymi motywami i tekstami liturgicznymi** (dt.: Das Herrenleiden in der religiösen Kultur des polnischen Mittelalters. Eine Untersuchung der Passionsmotive und liturgischen Texte). – Warschau: Akademia Teologii Katolickiej 1975. 448 S. (Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia, Bd III).

Nach den ersten beiden Bden der genannten Reihe (vgl. Th Rv 69, 1973, 208–211; 71, 1975, 391–393) unternimmt der nun vorliegende dritte Bd eine ausführliche Untersuchung des Passionskultes im polnischen Mittelalter, namentlich Hochmittelalter, als das Mysterium des Leidens Christi nicht nur die Volksfrömmigkeit, sondern auch die offiziellen liturgischen Texte voll erfaßt hatte. Dabei hat Vf. in 350 liturgischen Büchern nachgeschlagen, die in polnischen Bibliotheken und Ordenshäusern aufbewahrt werden. Der um das Kreuz herum sich konzentrierende Kult übernimmt die schon im Westen vorhandenen ideellen Akzente (Fest Kreuzerhöhung). Die ältesten liturgischen Bücher, die um 1060 geschrieben worden sind, wie etwa das Sacramentarium tinecense aus Warschau, Missale plenarium aus Gnesen, Benedictionale episcoporum aus Krakau und Breslau, Pontificale cracoviense und Manuscriptum Gertrudae aus Cividale, preisen zwar in erster Linie die Macht des Gekreuzigten, unterlassen es aber nicht, auch die Schuld des Menschen zu beklagen.

Während in der spätmittelalterlichen Kreuzverehrung die triumphale Vision des Leidens Christi in den Hintergrund tritt, nimmt die Betrachtung der Erniedrigung und Entäußerung Christi sowie der Gedanke der büßenden Teilnahme an der Passion Christi (conpassio) einen mächtigen Aufschwung. An vielen Kirchen (Hl.-Kreuz-Kirche zu Breslau, Hl.-Kreuz-Kapelle zu Krakau) entstanden Geistlichenkollegien (mansionarii S. Crucis), die das „Officium Crucifixi" des hl. Bonaventura übernahmen und in einer den Ortsbedingungen adaptierten Form gesungen hatten. Einer weiten Verbreitung erfreute sich die in Polen entstandene Sequenz „Salve alma crux beata" sowie das kleine Kreuzoffizium (Parvus ordo de cruce), das im 15. und 16. Jh. sogar in das Brevier der polnischen Geistlichkeit aufgenommen wurde. Der gegen das Ende des 14. Jh.s ins Polnische übersetzte Hymnus „Patris sapientia" wurde im 16. Jh. nebst dem ganzen Offizium in die Gebetbücher für Laien (Paradisus animae, Hortulus animae) übernommen.

Als die Wächter des Hl. Grabes zu Jerusalem (Canonici regulares custodes Sanctissimi Sepulchri Hierosolymitani) 1163 nach Miechów kamen, brachten sie den Kult des Christusgrabes mit sich, dem am letzten Sonntag des Kirchenjahres die „Commemoratio Paschae vel Festi Resurrectionis" gewidmet wurde. Dabei bestätigen sowohl das Offizium „Quam dulcis haec solemnitas" als auch das Meßformular „Nos autem venerari oportet Sepulchrum Domini" den feierlich österlichen Charakter der Miechowiter Liturgie. Dagegen sind die Offizien „Christum nunc laudate" und „Gaudet Ecclesia" aus der Kirche der hl. Maria Magdalena zu Breslau sowie das in den Bistümern Breslau und Krakau verbreitete Meßformular „Laetare Jerusalem" schon in einer Atmosphäre der spätmittelalterlichen Frömmigkeitsbewegung entstanden, in dem das Passionsthema überwog und die Aufmerksamkeit des Beters sich vornehmlich dem toten Leib Christi zugewandt hatte, was auch in der Verehrung des Leichentuches Christi (S. Sudarii) zum Ausdruck kam. Die Volksfrömmigkeit des Hochmittelalters führte in die Liturgie neue Leidensthemen ein, wie etwa den Kult der Leidenswerkzeuge Christi (Arma Christi), der 1239 von Ludwig IX. in das Palastoratorium Sainte-Chapelle zu Paris gebrachten Dornenkrone (Spinae Coronae Christi) sowie die hl.-Lanze-und-Nagelfeier (Lanceae et Clavorum Christi). Die Mauritius-Lanze (mit einem Nagel) war Symbol der Kaisermacht und Kennzeichen der politisch-religiösen Ehre. Eine vom Kaiser Otto III. dem polnischen König Boleslaw I. bei deren Zusammenkunft in Gnesen im Jahre 1000 überreichte Nachbildung dieser Reichsreliquie befindet sich in der Schatzkammer des Domes zu Krakau. Diese Übergabe deutete auf die religiöse Mission des Verteidigers des Christentums sowie die Hoheitsanerkennung des polnischen Herrschers hin. Im Jahre 1353 hat Papst Innozenz VI. auf Bitten des Kaisers Karls IV. das Fest „Lanceae et Clavorum Domini" eingeführt, das man als Urform der späteren Herz-Jesu-Verehrung ansehen kann.

Von den Votivmessen, die meist in dem von Unruhe, Entsetzen (Pest) und großen ökonomisch-kulturellen Wandlungen gezeichneten 14. Jh. entstanden sind, fand die aus Deutschland kommende Messe „De Quinque Vulneribus Christi" die größte Verbreitung. Von der Breslauer Votivmesse „De Humiliatione Christi" mit der Sequenz „Ad Jesu Christi gloriam", wo die Seitenwunde des Herrn besonders akzentuiert wird, bis zur Herz-Jesu-Verehrung bleibt nur noch ein Schritt. Neben den Votivmessen „In honorem Omnium Poenarum Domini" und „De Passione Domini" haben die Meßformulare „De Misericordia Domini" (Schmerzensmann) und „De facie Domini seu de Veronica" (Veraicon) eine besondere Wichtigkeit erlangt. Als in Schlesien die Sequenz „Salve decus saeculi" entstand, wurde die Kirche der hl. Magdalena zu Breslau, die seit 1400 ein Veraiconbildnis besaß, zum weit bekannten Zentrum der Verehrung des hl. Antlitzes Christi.

Vf. kommt zu dem Ergebnis, daß die Passionstexte des polnischen Mittelalters näher der Volksfrömmigkeit als dem Geist der Liturgie stehen, wobei einerseits die Einstellung auf konkrete Formen und andererseits der Mangel an theologischen Perspektiven zu sehen ist.

Eine kritische Bemerkung: Kaiser Karl IV. sollte man nicht als „tschechischen" (441), sondern als böhmischen Herrscher (Krönung in Prag am 2. Sept. 1347) bezeichnen. Das Projizieren der erst im 19. Jh. entstandenen und national eingefärbten Begriffe in die Vergangenheit des 14. Jh. ist ahistorisch. Vgl. F. Seibt, Karl IV. Ein Kaiser in Europa 1346–1378, München 1978, bes. S. 167.

Dülmen Emil Valasek

Meier, Johannes: **Der priesterliche Dienst nach Johannes Gropper (1503–1559).** Der Beitrag eines deutschen Theologen zur Erneuerung des Priesterbildes im Rahmen eines vortridentinischen Reformkonzeptes für die kirchliche Praxis. – Münster: Aschendorff (1977). VII, 374 S. (Reformationsgeschichtliche Studien u. Texte, Heft 113). kart. DM 88.–

Mit der vorliegenden Untersuchung – die überarbeitete Fassung einer 1974 der Theol. Fak. Würzburg eingereichten Diss. – hat sich ihr Vf. eines jener Desiderate innerhalb der Gropper-Forschung angenommen, die (wie etwa auch die Ekklesiologie) wegen des lange (und begründet) vorherrschenden Interesses an der Rechtfertigungslehre des Kölner Theologen bis heute vernachlässigt worden sind. Bereits Gilles Gérard Meersseman, Hubert Jedin, Jean-Pierre Massaut und August Franzen aber hatten in ihren Arbeiten erste Anstöße gegeben, das Priesterbild bei Johannes Gropper vor dem Hintergrund seiner kirchenreformerischen Bemühungen auf dogmatische Begründung und pastorale Konzeption hin zu befragen. Dem Vf. darf man bescheinigen, daß es ihm weitgehend gelungen ist, diese „charakteristische Eigenart der Gropperschen Theologie ..., die Verbindung der Behandlung dogmatischer Fragen, die in der Theologie der Zeit kontrovers waren, mit pastoralen, aus den Bedürfnissen der kirchlichen Seelsorgspraxis abgeleiteten Überlegungen" (32f) aufzuweisen und beide Perspektiven sachgemäß darzulegen und zu beurteilen.

Groppers Vorstellungen vom priesterlichen Dienst, geprägt vor allem von biblischer und patristischer Theologie, dabei in ihrer spezifischen Ausgestaltung die Spuren der Auseinandersetzung mit Luther, Melanchthon und Erasmus nicht verleugnend, erhebt M. aus einer Auswahl relevanter Gropperscher Schriften und Gutachten aus den Jahren zwischen 1536 („Canones" des Kölner Provinzialkonzils) und 1558 („Meditatio de religione catholica"), wobei die frühen Werke, vorab das „Enchiridion" (1538), wegen des dieser Thematik geltenden breiteren Quellenstroms bei der Auswertung im Vordergrund stehen.

Durch eine umfassende diachronische Betrachtungsweise hofft Vf. „eine Entwicklung Groppers in verschiedenen Phasen aufzeigen" (34) zu können.

Zu Recht postuliert M. nun ein solches Verfahren für die weitere Erforschung der Gropperschen Rechtfertigungstheologie (30). Hinsichtlich seiner Materie hat sich Vf. von dieser Methode aber doch wohl mehr versprochen als die Sache schließlich hergab. Zwar kann er an vielen Stellen Differenzierungen und Ergänzungen gegenüber früheren Positionen in Groppers Werken nachweisen (z. B. 136. 158ff. 194. 218. 227f. 248); doch der Leser wird zum Schluß hier J. V. Pollet beipflichten wollen, der feststellt: „Il ne paraît pas cependant que l'image que Gropper s'était formée du sacerdoce à la lecture de la Bible et des Pères de l'Église, ait beaucoup varié dans la suite" (BHR 40, 1978, S. 345). Wiederholungen bereits bekanntgemachter Gedankengänge Groppers kann M. deshalb – entgegen seiner ausdrücklichen Absicht (35) – nicht immer vermeiden, weshalb die Darstellung in manchen Abschnitten bisweilen überdehnt erscheint.

Man kann übrigens darüber streiten, ob sich die vom Vf. auf 1545/46 angesetzte „Zäsur in Groppers Entwicklung" so global vertreten läßt.

Daß Gropper erst jetzt, als sich nach jahrelangem Ringen um den Kölner Reformationsversuch ein Sieg der katholischen Partei deutlich abzeichnete, Gelegenheit fand, „in Wort und Tat die eigenen Reformkonzeptionen zu konkretisieren" (65), ist sicher richtig. Seine theologische Argumentation verrät aber bereits unmittelbar nach den gescheiterten Religionsgesprächen von Worms und Regensburg, spätestens nach dem vollzogenen Bruch mit Martin Butzer (1543) und in seiner „gegenberichtung" (1543/44) nach Inhalt und Form entschieden neue Nuancen; sie gewinnt nunmehr unübersehbar eine konfessionell und polemisch bestimmte Gestalt. Insbesondere auch die zu diesem Zeitpunkt erstmals klar ausformulierte „Duplex-iustitia"-Lehre legt es nahe, für Gropper einen gewissen Wandel seines theologischen (und kirchenpolitischen) Standorts schon um 1543 anzusetzen (vgl. RQ 69, H. 3/4, 1974, S. 192ff).

Dem Hauptteil („Abhandlung") seiner Arbeit, der in drei Abschnitte gegliedert ist (I. „Dogmatische Aussagen über das Priestertum", 114–209; II. „Der Priester nach den Erfordernissen der Pastoral", 209–233; III. „Das Leitbild des priesterlichen Dienstes", 233–335), hat M. zunächst im Rahmen seiner „Einleitung" (1–36) einen instruktiven Überblick über die vortridentinische Theologie des Priestertums (4–28) vorausgeschickt, deren Vertreter Vf. auch später immer wieder zu Wort kommen läßt und so kritisch vergleichend den unmittelbaren theologischen Background des spezifisch Gropperschen Beitrags zur Priesterfrage nie aus dem Auge verliert.

Eine Durchsicht des jüngst erschienenen, von Wilbirgis Klaiber bearbeiteten Werkverzeichnisses über „Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts" (RST 116) bestätigt die durchgängig zu beobachtende Sorgfalt, mit der Vf. umfangreiches Quellenmaterial zusammenzutragen und einzuordnen weiß. Nachzutragen wären neben vereinzelten Werken von Ambrosius Catharinus, Lorenzo Campeggio, Martin Kromer, Johann Justus Landsberg, Gerhard Lorich und Georg Witzel (vgl. RST 116, Nr. 122. 561. 1723. 1736. 1754. 1952. 3361) vor allem (worauf H. J. Limburg: ZkTh 100, 1978, 364 hinweist) die erst kürzlich von M. Liebmann (vgl. Urbanus Rhegius. Masch. Habil. Schrift, Graz 1977) aufgefundene, 1520 von Urban Rieger in modernisierter Form herausgegebene „Cura pastoralis". M.s Neuland erschließender und freilich nur grob skizzierender theologiegeschichtlicher Vorspann kann Anstoß sein für weitere Untersuchungen zum Problemkreis des priesterlichen Dienstes, wie er im theologischen Vorfeld des Trienter Konzils bedacht wurde.

Sodann verdient die Akribie, mit der M. die Gropper-Quellen vorstellt (37–113), hohen Respekt. Erstmals wird deren Entstehungs- und Wirkungsgeschichte detailliert dargeboten. Was Vf. im Zuge der Erhellung der für die Resonanz der Schriften des Kölner Theologen aufschlußreichen Druckgeschichte allein für das „Enchiridion" aufgrund einer bei ca. 350 Bibliotheken und Zentralkatalogen in Europa und Nordamerika durchgeführten Umfrage an statistischer Erfassung der Auflagen und nachgewiesenen Exemplare, zudem an exakter Beschreibung sämtlicher Drucke bietet (vgl. ZKG 86, 1975, 314–328), hat in der reformationsgeschichtlichen Forschung noch Seltenheitswert.

Das Bestreben, die von Gropper beigezogenen, häufig ungenannt bleibenden Quellen möglichst lückenlos zu verifizieren und bibliographisch auszuweisen, gehört zu den besonderen Vorzügen der vorliegenden Studie.

Der Arbeitsaufwand auf diesem Gebiet kommt nicht zuletzt dem Bemühen um eine historisch-systematische Durchdringung des Stoffes zugute und vermittelt für die Bestimmung des geistigen Standorts Groppers in der Priesterfrage gerade in Detailfragen manche Aufschlüsse. Daß sich der frühe Gropper in seinem Hauptwerk von 1538 nicht allein (wenn auch vorrangig) mit Melanchthon auseinandersetzt, sondern auch bisweilen direkt mit Luther, wurde zwar in der älteren Forschung schlichtweg ohne genauen Beleg behauptet, in der Rechtfertigungsmonographie von 1974 zumindest für nicht ganz ausgeschlossen gehalten (RST 109, 246, Anm. 248; vgl. aber 36), von M. – eindeutig bezüglich Luthers „De captivitate Babylonica" (121f) – aber erst jetzt in diesem Ausmaß nachgewiesen. Im übrigen gab es bisher keine Arbeit über Gropper, die mit einer ähnlichen Fülle von patristischen, frühmittelalterlichen, kirchenrechtlichen (erstmals!), erasmischen sowie reformatorischen (Melanchthon ausgenommen) und zeitgenössisch-katholischen Vergleichstexten aufgewartet hätte.

Im dogmatischen Teil der Untersuchung konfrontiert Vf. zunächst die Auffassungen des Kölner Theologen über das allgemeine und besondere Priestertum in der Kirche mit denen Luthers.

Gropper ist bestrebt, „die durch Luthers Schriften ins öffentliche Bewußtsein eingedrungene Vorstellung der Bibel von einem allgemeinen Priestertum der Christen in katholisch-tragbarer Weise aufzugreifen, sie also in ihrer absolut gesetzten Fassung zu korrigieren und sie in ein angemessenes Verhältnis zu setzen zu dem besonderen, auf der Weihe begründeten geistlichen Amt" (115). Ausgehend von der im „Enchiridion" aufgegriffenen traditionellen Unterscheidung eines inneren und äußeren König- und Priestertums, ersteres allen Gläubigen aufgrund der durch die Taufe vollzogenen Christusgliedschaft eigen, letzteres in den religiösen Ordnungen des AT vorgebildet und um der Einheit der Kirche willen von Christus gestiftet (123–136), stößt M. sehr bald zur zentralen Kontroverse vor: der Frage nach der Sakramentalität der Weihe und der in diesem Zusammenhang zu belegenden Einsetzung des Ordo durch Jesus Christus. Was bei Gropper bereits im Umgang mit der melanchtonischen Rechtfertigungslehre zu beobachten war („lernbereite Offenheit in kritischer Distanz": RST 109, 37 u. ö.), kann auch M. auf seinem Felde bestätigen: Unbeschadet einer grundsätzlich der altkirchlichen Doktrin verpflichteten Argumentation ist Gropper „um eine Integration der positiven Akzentsetzungen Luthers in seine eigenen Anschauungen" (139) bemüht. So weist er einerseits die Exklusivität eines Priestertums aller Gläubigen energisch zurück und unterstreicht die Verankerung des Weihesakraments im NT mit reichlichen Belegen aus der Hl. Schrift und der patristischen Literatur (140ff), gibt aber andererseits dem eher funktional begriffenen lutherischen Amtsverständnis durchaus Raum (139. 187. 337), ohne die Perspektive des „ministerium" zu verabsolutieren: der Kontext vom Amt als geistlicher Stand, der auf der in der Weihe (149ff) geschenkten Gnade („peculiaris gratia" – wo steht dieser Terminus?) gründet (200ff), bleibt gesichert. Des weiteren ist bemerkenswert, daß der Kölner Theologe eine Fixierung des Priesterbildes auf den konsekratorischen Dienst zu vermeiden trachtet; Wortverkündigung, Sakramentenspendung (Buße!) und Gemeindebetreuung haben für ihn gleichwertigen Rang. Gropper bezieht hier deutlich gegen eine damals vorherrschende, von den Reformatoren jedoch stets zurückgewiesene Theorie vom Priester als sacrificulus Stellung. Daß Gropper den Begriff des Opfers für gewöhnlich nicht auf die Messe anzuwenden pflegt, sondern – man vergleiche seine Eucharistiemonographie von 1556 – im Rahmen der Erörterung der Realpräsenz aufgreift, unterstreicht diese Intention.

Dem Abschnitt über Groppers dogmatische Position (H. J. Limburg [ZkTh 100, 1978, 365f] moniert nicht ganz ohne Grund, daß zum einen eine genaue inhaltliche Bestimmung des spezifisch „Geistlichen" des Amtes unter Berücksichtigung der auch ekklesiologisch relevanten Zwei-Reiche-Lehre Groppers wünschenswert gewesen wäre, da sich so dessen Frontstellung gegen den Spiritualismus einerseits und die Beziehungen und Unterscheidungen zwischen allgemeinem und besonderem Priestertum andererseits konkreter hätten fixieren lassen, daß zum anderen erst der Aufweis der „Verzahnung von geistlicher Herrschaft ... und sakramentalem Tun Christi" [zur Grundstruktur des Gropperschen Sakramentsbegriffs: Christus – signum potentissimum, sacramentum et exemplum vgl. RST 109, 263ff] das entsprechende theologische Fundament für den besonderen priesterlichen Dienst bei Gropper hinreichend sichtbar machen kann.) schließt sich das Kapitel „Der Priester nach den Erfordernissen der Pastoral" an, in welchem Vf. vor dem Hintergrund des von Gropper umrissenen Gesamtver-

ständnisses des geistlichen Amtes die herbe Kritik des Kölner Theologen an den Mißständen im zeitgenössischen Klerus und seine Reformgedanken und -initiativen zur Sprache bringt. Endlich zeichnet M. das „Leitbild des priesterlichen Dienstes" nach, wie es Gropper in der Hoffnung auf einen inneren Gesinnungswandel des Klerus in seinem gesamten schriftstellerischen Werk immer aufs neue entworfen hat. Entsprechend der Wirkform der Kirche in Wort, Sakramant und Seelsorge werden Groppers Vorstellungen über die priesterliche Tätigkeit in Verkündigung, Sakramentenspendung und Gemeindeleitung unter sorgfältiger Ausschöpfung der Quellen dargeboten.

M.s Buch – und dieses Fazit bedarf kaum einer Einschränkung – hat die Gropper-Forschung um ein gutes Stück vorangebracht.

March Reinhard Braunisch

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

Discord, Dialogue and Concord. Studies in the Lutheran Reformation's Formula of Concord. Ed. by Lewis W. Spitz and Wenzel Lohff. – Philadelphia: Fortress Press (1977). XV, 207 S. Lw. $ 9.95

Es geht hier nicht um die deutsche und englische Fassung eines und desselben Buches, sondern um zwei verschiedene Veröffentlichungen. 1977 jährte sich zum 400. Mal der Jahrestag der Entstehung der Konkordienformel (Formula Concordiae wird im folgenden mit der Abkürzung FC wiedergegeben), der letzten klassischen Konfession, mit der die Periode der Herausbildung des Luthertums, sowie die großen doktrinären Auseinandersetzungen um das geistige Erbe von Dr. Martin Luther zu Ende gehen. Dieser Jahrestag hat die amerikanischen und die deutschen Wissenschaftler dazu veranlaßt, sich gemeinsam dem Studium des symbolischen Buches zu widmen. Lewis W. Spitz und Wenzel Lohff sind Herausgeber und zugleich Mitautoren der beiden Veröffentlichungen. L. W. Spitz ist Professor der Geschichte an der Standfort University und W. Lohff ist Professor der Kirchengeschichte an der Universität Göttingen.

Widerspruch, Dialog und Einigung umfaßt Studien von 13 Verfassern, die in drei Themenkreise eingeteilt werden: I. Probleme der Bekenntnisbildung; II. Grundfragen der Lehre in der Konkordienformel; III. Fragen der Rezeption und Geltung des Konkordienwerkes.

Die Studien zur Bekenntnisbildung erörtern das Problem des Glaubens und des Bekenntnisses bei Luther und in der Konkordienformel (B. Lohse), die theologisch-politischen Aspekte der lutherischen Konsensusbildung in Norddeutschland (W. D. Hausschild), sowie die Frage der Lehrentscheidungsmethode in der Konkordienformel (W. Lohff).

Der historisch-inhaltlichen Analyse wurde allerdings nicht der ganze FC-Text unterzogen, sondern nur die ausgewählten Artikel: I–III, V–VI, sowie XI, d. h. die, die der Erbsünde (W. Sparn), dem freien Willen (F. Hübner), der Rechtfertigung (M. Stupperich), dem Gesetz und Evangelium (L. Mohaupt), tertius usus legis (H. Ph. Meyer), sowie der Prädestination (K. Schwarzwäller) gewidmet sind.

Der erste Themenkreis wurde mit einem eher methodologischen Artikel über die Bedeutung der kirchlichen Lehrtradition bei Melanchthon und in der Konkordienformel (A. Soerl) ergänzt. Was die Aufnahme und die FC-Bedeutung anbetrifft, so wurden hier nur zwei Probleme aufgeworfen: die Bedeutung der FC für die Gegenwart (F. W. Kantzenbach, J. Baur), sowie für den Ökumenismus mit einer besonderen Berücksichtigung des doktrinären Dialogs über die Rechtfertigung (H. G. Pöhlmann).

Die Struktur von Discord, Dialogue and Concord ist bei weitem mit der der FC analog. Im I. Teil (Theological Essays) wird die inhaltliche Analyse der ausgewählten FC-Artikel vorgenommen; sowohl derjenigen, die in „Widerspruch, Dialog und Einigung" berücksichtigt (E. Muehlenberg schreibt über Synergismus und Rechtfertigung durch den Glauben in Anlehnung an die Artikel I und II, und Robert C. Schultz über die Erbsünde in Anlehnung an den Artikel I), als auch derjenigen, die unbeachtet gelassen werden: die Artikel VII und VIII wurden unter dem Gesichtspunkt der Christologie analysiert, die von der Eucharistielehre impliziert wird. Der Artikel X betrachtet die gegenseitigen Abhängigkeiten zwischen den Veränderungen in der Liturgie (Brot und Kelch) und der Politik (Oliver K. Olson).

Den theologischen Teil schließen zwei Artikel: der 1. erörtert den Einfluß der FC auf die späte lutherische Orthodoxie (Robert D. Preus) mit einer interessanten These, die besagt, daß die Orthodoxie sich direkt an die Confessio Augustana wendet, ohne die FC zu beachten, und der 2., eindeutig metatheologischer, über die Auffassung der protestantischen Theologie (Robert P. Scharlemann), ist mit dem richtigen Thema des Buches nur recht locker verbunden.

Im II. Teil (Historical Essays) wird die Aufnahme der FC in Schlesien (Manfred P. Fleischer), in Skandinavien (Trygve R. Skarsten), in der anglikanischen Kirche (W. Brown Patterson), in der Reformierten Kirche in Dänemark (W. Robert Godfrey), in der Reformierten Kirche in Frankreich (Jill Raitt), sowie in der katholischen Kirche (James J. Megivern) wieder in Erinnerung gerufen.

Die beiden Bücher geben eine umfangreiche historisch-doktrinäre Analyse, die zwar sehr wichtig, jedoch verhältnismäßig einfach durchzuführen ist, wegen der vielen, guten, früheren Bearbeitungen. So wie es unmöglich ist, ohne den Kulturkontext, die Theologie und das christliche Leben im späten Mittelalter kennengelernt zu haben, die CA richtig zu verstehen und einzuschätzen, und ohne die Kenntnis der katholischen Confutatio Confessionis Augustanae die Apologie der CA abzulesen, so ist es kaum möglich, die FC richtig ablesen und ihren Wert richtig einschätzen können, ohne sich einen genaueren Überblick über die internen lutherischen doktrinären Auseinandersetzungen zu verschaffen, die von innen heraus das Luthertum zersetzen, das, nach dem Tod Luthers, eine dramatische Entwicklung durchgemacht hatte. E. Schlink hat sich in seiner durchaus gelungenen Synthese der Theologie von Liber Concordiae (Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Berlin 1954) vielmehr um eine systematische Darstellung des Inhalts, als um die der Genese der Doktrin der symbolischen Bücher bemüht. Ähnliches stellen wir bei H. Fagerberg fest; er läßt die FC völlig außer acht (Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537. Göttingen 1965). In dieser Situation sind Studien von L. Hutter, J. G. Walch, W. F. Walch, J. S. Semmler und P. Tschackert, die die Genese der Schriften von Liber Concordiae darstellen, nicht zu ersetzen, jedoch heutzutage sind sie praktisch nicht mehr zugänglich. Ebenso schwer ist es, heute an die unersetzlichen Bearbeitungen der Konkordienformel von J. H. Balthasar, J. N. Anton oder K. F. Göschel heranzukommen.

Die beiden hier besprochenen Sammelwerke sind ein Ausdruck dafür, daß auch in Amerika die Notwendigkeit solcher Untersuchungen wahrgenommen wurde und daß sie einen lebhaften Widerhall gefunden haben (vgl. Theodore R. Jungkuntz: Formulators of the Formula of Concord. Four Architesta of Lutheran Unity. St. Louis: Concordia Publishing House 1977; E. F. Klug: From Luther to Chemnitz on Scripture and the Word. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company 1971; Robert D. Preus: The Theology of Post-Reformation Lutheranism. St. Louis: Concordia Publishing House. I 1970, II 1972).

Die beiden Bücher sind komplementär zueinander. Sie werden nicht nur durch dieselben Herausgeber verbunden: „Widerspruch, Dialog und Einigung" analysiert Artikel II–VI und XI, „Discord, Dialogue and Concord" dagegen – Artikel I–II, VII–VIII und X. In den beiden Veröffentlichungen wird der Artikel IX, Von der „Höllfahrt Christi, nicht mit berücksichtigt.

Die Frage der FC-Aufnahme wurde bis jetzt nur fragmentarisch bearbeitet (Deutschland, Dänemark, Skandinavien, Schlesien), was offensichtlich auf objektive Ursachen zurückzuführen ist. Jedoch der Leser vom Weichselufer würde gern das Interesse der Wissenschaftler auch für die FC-Rezeption im Osten, in den slawischen Ländern, verzeichnen, wo die Reformation bekanntlich einen starken Widerhall gefunden hat. Leider wurde der Reformationsgeschichte auf dem slawischen Gebiet kaum Aufmerksamkeit geschenkt. Der kompakte Abriß der evangelischen Theologie in Polen von Jan Szeruda (Zarys dziejów teologii ewangelickiej w Polsce. Kraków 1952, 23 S.) läßt die FC völlig außer acht; die außerordentlich wertvollen Quellen zur Geschichte der Reformation in Polen, und zwar „Acta synodalia Ecclesiarum Poloniae Reformatarum" (Bd I. Varsoviae: Editiones Universitatis Varsaviensis 1966) reichen lediglich bis zum Jahr 1559. Nur die Aufnahme von M. Luthers Katechismen wurde eingehend von Janusz Narzyński, von dem jetzigen Bischof der Evangelisch-augsburgischen Kirche in der VR-Polen bearbeitet (Pisma Lutra w Polsce/ Luthers Schriften in Polen, in: F. Lau: Marcin Luter. Warszawa: Zwiastun 1966, 122–143; 209–216 S.). Sicherlich wäre eine engere Zusammenarbeit der germanischen und der slawischen Historiker der Reformation vom gemeinsamen Nutzen und Interesse.

Wir möchten bei dieser Gelegenheit bemerken, daß die Polnische Akademie der Wissenschaften die Revue „Renaissance und Reformation in Polen" herausgibt.

Für die Theorie des Ökumenismus sind die Schlußfolgerungen, die sich aus dem Buch von Lohff in bezug auf die Methode der Lösung doktrinärer Konflikte ergeben, von einschneidender Bedeutung (Widerspruch, Dialog und Einigkeit, 65–86 S.). Obwohl die FC, theologisch und geistig gesehen, nicht mehr unseren Zeiten angehört, obwohl sie nur interne lutherische Probleme gelöst hat, dennoch sind ihre Wege der Suche nach der Einheit in Glauben und Doktrin bis auf den heutigen Tag aktuell geblieben. Das junge Luthertum zog schon 1577 folgende Schlußfolgerungen: 1. man soll den weit fortgeschrittenen Doktrinenpluralismus eingehen; 2. diesem Pluralismus sollen jedoch gewisse unüberschreitbare Grenzen abgesteckt werden; 3. zunächst sollte also festgelegt werden, was zur Einheit der Kirche genügt, was absolut notwendig und ausreichend ist, damit die christliche Identität aufbewahrt wird, d. h.: die bedingungslose Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben und Gnadenmittel der Kirche. Wort und Sakrament, anders – das Zeugnis für die vorbehaltlose Selbsthingabe Gottes in Wort und Sakrament.

In dieser Hinsicht gibt die FC dem Christentum keine unzeitgemäße Lehre. Ganz im Gegenteil. Die Richtigkeit dieser Aussage bestätigen die Erfahrungen der zeitgenössischen/gegenwärtigen, doktrinären Dialoge zwischen den einzelnen Kirchen. Die Annäherung der einzelnen Positionen verwundert, die Übereinstimmung in meisten Fragen ist unerwartet groß, sogar in bezug auf schwierigste Probleme, die die Kirchen bisher radikal voneinander getrennt haben. So schien es auf jeden Fall zu sein. Gleichzeitig sieht man jedoch, daß die Annäherung und Übereinstimmung gar nicht die für jede Kirche charakteristische Einstellung, den eigenartigen Doktrinkontext, die spezifische Art, den gemeinsamen Glauben zu erleben und ihn auszudrücken, aufhebt.

Die Aufdeckung der ungeahnten Einheit schließt die Vielfalt nicht aus. Die Kirchen möchten die Einheit nicht als Uniformismus auffassen, und in den neuen Perspektiven finden sie einen tieferen Sinn des Pluralismus der Theologie, der Strukturen und des Lebens, auch in dem vereinten Christentum der Zukunft. Indem die Kirchen nach einem Einheitsmodell suchen, werden sie es gleichzeitig mit der Entdeckung des richtigen Pluralismusmodells finden.

Die Themenwahl bleibt natürlich offen. Die Vf. konnten eine gediegene Auswahl nach eigenen Kriterien und Möglichkeiten treffen. Es scheint jedoch, daß es für diese Bücher vorteilhaft wäre, wenn sie die Frage der normativen Funktion der FC für das gegenwärtige Luthertum hätten erörtern können.

Beschränkt sich die Aktualität dieses Textes auf Hinweise, wie wir die doktrinären Auseinandersetzungen in der Kirche lösen sollten? Vielleicht ist der Inhalt der FC in einem gewissen Grade auch in unserer Zeit aktuell und für die Selbstbestimmung des Luthertums heute von Bedeutung!

1844 und 1846 wurde in der Provinzialsynode der östlichen Provinzen der Monarchie lange und heftig über die Verpflichtung auf die Konkordienformel diskutiert, denn diese Tatsache war für die Existenz und Freiheit der Kirche von einschneidender Bedeutung (vgl. Verhandlungen der evangelischen General-Synode zu Berlin vom 2. Juni bis zum 29. August 1846. Amtlicher Abdruck. Berlin 1846). Zahlreiche, neue Diskussionen konnten das alte Problem auch nicht lösen (vgl. Publica doctrina heute. Fuldaer Hefte. Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1969). Nun ist es nicht mehr eine lediglich interne lutherische Angelegenheit. Indem die lutherische Kirche den Weg der Zwischen-kirchlichen-Dialoge betreten hat, muß sie sich selbst bestimmen, damit dieser Dialog überhaupt einen Sinn bekäme. – Welche wäre also die Funktion der FC in diesem Selbstbestimmungsprozeß?

Sowohl das deutsche Buch von Lohff: „Widerspruch, Dialog und Einigung", als auch das amerikanische von Spitz/Lohff: „Discord, Dialogue and Concord" stellen einen wertvollen Beitrag zum Studium, zur Erforschung der FC.

Lublin Stanislaw C. Napiórkowski

Baumgärtner, Raimund: **Weltanschauungskampf im Dritten Reich.** Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg. – Mainz: Grünewald (1977). XXXII, 275 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd 22) kart. DM 68.–

Alfred Rosenberg, der „Kirchenvater des Nationalsozialismus", hat, anders als viele sonstige NS-Größen, bisher wenig Aufmerksamkeit in der Forschung gefunden. Fast scheint sein übergroßer Bekanntheitsgrad im Dritten Reich, wo Rosenberg zeitweise zur Hauptperson im Kirchenkampf geworden war, nach dem Krieg einer gewissen Erschöpfung Platz gemacht zu haben, um so mehr als sein Werk damals schon wissenschaftlich kaum gewertet, nachher die politische Bedeutung von Amt und Person durchaus negativ gesehen wurde.

Rosenberg, von Hitler selbst nicht ernst genommen, in der Partei durch Konkurrenzkämpfe aufgerieben, von den Kirchen geistig erledigt: gegen dieses Bild will der Autor, der mit Quellen und Literatur aufs eingehendste vertraut ist, angehen. Wie er die Person des baltischen Architekten ernst nimmt, so befaßt er sich eingehend mit seinem gesamten Werk (nicht nur dem Mythus), geht den vielfachen Aktivitäten des Reichsleiters nach und untersucht die Wirkungen des „Beauftragten des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP" auf Partei und Staat. Das Buch bietet darüberhinaus einen zweiten Teil, in welchem es der Haltung der Kirchen zum Mythus nachgeht, sowohl den offiziellen Stellungnahmen als auch der großen Zahl von Einzelschriften, die sich mit diesem Werk befassen. Damit greift Vf. zentral auf das Gebiet des Kirchenkampfes über; er durchleuchtet hier die Auseinandersetzung um Rosenberg bis ins einzelne und kommt eben durch die Einbeziehung der geistigen Komponente bei Rosenberg wesentlich weiter als die bisherige Forschung.

Durch die umfassende Bearbeitung des Streites um Rosenberg geht der Autor auch viel weiter, als die oben gekennzeichnete Fragestellung vermuten läßt. Für sich genommen nämlich kann der Versuch, Rosenbergs Bedeutung im Dritten Reich aufzuwerten, insgesamt nicht allzu viel Überzeugendes beibringen. Zweifellos entfaltete Rosenberg eine umfangreiche literarische und organisatorische Tätigkeit, betrieb Schrifttumspflege, hatte einen Vortragsring aufgebaut, war als Gutachter tätig und befaßte sich mit Schulung und Feier (ganz abgesehen vom Ministerium für die besetzten Ostgebiete), die nachweisbaren Spuren seiner Tätigkeit aber bleiben, auf mittlerer und unterer Ebene, schon im Umfang der Darstellung gering (126–34); Hitler stand außerhalb seines Einflusses, das Verhältnis zu Himmler, Goebbles, Ley war schlecht, zu Göring und zur Wehrmacht ohne größeren Belang (114ff wohl aus vereinzelten Äußerungen überinterpretiert). Das ist auch nicht verwunderlich, liebte es doch Hitler, der eben allein das Zentrum seiner Weltanschauung war, seine Mitarbeiter selbstherrlich wie gerade nötig ins Rampenlicht oder in den Schatten zu stellen. Der Autor selbst zeigt, daß Rosenbergs Bedeutung nicht überschätzt werden darf, wenn er sagt: „Zweifellos wird man Rosenberg einen Großteil der Verantwortung für die Erzeugung „zuverlässiger Nationalsozialisten" zuschreiben können, aus denen sich das Personal des Ausführungsapparates nationalsozialistischer Gewaltverbrecher rekrutierte, ohne daß die Linie von Ursache und Wirkung sich im einzelnen nachzeichnen ließe"(!) (262).

Gerade weil der Vf. sich aber nicht auf diese Fragestellung verengt, hat er auf dem Gesamtgebiet der Auseinandersetzung Rosenberg-Kirche wichtige Ergebnisse erbracht. Auch wenn man sich öfters eine genauere Gliederung gewünscht hätte, wenn manche Erörterung vielleicht unnötig erscheint (138–41 noch einmal Kath. Kirche und NS vor 1933; unnötig z. B. auch 35 Anm. 139a; 126 Anm. 102), gerade die Dichte des vorgelegten Materials und die sorgfältige Abwägung aller Tatsachen machen den Wert des Buches aus, das manches überhaupt zum erstenmal zusammenstellt und untersucht. Hervorzuheben sind dabei die treffliche und ernsthaft würdigende Darstellung von „Vorgeschichte", „Stoff, Quellen und Methode" des Mythus (42–72!) sowie die Beleuchtung des Streites mit Kirchenminister Kerrl über die Begriffe Religion und Weltanschauung (die Kerrl zugunsten der Kirchen trennen wollte). Wertvoll sind dann besonders die Sammlung, Vorstellung und kritische Betrachtung der antirosenbergischen Schriften, unter denen auf kath. Seite die fulminanten, freilich nicht allzu tief gehenden „Studien", auf evang. Seite die Arbeiten Künneths und Barths, aber auch das Werk von Rudolf Homann einen hervorragenden Platz einnehmen. Sehr interessant und begrüßenswert ist auch die Untersuchung von Haltung und Schriften der Deutschen Christen (231–59); und wenn Vf. hier gelegentlich engagierter urteilt und weniger ernst nimmt (245ff), so ist das angesichts des Eifers dieser Gruppe, politisch nicht zu kollidieren, immerhin verständlich (abgewogenes Urteil 250).

Hat man das Buch gelesen, so verstärkt sich eher der Eindruck, daß sich die Kirche eigentlich über Rosenbergs Bedeutung täuschte, einen Windmühlenkampf führte. Doch darf nicht übersehen werden – und hier ist dem Vf. recht zu geben –, daß eben, weil Hitler Rosenberg duldete, förderte, hielt, dessen Anschauung eine Art Abbild der Weltanschauung des Führers war. Obwohl man

auf kirchlicher Seite vielfach glaubte, Hitler von Rosenberg trennen zu können, in Hitler den positiveren Gesprächspartner sah, traf doch der Kampf gegen Rosenberg gerade den radikaleren Führer, war Widerstand im weitesten Sinn: ein Verdienst, das herauszustellen besonders nötig scheint.

Regensburg Walter Ziegler

Stehkämper, Hugo: **Konrad Adenauer als Katholikentagspräsident 1922.** Form und Grenze politischer Entscheidungsfreiheit im katholischen Raum. – Mainz: Grünewald 1977. 124 S. (Adenauer-Studien IV, = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B. Forschungen Bd 21) Lw. DM 32.–

Publikums- und (bis zu einem gewissen Grade auch) Presseliebling Nr. Eins des Münchener Katholikentages von 1922 war nicht etwa dessen Präsident, der Kölner Oberbürgermeister Adenauer, sondern Kardinal Faulhaber.

Die Gegensätze zwischen diesen beiden starken Persönlichkeiten, die bis zum niemals bereinigten Zerwürfnis gingen, überschatteten – wenn auch nicht für alle gleich gut sichtbar – diesen ersten Katholikentag großen Stils nach dem 1. Weltkrieg.

Dabei waren die Gegensätze weniger religiöser als vielmehr politischer Natur – und das bei einem Katholikentag, der vom Willen seiner Veranstalter her rein religiös ausgerichtet sein sollte.

Adenauer hat sich, wie die Art seiner Vorbereitung und auch seine Redemanuskripte zeigen, auf diese Linie zunächst bewußt eingelassen.

Kardinal Faulhaber dagegen, ein ausgesprochener Verehrer der Monarchie im allgemeinen und des bayerischen Königshauses im besonderen, setzte gleich in der Eröffnungspredigt eindeutig politische Akzente. Er verwarf – die vom Zentrum bereits praktizierte – Mitarbeit am neuen deutschen Staat; er belegte die Revolution von 1918 mit dem Bannfluch und sprach vom Kainsmal, mit dem die Republik gezeichnet sei.

Adenauer befand sich in einer keineswegs beneidenswerten Lage. Einerseits war er für das Gelingen des Katholikentages als ganzem verantwortlich, und dazu gehörte auch ein harmonischer Verlauf. Andererseits durften solch destruktive Äußerungen eines ansonsten überragenden Kirchenmannes nicht unwidersprochen bleiben, damit sie nicht in der Öffentlichkeit als für den deutschen Katholizismus repräsentativ galten. Adenauer wartete mit seiner Entgegnung bis zur Schlußansprache, wo er davor warnte, die Republik und ihre Staatsform für die Folgen des Krieges verantwortlich zu machen, den die 1918 abgedankten Monarchien angezettelt hatten, und wo er alle Anwesenden eindringlich aufforderte, die den Katholiken erst seit Weimar gewährte Chance zu nutzen, den Staat nach christlichen Grundsätzen zu gestalten.

Auf Grund einer Vielzahl von Unterlagen – zehn davon sind dankenswerterweise im Dokumentaranhang veröffentlicht – schildert Hugo Stehkämper, ltd. Stadtarchivdirektor, Köln, dieses Duell, bei dem Adenauer trotz der besseren Argumente der (vorerst) Unterlegene war. Durch die große Anzahl der entweder im Text selbst oder in den Anmerkungen zitierten Pressestimmen und persönlicher Stellungnahmen gewinnt die Darstellung zweifelsohne an Farbe und Lebendigkeit; dafür nimmt man eine damit stellenweise verbundene Breite in Kauf.

Diese Episode aus dem Leben Adenauers ist eine gute Ergänzung zum Sammelband anläßlich seines 100. Geburtstages. Sie ist insofern interessant, als sie Züge an Adenauer zeigt, die er bis in seine Kanzlerschaft durchgehalten hat. Dazu gehört einmal seine gute Vorbereitung wichtiger Sitzungen und Beratungen, sein Freimut, auch unangenehme Dinge zu sagen, und sein Stolz vor weltlichen und geistlichen Thronen.

Der gleiche Mann, der sich in der Besatzungszeit im Hotel Petersberg protokollwidrig auf den nur den alliierten Hochkommissaren vorbehaltenen Teppich stellte, (und dort stehen blieb) setzte sich bereits 1922 auf einen der – exklusiv für die Mitglieder des bayerischen Königshauses, nicht aber für das Präsidium – bereitgestellten gepolsterten Sessel. Da er jedoch nicht „Hoheit" war, wurde er von einem der herbeistürzenden Ordner ins Chorgestühl komplimentiert.

Adenauer war – und das geben selbst seine Gegner zu – kein Klerikaler. Vom Kanzler Adenauer wird überliefert, daß er im Gespräch mit dem Kölner Kardinal gesagt haben soll: „Herr Frings, regieren Sie Ihre Kirche, ich regiere meinen Staat."

Auch diese Vorstellung also, daß nämlich die katholischen Laien die konkreten Aufgaben dieser Welt besser zu meistern wüßten als die in erster Linie mit der Seelsorge betrauten Bischöfe, hatte er schon 1922. Daß er sich für den Kampf um die Emanzipation der Laien in der Kirche die zu seiner Zeit stärkste und imponierendste Bischofspersönlichkeit aussuchte, entbehrt, wie Stehkämper richtig sieht, nicht einer gewissen historischen Pikanterie.

Adenauers bleibendes Verdienst liegt einmal darin, daß er durch die Zurückweisung der Faulhaberschen Äußerungen die Katholiken davor bewahrte, ein zweites Mal im Laufe der neueren deutschen Geschichte als national unzuverlässig verfemt zu werden; zum anderen darin, daß er es wagte, in seiner Eigenschaft als Präsident des Katholikentages in aller Öffentlichkeit einem Bischof zu widersprechen und das zu einer Zeit, in der der vom Katholischen Korrespondenzblatt bündig aufgestellte Satz galt: „Im Namen der deutschen Katholiken zu sprechen, kommt doch wohl einzig und allein dem deutschen Episkopat zu."

Das Buch ist ein weiterer willkommener Beitrag zur Adenauer-Forschung. Gleichzeitig aber auch ein Beitrag zur Geschichte der Katholikentage, des deutschen Verbandskatholizismus und der politischen Stellung der katholischen Parteien bzw. Fraktionen in der Weimarer Zeit.

Neben denjenigen, die Adenauer schätzen und deswegen gern etwas über ihn erfahren, dürften Historiker wie Kirchenhistoriker und Soziologen die Hauptinteressenten sein.

Bonn Klaus Weber

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

Das Anliegen dieser 1977 abgeschlossenen Diss. wird durch den Verlagstitel recht genau angezeigt: es geht um eine Auseinandersetzung der Theologie mit der Philosophie Hans-Georg Gadamers, in der sich deren fundamentaltheologische Bedeutung erweisen soll. Daß dabei die hermeneutische Verhältnisbestimmung von Tradition und Kritik ins Zentrum des theologischen Interesses gerückt wird, ergibt sich für den Vf. notwendig aus der Situation der modernen Theologie, die sich aufgrund ihrer „bleibenden Autoritäts- und Überlieferungsbestimmtheit" (12) mit der Skepsis und Ablehnung seitens des philosophischen Zeitgeistes konfrontiert sieht.

Die daraus resultierende Problemlage sucht der Vf. im 1. Kap. seiner Untersuchung zu verdeutlichen (15–40), indem er vor dem Hintergrund einer knappen Skizze der Eigenart christlichen Glaubens (15–18) die theologiekritischen Positionen von H. Albert (18–28) und K. Jaspers (28–37) umreißt. Dieser erste Teil schließt mit einer „Option für die Hermeneutik" (38–40), die vorgreifend begründet wird mit der These, die dem modernen Menschen eigentümliche Geschichtslosigkeit sei die Folge der „Vorherrschaft eines naturwissenschaftlich-technischen Erkenntnisideals" (40).

Damit ist die sachliche Brücke zur philosophischen Hermeneutik Gadamers geschlagen, da diese nach Ansicht des Vf.s gleichfalls von dort ihren Ausgang nimmt. So schließt er im 2. Kap. eine Darstellung der Gadamerschen Position an, die anhand einer Analyse der Konzeption und der Leitbegriffe von ‚Wahrheit und Methode' erarbeitet wird (41–221).

Im nachfolgenden 3. Kap. thematisiert der Vf. schließlich die Kernfrage seiner Untersuchung. Dabei setzt er zunächst ein mit einer Übersicht über den „theologischen Diskussionsstand" (223–248), diskutiert dann die „Grundprobleme" der philosophischen Hermeneutik (248–318), um in einem letzten Schritt im Rahmen eines „Ausblicks" über das Verhältnis von hermeneutischer Philosophie und fundamentaler Theologie (318–329) das Ergebnis seiner Erörterungen zusammenzufassen (328/329).

Schon bei diesem flüchtigen Überblick über den Aufbau seiner Arbeit sticht ins Auge, welch großen Raum der Vf. der Beschreibung der Ideen Gadamers vorbehalten hat. In Anbetracht der Tatsache, „daß die Theologie bereits ausgiebig von den Erkenntnissen der Hermeneutik Gebrauch macht bzw. sich selbst als ‚hermeneutische Theologie' ausbildet" (38), mag dies leicht als überflüssige Anstrengung erscheinen. Indessen kritisiert der Vf. mit einigem Recht, wie sehr die bisherige Gadamer-Rezeption daran leidet, daß ‚Wahrheit und Methode', also jenes Werk Gadamers, das W. Schulz einmal treffend „das klassische Grundbuch der modernen Hermeneutik" genannt hat, als eine Art Steinbruch mißbraucht wurde, „der je nach Bedarf Material zu den Problemen von Autorität, Tradition und Sprache oder Bruchstücke zu Schlagworten wie ‚Wirkungsgeschichte' und ‚Horizontverschmelzung' lieferte" (12). An einer unvoreingenommenen, ausführlichen und genauen Gesamtdarstellung fehlte es trotz der intensiven Hermeneutik-Diskussion erstaunlicherweise sowohl in der Theologie wie auf philosphischer Seite (vgl. ebda. und insbes. 41). Insofern ist dem Vf. dafür zu danken, daß er sich auch der Aufgabe angenom-

men hatte, diese unbefriedigende Ausgangslage seiner Untersuchung zum Besseren zu verändern, – und es besteht in dieser Hinsicht guter Grund für die Annahme, daß sich seine Mühe auszahlen wird. Denn die von ihm gebotene Darstellung der philosophischen Hermeneutik kann als im Wesentlichen gelungen bezeichnet und getrost als augenblicklich verläßlichste Einführung in die Gedankenwelt Gadamers und seine ihn leitenden Intentionen und Intuitionen empfohlen werden. Zwar erfährt der bereits vorinformierte Leser keine aufregenden Neuigkeiten, aber eine Reihe von bislang gesondert diskutierten Aspekten läßt nunmehr ihren inneren Zusammenhang erkennen, und einige hartnäckig sich haltenden Mißverständnisse (vgl. z. B. den Hinweis S. 150), vor allem bezüglich des von Gadamer selbst stets energisch betonten genuin philosophischen Charakters seiner Hermeneutik (vgl. dazu bes. 70–87), sollten jetzt endgültig ausgeräumt sein. Nicht zuletzt kann es sich auf die Art und Weise, in der die Auseinandersetzung um das rechte Verständnis Gadamers künftig geführt wird, eigentlich nur heilsam auswirken, daß der Vf. seine Interpretation reichlich durch wörtliche Zitation belegt und dabei mit Geschick auch die übrigen Veröffentlichungen Gadamers, insbesondere die ‚Kleinen Schriften', herangezogen hat.

Diesen unleugbaren Vorzügen der Arbeit wird nun freilich durch ebenso unübersehbare S c h w ä c h e n durchaus die Waage gehalten. Dabei soll lediglich am Rande vermerkt werden, daß die Vielzahl von Meinungen und Stellungnahmen, die der Vf. in den Gang seiner Erörterungen eingeflochten hat, nicht immer deren Durchsichtigkeit fördert, mitunter sogar verwirrt und ermüdet, zumal der sachliche Gehalt der teilweise recht ausgedehnten Zitate an mehr als einer Stelle zumindest Kürzungen durchaus erlaubt hätte. Wichtiger als solche Nebensächlichkeiten ist der Mangel an Konsequenz und Radikalität in seiner Kritik an der Position Gadamers, der notgedrungen am Ende auch beim systematischen Ertrag der gesamten Untersuchung negativ zu Buche schlägt.

Anstelle eines ins Einzelne gehenden Nachweises für diese Meta-Kritik, der den Rahmen einer Besprechung sprengen würde, muß in diesem Zusammenhang der Hinweis auf nur einen – allerdings zentralen – Problemkomplex genügen.

Es entspricht zweifellos dem Ansatz und Aufbau der philophischen Hermeneutik, wenn der Vf. immer wieder und mit Nachdruck die tragende Rolle der „ontologischen Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache" (Gadamer) hervorhebt (vgl. z. B. 67–69, bes. 103–146). Das ist an sich keine neue Erkenntnis, doch sieht der Vf. klarer als die Mehrzahl der übrigen Gadamer-Interpreten, daß der Begriff des Leitfadens hier keineswegs nur metaphorisch gebraucht wird, sondern in der Tat alle Fäden des engmaschig gewebten Argumentationsnetzes Gadamers im Knotenpunkt seines Sprachverständnisses miteinander verknüpft sind (vgl. etwa 77/78, 89, 181, 250). Gadamers These: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache", stellt den ontologischen Grund-Satz seiner Philosophie dar, in dem sowohl der von ihm erhobene Universalitätsanspruch gründet (vgl. 137), als auch der Gedanke der Wirkungsgeschichte, die Behauptung der Untrennbarkeit von Form und Inhalt der Sprache oder die beabsichtigte „Rehabilitierung von Vorurteil, Autorität und Tradition" (vgl. insgesamt 184–220, bes. 185 und 205). – Wenn es sich aber wirklich so verhält, wenn also, anders gesagt, vorausgesetzt werden darf, was der Vf. plausibel zu machen sich ausdrücklich bemüht, nämlich die Stimmigkeit der Argumentation Gadamers (vgl. etwa 196), dann folgt aus dieser Einsicht auf dem Wege eines schlichten Umkehrschlusses, daß eine wie immer geartete Kritik an Gadamers fundamentaler ontologischer Prämisse nicht einfach dabei stehenbleiben kann, den universalen Anspruch seiner Hermeneutik zu begrenzen, sondern sich unabdingbar in all die vielen Teilgebiete hinein fortsetzt, in denen Gadamer ihn zu bewähren versucht hat, also in den Bereich ästhetischer und historischer Erkenntnis ebenso wie in den juristischer, exegetischer, praktischer oder theologischer Forschung. Anders gewendet: zerbröckelt das ontologische Fundament der Philosophie Gadamers, dann bricht zwangsläufig auch jene ursprüngliche Einheit des hermeneutischen Problems auseinander, die wiedergewonnen zu haben Gadamer einzig mit Rücksicht auf die universale Reichweite einer so ansetzenden und so begründeten hermeneutischen Reflexion hoffen durfte.

Angesichts dieser Sachlage fällt es einigermaßen schwer, sich vorzustellen, wie es dem Vf., ohne in massive Widersprüche zu geraten, möglich sein sollte einerseits „zu behaupten, daß die Universalität der Sprachlichkeit im Erkenntnisbereich uneingeschränkt akzeptiert werden kann" (271), erfolgreich dafür zu plädieren, die Koinzidenz der „Darstellungsstrukturen von Sein und Sprache" (328) zugunsten eines ‚Ansichseins' aufzubrechen (vgl. 313/314) und somit Gadamers enge Verknüpfung von „Erkenntnismetaphysik und Ontologie" zu lockern (vgl. 271) – und dennoch gleichzeitig die Auffassung zu rechtfertigen, der Universalitätsanspruch der Hermeneutik ließe „sich eher aufrechterhalten als eine universale Ontologie ‚am Leitfaden der Sprache'" (272). Welcher sachliche Grund besteht eigentlich auch noch nach und trotz einer derart einschneidenden Operation, durch die gleichsam Gadamers Standbein amputiert wird, dessen Rehabilitierung von Vorurteilen, Autorität und Tradition als seine „eigenste Leistung" zu werten, wenn diese wirklich „nur im systematischen Zusammenhang und vor ihrem ontologischen Hintergrund recht und gerecht zu würdigen" ist (188)? Wie reimt sich der Vorwurf einer „Depotenzierung der Zukunft" (239) noch mit dem Lob zusammen, die Entdeckung des Prinzips der Wirkungsgeschichte sei „Gadamers eigenständigste Leistung" (104), wenn doch gerade aus „der problematischen Fundierung der Geschichte im sprachlichen Vollzug" jenes „‚traditionalistische' Konzept der Geschichte" resultiert, „das zwar keinen universalen Geschichtssinn mehr beansprucht, aber faktisch Überlieferung hypostasiert" (328)?

Zwar beklagt der Vf. im Verein mit anderen Kritikern Gadamers dessen beharrliche Weigerung, Kriterien zu benennen, an denen konkrete Traditionen zu messen wären (vgl. etwa 218, 287, 308/309, 328/329), weil dadurch die „Aporie hermeneutischer Theorie" entstehe, „praktisch werden zu wollen, ohne konkrete Handlungsmöglichkeiten zu favorisieren" (323), und er bemängelt Gadamers unverhohlene Geringschätzung von Kritik (vgl. etwa 297/298, 316, 328), aber all diese und ähnlichlautende Einwände, wie der „einer Konfusion des faktischen und geltungstheoretischen Aspekts" von Tradition (272; desgleichen 287/288 sowie 303/304), markieren für den Vf., obschon sie letzten Endes in der „Selbstverständlichkeit der Sprache" (272) und ihrer „eindeutige(n) ‚ontologische(n) Dominanz'" (273) wurzeln, bloße Tendenzen, signalisieren lediglich drohende Gefahren, denen die philosophische Hermeneutik „trotz aller Beteuerung" Vorschub leiste (vgl. 305; ähnlich etwa 288 oder 294), sie berühren nicht deren Substanz, sondern bleiben periphere Korrektur an der „Wahrheit des Korrektivs" (Gadamer). Zwar stellt er in bezug auf „die Frage der ‚Bewährung' von Traditionen, also die der (praktischen) Kriterien" fest, aus „der Diskussion der Gadamerschen Hermeneutik dürfte sich eindeutig ergeben haben, daß Traditionen nicht formal und generell (‚überhaupt' und ‚prinzipiell') rehabilitiert werden können" (327), gleichwohl jedoch findet er sich bereit einzuräumen: „Daß diese ein Plädoyer für ‚Tradition überhaupt' hält – darin besteht ihre Relevanz als ‚praktische Philosophie' angesichts der wissenschaftstheoretischen bzw. handlungstheoretischen Grundlagendiskussion" (324). So gilt es denn auch, allen Bedenken zum Trotz, festzuhalten: „Jedenfalls hat Gadamer unsere Verwiesenheit auf Autorität und vor allem auf die Überlieferung gerade in den anstehenden Hauptproblemen unseres (Über-) Lebens überzeugend vertreten." (ebda.) Und insofern trägt Gadamers Theorie „Wesentliches zum Selbstverständnis der Geisteswissenschaften bei" (70): nicht nur im Blick auf die historisch-kritische Methode „ist tatsächlich das ‚Plädoyer für die vernehmende Vernunft' des Vf. von WuM erwägenswert" (311), selbst noch eine „kritische Theologie", wie etwa „die von Schillebeeckx anvisierte", könnte – „vielleicht" – „von Gadamers Erbmasse mehr übernehmen, als sie ahnt!" (247) Allerdings, wer sich als Theologe ob solcher Ahnungslosigkeit gerne hermeneutisch belehren lassen möchte, wird wiederum zur Vorsicht gemahnt. Denn:

„Die Hilfestellung der philosophischen Hermeneutik Hans-Georg Gadamers bleibt . . . ambivalent: Das Plädoyer für ‚Tradition überhaupt' sowie die Vernachlässigung kritischer Momente und die Unbestimmtheit im Hinblick auf einen (absoluten) Maßstab verbieten eine vorschnelle theologische ‚Vereinnahmung' nicht nur einzelner ‚Theoreme' . . . , sondern auch der ‚Grundzüge einer philosphischen Hermeneutik'. Auf der anderen Seite sollte man die Gemeinsamkeiten und die gegenseitigen Befruchtungsmöglichkeiten nicht geringschätzen. Wer die gegenseitige Beeinflussung philosophischen und theologischen Denkens sich bewußthält . . . , wird nicht in Euphorie ausbrechen, aber nüchtern Konvergenzen in der Sache konstatieren" (317).

Worin nun besteht die „Sache", hinsichtlich derer, „nüchtern" betrachtet, fundamentaltheologische und hermeneutische Reflexion übereinkommen? Es ist weniger die „Überzeugung von der Notwendigkeit der Rehabilitierung konkreter Traditionen" als solche (vgl. 325), vielmehr die Einsicht in das menschliche Angewiesensein auf „konkrete Traditionen, die – in fundamentalen Bereichen wenigstens – sich selbst auszuweisen vermögen (309), vorausgesetzt freilich, „daß sie auch den Maßstab selbst noch einmal mitbringen" (ebda.). Erst darin liegt das – so der Vf. – „Fazit unserer Diskussion", und nur dies „hat Gadamer richtig gesehen" (ebda.).

Schmeichelhafter hätte dieses Ergebnis für die Theologie schwerlich ausfallen können, erweist sie sich doch zu guter Letzt nicht allein als der Herausforderung durch die Hermeneutik gewachsen, sondern darüber hinaus als ihr überlegen, insofern sie sich als hermeneutisch und kritisch zugleich begreifen lernt. – Indessen entpuppt sich die verlockende Idee einer sich selbst rechtfertigenden Tradition rasch als hermeneutisches Kuckucksei. Schon ein kurzer Blick auf das „Beispiel des Klassischen" (Gada-

mer) klärt darüber auf, daß eine solche Tradition sich in nichts von dem unterscheidet, was Gadamer mit dem Begriff der Wirkungsgeschichte bezeichnet hat. Denn „klassisch" ist nach Gadamer, „was sich bewahrt, weil es sich selbst bedeutet und sich selber deutet" (WuM 274), und eben als das dergestalt sich „in immer erneuerter Bewährung" (WuM 271) selbst Bewahrende repräsentiert das Klassische für Gadamer weder einen glücklichen noch einen pathologischen Ausnahmefall, sondern stellt das Paradigma schlechthin für die Seinsweise wirkungsgeschichtlich bedingten Seins dar (vgl. 211/212). Man wird zugestehen müssen, daß die Wahl dieses Beispiels im Sinne der Gesamtkonzeption Gadamers und der in ihr herrschenden Begründungsverhältnisse durchaus folgerichtig ist, aber gerade deswegen kann die Tragweite einer Kritik, die an diesem Punkt einhakt, kaum überschätzt werden. – Nun ist in der Auseinandersetzung um die Position Gadamers mehrfach, etwa von Jauß, darauf aufmerksam gemacht worden, daß im Beispielfall des Klassischen die von Gadamer so stark betonte Dialogstruktur des Verstehens nicht nur außer Kraft gesetzt, sondern geradezu in ihr Gegenteil verkehrt wird. Diesen traditionalistischen Pferdefuß der philosophischen Hermeneutik hat der Vf. gleichfalls sehr wohl bemerkt, und er hat richtig gesehen, daß dieser Pferdefuß durch Gadamers fragwürdige Pädagogisierung unseres Verhältnisses zur Tradition nur verschleiert wird (vgl. 328). Was er jedoch verkannte, ist die strukturelle Übereinstimmung seines Vorschlages mit dem Konzept der Wirkungsgeschichte. Denn auf die internen Rechtfertigungskriterien einer Tradition sich zu beschränken, macht das Charakteristikum jedes Traditionalismus aus, und deshalb würde eine Tradition, die sich mit den in ihr selbst enthaltenen Maßstäben begnügen wollte, sich haargenau so vollziehen wie die von ihm strikt abgelehnte ‚Tradition überhaupt', „die sich in der Wirkungsgeschichte gegen alle Widerstände durchsetzte" (327). Die Berufung auf das „Geschick Jesu von Nazareth" als den „letzte(n) Maßstab der ‚Bewährung'" (329) christlicher Tradition ist in dogmatischer Hinsicht gewiß notwendig und berechtigt, wenngleich auch relativ selbstverständlich. Für die Fundamentaltheologie indessen reicht sie nicht aus, weil diese, noch bevor sie aufzeigen kann, wie eine Bewährung an diesem Maßstab geschehen müßte, allererst zu klären hat, mit welchem Rechtsgrund das Schicksal einer singularen historischen Person zu einem Maßstab mit universalem Geltungsanspruch erhoben werden darf. Und dieser Prozeß kann nicht noch einmal im Rahmen christlicher Tradition selbst geführt werden, er gehört vielmehr vor jenes Forum öffentlicher Auseinandersetzung, in die eintreten zu müssen noch immer die – jedenfalls nach katholischem Verständnis – unverzichtbare Vernünftigkeit christlichen Glaubens ausmacht. Erst und nur eine Theologie, die diesen Schritt wagt und sich bereitfindet, ihren Wahrheitsanspruch auch vor externen Kriterien zu rechtfertigen, tritt wirklich aus dem Bannkreis traditionalistischen Denkens heraus. Entgegen seiner Absicht bleibt der Vf. mit seinem Vorschlag darin befangen, und daher kehrt sich seine Kritik an Gadamer am Ende gegen ihn selbst. – Insofern fällt der systematische Ertrag seiner ansonsten beachtlichen Arbeit leider doch ein wenig enttäuschend aus – und dies im Grunde allein deshalb, weil er die Axt seiner Kritik, die schon an die Wurzeln der Hermeneutik gelegt war, nur mit halbem Herzen zum Schlag geführt hat. Woraus – in Anlehnung an einen von H. Albert stammenden Ausspruch formuliert – zu lernen wäre, daß die Theologen endlich davon ablassen sollten, aus hermeneutischen Blüten theologischen Honig saugen zu wollen.

Nachtrag: Eine Reihe der vom Vf. im Literaturverzeichnis noch einzeln aufgeführten Aufsätze Gadamers ist inzwischen (Tübingen 1977), zusammen mit anderen wichtigen Beiträgen, in den ‚Kleinen Schriften IV' erschienen.

Münster Heinz-Günther Stobbe

Hidber, Bruno: **Glaube – Natur – Übernatur.** Studien zur „Methode der Vorsehung" von Kardinal Dechamps. – Frankfurt am Main, Las Vegas: Peter Lang (1978). 316 S. (Regensburger Studien zur Theologie Bd 12) kart. sfr 59.–

Ein grundlegendes Problem religiöser Praxis und ihrer theologischen Begründung besteht heute in ihrem Mißverhältnis zur modernen Welterfahrung: diese scheint dem Glauben weitgehend entfremdet, und fast aussichtslos mutet der Versuch an, in ihr Anhaltspunkte für die Begründung seiner Ansprüche zu finden. Die unter dem Druck solchen Wirklichkeitsverlustes beschrittenen Wege sind bekannt: Selbstisolierung des Religiösen in verschiedensten Formen der Verinnerlichung und – gegenläufig – Anpassung an die „moderne Welt" bis zur Selbstaufgabe.

Die vorliegende Diss. (Vf. ist Prof. für system. Theologie an der Accademia Alfonsiana d. Lateranuniversität, Rom) stellt die Frage nach den Motiven des Glaubens und seiner Begründung geradezu als die der Bestimmbarkeit dieser Beziehung zwischen Glaube und Welterfahrung: diese müsse in der Glaubensbegründung zum Thema werden. Ihre gegenwärtige Problematik sieht Vf. als Folgelast des Auseinandertretens von Glaube und Vernunft seit der Aufklärung; er erörtert sie in Form einer Darlegung und Kritik der Theologie des belgischen Kardinals Dechamps (1810–83), dessen theologische Konzeption in Auseinandersetzung mit dem französischen Rationalismus und Traditionalismus formuliert wurde, heute aber nahezu vergessen ist.

Diese Verschränkung einer theologiegeschichtlichen und systematischen Fragestellung bestimmen die Gedankenführung der Arbeit. Charakterisierungen des geistesgeschichtlichen Kontextes der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Theologie Dechamps' zeichnen differenziert den Hintergrund nach, vor dem diese Konzeption der Glaubensbegründung inhaltlich verständlich wird und aktualisierende Reflexion gestattet.

Kap. 1 eröffnet mit einer Skizze der Lebensgeschichte Dechamps' die in Kap. 2 entfalteten Beschreibungen der philosophischen und theologischen Strömungen im Frankreich des 19. Jh.s: „Auf der Hauptbühne wird die Szenerie vom Rationalismus und von einer extrinsezistischen Schultheologie beherrscht. Auf der Nebenbühne läuft eine Serie traditionalistischer Einakter" (68). Die rationalistische Verabsolutierung des Vernunftsbegriffs habe Vernunft ohne Beziehung zum Gottesgedanken, Natur ohne Relation zu Offenbarung und Gnade denkbar werden lassen. Diesem Rationalismus suchten die Traditionalisten die religionskritische Spitze zu nehmen, indem sie die Vernunft selbst in Abhängigkeit zur Offenbarung brachten: Vernunft sei an Offenbarung als Bedingung ihres Selbstvollzugs gebunden. Diese Kontroversen werden am Traditionalismus (de Maistre, de Lamennais, Bautain, Bonetty) nachgezeichnet, die Ansätze einer Vermittlung zwischen Rationalismus und Schultheologie werden erörtert (Hermes, Günther, Frohschammer) und auf ihre Auswirkungen und die Gründe ihres Scheiterns hin untersucht. Hinter der vordergründigen Gegnerschaft wird für Vf. als gemeinsame Grundlage eine Überschätzung der Vernunft erkennbar, die die Problematik der Glaubensbegründung nicht bewältigen ließ.

Diese Darlegungen lassen plastisch eine theologische Problemsituation verstehbar werden, und es macht ihren Reiz aus, daß sie dies sprachlich sehr anschaulich tun. Dabei bleibt jedoch die Charakterisierung des Rationalismus etwas unscharf; von einer allgemeinen Beschreibung abgesehen (18–21), erscheint dieser fast nur unter dem Aspekt der Verabsolutierung von Vernunft.

Kap. 3 „Die Reaktion Dechamps' auf die Strömungen des 19.Jh.s" referiert zunächst die Kritik Dechamps' an Rationalismus, Traditionalismus und an der Schultheologie und legt aus dem umfangreichen Quellenmaterial die Intentionen und Zielvorgaben seiner Theologie frei, die als „Kriterien eines Neuansatzes" (80ff) formuliert werden, um dessen Ausführungen an diesen Ansprüchen später zu messen. Diese Richtlinien einer überzeugenden Glaubensbegründung sind bei Dechamps – gegen Rationalismus und Schultheologie – Konkretheit und unmittelbare Verstehbarkeit ihrer Argumente, Erfahrbarkeit und Faktizität dessen, worauf sie sich beruft und – gegen den Traditionalismus – Wahrung der Gratuität der Offenbarung bei gleichzeitiger Bezogenheit auf den konkreten Menschen. Diese Absichtsbestimmungen entfaltet Vf. im zentralen Kap. 4 über „Die Methode der Vorsehung" (86–152). Dechamps stützt seine Glaubensbegründung vor allem auf zwei „Tatsachen": das „fait intérieur", die Strebedynamik menschlichen Wollens und Erkennens, eine Erfüllungssehnsucht nach Wahrheit, Sinn und Glück, die der Mensch in sich selbst erfährt, aber nicht selbst erfüllen kann und auf die „Tatsache" der Selbstoffenbarung Gottes in Christus und der katholischen Kirche als dem „fait extérieur", in dem das Fragen und Suchen des „fait intérieur" Antwort und Erfüllung findet. Dieser Ansatz Dechamps wird in seiner ganzen Vielschichtigkeit sorgsam diskutiert; neben der inhaltlichen Bestimmung der Strebedynamik und der Charakterisierung der Kirche als dem großen Glaubwürdigkeitszeichen aufgrund ihrer Einheit in Raum, Zeit und Lehre hebt Vf. insbesondere auf deren Zuordnung ab. Diese Beziehung wird von Dechamps als das Verhältnis einer „gegenseitig wesentlichen Entsprechung" (134), als das eines „korrelativen Ineins von Natur-Übernatur" (151) bestimmt. Darin sieht Vf. den Ansatz einer nichtobjektivistischen, nichtintellektualistischen und erfahrungsnahen Glaubensbegründung formuliert. Diese Korrelation wird entsprechend zu den relevanten Themen Vernunft, Wille und Gnade in Beziehung gesetzt und auf ihre ekklesiologischen und geschichtstheologischen Implikationen bedacht.

Die theologiegeschichtlichen Wirkungen dieses Ansatzes zeigt das Kap. „Der Einfluß von Dechamps auf die Theologie"

(153–173) auf. Gängige Auffassungen über die Bedeutung Dechamps' für das Vaticanum I werden korrigiert; die Rezeption seiner Apologetik wird bis zu Blondel und zur Immanenzapologetik dargelegt.

Die „Kritische Würdigung der ‚Methode der Vorsehung'" (174–222) unternimmt eine gründliche Beurteilung dieses Ansatzes. Er wird zunächst an dem Anspruch gemessen, die Kluft zwischen Glaube und weltlich-konkreter Selbsterfahrung zu überwinden. Diese Ausführungen sind zugleich durchgehend bemüht, hinter inneren Unstimmigkeiten, hinter Zeitbedingtem und Nebensächlichem jenes Gedankengut freizulegen, von dem Vf. sich Impulse für die Fundamentaltheologie heute verspricht. Zurückhaltend gegenüber dem ekklesiologischen Auffassungen Dechamps', bestätigt er vor allem den Aussagen zum „fait intérieur" solche Relevanz. In den Charakterisierungen dieses Strebens nach Gott werde die anthropologische Dimension wirklich ernst genommen; Offenbarung mißrate nicht zum mirakulösen Spektakel, sondern werde unter dem Aspekt ihrer erfahrbaren sinnoffenbarenden Wertigkeit und zugleich als ungeschuldete Zuwendung Gottes beschrieben. Die damit gegenüber schlußfolgernden Beweisen, objektivistischem Gottes- und Kirchenverständnis erreichte Position wertet Vf. als Ansatz einer heute zu entwickelnden „hermeneutischen Fundamenaltheologie" (176ff, 213ff, 223ff). Nicht voraussetzungslose, subjektgereinigte Wahrheitsbeweise und unbestreitbare Evidenzen, sondern die Suche des Menschen nach Einsicht in Sinnzusammenhänge gebe dieser Glaubensbegründung ihre Gestalt. Die Begrenztheit menschlichen Wissens werde nicht überspielt, und das Beziehungsgefüge von Natur und Übernatur erscheine nicht in gedacht-abstrakten Bedingungsverhältnissen.

Das Schlußkap. „Relevanz und Problematik der Begriffe Natur und Übernatur für Theologie heute" sucht diese Gedanken als Ansatz einer hermeneutischen Glaubensbegründung zu entfalten. Mit beachtlichem Problembewußtsein verteidigt Vf. das mit den Begriffen „Natur-Übernatur" Gemeinte als theologisch unverzichtbar. Das von Dechamps beschriebene Fragen und Suchen nach Heil wird als Ausgangspunkt einer theologischen Wirklichkeitsdeutung aufgenommen. Die Unerfüllbarkeit dieses Strebens durch den Menschen und die Unverfügbarkeit religiösen Heils gilt als in der Reflexionsform „negativer Dialektik" angemessen beschreibbar. Das begriffliche Instrumentarium einer solchen Wirklichkeitsinterpretation sieht Vf. bei Ricoeur entwickelt. Diese religiöse Wirklichkeitsdeutung gehe von einer religiösen Sinnsetzung aus, die sie in „Spuren von Transzendenz" veranlaßt und bestätigt sieht. Im Bewußtsein der Endlichkeit menschlichen Erkennens gelange sie zur Kritik aller Absolutheitsansprüche des Wissens und gelange darin zur Offenheit für eine nicht konstruierbare, nicht beweisbare, aber erfahrbare Wahrnehmung der Sinnhaftigkeit aller Wirklichkeit; sie entschränke den Blick und mache ihn wahrnehmungsfähig für die Offenbarung Gottes.

Diese Aktualisierung und Fortentwicklung des Ansatzes von Dechamps will lediglich „methodologische Konturen" angeben, „vermittels derer theologische Hermeneutik das Sich-Einlassen auf eine übernatürliche Dimension vom natürlich erfahrbaren Bereich her zu legitimieren vermag" (242). Obwohl die inhaltliche Ausführung dieses Programms nicht vorgenommen wird, deuten sich Fragen an, die hier zwangsläufig offen bleiben, von einer systematischen Entfaltung aber geklärt werden müßten: Was soll in dieser dezidiert als „hermeneutisch" konzipierten Fundamentaltheologie die „Begründung" inhaltlich leisten? Die Abgrenzung von „Beweisen" wäre zu klären; sie wird die Frage nach der Wahrheit und Berechtigung der religiösen Wirklichkeitsdeutung nicht im Begriff des „Verstehens" aufgehen lassen wollen. Die hier als „hermeneutisch" bezeichnete Begründungsform wäre durchgängig argumentationslogisch zu präzisieren, um in der Kritik an überzogenen Begründungsforderungen nicht das zu ersticken, was Glaubensbegründung immerhin leisten müßte: Freiheit und Verantwortung des Glaubens aufgrund von Einsicht und Verständnis zu sichern.

Insgesamt genommen, konzentriert sich diese Arbeit wohltuend aufs Wesentliche. Die Bindung an die systematische Fragestellung hält die historischen Darlegungen in einem Rahmen thematischer Relevanz und läßt sie kaum je ins Belanglose bloß depositären Wissens abgleiten. Der Gedankengang – bei der Lektüre leider von lästigen Druckfehlern gelegentlich gestört – bleibt trotz der unterschiedenen Erkenntnisperspektiven übersichtlich und klar und präsentiert Überlegungen, die in den gegenwärtigen fundamentaltheologischen Diskussionen Beachtung verdienen.

Münster Josef Meyer zu Schlochtern

Burbidge, John: **Being and Will.** An Essay in Philosophical Theology. – Toronto, Ramsey, New York: Paulist Press 1977. 205 S. kart. $ 10.–

Die Argumentationstypik, die von Anfang an die gesamte Untersuchung durchzieht, ist im letzten Wort explizit ausgesprochen – dialogue(177). In einem ersten Teil (The Search for Truth, 5–91) versucht Burbidge, dialogisch die Voraussetzungen zu klären, von denen her eine Religionsphilosophie heute relevant sein kann. In einem zweiten Teil (Consequences, 95–177), der mit fundierter Sachkenntnis auf die theologische Tradition zurückgreift, werden dann in großen Linien die Themen einer Religionsphilosophie sichtbar, die über frühere Entwürfe[1] hinausgehen.

Am Anfang steht, wenngleich nicht thematisch, aber doch von der Sache her, die Aporetik des „Anfangs" selbst, die in der radikalen Frage nach dem „Warum" (Why) der mundanen Sinnzusammenhänge aufbricht (I. The Question, 5–11). In der Diskussion geht B. auf das komplizierte, mannigfach verwobene Zwischenfeld von persönlichem Glauben und umgreifender Tradition zurück, das den allgemeinen Sachhorizont der Untersuchung angibt (II. Raw Material, 12–18). Es ist nun bezeichnend, daß dieser Rückgang, der mehr den Problemkreis der angelsächsisch-amerikanischen Traditionen berücksichtigt, sich selbst als eine „kritische" Reflexion versteht, die – quer zu aller Beschreibung – mit unerhörter Schärfe nach der Rechtfertigung theologischen Denkens fragt. Die folgenden Analysen, die die Grenzen des persönlichen Glaubens (III. The Authority of Personal Faith, 19–27), der Tradition (IV. The Authority of Tradition, 28–39) und der rationalen Theologie (The Authority of Reason, 40–61) aufzeigen, zielen in ihrer Konsequenz auf die Ausarbeitung eines philosophischen Standpunktes, von dem her Theologie in der Bindung von Tradition und aktueller Glaubenserfahrung heute begründbar ist. In dieser Argumentation, die in mehreren Einzelfragen einer weiteren Diskussion bedürfte, konfrontiert B. die Tradition der rationalen Theologie mit dem Anspruch der modernen Naturwissenschaft, über die kontrollierbaren Verfahren der Sacherklärung den Horizont des menschlichen Wissens auszuschöpfen. In dieser Rationalität ist für theologische Fragen und Antworten kein Raum mehr.

Es ist bekannt, daß in der gegenwärtigen theologischen Diskussion dieses Problem häufig durch den Rückgang auf eine transzendentale Position zu umgehen versucht wird. In gewisser Weise vollzieht auch B. einen Regress, der – und hier wird das Leitthema der Untersuchung sichtbar (55ff) – die voluntativen, auf freien Entscheidungen beruhenden Handlungen (decisive actions) thematisiert, die ihren Sinn „kreativ" (60ff) selbst setzen.

In den folgenden Abschnitten (VI. First Premisses, 62–76) werden die Voraussetzungen der Handlungsentscheidungen des Glaubens als einer „paradoxalen" Handlung (67ff) behandelt, die selbst aber auf das größere Paradox der Inkarnation verweisen. Im Versuch einer Vermittlung (VII. Middle Terms, 77–91) der Extreme der Inkarnation, nach denen – in Lessings Wendung – kein historisches Ereignis Vernunftwahrheit beanspruchen könne, führt B. die klassische Thematik der „Analogie" ein, die in einem religionsgeschichtlichen Überblick auf die verschiedenen Glaubensstrukturen der einzelnen Religionen angewendet wird.

Hier – im paradoxalen Ereignis des Glaubens, das nur eine „hypothetische Theologie" (75) zuläßt – wird man den Angelpunkt der Untersuchung sehen können. Von dieser Mitte her werden dann die religionsphilosophisch relevanten „Forderungen" (Consequences) gezogen.

Die religionsphilosophische Argumentation vollzieht sich in einem Spannungsfeld, das einerseits durch eine „Analogie des Willens" (VIII. The Analogy of Will, 95–106) markiert ist, die dem unerwarteten, unvermittelbaren und alles sprengenden Ereignis der Offenbarung entspricht, wie es bereits in den Verheißungen des Judentums das Element des Religiösen war. Die Eindringlichkeit, mit der B. auf diese jüdischen Wurzeln des Christlichen verweist, verdient über den Rahmen dieser Untersuchung hinaus Beachtung. Parallel dazu – gleichsam als Kontrapunkt gesetzt – nimmt B. eine „Analogie des Seins" an (IX. The Analogy of Being, 107–117), die aus der griechisch-antiken Seinsharmonie und ihrer anfänglichen, von der Patristik dann assimilierten Ferne zum christlichen Weltverständnis übernommen ist. Man mag hier einwenden, daß der Begriff der Analogie, den B. auf die Charakteristik des unvermittelten Offenbarungsgeschehens anwendet, doch auch aus dem griechischen Denken vermittelt ist. Ebenso ist darauf hinzuweisen, daß in der Konzeption des „Seins" (Being), die B. entwickelt, keineswegs das eingefangen wird, was etwa Aristoteles als τόδε Thomas von Aquin als die Aktuosität des actu esse oder auch Heidegger als das Sein des Seienden versteht – das Wunder aller Wunder. Die „Metapher" des Seins trägt bei B. weitgehend essentialistische Züge, während die Faszination des Ontologischen mehr unter dem Aspekt des „Willens" erscheint, wie auch der Rekurs auf die arabische Philosophie deutlich zeigt (112ff). Im Beziehungsrahmen dieser Kategorien werden die zentralen christlichen Mysterien der Trinität (X. The Trinity, 118–129), der Sühne (XI. Atonement, 130–148) und der Auferstehung (XII. Resurrection, 149–157) in einer differenzierten, sehr sorgfältig argumentierenden Deutung neu interpretiert. Dabei findet die theologische Reflexion das Kriterium ihrer Aussagen in der möglichen „Kohärenz mit

[1] Vgl. von Vf. One in Hope and Doctrine. A Study in the Theology of Church Union, Toronto 1968.

der wirklichen Welt" (118ff), dem faktischen Leben, das in der unverkürzten Breite der menschlichen Existenz sich zwischen Geburt und Tod spannt. Dieser Rekurs auf die konkrete Wirklichkeit gilt auch für die Ekklesiologie (XIII. Church, 158–171), die im Rückbezug auf das Sühnegeschehen (165ff) die Themen des heiligen Bundes, der Selbstaufgabe, der gewaltlosen Autorität und der Sakramentalität entwickelt. Das, was sich für die Philosophie in der Frage nach dem Warum anfänglich als Zirkel erwies, ist für die Theologie, die sich in der Geschichte konkret engagiert, ein „offener Zirkel" (XIV. The Open Circle, 172–177), die Möglichkeit, in aller Fragilität in den Dialog des Glaubens einzutreten.

Dieser Essay einer philosophisch reflektierten Theologie stellt die Tradition vor das Kriterium unserer Wirklichkeit, nicht um die Theologie daran zu messen, sondern um aus ihren Aussageformen die Aussagen herauszulösen, die das Heute verändern könnten. In seiner bewußten Modernität liegt der Anspruch dieses Buches daher auch auf der Linie der klassischen Religionsphilosophien, die unter anderen Fragestellungen gleiches versucht haben.

Köln Klaus Hedwig

Pannenberg, Wolfhart: **Die Bestimmung des Menschen.** Menschsein, Erwählung und Geschichte. – Göttingen: (1978). 123 S. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1443) kart. DM 9.80.

Der bekannten These Pannenbergs von der „Offenbarung als Geschichte" korrespondiert die Aussage vom „Menschen als Geschichte". Die Bestimmung des Menschen entscheidet sich am Verhältnis zu Gott bzw. seiner Offenbarung in Jesus Christus. Von daher ist verständlich, daß der Münchener Systematiker in seinen Veröffentlichungen immer wieder das Thema „Mensch" aufgreift. Gegenüber der kleinen, in gewisser Weise programmatischen Schrift aus dem Jahre 1962, *Was ist der Mensch?* stellt das neue Bändchen eine bereichernde und erhellende Ergänzung dar.

Gottes geschichtliche Offenbarung schenkt uns ein tieferes und umfassenderes Verständnis von Mensch und Welt, wie sie unserer Erfahrung zugänglich sind. Diese These bildet gleichsam die Folie, vor deren Hintergrund die fünf Kap. – Frucht von Vorlesungs- und Vortragstätigkeit in den USA in den Jahren 1975 und 1976 – zu verstehen sind. Die Besonderheit des Ursprungs wirft ein wenig Licht auf manche Besonderheit der Themenauswahl und der sachlichen Durchführung. So wird man die Entfaltung und Aktualisierung des Themas „Erwählung" besonders im Blick auf das nordamerikanische „Sendungsbewußtsein", wie es aus der Geschichte bekannt ist, würdigen – P. macht selbst mehrfach entsprechende Andeutungen.

Vom Titel des Buches her und auf dem Hintergrund bisherigen Pannenbergschen Denkens hat man am ehesten und raschesten Zugang zum ersten Kap., „Die Bedeutung des Individuums in der christlichen Lehre vom Menschen".

Die These dieses Kap.s lautet, „daß die ewige Bedeutung des Individuums und des individuellen Lebens einer der wichtigsten Beiträge des Christentums zur Erfahrung der Struktur menschlicher Existenz, wie auch zur Entwicklung des Menschen gewesen ist" (8). Kennt man diese These in etwa auch aus anderen Arbeiten des Vf.s, so bietet er hier doch manchen überraschenden Gesichtspunkt, manche neue und sehr anregende Perspektive, etwa bei der Diskussion des christlichen Freiheitsbegriffs in seiner Beziehung zur modernen Freiheitsidee. Ob eine der Grundthesen dieses Teiles, die christologische Begründung der „Imago-Dei"-Lehre, so umfassende Gültigkeit hat, kann man allerdings von der christlichen Tradition her, besonders der Väter und der Scholastik, bezweifeln.

Nach so starker Betonung eines als legitim erkannten christlichen Individuums-Denkens kann das zweite Kap. nicht überraschen, es ist das notwendige Gegenstück zum ersten: „Die gesellschaftliche Bestimmung des Menschen und die Kirche."

Die Hauptaussage dieses Kap.s scheint mir zu sein: „Wenn es zum Wesen des christlichen Glaubens gehört, daß die Christen eine Gemeinschaft bilden, dann sollte man erwarten, daß die öffentliche Verantwortung des einzelnen Christen, nicht zuletzt seine Mitverantwortung für die Menschheit überhaupt, durch die Kirche repräsentiert und wahrgenommen wird" (31).

Interessant ist, wie P. die heute so oft beschworene, gesellschaftsrelevante Funktion des Christentum ekklesiologisch einordnet. Die Kirche selbst ist Symbol, ist „Sakrament" im Blick auf die eschatologische Einheit der Menschen, was wesentlich ist für die Verwirklichung menschlicher Personalität. Der katholische Theologe denkt an einen der ersten Sätze aus der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit". Man registriert ferner aufmerksam, daß Vf. hier auch wieder auf die Forderung nach der „Ausbildung eines Amtes, das die universale Gemeinschaft der Kirchen mit voller Autorität repräsentiert", zu sprechen kommt. In der ökumenischen Diskussion der letzten Jahre über das Papsttum spielte ja die Stellungnahme P.s eine gewichtige Rolle. Überhaupt ist die ökumenische Linie im zweiten Kap. am kräftigsten ausgezogen.

Im dritten Kap. nimmt P. den in der Theologie lange vernachlässigten oder verkürzten, enggeführten Gedanken der Erwählung auf: „Erwählung und Volk Gottes". Im fünften Kap., „Erwählung und Geschichte", wird das hier Gesagte noch etwas ergänzt bzw. unter neuen Gesichtspunkten bedacht.

Auf Einzelheiten einzugehen, würde diesen Rahmen bei weitem sprengen. Wichtig scheint mir, daß der Autor die Fragen nach der Natur und Bestimmung des Menschen mit jener geschichtlichen Dynamik zusammenbringt, die mit dem Begriff „Erwählung" ausgesagt ist, und daß diese Aussage auf aktuelle Dimensionen transponiert wird, ohne daß das Gesagte in Banalität abgleitet. Wichtig ist der ständig wiederholte Blick auf Israel, dem die Verheißung bleibt, eine Perspektive, die in Seminaren, an denen ich vor wenigen Jahren teilgenommen habe, von P. immer wieder als wichtig und dringlich herausgestellt wurde.

Das vierte Kap. ist fast durchweg geschichtlich gehalten: „Das christliche Imperium und das Phänomen einer politischen Religion im Christentum".

Die Erwägungen sollen zu der These hinführen: „Es mag hohe Zeit sein für die christlichen Kirchen und ihre Theologien, die Elemente korporativer Erwählung und Sendung in der politischen Geschichte der Christenheit ebenso wie die korrespondierenden Ereignisse göttlichen Gerichts in der Geschichte zu erkennen und die Folgerungen daraus für das eigene Selbstverständnis zu ziehen" (84). So anregend die Beobachtungen und Aussagen im einzelnen sind, so sehr scheinen sie sich doch vom Rahmenthema zu entfernen.

Dankenswerterweise gibt P. seinen Ausführungen ein vierseitiges Nachwort bei, das die Zusammengehörigkeit der Beiträge verdeutlicht, die „große Linie" aufweist, die sich durch alle fünf Kap. zieht. Dem Leser dieses Buches, das sich schon allein durch den Namen des Vf.s hinreichend empfiehlt, ist geraten, bei der Lektüre mit diesem Nachwort zu beginnen. Er hat dann gleich einen „Grobraster", der ihm hilft, das besonders Wichtige vom mehr beiläufig Gesagten, vom historischen Abstecher zu scheiden.

Marburg Harald Wagner

Kasper, Walter: **Zukunft aus dem Glauben.** – Mainz: Grünewald (1978). 112 S. kart. DM 9.80.

Die meisten der hier gesammelten Beiträge sind bereits andernorts erschienen. Anlaß für die Herausgabe war der Freiburger Katholikentag. In der Vorbereitung dazu hatte Vf. vor dem Zentralkommitee der deutschen Katholiken ein Grundsatzreferat gehalten, das, erstmals publiziert, dem Bd nicht nur den Titel, sondern den übrigen Aufsätzen das Leitmotiv gab. Es geht um die Zukunft des Individuums, der Gesellschaft und der Kirche. In dieser Krisenzeit erscheint sie als verbaut und aussichtslos. Dagegen wird die christliche These gesetzt, daß der Mensch ein Wesen der Hoffnung ist, das Zukunft hat und darum Sinn finden und Heil gewinnen kann. Aufgabe der Kirche und ihrer Glieder ist es darum, aus dieser Überzeugung heraus der verunsicherten Menschheit neue Zielvorstellungen zu geben. Aus den geschichtstheologischen Konsequenzen der Eschatologie ergibt sich, daß Zukunft nicht nur futurum, d.h. Extrapolation des Gegenwärtigen, sondern vor allem adventus Gottes und somit freisetzende und freiheitschaffende Gabe ist. Die Hoffnung erscheint als Option solcher Freiheit. In einem anregenden Gang durch die theologischen Grunddaten christlichen Glaubens versteht K., diesen Gedanken zu Leuchtkraft zu verhelfen und sie zu größerer Tiefe und Fülle zu entfalten.

Dem gleichen Zweck dienen auch die Meditation über das „Geheimnis Mensch" und die Erwägung über „Die Zukunft der Frömmigkeit", die vor allem die individuellen und gesellschaftlichen Folgerungen verdeutlichen. Die ekklesiologisch-ekklesialen Konsequenzen werden in dem Beitrag „Die Kirche unter dem Anspruch der Zukunft" erörtert: sie leistet ihm Genüge, wenn sie sich als Sakrament der Zukunft zu artikulieren versteht und, statt ängstlich angepaßt zu sein, „deutlicher und entschiedener zu einer Institution der Freiheit in Liebe" wird (81). Dazu hat ihr nicht zuletzt „Sein und Sendung des Priesters" zu verhelfen. In diesen abschließenden „Gedanken über die Zukunft des priesterlichen Dienstes" setzt sich der Autor kritisch mit den gegenwärtigen Versuchen auseinander, den Priestermangel zu steuern. Er ruft die kirchlichen Amtsträger auf, geistlicher zu werden und zu

leben – nicht durch abgeschiedene Innerlichkeit, sondern in einem aus tiefer Spiritualität erwachsenden Mut zur Offenheit.

Die Veröffentlichung, ohne jeglichen Apparat, erhebt sicher keinen fachtheologischen Anspruch. Aus der Entstehung der einzelnen Beiträge erklären sich manche Wiederholungen. Trotzdem ist sie nicht nur eine ad-hoc-Publikation. Die theologische Tiefe und der anregende Mut K.s machen sie zu einem Werk, das nicht nur Aufmerksamkeit verdient, sondern auch dazu anregen sollte, sich entschlossener und glaubender der Zukunft zuzuwenden.

Bochum Wolfgang Beinert

Krämer, Peter: **Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts.** Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen Hans Barion und Joseph Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils. – Trier: Paulinus 1977. XXIX, 162 S. (Trierer Theologische Studien, Bd 33) kart. DM 35.–

Einerseits gehört ein Zug der „Rechtsfremdheit und Rechtsscheu" zur Charakteristik des II. Vatikanums. Andererseits mahnt das Dekret über die Ausbildung der Priester, das kirchliche Recht sei im Blick auf das Mysterium der Kirche nach der Konstitution Lumen gentium darzustellen (Art. 16). Außerdem verbindet sich mit dem II. Vatikanum die Aufgabe einer umfassenden Reform des CIC, für welche die Leitlinien gelten, daß das kanonische Recht im Mysterium der Kirche zu verankern ist und dem Heil des Menschen zu dienen hat. In dieser Situation, in der mit einer Flut neuer Einzelbestimmungen wenig gedient ist, gewinnt Krämers Arbeit, die von der Theol. Fak. der Univ. Bonn im WS 75/76 als Habil.schrift angenommen wurde, besondere Aktualität und Bedeutung. Sie will nicht zuletzt mithelfen, Zwiespältigkeit, Geringschätzung und Unbehagen, womit man heute vielfach dem Kirchenrecht begegnet, durch eine Besinnung auf seine theologischen Grundlagen abzubauen.

Der 1. Teil des Buches (3–19) führt in die Problematik der Rechtstheologie ein und umreißt den Standort Kleins und Barions auf dem Hintergrund der ev. und der kath. Rechtstheologie.

In einem knappen Überblick wird zuerst die Entwicklung von Luther über den Untergang des Deutschen Reiches (1918) und die Barmer Synode (1934) zu dem Dreigestirn J. Heckel, E. Wolf und H. Dombois skizziert, sodann der Weg der kath. Kanonistik von der ersten Hälfte des 19. Jh.s über die Einführung des CIC bis zur vorkonziliaren Situation mit W. Bertrams, K. Mörsdorf, den Vertretern der Enttheologisierung und jenen der Schule von Navarra aufgezeigt, schließlich Leben und Werk von Barion und Klein als Teil dieser Geschichte gekennzeichnet. Dabei wird deutlich, wie für Barion die Haltung zum Reichskonkordat und die Mitgliedschaft in der NSDAP, für Klein das Ringen um die Wesensgestalt des römischen Katholizismus, für beide die Reaktion auf R. Sohm schicksalhaft geworden sind. Zum Verständnis des „Rechts der Gnade" und seiner Elemente nach Dombois wäre es notwendig gewesen, das trinitarische Urbild, die historische Übertragung auf die Kirche durch Christus und die Art und Weise der Repräsentation und Weitergabe dieses Rechts in der Kirche zu behandeln (9f).

Der 2. Teil „Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts in der Sicht von H. Barion und J. Klein" (21–104) bildet das Kernstück des Buches. Nachdem K. die Positionen von Klein (1. Kap.) und Barion (2. Kap.) von ihren Ausgangspunkten her und auf die spätere Kontroverse hin entwickelt hat, wendet er sich der Kontroverse nach Kleins Übertritt zum Protestantismus selbst zu (3. Kap.) und geht auf die gegensätzliche Stellungnahme der beiden Autoren zum II. Vatikanum ein (4. Kap.).

Für ein positives Recht in der Kirche, das u. a. in den objektivierbaren und autoritativ vorlegbaren Glaubenssätzen (fides quae) gründet, zwar aufgeschlossen, geht die Intention Kleins jedoch auf die Freiheit des Glaubens als Bejahung und Aneignung der Offenbarung (fides qua). Der Glaube als Akt eröffnet „göttlichen Rechts" einen „vorrechtlichen Bereich", der Voraussetzung des kan. Rechts und selbst nicht rechtlich normierbar ist. Entsprechend unterscheidet Klein die Kirche des Glaubens, die eine, heilige katholische und apostolische Kirche der Verkündigung und Sakramentenspendung von den Kirchen des Rechts, den institutionellen Konfessionsgemeinschaften mit bloß regulativen Rechtsordnungen. Deshalb stelle sich die Aufgabe, den historischen Prozeß der Verrechtlichung, in dem aus dem konsekutiven das konstitutive Recht der Kirche geworden sei, rückgängig zu machen, und die Idee der Kirche der freien Gefolgschaft zu verwirklichen. Treffend beurteilt K. dieses System der Divergenz von Glaube und Recht als positivistischen Funktionalismus und als unkritisches Ordnungsdenken, das selbst der Verrechtlichung der Moral bzw. der Vermoralisierung des Rechts Vorschub leistet, da der Glaube als Akt nicht über das Wesen der Kirche befindet und ein vorrechtlicher Bereich keine rechtlichen Kriterien liefert, die bestimmen, wo das Recht und wo die Moral zuständig ist. Im einzelnen widerlegt K. die Auffassungen Kleins von Taufe und Kirchengliedschaft, von der Freistellung nichtkatholischer Christen bezüglich der kanonischen Eheschließungsform und vom kirchlichen Strafrecht.

Zum entgegengesetzten Extrem innerhalb derselben Art führt Barions System der Konvergenz von Glaube und Recht, ein normativer Positivismus, der Grund und Zweck des kirchlichen Rechts in der Bindung des Glaubens an die historische Offenbarung, in der Wahrung seiner Identität und in seiner Anpassung je an die veränderten Zeitverhältnisse erschöpft und das Wesen des kirchlichen Rechts mit den Dogmen als Lehrsätzen und Glaubensgesetzen identifiziert, in welchen göttliches und kirchliches Recht sich verbinden, da durch sie der offenbarende Gott und die vorlegende Kirche die Glaubensgemeinschaft autoritativ verpflichten. Wie die Kirche des Glaubens in der Kirche des Rechts ihren legitimen Ausdruck findet, so ist die durch die Taufe konstituierte eine Kirche auf die römisch katholische Kirche hingeordnet. Alles göttliche Recht wird auf Offenbarungssätze, alles kirchliche Recht auf den Papst konzentriert. Interessante Probleme um den Kirchenstaat und das Verhältnis zwischen kirchlichem und staatlichem Recht vermag Barion durchaus einer Lösung näherzubringen. Doch weckt die Parallelisierung des sakralen Hierarchismus und des säkularen Etatismus peinliche Erinnerungen. K. gibt zu bedenken: wozu soll die Kirche überhaupt ein solches Recht haben? Ist die Vereinnahmung von Offenbarung und Kirche für ein positivistisches Verständnis von Glaube und Recht eine Alternative zu den antirechtlichen Ideen Sohms?

In der Auseinandersetzung zwischen Kleins antikanonistischem Protest und Barions antekanonistischer Grundlegung des kanonischen Rechts, die als das bedeutendste vorkonziliare Ereignis auf diesem Gebiet bezeichnet werden kann, pointieren und radikalisieren die beiden Kontrahenten ihre Positionen. Kleins Anwürfen gegen die kath. Kirche, die um Glaubenszwang und Glaubensfreiheit, Häresie als Überzeugungstat, natürliche Theologie und Skandalon des Kreuzes kreisen, die Begrenzung des Geltungsbereichs des kirchlichen Rechts, die Selbstbestimmung der Kirche und den Missionsbefehl Christi betreffen und sich bis zum Wunschtraum vom papa haereticus als dem Anlaß zur Revolution versteigen, begegnet K. weithin mit den Argumenten Barions. Zur Bewältigung des gedanklichen Gefälles bei Barion, das von dem Dienst der Kanonistik an der exakten Ausformulierung der Offenbarungswahrheit über die Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Staat als „positiver Affinität" in Sachen Naturrecht und als „negativer Affinität" in Sachen Theologie und Politik verläuft und in die These mündet, daß mit dem I. Vatikanum und der Publikation des CIC „der Problemkreis der formalen und inhaltlichen Struktur des Rechts der katholischen Kirche ausgeschritten" sei (83), greift K. auf die Rechtstheologie Söhngens' zurück und nimmt Kriterien seiner eigenen Konzeption vorweg.

Mit der Darstellung, wie Klein und Barion folgerichtig das II. Vatikanum als Verhärtung bzw. Verfall kirchlicher Rechtsstrukturen perhorreszieren, weil dieses Konzil gegen Klein in der dogmatischen und rechtlichen Tradition stehe und Barions Auffassung von Ordo, Jurisdiktion, allgemeinem Priestertum, Konziliarität, Kollegialität, Teil- und Universalkirche überhole, leitet K. zu einer rechtstheologischen Untersuchung der Texte des II. Vatikanums über.

Der 3. Teil „Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts im Licht des II. Vatikanischen Konzils" (105–150) bringt ein beachtliches Stück gegenwärtiger Konzilsforschung und kanonistischer Rezeption des Ist-Standes der Theologie von der Kirche, was um so mehr zu begrüßen ist, als die Reform des CIC vor dem Abschluß steht.

Das Begriffsfeld „Recht" in den Konzilstexten analysierend (1. Kap.) findet K., daß das II. Vatikanum in der Tradition der klassischen Rechtsphilosophie steht (109), und daß es bezüglich des Rechts als innerweltlicher Wirklichkeit sowie bezüglich des Rechts in der Kirche eine parallele Denkstruktur zugrundelegt: wie die Grundrechte zu bürgerlichen Rechten werden müssen, so ist auch im kirchlichen Recht eine präpositive von einer positiven Dimension zu unterscheiden und nicht zu trennen (109, 113). Ohne den Terminus „ius divinum" zu gebrauchen (113), spricht das Konzil innerhalb dieses Schemas von durch die Offenbarung bestätigten Grundrechten der menschlichen Person, von gemeinsamen Rechten und Pflichten aller Kirchenglieder, von Rechten der Kirche nach außen, von den besonderen Rechten und Pflichten des Amtes und von einer göttlichen Verfassung der Kirche (110ff). Eine Zusammenstellung der Voten, mit denen Konzilsväter sich in Geist und Aufbau der Kirchenkonstitution durchsetzten, ruft die heute gerne heruntergespielte Schärfe des konziliaren Protests gegen die Verrechtlichung des Mysteriums der Kirche und gegen die Monopolisierung des Rechts durch die Hierarchie ins Gedächtnis (114ff).

An ein theologisch heikles und ökumenisch brisantes Thema rührt K., wo er die Frage nach den rechtlichen Aspekten in der Korrelation Offenbarung – Glaube aufgreift (2. Kap.). Mit den Argumenten O. Saiers steht man doch erst am Anfang des Problems. Ist wirklich in der personal-dialogischen Beziehung zwischen Gott und dem Menschen

schon deswegen „Recht" „mitgegeben", weil die Offenbarung nicht in das Belieben des Menschen gestellt ist und eine Gehorsam fordernde Autorität in sich trägt (S. 127)? Das gilt doch auch von der Sittlichkeit. Selbst ein Gericht als innere Sanktion trägt das Sittliche in sich selbst. Der Protest Kleins, die Lehre des Konzils von der Freiheit des Glaubensaktes (Dignitatis humanae Art. 9; 10) und von der allgemeinen Heilsmöglichkeit des Menschen (Lumen gentium Art. 16), die Depotenzierung der anselmschen Lehre von der Gerechtigkeit Gottes und der Genugtuung Christi zum bloßen Konvenienzargument durch Thomas v. A. und die Notwendigkeit, die biblische Lehre von Rechtfertigung und Gericht im Horizont der Gnade zu lesen, sollten hier zur Vorsicht mahnen. Es wäre zu überlegen, ob Recht im strengen Sinn als äußere, einklagbare und erzwingbare Verpflichtung nicht doch nur als zwischenmenschliche Ordnung der Menschheit und der Kirche betrachtet werden sollte, in welcher der Mensch als Mensch und als Christ sich angesichts des Schöpfers und des Erlösers zu verantworten hat.

Aus der Eruierung des rechtlichen Aspekts im Mysterium der Kirche gewinnt schließlich K. den Ertrag des Konzils und steuert seinen eigenen Beitrag zu einer Rechtstheologie bei (3. Kap.). Zur Kirche als dem Volk Gottes gehören die gemeinsame Würde und Tätigkeit des allgemeinen Priestertums zum Aufbau des Leibes Christi (137f). Von der Kirche als Leib Christi her ergeben sich Recht und Pflicht aller Glieder zum dichtesten Grundvollzug des Wortes und des Sakramentes in der Eucharistie, aber auch die unterschiedliche Rollenverteilung von Priester und Volk (139ff). Als Heilssakrament, durch Taufe und Firmung konstituiert, ist die Kirche zugleich eine hierarchische Gesellschaft und eine geistliche Gemeinschaft. Wie sie in ihrem Wesen göttliche und menschliche Elemente zu einer Ganzheit verbindet, so verlangt ihr Recht die Bindung der Glieder an Glaubensbekenntnis, Sakramente und Gemeinschaftsordnung und vereint in sich präpositives göttliches und positives menschliches Gesetz. „Das göttliche Recht muß sich im menschlichen Recht konkretisieren, um in gesellschaftlicher Hinsicht wirksam werden zu können; das menschliche Recht hingegen muß das göttliche Recht zur Geltung bringen, damit das gesellschaftliche Gefüge der Kirche – analog dem Mysterium der Inkarnation – dem Geist Christi im Aufbau der Kirche zu dienen vermag" (147f vgl. Lumen gentium Art. 8).

So sympathisch die Verankerung und Begrenzung des kirchlichen Rechts durch das Mysterium und so elegant die Konzeption eines präpositiven, je vom Menschen zu positivierenden Schöpfungs- und Heilsrechts auch sein mögen, die Kanonistik scheint hier überfordert, da bislang weder das Konzil noch die Dogmatik und die Fundamentaltheologie dem Kanonisten und dem Kirchenrecht in diesen Dingen den sicheren Boden und die genügende Exaktheit bieten können, die sie heute so dringend brauchen. Der Volk-Gottes-Begriff scheint in diesem Zusammenhang überschätzt zu sein, da bei seiner Behandlung schon auf den Begriff Leib Christi vorgegriffen werden muß. Kirche als Heilssakrament liegt nach der inneren Logik vor der Kirche als Leib Christi, da Taufe/Ordo und Eucharistie sich in gewisser Hinsicht wie Konstitution und höchster Vollzug von Kirche verhalten. Die konziliaren Aufzählungen der unterschiedlichen Rechte und Pflichten des allgemeinen und des besonderen Priestertums (138) sind so überlappend und spannungsgeladen wie die Lehre dieses Konzils von Opfer, Kommunion und Rollen in der Eucharistie. Es fehlt die Präzision des gemeinsamen grundlegenden Heilsstandes und höchsten Heilsaktes aller Gläubigen und deren streng sakramentaler Aktualisierung in der Eucharistie und, davon abgehoben, die genaue Bestimmung der Rolle des Zelebranten. Vielleicht zu sehr auf den Spuren von H. Barion und G. May geht auch die Art der Verbindung des göttlichen und des menschlichen Rechts im Recht der Kirche. Sollte das Heilsrecht als Werk der individuellen Persönlichkeit Jesus Christus zumindest in gewissen Rechtsgeboten nicht doch als positives göttliches Recht bezeichnet werden und im Dogma, kraft göttlichen Auftrags und Beistands von der Kirche in „verbindlicher und bleibend gültiger Weise" (132; vgl. Dei verbum 7; 8; 10) vorgelegt, nicht einfach göttliches Recht erblickt werden, und dies im Unterschied zum bloß kirchlichen Recht der zeitbedingten und disziplinären Anpassungs- und Anwendungsversuche, die der Möglichkeit des Irrtums und der Vergänglichkeit unterworfen sind? Wäre so nicht die Analogie zwischen dem Logos in der Menschheit Christi und dem Pneuma in der konkreten Kirche eher gewahrt? Es wäre ein dringendes Erfordernis, zu klären, was Recht, Rechtssatz, Rechtsgebot, Rechtsbefugnis und Ort des Rechts überhaupt bedeuten.

Hervorgehoben seien die gründliche Sichtung der Quellen und der Literatur, die zuverlässige Darstellungs- und Zitationsweise, der zweckmäßige Apparat und die sorgfältige Drucklegung dieser gehaltvollen Studie, die dem Leser stets ein Gefühl der Sicherheit gibt. Dem Vf. gebührt Dank für sein Werk, der Sache selbst weite Verbreitung und mehr interdisziplinäre Beachtung.

Eichstätt Alfred Gläßer

Quaas, Michael: **Staatliche Hilfen an Kirchen und kirchliche Institutionen in den Vereinigten Staaten von Amerika.** Ein Beitrag zur historischen Entwicklung und Gegenwartsproblematik des Verhältnisses von Staat und Kirche in den USA. – Duncker & Humblot (1977). 150 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen Bd 6) kart. DM 48.–

In verschiedenen Gliedstaaten der späteren Union waren Staat und Kirche eine enge Verbindung eingegangen. Freilich handelte es sich nicht jeweils um dieselbe Kirche. Der die politische Einigung voraussetzende gemeinsame Nenner lag in der Trennung von Kirche und Staat. Im ersten Zusatzartikel zur amerikanischen Verfassung heißt es daher lapidar: „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof..." Diese Trennung band ihrem Wortlaut entsprechend zunächst nur die Union. Erst viel später wurde sie aufgrund des 14. Zusatzartikels von 1868 als auch die einzelnen Mitgliedstaaten verpflichtend angesehen. Trotz der scheinbar radikalen Entscheidung für die Trennung entwickelten sich vielfältige Verbindungen zwischen den Kirchen und dem Staat, wenn etwa der Betrieb von kirchlichen Privatschulen oder die Unterhaltung von kirchlichen Wohlfahrtseinrichtungen staatlich unterstützt wurden. Q. hat die sich hieraus ergebenden verfassungsrechtlichen Grenzfragen in vorbildlicher Klarheit dargestellt. Historische Hinweise, Referate gerichtlicher Entscheidungen und Diskussion literarischer Äußerungen stehen in einem glücklichen Verhältnis zueinander. Das eigene Urteil des Vf.s ist von realistischer Nüchternheit geprägt. Das Buch ist so übersichtlich gegliedert und in einer so einfachen Diktion gefaßt, daß es sich, so meint jedenfalls der Jurist, auch zur Lektüre durch den juristisch nicht vorgebildeten Leser eignet.

Augsburg Karl Matthias Meessen

Demmer, Klaus: **Entscheidung und Verhängnis.** Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie. – Paderborn: Verl. Bonifacius-Druckerei 1976. 245 S. Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien Bd XXXVIII, DM 28.50.

Nur wenige Gebiete der Moraltheologie bedürfen so dringend einer angemessenen theologisch-anthropologischen Reflexion und Abklärung wie die Sündenlehre. Denn nach wie vor verursacht die Aufgabe nicht geringe Verlegenheit, über die derzeit auch grenzwissenschaftlich einigermaßen entwickelten Theorien zum „komplexen Phänomen" der Schuld (W. Lauer) hinaus das Wesen der Sünde im Kontext christlichen Glaubens plausibel zu erheben.

Erfahrungen im Umgang mit der Sündenlehre in Seelsorge und Schule wie auch im Wissenschaftsbetrieb stützen die Vermutung, es könne hier nicht mehr genügen, herkömmliche Theologumena zu variieren und vielleicht auch tiefsinnig zu illustrieren; es müsse erst einmal jene Glaubenserfahrung in neuer Weise konkret ermöglicht werden („geistliche Erfahrung", 14), in deren Zusammenhang auch die Wirklichkeit der Sünde nicht bloß verbal, sondern vor allem real zu erfassen sei. Daher sind folgende Feststellungen des an der Gregoriana in Rom wirkenden Vf.s nicht nur für sein Buch programmatisch, sondern für die gegebene Situation von großer Bedeutung: „Ein Verständnis von Sünde, das ausschließlich ethischen oder gar gesetzlichen Denkkategorien verhaftet bleibt, geht an der geschichtlichen Wirklichkeit vorbei, denn es lotet nicht die metaethische Tiefe jenes Entscheidungsgrundes aus, der das Handeln des Christen aus sich heraus entläßt. Und es trifft gleicherweise nicht die Intensität verstehenden Selbstbesitzes, wie sie durch den Glauben freigelegt und vermittelt wird... Angesichts dessen bleibt zuallererst herauszustellen, daß eine angemessene Erfassung der Sünde in eben derjenigen personalen Tiefenschicht ansetzen muß, die durch den radikalen Rechtfertigungs- und Freiheitsanspruch Jesu unmittelbar getroffen wird" (25f).

Demgemäß verfolgt Vf. im ersten Hauptteil des Buches („Sünde als Zerfall der Glaubensentscheidung", 16–131) das „Ziel, eine anthropologisch gewendete Theologie der Sünde herauszuarbeiten" (14). Also geht es darum, den durch Jesus Christus gewonnenen Glauben als existentielle Lebensverfügung zu erfassen (im Sinne einer „christologischen Anthropologie"), um so auch die existentielle Bedeutung der Sünde darstellen zu können. Der zweite Hauptteil („Absolutheit und

Geschichtlichkeit", 132–239) ist als ein die materielle Darstellung und Beschreibung des ersten Hauptteils ergänzender Kontrapunkt gedacht: Reflexion der „formalen Bedeutung des Jesusgeschehens für die Entscheidungsstrukturen des Glaubenden", um so zu einer „formalen christologischen Anthropologie durchzustoßen, die dann entsprechendes Licht auf das Verständnis von Sünde wirft" (132).

Diese Aufgabenstellung verbietet konsequenterweise eine eingeschränkte Darstellung der Sündenlehre. Vielmehr muß Vf. ein Glaubensverständnis entwickeln, dessen ethische Relevanz vorrangig anthropologisch unterfangen und zugleich theologisch legitimiert wird. Diesem außerordentlich anspruchsvollen Programm versucht er durch eine thematisch-inhaltliche Verschränkung der Aspekte gerecht zu werden, welche er dem erkenntnisleitenden Interesse am Verständnis der Sünde als rotem Faden zuordnet.

Der erste Hauptteil („Sünde als Zerfall der Glaubensentscheidung") stellt zunächst den Aspekt heraus: „Christologische Anthropologie im Licht des evangelischen Radikalismus" (16–34): Der Glaubende hat sich auf die in Jesus erschlossene volle Wirklichkeit Gottes bedingungslos eingelassen. Seine einzelnen Entscheidungen, sein konkretes Denken und Handeln erhalten daher das volle existentiell-sittliche Gewicht durch den Bezug nicht auf abstrakte ethische Normen, sondern auf die durch Jesus aufgebrochene neue menschliche Wirklichkeit, die neue Anthropologie. Diese trägt zuvörderst Geschenkcharakter: Freisetzung menschlicher Freiheit in der unverstellten Nähe Gottes. Und diese Freiheit bewährt sich in ebenso unverstellter Nähe zum Nächsten; zugleich erfüllt sie die menschliche Sehnsucht nach angstfreier Mitmenschlichkeit. Dagegen ist Sünde „Isolierung in Unfreiheit". Sie läßt den Menschen jene fundamentale „Gottergriffenheit" verfehlen, die ihn in der Gänze seiner personalen Bezugsmöglichkeiten allein freisetzen kann. Es ist der Sünder, der sich auf die formal-abstrakte Leistungsbemessung nach Gesetzen und Normen beruft und solchermaßen Selbstrechtfertigung anstrebt und Selbstgerechtigkeit beansprucht. Darüber verliert er aber den lebendigen Zusammenhang mit Gott und dem Nächsten; er verliert nämlich die zur erfüllenden Freiheit des Miteinander-Lebens nötige Selbstlosigkeit, er grenzt sich ab und ein, er verliert Freiheit durch egoistische Selbstbehauptung. Gerade dadurch ereignet sich aber ein unaufhaltsamer Selbstverlust.

Konkret faßbar wird Sünde demgemäß dadurch, daß sie die durch die Glaubensentscheidung angezielte radikale Prägung des Selbstbewußtseins in der befreienden Wirklichkeit Gottes verhindert, die durch Jesus eröffnet ist. Sie läßt den Aufbau jener durchhaltenden Grundhaltungen nicht zu bzw. zerstört sie, in denen noch vor allem einzelnen Handeln die von der Schrift implizierte Humanität Jesu Christi den Menschen bestimmt. Unter dem Aspekt „Glaubensbewußtsein und Selbstbewußtsein" (34–54) erscheint Sünde so als die Zerstörung der konsistenten durch den Glauben gebildeten Lebensgestalt: Sie läßt den Aufbau einer sinnvollen Gesamtlebensgeschichte nicht zu. Vor allem verhindert sie die Möglichkeit jener grundlegenden Metanoia, welche in der Verkündigung Jesu wohl deshalb eine so hervorragende Stelle einnimmt, weil sie unter der gegebenen condition humaine die großartigste Möglichkeit darstellt, in Bezug zu Gott, dem Nächsten und zu sich selbst Identität zu wahren und wiederherzustellen. Den beiden grundsätzlichen Überlegungen über das Wesen der Sünde folgt eine „Inhaltliche Entfaltung einer christologischen Anthropologie der Sünde" (5–131). Aus der Verzerrung der Lebenswirklichkeit durch die Sünde folgt die Nicht-Versöhnbarkeit von Leben und Tod. Denn Leiden und Tod können durch den Sünder nicht in einen Bezug zu seiner Gesamtlebensgeschichte gebracht werden. Vielmehr verstärken sie die vom Menschen in Leid und Sterben ohnehin zu tragende Angst bis zu allein egozentrisch orientierter Panik, welche ja gerade nicht jene befreiende hellsichtige Kraft auch nur andeutungsweise erleben kann, die sich trotz aller Belastungen dem Glaubenden eröffnet (55–72). – Weiterhin erweist sich die zerstörerische, weil blind und fühllos machende Dynamik der Sünde angesichts der „kenotischen Struktur des Offenbarungsgeschehens" (72–91). Denn sie ist der äußerste Widerspruch zur Selbstentäußerung des trinitarischen Gottes, seiner Zuwendung zum Menschen, sie ist, in Bezug auf Gott und den Nächsten, die „radikale Umkehrung jener Entäußerungsdynamik", der schärfste Widerspruch zu einer von Jesus Christus her entwickelten Menschlichkeit. – Damit ist zugleich ihre zeitliche Perspektivelosigkeit verbunden, die in ihr angelegte absolute Weigerung, Entscheiden und Handeln der Dynamik einer antizipatorischen Hoffnung auf Rechtfertigung einzuordnen. Der „eschatologischen Rechtfertigung" wird deshalb in hart ablehnender Weise die Selbstrechtfertigung gegenübergestellt (91–104). Damit geht aber die Freiheit des schöpferischen Entwerfens der Lebensgestalt, die wirkliche Freiheit der zukunftsorientierten Entscheidung verloren. „Sünde ist ... bewußt festgehaltene Aporie und somit fundamentaler Verstoß gegen die antizipatorische Anwesenheit der Versöhnung ..." (102). Schließlich offenbart sich Sünde in ihrem Kern als Stellungnahme gegen die Berufung in und durch Jesus Christus (104–119), als Verfehlung gegen die durch Jesus Christus eröffnete Möglichkeit zielbewußter Lebensgestaltung. Und sie wird durch die Offenbarung endgültig aufgedeckt (120–131) als eine im konkreten Handeln aufgerichtete „Gegengeschichte" (126), die sich gegen jede im Geiste Jesu sinnvoll gefaßte normative Ordnung zerstörerisch auswirkt. „Die Menschwerdung Gottes setzt sich in der Entscheidungswirklichkeit des Glaubenden fort" (128). In der Sünde wird diese geschichtliche Entfaltung der Inkarnation hintertrieben, sie wird wirkungslos gemacht. Im wesentlichen darin liegt nach Demmer die christologische Relevanz, die christologische Struktur der Sünde.

Im zweiten Hauptteil: „Absolutheit und Geschichtlichkeit" (132–258) unterfängt Vf. die Darlegungen des ersten Hauptteils durch einige systematisch-formale theologische Überlegungen:

1. Das Jesusgeschehen ist zwar geschichtlich-einmalig bestimmt, aber durch Jesus begegnet der Glaubende der Unbedingtheit Gottes und erfährt eine für den Vollzug seiner personalen Geschichte entscheidende Freiheitsmöglichkeit und -herausforderung. Konkretes sündhaftes Handeln ist dann das jeweils geschichtlich faßbare Einzeldokument einer wurzelhaften Verweigerung (132–141).
2. Die Ausrichtung auf Jesus Christus im Glauben („Christozentrik") bestimmt die moralischen Einzelentscheidungen des Glaubenden mit. Und zwar dadurch, daß er sich einerseits um eine verantwortliche Sondierung herausfordernder Probleme bemüht, ihre Lösung andererseits im Sinne jener Menschlichkeit betreibt, deren Maß von Jesus her vorgegeben ist. Dies hat in der Tat nichts mit einem biblischen oder theologischen Positivismus zu tun, da es ja nicht um eine stupide Übernahme vorfabrizierter Handlungsrezepte geht, sondern darum, die sittlichen Handlungsmodelle der Kritik und Dynamik jener Grundintention auszusetzen, die im Verhalten Jesu zu Tage tritt (141–152). Freilich kann der Glaubende der immer wiederkehrenden Situation eines unlösbaren Widerspruchs zwischen sittlichen Erfordernissen und der eigenen Konkupiszenzbelastung nicht entgehen. Er wird immer neu den moralischen Kompromiß zwischen dem Geforderten und dem konkret Möglichen suchen müssen. Doch ist der Kompromiß dann nicht das Dokument eines die Sünde verursachenden Verlustes von Glaube und Hoffnung, wenn er in der klaren selbstkritischen Grundausrichtung auf eine in aller Intensität bejahte freie Zukunft gesetzt wird, welche Gott bestimmt (152–170). Indem auch der Kompromiß bestimmt wird durch das an der Menschlichkeit Jesu erhobene Maß des Möglichst-Guten, bleibt die bewußte Option für das Beste ebenso gewahrt, wie durch die Ausrichtung des Tuns am jeweils Möglichen (170–177). Denn so bewährt sich die Grundentscheidung des Glaubens im Durchhalten und Durchsetzen der Begegnung mit der von Jesus nahegebrachten Wirklichkeit Gottes.
3. Dagegen bestimmt die Sünde als fortgesetzte Selbstverweigerung gegenüber Gott und Nächstem die Lebenswirklichkeit negativ, sie zersetzt, sie annulliert die Lebensentscheidung. Die schwere Sünde ist dabei als „negative Herrschaft über die Lebensgeschichte" (185) zu sehen, welche ja in der egoistischen Selbstüberhebung besteht und sich in böse angelegten Handlungen verifiziert. Die sog. leichte Sünde ist dann aber keineswegs ungefährlich; gehört sie doch zum Ausdrucksfeld einer zumindest gefährdeten Lebensgeschichte (177–211).
4. Zuletzt: „Glaubensentscheidung und Umkehrentscheidung bedingen und fordern einander; die eine ist in der anderen jeweils aufgehoben" (211). Umkehr und Buße sind die geschenkte Chance, sich neu in die Begegnung mit Gott einzulassen, neuen Selbstand im Glauben zu gewinnen und die selbstgesetzten egoistischen Grenzen zum Nächsten niederzulegen. „Die Kirche ist der Ort gemeinsamer Gotteserfahrung, die sich in eine neue Weise menschlicher Begegnung umsetzt, ohne die der lösende Abstand von der eigenen schulddurchsetzten Vergangenheit nicht gelingen kann" (213). Sich in der Beichte dann wahrhaftig auszusprechen, sich im offenen Wort Gott als Partner anzuvertrauen, hat entkrampfende Bedeutung und ist der Vorgang einer neuen intensiven Glaubensbegegnung, aus der durch Buße und gemeinsame Hilfe in der Kirche eine bessere Zukunft ermöglicht wird.

Die kurze Zusammenfassung kann das außerordentlich dicht geschriebene Buch D.s unmöglich adäquat verdeutlichen, vor allem nicht seine kaum zu überschätzende vielfältige Bedeutung. Dies liegt zuvörderst zweifellos darin, daß hier die Sünde in ihrer Quasi-Dignität als Gegenrealität zum Glauben erfaßt und anthropologisch-theologisch überzeugend beschrieben wird. Die Bedeutung des Buches liegt weiter darin, daß zugleich auch die existenzprägende Wirkung christlichen Glaubens für das Ethos neu und intensiver als bisher erhoben wird. Dabei ergeben sich wichtige Hinweise für die Diskussion um die Eigenart christlicher Sittlichkeit: lebensbestimmende Bedeutung der Glaubensentscheidung, zur Liebe freisetzende Wirkung der Gottesbegegnung (Entäußerungsthematik). Zwar wird man nach wie vor gegenüber einer allzu selbstverständlich vorgetragenen „christologischen Antropologie" Reserve anmelden, und zwar wegen der Befürchtung einer dann doch möglichen unkritischen Konfusion der Bereiche des

„Geistlichen" und des „Weltlichen", doch trifft diese Befürchtung das Buch D.s gerade nicht. Denn es stellt in einer sehr überzeugenden Weise dar, wie der Glaube das konkret gelebte Ethos bestimmt, als sinnvolle, an der Zukunft Gottes orientierte Lebensform. Hierin sehe ich die uneingeschränkte Bedeutung des vorliegenden Buches, in dem D. die Überlegungen seines 1974 erschienenen B.s fortsetzt: „Die Lebensentscheidung. Ihre moraltheologischen Grundlagen". Was bleibt, ist nicht Kritik, sondern der Wunsch, die hier eröffnete Sündenlehre stärker noch mit der Grenzproblematik des Schuldphänomens zu konfrontieren, und zwar nicht nur unter philosophischen, sondern auch psychologischen und weiteren humanwissenschaftlichen Aspekten. Dadurch kann die Wirklichkeit der Sünde wohl nicht nur noch plastischer beschrieben, sondern auch in ihrer alltäglichen praktischen Erscheinung konkreter faßbar werden. Nicht zuletzt fordert das vorliegende Werk D.s dazu heraus, in der noch keineswegs abzuschließenden Erbsünde-Diskussion das Problem noch intensiver anzugehen, wie denn die Sünde als Tat und Zustand des einzelnen Glaubenden sich verhalte zu dem, was man als „Sünde der Welt" (Schoonenberg) bzw. als „Schuld-Verhängnis" (Gründel u. a.) bezeichnet hat. Gerade die auch von D. am Ende seines Buches betonte soziale Dimension von Bekenntnis, Buße und Umkehr, die ja von der Kirche Jesu Christi als menschlich bergender Gemeinschaft zu gewährleisten ist, verlangt nach einer noch stärkeren Durchleuchtung jeweiliger Sünde auf ihren tragenden Grund hin.

Das Werk D.s bringt einen m. E. entscheidenden Fortschritt in der moraltheologischen Sündenlehre, gerade weil es den theologischen Charakter der Sünde anthropologisch unterfängt.

Bamberg Volker Eid

Reinhardt, Heinrich J. F.: **Die Ehelehre der Schule des Anselm von Laon.** Eine theologie- und kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung zu den Ehetexten der frühen Pariser Schule des 12. Jahrhunderts. Anhang: Edition des Ehetraktates der Sententie Magistri A. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge Bd 14). – Münster: Aschendorff 1974, XII, 280 S. kart DM 80.–.

Bekannt ist die frühscholastische Kontroverse zwischen der Kopulatheorie in der Schule von Bologna mit Gratian an der Spitze und der Konsenstheorie in der Pariser Schule mit Anselm von Laon. Die Ehelehre des Ivo v. Chartres und Gratians wurde von St. Kuttner, W. Plöchl und P. Fournier systematisch untersucht. Neben verdienstvollen literarkritischen Klärungen durch M. Grabmann, A. Landgraf, H. Weisweiler, F. D. Bliemetzrieder und O. Lottin fehlte eine Darstellung der Pariser Schule. Sie legt unter vornehmlich kanonistischem Aspekt H. F. J. Reinhardt vor. Dabei beschränkt er sich auf die Ehetexte, „die in der Zeit von etwa 1100 bis in die 30er Jahre des 12. Jh.s entstanden sind und literar- und theologiegeschichtlich dem gegenwärtigen Forschungsstand entsprechend der Schule von Laon selbst zuzuordnen sind ... Die Traktate derjenigen Schüler von Laon, die selbst Gründer eigener namhafter Schulen geworden sind, z. B. Gilbert von Poitiers, Alberich von Reims, Walter von Mortagne, Peter Abaelard und Hugo von St. Victor" werden ausgespart (39).

Es war Anselm von Laon († 1117), der mit seinen Schülern „die ersten nennenswerten Versuche (unternahm), den umfangreichen theologischen Stoff des ersten Jahrtausends in einem übersichtlichen System zusammenzufassen" (1f).

In der Anselmschule stellten neben anfänglichen Glossen zur Bibel und Florilegien die großen Sentenzensammlungen die Hauptwerke dar. Zur „Standardliteratur" dieser Schule, die als „Lexikon" benützt wurde, zählten neben dem Decretum und der Panormia Ivos v. Chartres die um 1120 abgefaßten „Sententie Magistri A." (SMA) (3f). R. präzisiert in einer neueren Untersuchung: „Die Abfassungszeit der Sentenzensammlung war etwa 1120 oder sogar früher"[1].

Als Autor scheint der Benediktinerprior Elmer in Frage zu kommen, dessen Tätigkeit in Bec in der Normandie und in Canterbury bezeugt ist. Der in den SMA enthaltene Ehetraktat „Quid sit matrimonium" muß „als unmittelbare Vorlage für die Ehetraktate der Anselmschule angesehen werden" (3). Er wurde deshalb von R. im Anhang ediert (135–263). Dazu wurden 12 Handschriften aus dem 12. und beginnenden 13. Jahrhundert kollationiert. Die kritische Gesamtedition dieser vielverbreiteten und vielbenützten u. a. auch von Gratian beigezogenen Sammlung von Autoritätszeugnissen bereitet Frau Dr. P. Maas, Nijmwegen vor (137 Anm. 2).

In den Sentenzenwerken der Anselmschule wurden fast alle Bereiche der systematischen Theologie behandelt, die Gottes- und Schöpfungslehre, Christologie und Soteriologie, Angelologie, Urstandslehre und Sakramentenlehre (8). Darlegungen über die Ehe wurden zunächst nach der Schöpfungslehre eingeordnet, später in das Kapitel über die Sakramente eingefügt. A. Grillmeier verweist darauf: „Die Verbindung der Systematik des 12. Jahrhunderts mit der Patristik ist enger, als man bisher angenommen hat. Es ist ein kontinuierlicher Übergang. Wie die Väter am Symbolum – das aus der Schrift herausgewachsen ist – weitergebaut haben, so erweitert die Vor- und Frühscholastik den Grundriß der Väter und inspiriert sich selber wieder an Schrift und Symbol"[2].

Im Ehetraktat der SMA wurden die Zitate der Autoritäten, vor allem des Augustinus, nach folgenden Sachgebieten geordnet: Definition der Ehe, Ehekonsens, Einsetzung, Ehegüter, eheliche Lebens- und Leibesgemeinschaft, Sakramentalität, Unauflöslichkeit, Ehehindernisse (5). Zu diesen Themen wurde möglichst viel, auch sich widersprechender Stoff bereitgestellt. Eigene Stellungnahmen fehlen. Es handelt sich um eine Materialsammlung. In der Auswahl und Anordnung der Äußerungen von Kirchenvätern, Päpsten und Konzilien gewinnt somit die Theologie der Ehe ihre frühesten Konturen.

Die Erstedition der Eheabhandlung aus dem SMA stellt nunmehr den Schlüssel bereit, um nicht nur die gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse der zahlreichen Ehetexte dieser Zeit erschließen zu helfen. Sie öffnet auch den Zugang zur wissenschaftlichen Methode und eigenständigen Leistung der Pioniere auf dem Gebiet der Ehetheologie.

R. zeigt demzufolge im ersten Abschnitt „Die Textgrundlagen der Schule von Laon zur Ehelehre" (10–39) auf. Es konnten 2 jeweils zusammengehörende Textgruppen eruiert und die gegenseitigen Bezüge in 2 Skizzen übersichtlich dargestellt werden (38f). Der zweite Abschnitt geht dem „Inhalt der Ehetexte" (40–129) nach und legt das Ergebnis in einer „Zusammenfassung" (129–134) vor. Die Lehrentwicklung kennzeichnet das Bestreben, kontroverse Ansichten der Autoritätszeugnisse zu harmonisieren (129).

In der Ehetheologie wird der Traditionsstoff über die Einsetzung der Ehe, die Ehezwecke und Ehegüter weiter vermittelt. Differenzen über die Auflösung von Ehen mit Ungetauften im Anschluß an 1 Kor 7 werden der kirchlichen Dispensvollmacht zur Entscheidung überantwortet. Die schon von Petrus Damiani und wieder in der Anselmschule vertretene Einschätzung der Ehe vorwiegend als „remedium concupiscentiae" und erst nachher als Stätte zur Erzeugung von Kindern ist wohl neben dem herrschenden Sexualpessimismus durch die Angst vor dem „periculum incontinentiae" inspiriert. Letzteres geht auf den Einfluß der arabischen Medizin zurück[3].

Die Schlußfolgerung von R. läßt aufhorchen: „Die Ehe ist nicht nur deshalb ein ‚remedium concupiscentiae', weil sie von willkürlicher Promiskuität abhält, sondern weil sie in ihrer aktualen Abbildhaftigkeit selbst Heil vermittelt" (130.56f). Noch werde „der Begriff der Gnade für das Ehesakrament in der Anselmschule nicht ausgesprochen". Die „theologische Materialbereitung" habe aber „zu einer den großen Schülern dieser Schule vorbehaltenen Ableitung der schon vorhandenen Ansätze" geführt (131). Darf unter Berufung auf S. Heaney[4] aus der Interpretation der res sacramenti in einigen Texten als „fieri membrum Christi" „logischerweise eine Gnadenwirkung vorausgesetzt" werden (59)? Als erster hat eindeutig Albert d. Gr. eine positive Gnadenwirksamkeit der sakramentalen Ehe vertreten[5]. Der Hinweis auf Walter von Mortagne ist gegenstandslos[6].

[1] H. F. R. Reinhardt, Die Identität der Sententiae Magistri A. mit den Compilationes Ailmeri und die Frage nach dem Autor dieser frühscholastischen Sentenzensammlung, in: ThPh 50 (1975) 398.

[2] A. Grillmeier, Vom Symbolum zur Summa. In: Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg 1975, 63. Vgl. ders., Fulgentius von Ruspe „De Fide ad Petrum" und die „Summa Sententiarum". Eine Studie zum Werden der frühscholastischen Systematik. A.a.O. 637–679 sowie R. Heinzmann, Die Summe „Colligite fragmenta" des Magisters Hubertus (Clm 28 799). Ein Beitrag zur theologischen Systembildung in der Scholastik (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes N. F. 24) München 1974.

[3] J. G. Ziegler, Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200 bis 1350. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie Bd. 4) Regensburg 1956, 127f.

[4] S. Heaney, The Development of the Sacramentality of Marriage from Anselm of Laon to Thomas Aquinas. Washington 1963, 79.

[5] L. Brandl, Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie Bd. 2) Regensburg 1955, 143ff. Ziegler, a.a.O. 313 s. v. Gnade.

[6] Reinhardt, Ehelehre 62: „Aber schon ein Schüler der Anselmschule, Walter von Mortagne, stellt klar die objektive Gnadenwirksamkeit des Ehesakramentes heraus". In der dazugehörigen Anm. 42

Instruktiv und überzeugend erhebt R. die diffizile Weiterentwicklung auf kanonistischem Gebiet hinsichtlich des Eheabschlusses, der Konsensmängel und der Ehehindernisse. Mit guten Gründen schließt sich R. den Thesen an, die „eher Anselm als Ivo die Autorenschaft der Sponsaliendistinktion zusprechen" (84). Die rechtserhebliche Unterscheidung von Verlöbnis- und Eheversprechen wurde u. a. von den Überlegungen, ob die Marienehe eine vollkommene Ehe sei, angestoßen. Sie führten zusammen mit dem Bestreben, widersprüchliche Belegstellen in den SMA in Einklang zu bringen, zur sog. Vermittlungstheorie. „Diese vom Quellenmaterial der Sententie Magistri A. ermöglichte These, daß durch den Konsens die Ehe zwar bewirkt, ihre Sakramentalität und damit ihre Unauflöslichkeit aber erst durch den Vollzug eintritt, wird in den späteren Ehetexten nicht mehr vertreten (93)."

Die Rechtssicherheit über den Eheabschluß wurde in der Schule von Laon auch dadurch gefördert, daß einhellig eine öffentliche Eheschließungsform postuliert wurde. Der Erlaß konkreter Vorschriften blieb allerdings der partikularrechtlichen Regelung überantwortet (96f). Bekanntlich fand die damit intendierte Zurückdrängung der klandestinen Ehen erst auf dem Tridentinum am 11. 11. 1563 durch das Dekret „Tametsi" seine gemeinkirchliche Beendigung[7]. In den Ausführungen über äußere (Entführung, Furcht und Zwang, Zustimmung des Gewalthabers) und innere Konsensmängel (Irrtum, Arglist, bedingte Eheschließung) wird auf den freien Willen der Nupturienten als Entscheidungskriterium abgestellt (104).

Die Vokabel „Ehehindernis" war noch unbekannt. Der Tatbestand wurde durch verschiedene Verben umschrieben. Die Unklarheit der Rechtssprache ergab sich aus der Rezeption der terminologisch differierenden Autoritätszeugnisse in den SMA.

Die Entwicklung in der Schule von Laon ist einerseits dadurch gekennzeichnet, daß sie sämtliche Eherechtsfragen der Zuständigkeit der Partikularkirchen unterstellte, andererseits durch die Vermischung von Rechts- und Moralvorschriften auf die pastorale Durchführbarkeit ausgerichtet war. Absolute Impotenz des Mannes läßt eine sakramentale Ehe nicht zustande kommen (110). „Steht der Tod eines Partners nicht fest, ist er aber nach menschlichem Ermessen anzunehmen, so kann die Kirche eine Zweitehe erlauben unter der Voraussetzung, daß wenn der erste Gatte wider Erwarten zurückkehrt, die zweite Ehe getrennt und die erste wieder aufgenommen werden muß (113)."

Obwohl ein gesamtkirchliches Eherecht unbekannt war, setzt sich in den Partikularkirchen der Hoheitsanspruch der Kirche über die Ehe durch. Die Kirche befindet „im Urteilsspruch in gleicher Weise über alle Ehehindernisse. So löst sie Ehen auf, die trotz Vorliegen eines Hindernisses geschlossen wurden (Blutsverwandtschaft, Schwägerschaft, geistliche Verwandtschaft, Gelübde, Weihe, bestehendes Eheband und Impotenz) mit der Maßgabe, daß diese Ehen nicht etwa im Nachhinein für nichtig erklärt sondern mit ex-nunc-Wirkung aufgelöst werden" (133).

R. zieht folgendes Resümee: „Gerade aber durch das Ineinandergreifen von Moral und Recht, von Praxis und Theorie, von angestrebter Rechtssicherheit und der noch unausgereiften Rechtssystematik entstehen im einzelnen Aussagen, die letzten Endes vor allem pastoral vertretbar sein mußten ... So ist die Bedeutung der Anselmschule für die heutige Diskussion um die Ehe vor allem auch darin zu sehen, daß sie sich bemühte, situationsgerechte, vom christlichen Eheverständnis getragene, aber auch im Einzelfall über das Recht hinausgehende Aussagen zu treffen, die letztlich dem Menschen dienen sollen (134)."

Der Moraltheologe wird im Zusammenhang mit der von mancher Seite diffamierten Lehre über die Ehehindernisse auf die Spannung zwischen absolut geltenden und meist abstrakt formulierten sittlichen Prinzipien und auf die im Gewissensurteil aus Prinzip und existenzieller Befindlichkeit zusammenwachsende (con-crescere) relationale, konkrete Norm hinweisen. Prinzipien hemmen, aber halten auch, wie die derzeitige Diskussion über Grundwerte und Grundrechte (Menschenrechte) zeigt. Auch die Unterscheidung zwischen dem objektiven Verstoß gegen ein sittliches Prinzip und der subjektiven Schuld im Einzelfall spielt hier herein. Moraltheologen aber auch Kanonisten werden sich den mit dieser Problematik aufgeworfenen Fragen im Bereich der Ehe und der Sexualmoral sowie im Grenzgebiet zwischen Recht und Sittlichkeit stellen müssen.

Die Bedeutung der kanonistischen Studie liegt vor allem in der ausgezeichneten Edition der SMA, welche die Hälfte der unter H. Heinemann angefertigten Bochumer Diss. einnimmt. Der minutiöse Aufweis der ineinander verschlungenen Abhängigkeitsverhältnisse der frühen Ehetraktate des 11. Jh.s verdient uneingeschränkte Anerkennung.

Eine ergänzende Weiterführung der verdienstvollen Untersuchung von R. unter moraltheologischem Aspekt beinhaltet die gleichzeitig angefertigte Mainzer Diss. von H. Zeimentz, Ehe nach der Lehre der Frühscholastik. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, bei Hugo von St. Viktor, Walter von Mortagne und Petrus Lombardus. Anhang: Der Ehetraktat „In primis hominibus" aus der Schule von Laon als Quelle des Ehetraktats der „Sententiae Atrebatenses" und Walters von Mortagne (Moraltheologische Studien – Historische Abteilung. Bd 1) Düsseldorf 1973. Beide Untersuchungen machen deutlich, daß die in der ersten Hälfte des 12. Jh.s vorgelegte Konzeption in ihren Grundzügen die Ehelehre bis in unsere Tage bestimmt.

Mainz Josef Georg Ziegler

heißt es: „Zeimentz, Ehe nach der Lehre der Frühscholastik ... hält aber auch allgemein daran fest, daß Walter besonders die objektive Wirksamkeit des Ehesakramentes herausstellt". Vgl. H. Zeimentz, a.a.O. 201: „So enthalten Walters Briefe keine Anhaltspunkte, die zu dem Schluß berechtigen, er zähle die Ehe zu den Sakramenten im engeren Sinn und lehre ihre objektive Gnadenwirksamkeit. Mit diesem Befund stimmt überein, daß Walter in seinem Ehetraktat zu dieser Frage keine Aussage macht".

[7] Vgl. R. Lettmann, Die Diskussion über die klandestinen Ehen und die Einführung einer zur Gültigkeit verpflichtenden Eheschließungsform auf dem Konzil von Trient. Eine kanonistische Untersuchung. (Münsterische Beiträge zur Theologie Bd. 31) Münster 1967.

Lantz, Göran, **Eigentumsrecht – Recht oder ein Unrecht?** Eine kritische Beurteilung der ethischen Argumente für das Privateigentum bei Aristoteles, Thomas von Aquino, Grothius, Locke, Hegel, Marx und in den modernen katholischen Sozialenzykliken. – Stockholm: Almquist & Wiksell 1977). 154 S. (Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Social Ethics 4) kart. Sw.Kr. 47.25

Diese Diss. besteht im wesentlichen aus sieben Abschnitten. Dem Vf. geht es darum, ethische Argumente, die für das Privateigentum sprechen, zusammenzustellen.

In einführenden Kapiteln zeigt er auf, daß sittliche Normen eine wichtige Rolle in der Rechtsordnung spielen: ethische Normen besitzen rechtliche Relevanz. Zwischen Moralauffassung und Gesetzen sei ein „hoher Grad der Übereinstimmung" notwendig (21).

Nach einer solchen Problemübersicht nimmt der Autor das eigentliche Thema in Angriff. Schon Aristoteles spricht sich – aus ethischen Gründen – für das Privateigentum aus; seine Argumente sind im wesentlichen teleologisch und gehen von einem sozialen Wert aus (vgl. 44). „Wenn jeder seinen privaten Besitz hat, gibt es in der Gesellschaft weniger Streitigkeit als wenn der Besitz gemeinsam wäre" (45). Zudem sei das Gefühl, ein Ding zu besitzen, das stärkste Motiv, das zu seiner guten Pflege anregt.

Des Thomas von Aquin Grundüberlegung schließlich ist die: wenn der Mensch (nach biblischer Offenbarung) Herrschaft über die äußeren Dinge auszuüben hat, dann muß er auch befugt sein, sie in Besitz zu nehmen, sie zu gebrauchen und für seine Bedürfnisse zu nutzen. Normgebend aber bleibt ein von „Gott in der Schöpfung eingerichteter Zweck, und zwar, daß die Dinge allen Menschen zu Nutzen dienen sollen. Und der höchste Zweck in dieser Welt ist ja nach Thomas das gemeinsame Wohl" (52). Einzelnen Menschen ist es gestattet, Eigentum privat zu besitzen, sofern sie es verwalten dürfen. „Der Ertrag des Eigentums aber muß allen Menschen zugute kommen" (55). Ein psychologisches Argument kommt hinzu: jeder ist mit dem Seinen zufrieden, wenn jeder das Seine hat. Die Institution des Privateigentums bewahre auch den Frieden in der Gesellschaft, weil die Rechtsverhältnisse geklärt seien.

Mit Thomas geht Hugo Grothius insofern überein, als auch für ihn Gott der Menschheit die Erde ursprünglich zum gemeinsamen Besitz übergeben hat (vgl. 64). Das differenzierte Eigentumsrecht selbst geht auf ein menschliches Abkommen zurück, wodurch z. B. Landgebiete verteilt wurden; es kann sich aber auch um eine stillschweigende Vereinbarung handeln, wonach jeder das behalten durfte, was er einmal in Besitz genommen hatte.

Von der göttlichen Zuweisung der Erde an die Menschen geht auch J. Locke aus. Die Ungleichheiten in der Verteilung seien durch die Erfindung des Geldes entstanden; so sei es nämlich möglich geworden, unbegrenzt Güter anzusammeln, wogegen im „Naturzustand" niemand mehr gewünscht habe als er brauchte (vgl. 76). Aus den Rechten zu „life" und „liberty" leitet Locke das Recht auf „property" (= Eigentum) ab; dieses ist ein „natürliches Recht" (80). Für Locke's These entschei-

dend ist das Lebenserhaltungsargument: Gott hat dem Menschen das Recht gegeben, das Leben zu unterhalten. Ergo! Nicht zuletzt verleiht die Arbeit, die Bearbeitung, Recht auf privates Eigentum.

Ganz anders argumentiert Hegel: sein Argument ist ein liberales (vgl. 93): Der Begriff des privaten Eigentums ergibt sich logisch aus dem Begriff des freien Willens, der menschlichen Freiheit. „Der reine Willen, zu besitzen, ist das, was das Eigentum konstituiert" (102). Für Hegel ist Eigentum nicht ein Mittel, um Bedürfnisse und Triebe zu befriedigen. Auch die Bearbeitung spielt bei ihm eine Rolle; mehr noch aber bei Marx: der Mensch hat das Recht, sein Arbeitsprodukt sich anzueignen (vgl. 115). Der Vf. meint, es sei schwierig zu entscheiden, ob Marx nur das Privateigentum der Produktionsmittel oder Privateigentum überhaupt aufheben will (vgl. 118). Klar aber sei, daß es „für Hegel etwas grundlegend Positives und für Marx etwas gleich grundlegend Negatives ist" (121).

Bezugnehmend auf die Sozialenzykliken stellt der Autor die argumentativen Schwerpunkte heraus: bei Rerum Novarum das Bearbeitungsargument; in Mater et Magistra das „Freiheitsargument" (132). In „Gaudium et Spes" sei das private Eigentumsrecht am konsequentesten der Gemeinwohlperspektive untergeordnet worden" (142).

Kritisch anzumerken ist dies: Das, was Aristoteles unter dem „gemeinsamen Gebrauch" versteht (vgl. 47), hätte genauer präzisiert werden sollen. Man kann des weiteren nicht einfach behaupten, das Privateigentumsrecht sei in Gaudium et Spes nicht als natürliches Recht benannt; denn in der Nr. 69 wird das (natürliche) Recht, Privateigentum zu besitzen, zumindest indirekt dargetan. Die deutsche Übersetzung des schwedischen Originals ist nicht immer gelungen; es häufen sich ungewohnte und schwerfällige Ausdrücke – um einige zu nennen: Allgemeinswohl (43), Bedeutung (47), eingewertet (56), angedroht (98), daß (100), planiert (123), Prioritierung (145). Der Vorzug der Arbeit liegt darin, daß in verhältnismäßig knapper Form mit Hilfe von Syllogismen die vielfältigen Argumentationsfiguren für die ethische Vertretbarkeit des Privateigentums dargestellt werden. Der Verfasser gibt einen guten Durchblick durch den Prozeß der Legitimierung persönlich-individuellen Eigentums. Die Studie nutzt dem rechtsphilosophisch und sozialethisch Interessierten. Sie ist eine gute Basis für weitere Erkundung der Thematik, die einen Nerv der Auseinandersetzung christlicher Ethik mit dem Marxismus berührt.

Mainz Martin Rock

Steinkamp, Hermann: **Jugendarbeit als soziales Lernen.** Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Zum Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. (Mit einem Nachwort von Christof Bäumler. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1977). 126 S. (Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Praxis der Kirche Nr. 27) kart. DM 18.50

Nachdem ich in den vergangenen Jahren wiederholt mit Hermann Steinkamp in Ausbildungsprogrammen, Seminaren und Laboratorien im außer- wie im inneruniversitären Bereich zusammengearbeitet habe und sein Buch bereits seit längerer Zeit ungelesen in meinem Regal stand, wurde ich nun durch die Rezensionsanfrage dieser Zeitschrift dazu veranlaßt, es auch zu lesen. Als ich das Buch im vergangenen Jahr erhielt, hatte ich mir beim Durchblättern gesagt: „Ja, prima! Das ist in Buchform genau das, wie wir es zusammen versucht haben, wie du St. kennst, und wie du dir selbst Soziales Lernen und Jugendarbeit vorstellst. Schön, daß du es jetzt hier stehen hast: auf einzelne Teile wirst du bei Gelegenheit sicherlich wieder zurückgreifen."

Die Lektüre bestätigte, daß ich mich in meinem ersten Eindruck zumindest insoweit nicht getäuscht hatte, als es den Bereich des Sozialen Lernens, das zugrundeliegende gemeinsame Wertsystem und das daraus resultierende methodische und didaktische Vorgehen betrifft. Neu war hingegen für mich, inwieweit sich das Soziale Lernen speziell für eine pädagogische Grundlegung kirchlicher Jugendarbeit eignet und welche politischen Schwierigkeiten offensichtlich damit verbunden sind, mir inzwischen selbstverständlich erscheinende Orientierungen, Denk- und Vorgehensweisen auf eine Weise durch den kirchlichen Instanzenweg zu bringen, daß sie am Ende auch noch als solche wiedererkennbar sind.

Was den ersten Teil meines Lernens bei der Lektüre betrifft, so erklärt sich der für mich vor allem daraus, daß sich unsere Zusammenarbeit ausschließlich auf die Arbeit mit Erwachsenen erstreckte und meine eigene Tätigkeit im Bereich kirchlicher Jugendarbeit – nach einer schon früh beendeten Karriere als Pfadfinderführer – sich ausschließlich auf Organisationsberatungen erstreckte. Was andererseits jedoch den politischen Stellenwert dieses Buches betrifft, so war mir zwar bekannt, daß St. – aufgrund seiner früheren beruflichen Tätigkeit in der Jugend- und Jugendverbandsarbeit, seiner Professur für Pastoralsoziologie an der Univ. Münster und seiner Mitarbeit bei der Synode – sich engagiert mit Fragen der kirchlichen Jugendarbeit befaßte. Wie diese kirchliche Jugendarbeit jedoch heute in der Praxis weitgehend noch aussehen muß und wie sehr das Denken derer, die über ihre Richtlinien – und wohl auch über ihre Finanzierung – entscheiden, durch traditionale Denkweisen geprägt ist, das ist mir als Außenstehendem erst aus der Zielsetzung heraus deutlich geworden, mit der St. dieses Buch veröffentlicht bzw. sich zu veröffentlichen veranlaßt gesehen hat: nämlich als nicht ‚offiziellen' Kommentar des kirchlichen Dokuments über ‚Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit', den Beschluß der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland aus dem Jahre 1975. Als Mit-Autor dieses Papieres, der sich und das von ihm vertretene Konzept eines emanzipatorischen Ansatzes kirchlicher Jugendarbeit in dem schließlich veröffentlichten Dokument nicht mehr wiedererkennen kann, sieht er sich zu einem kritischen Kommentar veranlaßt, der die praktischen Konsequenzen der offiziellen Aussagen des Dokuments unter der Perspektive darzustellen und zu erörtern sucht, was auch aus ihm gefolgert werden kann – wenn man diesen Text interessengeleitet verstehen will.

Anlaß für dieses Buch ist die Enttäuschung darüber, daß „der ursprünglich gruppendynamisch-emanzipatorische Ansatz (dieses Dokuments) im Verlauf der Synode so sehr mit gruppenpädagogisch-sozialintegrativen Gegenakzenten durchsetzt wurde, daß das Endprodukt nur als ein politischer Kompromiß bezeichnet werden kann". Mir hat gefallen, wie St. mit dieser Enttäuschung umgegangen ist: In seiner kurzen Einleitung macht er kein Hehl daraus – um dann zur Sache zu kommen.

Sache ist: Wie Gruppe bzw. Gruppen auf dem Hintergrund eines gruppendynamisch-emanzipatorischen Ansatzes verstanden werden und welche sozial- und religionspädagogischen Implikationen ein solcher Ansatz beinhaltet; wie innerhalb dieses Ansatzes Leitungsfunktionen wahrgenommen werden, welche Lernziele einer Leiterschulung zugrundegelegt werden und wie sie vermittelt werden können und wie schließlich die methodischen und organisatorischen Prinzipien einer so orientierten Aus- und Fortbildung innerhalb der kirchlichen Jugendarbeit aussehen können.

Gruppendynamik und das damit aufs engste verbundene Soziale Lernen wird von Steinkamp – zu Recht – als ein neues Paradigma kirchlicher Jugendarbeit verstanden. Neue Paradigmen pflegen sich jedoch nicht in der Weise durchzusetzen, daß ihre Gegner überzeugt werden und sich als belehrt erklären, sondern vielmehr dadurch, daß die Gegner allmählich aussterben und daß die heranwachsende Generation von vorneherein mit diesem neuen Paradigma vertraut ist. – Ein Weg – und sicherlich nicht der schlechteste – sich mit dem Paradigma emanzipatorischer Gruppendynamik für die kirchliche Jugendarbeit vertraut zu machen, ist die Lektüre dieses Buches.

Gemessen an dem Anliegen und der Intention dieses Buches – nämlich zu zeigen wie das erwähnte kirchliche Dokument auch gelesen werden kann – ist meine eigene Kritik eher sekundärer Art. Sie zielt auf einen Bereich ab, den ich in der Zusammenarbeit mit St. immer wieder gesehen und erlebt habe, der mir gleichwohl in dieser Arbeit zu kurz geraten zu sein scheint: Soziales Lernen beschränkt sich nicht auf den interaktionellen Kontext der („reflektierten") Gruppe; es umfaßt, wenn es konsequent sein soll, die Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit. Insofern ist mir die Grundlegung von Jugendarbeit bei St. ein wenig zu sehr „systemimmanent" geraten. Ich hätte mir gerade auch in einer Grundlegung mehr Umweltaspekte und System/Umwelt-Beziehungen gewünscht. Ohne eine stärkere Thematisierung der Lernfelder und Lebensbereiche Familie, Schule, politische und kirchliche Gemeinden, Institutionen, Organisationen, Arbeits- und Berufssituationen etc. erscheinen mir Jugend und Jugendarbeit zu sehr isoliert.

Wuppertal Burkard Sievers

Psychoanalyse und Religion. Hrsg. von Eckhard Nase und Joachim Scharfenberg. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977. VII, 444 S. (Wege der Forschung Bd 275) Gzl. DM 65.–; DM 43.– Mitgliedervorzugspreis

Dieser Sammelband stellt 22 Aufsätze (und eine ausführliche Bibliographie) zusammen, die in den letzten 50 Jahren die „wichtigsten Epochenpunkte in der Beziehung von Psychoanalyse und Religion... markierten": „I. Religion als Symptom, II. Psychoanalyse als Mittel zur Läuterung der Religion, III. Psychoanalyse als reduktionistische Hermeneutik, IV. Psychoanalyse als Fremdprophetie, V. Jenseits des ödipalen Konfliktes".

Damit bringt dieses Werk viel mehr eine geistes- und problemgeschichtliche Quellensammlung, als daß es sich mit den unterschiedlichen Standpunkten auseinandersetzt, die bis in die Gegenwart fortwirken.

Für einen Bericht über die hier vorgelegten Quellen erscheint jedoch ein Abweichen von der Reihenfolge des Buches aus inhaltlichen Gründen ratsam.

Zwei einleitende Arbeiten von Theodor Reik pflichten der Grundthese Freuds bei, die Religion (hier als einheitliche Größe gesehen) gehöre „zu den stärksten Verdrängungsmächten", die zur Therapie von Neurosen zu überwinden seien. (Eine Sammlung der aggressiv religionsfeindlichen Arbeiten Reiks erschien 1975 als Suhrkamp Taschenbuch Nr. 221).

Theodore Schroeder und Wilhelm Reich versuchen, die „religiöse Erregung" ausschließlich als „verschleierte sexuelle Erregung" zu verstehen und daraus die Aufgabe abzuleiten: Da Religion nur negierte Sexualität ist, muß der Mensch aus der religiösen Fehlhaltung wieder zur echten Sexualität zurückgeführt werden.

Die Hrsg. beginnen ihren zweiten Teil mit dem abschreckenden Beispiel einer Arbeit des Pfarrers Ernst Jahn über die „Grenzen der Psychoanalyse" (1927), die in dem Vorwurf des Pansexualismus Freuds und in seiner Verletzung des Schamgefühls mit der Vernachlässigung der ethischen Willensbildung gipfelt; – eine Arbeit, die nach Stil und Inhalt höchstens historischen Wert beanspruchen kann.

Pfarrer Oskar Pfister geht als Psychoanalytiker und Freund Freuds zugleich aber auch als umfassend gebildeter Wissenschaftler auf die Einzelheiten von Freuds Schrift „Die Zukunft einer Illusion" ein, die er bescheiden und bestimmt widerlegt:

Er zeigt, daß sich Religion weder als Zwangsneurose noch als Wunschgebilde und schon gar nicht als Ausdruck der Denkfeindlichkeit verstehen läßt, wie Freud behauptet. Pfister kritisiert den Wissenschaftsoptimismus Freuds und arbeitet die Werte echter Religion für Kultur und Sittlichkeit heraus. In dem Streben nach Wahrheit und Liebe aber weiß er sich Freud zutiefst verbunden.

Den gleichen Grundgedanken vertritt J. Schreiber, der sogar „Sigmund Freud als Theologen" würdigt, der – freilich außerhalb der Kirche – diese religiösen Ideale verwirklicht hat.

C. Müller-Braunschweig, der weise Berliner Analytiker, fordert in seiner Arbeit über den „Idealtypus des Gottesglaubens": wer von Religion spricht, sollte es mindestens mit einer „wohlwollenden Skepsis" tun. Er fragt nicht nach der Gottesvorstellung als einer Projektion des Überich, sondern nach der reifen, differenzierten Verantwortlichkeit des Idealtypus eines Gläubigen, den Freud nicht gesehen hat. Der Fromme fragt nicht, ob Gott existiere, sondern er sieht, daß Gott gilt und damit als lebendige Wirklichkeit erlebt wird.

Einige Beiträge, besonders von Dorothy Zeligs und von H. H. Fingert sehen die biblischen Geschichten – z. B. vom Propheten Jona – als bloße Mythen, die sich analytisch deuten lassen.

Danach meint der Bauch des Walfisches den Mutterleib und der Rizinusstrauch soll als Penissymbol anzusehen sein. (Eine besonders umfassende „psychoanalytische Interpretation biblischer Texte" hat Yorick Spiegel 1972 im Chr. Kaiser Verlag München herausgebracht). Doch schon Th. Bonhoeffer kritisiert in seinem Beitrag „das Unbedingte", daß und wie bedeutende Psychoanalytiker immer wieder die biblischen Offenbarungen als bloße Mythen und Symbole des Unbewußten analysieren, dabei aber den Charakter der Gleichnisse unbeachtet lassen (269). Ihr Ziel aber ist nicht das Welt- sondern das Gottesverständnis. Das Werten der religiösen Aussagen kommt der Psychoanalyse nicht zu.

Einige Beiträge würdigen Freuds Verdienste um das Erkennen krankhafter Erscheinungen im religiösen Leben.

P. Ricœur erkennt dabei Freuds Streben an, mit seiner Analyse alle Erscheinungen der Kultur verstehen zu wollen, also auch die Religion; dabei hat er mit seiner schonungslosen Erziehung zur Wahrheit nicht nur den Glauben der Ungläubigen gestärkt, sondern auch den Glauben der Gläubigen geläutert. Er half, die infantilen und neurotischen Elemente in den Schuldgefühlen abbauen und den Weg zu einer wahren Wandlung der Persönlichkeit und zum Trost des Gehorsams gegen die Wirklichkeit freilegen.

Freud kannte das Christentum nur unter den Auswüchsen einer neurotischen „Über-Ich-Religion", so stellt R. St. Lee in einem von K. Thomas referierten Werk fest. Die Religion Jesu aber war eine echte „Ich-Religion" der Liebe. Sie ist zur Ergänzung der Wissenschaft, auch der Psychoanalyse, bestimmt, nicht aber zum Streit mit ihr.

Auch der Hrsg. J. Scharfenberg, ein Theologe, sieht verbreitete neurotisierende Wirkungen mancher kirchlicher Praxis und fordert deshalb auf, Freuds These von der Religion als einer Zwangsneurose (selbst-)kritisch zu überprüfen. Von einer „Unbewußtheit", so stellt er fest, ließen sich die biblischen Texte auch besser verstehen; dann können auch die „Illusionen", die Freud als Wunschvorstellungen verstanden wissen wollte, durchaus zur menschlichen Reifung beitragen.

Die letzten drei Beiträge beschäftigen sich mit der „psychoanalytischen Religionspsychologie" und insbesondere dem Ursprung der Religion.

Meerwein sieht ihn mit Freud (1923) in dem Über-Ich und in der Versöhnung mit dem Vater nach dem „ödipalen Todeswunsch". Die Erfahrungen von Trennung und Tod sind dabei die wichtigsten Elemente, die zur Religion führen. Psychoanalyse und Religion haben einander so oft mißverstanden und suchen doch beide die „letzten Erfahrungen".

Klauber dagegen sieht die Religion vorwiegend aus kindlichen Wunschphantasien entstehen, besonders aus der, unsterblich sein zu wollen (356) und das schützende Walten der Mutter andauern zu lassen.

P. Homans versteht Ursprung und Wesen der Religion als „kulturelle Übertragung" (425f)

Wer historisch, psychoanalytisch und vielleicht auch theologisch weiter forschen will, als die Originalwerke von Freud und Pfister es ihm ermöglichen, der wird in diesem verdienstvollen Sammelwerk verstreute, doch wichtige weitere Quellen zugänglich finden.

Wer jedoch eine Einführung in die schwierigen, problematischen Beziehungen zwischen Psychoanalyse und Religion sucht ohne die verwirrende, an Wiederholungen zu reiche Vielfalt einer Aufsatzsammlung, wer gar eine moderne, kritische Stellungnahme systematischer Art braucht, die auch dem fachlich nicht vorgebildeten Theologen erlaubt, ein Bild über den Gesamtbereich von Psychotherapie und Religion zu gewinnen, der wird andere Bücher zur Hand nehmen müssen (z. B. Robert Schütz: Psychoanalyse und christlicher Glaube, Calwer Verl. Stuttgart 1971)

Auch den wichtigen Schlußfolgerungen, die sich aus den psychoanalytischen Erkenntnissen für die Seelsorge ergeben, geht die vorliegende Sammlung nicht nach. (Vielleicht weil es dazu schon die ausgezeichnete Abhandlung von W. Furrer gibt: Psychoanalyse und Seelsorge, Goldmann-Taschenbuch, 2. Aufl. 1972)

Das Werk würde auch – etwa in einer Neuauflage – gewinnen, wenn dem suchenden Leser nicht nur eine ausführliche Einleitung über die Absichten des Buches gegeben wird, sondern auch eine kritische Auswertung, die ihn auf einige schwache Stellen in der früheren Auseinandersetzung aufmerksam macht: Darf „die Religion" überall als einheitliche Größe gesehen werden, oder welche verschiedenen Urteile gelten ihren verschiedenen Erscheinungsformen? Wie ist gesunde und echte Religiosität von krankhaften Erscheinungsformen abzugrenzen? Wann darf der amerikanische Begriff der „Psychology of Religion" mit „Religionspsychologie" übersetzt werden und wann nicht? (311ff) Sind Maßstäbe und Grenzen ausreichend geklärt, wenn in so vielen Beiträgen „die Religion" an den Erkenntnissen der Psychoanalyse gemessen wird?

Selbständig forschende Leser werden sich diese und weitere Fragen selbst stellen. Ein weiterer Leserkreis, den das Thema des Buches angeht, wäre für eine Anleitung zu dem notwendigen kritischen Fragen dankbar.

Berlin Klaus Thomas

Heimbrock, Hans-Günter: **Phantasie und christlicher Glaube.** Zum Dialog zwischen Theologie und Psychoanalyse. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1977). 144 S. (Gesellschaft und Theologie. Praxis der Kirche Bd 22) kart. DM 17.80

Heimbrock geht in seiner – hier umgearbeitet vorliegenden – Diss. dem Dialog zwischen Systematischer Theologie und Psychoanalyse an einem wichtigen Einzelproblem nach, der Phantasie.

Die Theologie, so stellt er einleitend fest, schreitet von dem bloßen Verwerfen psychoanalytischer Erkenntnisse zu dem Lernen fort, daß „pschoanalytische Kritik an neurotischer Religiosität" dem Glauben „nicht den Todesstoß versetzen will". Andererseits vermochte auch „Freuds Religionskritik" keineswegs „alle religiösen Phänomene" erschöpfend zu erhellen (13).

Damit sieht er die Grundlagen für ein Gespräch gegeben, das er in drei Teile gliedert:

An den Beispielen der Arbeiten von Dorothee Sölle und Peter Homans sieht der Vf. in der neuen Theologie das „religiöse Symbol" mit seiner „Dialektik von ‚Sinn und Wirklichkeit'" im Schnittpunkt einer Auseinandersetzung mit dem psychoanalytischen Begriff der Phantasie.

Im zweiten Hauptteil ergibt ein Studium der Phantasietätigkeit nach den Persönlichkeitskategorien Freuds, „daß der größere Teil ... dem Gebiet des Unbewußten zuzurechnen ist". Kern der Phantasien ist oft ein unerfüllter Wunsch. In der Phantasie kann sich ein Mensch nach Freud aus den aktuellen Konflikten in frühere Phasen des Lebens zurückziehen, in denen er dann freilich statt der realen nur eine vorgestellte Triebbefriedigung findet. (Freud sprach in diesem Zusammenhang von einer „psychischen" statt einer „materiellen" Realität.)

In seinen Arbeiten zur Deutung der religiösen Traditionen entlarvt er unerbittlich scharf die religiös verbrämte „Regression zu infantilen Phantasien", erkennt also ganz vorwiegend das Ausweichen in kindhafte Träumereien, kaum aber die psychischen Reifungsvorgänge, die sich z. B. in der tatkräftigen, schöpferischen Gestaltung der Phantasie äußern. Freud sah ihre Bedeutung allenfalls im künstlerischen, nicht jedoch im religiösen Bereich. (90/91)

Mit fortschreitender Entwicklung der Psychoanalyse zu einer „Psychologie des Ich" wurden auch positive, reife Charakterzüge wie „Empathie, Kreativität und Weisheit" „als progressive Umgestaltungen primärnarzißtischer Phantasien erkannt".

Dabei läßt sich zwar der primäre Narzißmus noch definieren als „ein früherer Zustand, in dem das Kind sich selbst mit seiner ganzen Libido besetzt" (nach Laplanches Vokabular der Psychoanalyse, 220/221), doch die schwierig verständlichen Begriffe der Psychoanalyse wie Narzißmus und Libido, die zumal in verschiedenen Entwicklungsstufen der Psychoanalyse abweichende Bedeutung gewannen, lassen sich in einem Referat nicht klären. Das Buch selbst aber setzt diese Begriffe als bekannt voraus, wendet sich also nur an Fachleute.

Eine Grunderkenntnis erscheint dabei als bedeutsam: „Symbole setzen nicht nur regressive Phantasie frei", nämlich in Form von Krankheitssymptomen, sondern Symbole, besonders auch die Vielzahl der biblischen Symbole, können die „Phantasie aus der verdrängten Vergangenheit" befreien. (92/93)

Der letzte Teil des Buches unternimmt im Anschluß an die Arbeiten von Ricœur und Moltmann, „das Symbol des biblischen Gottes ... jenseits der ödipalen Thematik" zu verstehen. „Vielmehr weist das Symbol des ohnmächtigen Gottes am Kreuz hin auf die schöpferische Befreiung der narzißtischen Phantasien aus ihren Ursprüngen im Sinne ihrer reifenden ‚Gestaltung'". Gerade die (nach Moltmann) „psychologische Hermeneutik vom Kreuz", dessen Symbol zum Umdenken einlädt, sollte durch eine „theologische Hermeneutik" ergänzt werden.

Insgesamt stellt Heimbrock fest: „Wunsch und Phantasie sind im seelischen Haushalt des Menschen auf das Innigste miteinander verworben"; wenn eine Religiosität an kindlichen Wunschträumen „ödipaler oder narzißtischer Art" festhält, so wird sie mit Sicherheit neurotisch. Eine „reifende Umgestaltung unserer privaten Phantasien" mit Hilfe von biblischen Symbolen trägt dagegen zur „religiösen Sozialsation", also zur Gemeinschaftsfähigkeit bei.

Wenn das Buch seine Untersuchungen in verständlicher, straffer Sprache mitteilen würde, so könnte es einen Beitrag leisten zum notwendigen Gespräch zwischen Theologie und Psychoanalyse. Es könnte dann begründen (und sollte an Beispielen erläutern), wie die Bildersprache biblischer Symbole geeignet ist, die Phantasie nicht zur Flucht in kindliche Vorstellungen zu mißbrauchen.

In der vorliegenden Fassung aber „versprachlicht" der Vf. seine Theorie „adäquat" (25), so, daß er „der gesellschaftlich präformierten Identitätskrise ohne Regression auf infantile Allmachtsgötter progressive Ichphantasien entgegensetzt, wo sie bei ihrer theologischen Explikation des Evangeliums auch die sozial- und individualpsychologischen Implikate dieser Interpretation mit reflektiert". (14) Durch diese Sprache wird selbst der Kreis der Fachleute eingeengt, die dem Vf. bei seinen rein theoretischen Gedankengängen zu folgen fähig und bereit sind. Dabei könnte das psychoanalytische Verstehen der Phantasiebilder einen wesentlichen Beitrag leisten, die Bedeutung der biblischen Symbole für die Charakterbildung zu erahnen und einzusetzen.

Berlin Klaus Thomas

Wanner, Walter: **Signale aus der Tiefe.** Tiefenpsychologie und Glaube. Einführung und Auseinandersetzung. Zum Selbststudium für die Erwachsenenbildung, für Seelsorge und Unterricht. – Gießen, Basel: Brunnenverlag (1977). 223 S. 2., neu bearb. Auflage (ABCteam A 82) kart. DM 17.80

Der Vf. stellt sich als Theologe, Psychologe und Pädagoge die Aufgabe, den Gesamtbereich von Tiefenpsychologie und Glauben allgemein verständlich, klar gegliedert, pädagogisch – besonders durch zahlreiche Skizzen und praktische Beispiele – einprägsam und durch Testfragen ergänzt darzustellen. Auch die übersichtliche Druckgestaltung bestätigt: hier ist alles ganz einfach.

Das Buch will umfassend informieren und vom biblischen Glauben her besonders Seelsorgern zu einem orientierenden Urteil verhelfen; denn Tiefenpsychologie wird nicht selten zu einer Art Religionsersatz. (17)

W. baut sein Buch auf den drei Klassikern der Tiefenpsychologie, Freud, Jung und Adler, auf. Die Psychoanalyse wird dabei vorwiegend unter den vier Prinzipien der Lust, der Realität, der Konstanz und der Wiederholung, sowie unter den drei Schichten von Es, Ich und Überich erklärt. Die wichtigsten psychoanalytischen Lehren über Ängste, Verdrängungen und Abwehrmechanismen werden berichtet. Besonders ausführlich aber behandelt der Vf. den Begriff der Sublimierung (u. a. anhand von Zitaten von Stanley Jones) und sieht in der sublimierten Sexualität Jesu und der des Paulus ein Hauptvorbild für das Verhalten des Christen. (60–65) Dem Referenten wurde dabei die Abgrenzung zum Verdrängen nicht ausreichend deutlich.

Die folgenden Kap. berichten – durch skizzenhafte Übersichten unterstrichen – von den Entwicklungsphasen, dem „Ödipuskomplex", von dem Neurosenbegriff und von der Therapie in psychoanalytischer Sicht, einschließlich der Vorgänge der Übertragung und der Gruppentherapie. (67–91)

Ähnlich wird die Psychologie C. G. Jungs referiert mit seinen Begriffen des Kollektiven Unbewußten, der Archetypen, der Individuation und des Schattens. (92–108)

Besonders gut eignet sich die Individualpsychologie Alfred Adlers und die Wir-Psychologie Fritz Künkels für eine zusammenfassende Übersicht. (109–127)

Das folgende Kap. läßt allerdings den Mut des Vf.s bewundern, der es unternimmt, auf neun S. (128–137) eine Lehre vom Traum und seiner Deutung zu entwickeln, ohne daß die Bedeutung der Symbolsprache (außer einer kurzen Erwähnung auf S. 134) und der häufige sexuelle oder auch religiöse Sinn der Träume genannt werden.

Überzeugend dagegen wirken die folgenden Übersichten zu einer Typenlehre, die vorwiegend auf Kretschmer und C. G. Jung fußen (138–148).

Der zweite Teil und damit das letzte Viertel des Buches ist einer kritischen Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie gewidmet: an der Psychoanalyse kritisiert er die positivistische Weltanschauung, das einseitig vom Unbewußten her bestimmte Menschenbild, sowie das Lustprinzip als Lebenszweck. Psychoanalytische Lehren zum Überich, zu Schuldgefühlen und zur Religionskritik werden auf Vorurteile zurückgeführt und in zwölf Thesen kritisch beleuchtet. In der letzten dieser Thesen wird dabei die „berechtigte Frage an die Christen" erkannt: Ist euer Christsein echt? (150–157)

In der Auseinandersetzung mit C. G. Jung bemängelt W. deutlich: hier wird Gott auf „eine nur innerseelische Größe" verkürzt. (158–164)

Die heutige Tiefenpsychologie wird auf wenigen Seiten durch die Namen von Frankl, Daim, Caruso, Staehelin und Schultz-Hencke (in einer wenig überzeugenden Auswahl) angedeutet.

Diesem Bild der Tiefenpsychologie wird nun das christliche Menschenbild gegenübergestellt mit der Lehre von Sünde und Gnade, von Heil und Heilung, von neuem Leben und Freiheit, von der „Befreiung zum Wahrwerden" durch die Anrede Gottes, von „der Buße als freudigem Geschehen" und vor allem von der notwendigen „Wandlung des Willens".

Sechs Schritte einer beratenden und zehn einer umfassenden Seelsorge (mit den Zentren von Buße und Bekehrung) machen das Wesen der Seelsorge aus, von der aus auf den letzten S. „die Psychotherapie sich sagen lassen muß", wie weit sie Ethik und Religion verdrängt hat, wie sie „ihre Begrenztheit erkennen muß und das Gespräch mit der Seelsorge suchen soll". (200)

Insgesamt also besticht das Buch in vielen Kap. durch seine eindrucksvolle, z. T. zutreffende, sehr verständliche Zusammenfassung.
sollen das Buch zum Unterrichtswerk gestalten, können aber nicht jeden Leser überzeugen.

Erfreulich klar wirkt auch die biblische Grundlage der Seelsorge – fern von bloßer Gesprächstechnik.

Wer jedoch nicht nur Schülern einige Grunderkenntnisse vermitteln will, sondern – wie das Buch sich anheischig macht – einen Beitrag leisten will zu der nur allzu wichtigen Diskussion um Tiefenpsychologie und Glaube, der müßte doch von den verschiedenen Ebenen beider Bereiche, einer innerweltlichen und einer überweltlichen, berichten, – von den häufigen Aufgaben, bei denen erst sachkundige Psychotherapie die neurotisch Kranken zum Annehmen eines seelsorgerlichen Zuspruchs befähigt. – der müßte eine umfassende maßgebende Literatur heranziehen, die bei den religionspsychologischen Forschungen von Starbuck und James über das Bekehrungsproblem beginnt und bis zu Girgensohn und Gruehn reicht, – der müßte von den ebenso maßgebenden wie bescheidenen Forschungen von I. H. Schultz, H. March, von P. Tournier und zahllosen anderen Meistern der Psychotherapie sprechen, die über Tiefenpsychologie und Glauben weit weniger schematisierend für biblische Seelsorge Wegweisendes zu sagen hatten.

Uns scheint, gerade biblische Seelsorge hat von der sachlichen Bescheidenheit und Ehrfurcht vor der Wirklichkeit, wie sie die Tiefenpsychologie im Durchschnitt ihrer Forschungen aufweist, so viel zu lernen, daß uns als Seelsorgern für die notwendige Arbeitsgemeinschaft beider Berufsgruppen die Rolle des Lehrmeisters nicht zukommt.

Ein Buch über Tiefenpsychologie sollte zudem nicht an der Oberfläche einfach darstellbarer rationalisierter Lehrinhalte bleiben, sondern etwas spüren lassen von der Tiefe der lebensbedro-

Die Testfragen am Ende und manchmal am Anfang der Kap. henden Angst und Not der Neurotiker, von der Hochachtung vor der Sorgfalt und Mühe lebensrettender Psychotherapie und gewiß auch von der Heiligkeit der erfahrenen Gegenwart Jesu Christi in der krönenden persönlichen Seelsorge, die sich keineswegs in den genannten Schritten erschöpft.

So schmerzte den Referenten an dem Buch am meisten das, was von solcher Tiefe nicht zu entdecken war. Kritische Seelsorger können aus diesem Buch manche Erkenntnisse gewinnen, aber gewissenhafte Psychotherapeuten werden dieses Buch leider nicht als Grundlage für das so notwendige Gespräch geeignet finden und es bedauernd zur Seite legen.

Berlin Klaus Thomas

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

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

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

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

Berlin Klaus Thomas

In Deiner Hand. Gebete und Betrachtungen in der Heilszeit der Krankheit und Genesung. Ausgewählt von Wolfgang M. Müller-Welser. – Freiburg/Br.: Herder ^{5}1978. 160 S. kart. DM 12.80

„Herr, lehre uns beten!", so wandten sich gerade die vertrautesten Nachfolger Jesu an ihren Herrn. (Lk. 11,1)

Bis heute ist die „Gebetsnot" nicht weniger verbreitet und vielfältig als in den Tagen der Bibel, die uns ebenso wie das Leben erschütternde Beispiele von gottwidrigem und gottfernem, von gottlosem und von zauberndem Beten, von spiritistisch-betendem Befragen von Toten, von eigensüchtigem und geltungsbedürftigem, von veräußerlichtem und overflächlichem Beten, von intellektualisiertem, von plapperndem und heuchelndem, von schwärmerischem und emotional überspanntem Beten zahlreiche Beispiele und furchtbare Folgen berichtet.

Wie selten dagegen wird die höchste der Gaben, der Heilige Geist, erfleht; wer weiß um die „Anbetung im Geist und in der Wahrheit", um das Heiligtum der Fürbitte für Feinde und Kranke, um das hingebende und selbstlose Beten als Opfer, um das demütige Beten des Zöllners und das Herzensgebet der Athos-Mönche, um die geistlichen Gebetsübungen biblischer Meditationen oder um das schweigende und seufzende Gebet, das alles Gerede der bloßen Gewohnheit durch das Vertrauen seiner Glaubensinnigkeit überragt.

Jesus erfüllt die Bitte seiner Jünger dadurch, daß er sie das Vaterunser lehrt; doch selbst dieses Gebet aller Gebete kann zur gedankenlosen Sitte herabsinken.

Wir sahen in der Seelsorge vier Hauptgruppen von Menschen, die fragten oder gar flehten, wieder beten zu lernen:

Die ungeahnt zahlreichen Depressiven, die in der Nacht der Trübsal ihrer Seele sich völlig überfordert fühlen von denen, die mahnen: „Du mußt jetzt glauben und beten!" Dazu eben sind sie in ihrer Schwermut nicht imstande; aber sie vermögen zu folgen den Klagegebeten der Psalmen, in denen sie sich verstanden sehen, und sie sind dankbar für die Erklärung: Es ist eine Krankheit, die dir jetzt noch die Erfahrung und den Trost raubt, daß deine Gebete das Ohr des helfenden himmlischen Vaters in Wahrheit doch erreichen. Bis du wieder die Kraft zum Glauben und Beten findest, will ich es stellvertretend für dich und mit dir üben.

Eine andere Gruppe von Kranken bilden die Alten und Schwachen, die Schmerzgeplagten und die Schlafgestörten. Wie oft fehlt ihnen die Konzentration; das Sammeln der eigenen Gedanken fällt dann so schwer, daß sie sich sehnen nach einem Seelsorger, der mit ihnen spricht und für sie die Worte findet, zu denen der eigene Geist und die eigenen Lippen nicht mehr die Kraft aufbringen.

Eine weitere Gruppe wird von dem Heer der Fernstehenden gebildet, die sich dem Glauben verschlossen haben und die unter Schicksalsschlägen oder auf dem Krankenlager schmerzlich die Grenzen ihrer eigenen Kraft erkennen und es dann spüren und aussprechen: „Ich müßte beten können; aber wer hilft mir?"

Erst kürzlich rief nachts in unserer Telefonseelsorge ein Mann mit den Worten an: „Ich habe die geladene Pistole in der Hand, um mich zu erschießen, bitte beten Sie mit mir, denn ohne ein Gebet kann ich nicht sterben!" Erst ein langes Gespräch ließ ihn ahnen, daß das Gebet ihm zunächst die Kraft zum Leben vermitteln will.

Noch einer letzten Gruppe von Menschen sei gedacht, die den höchsten aber zugleich schwersten Beruf ausüben, den ich kenne; es sind die Priester und Seelsorger. Ihnen schreibt ein Berufsplan vor: zu dieser Stunde sollst du vor das Angesicht des heiligen und lebendigen Gottes treten und es wagen, seine Gegenwart zu suchen. Welcher Mensch aber ist zum Beten fähig, wenn nur die Pflicht ihn dazu ruft.

Darum schrieb der weise Pfarrer Samuel Keller schon zu Beginn dieses Jh.s die ernst mahnende Schrift: „Betest du beim Beten?" Wieviele flüchten aus dieser Gebetsnot in Pathos und Plappern, in liturgische Lieder und gelesene Litaneien, in blasse Worte oder bloße Gewohnheit; manche meinen gar, die Methodik moderner Gesprächstherapie könnte das Gebet als Herzstück der Seelsorge ersetzen.

Das Gebetbuch „In deiner Hand" will und kann nicht das Besuchen und die Fürbitte, das Handauflegen und das Segnen in der lebendigen Begegnung mit dem Kranken ersetzen, von dem es so tief und tröstend aus selbsterfahrener Todesnot und Lebenshilfe zu sprechen weiß; aber es ist bestimmt und geeignet, vorbereitend und nachwirkend vor allem aber ansteckend und aufrichtend die Gebetsworte von Bibel und von Bischöfen, von leidgeprüften Männern und liebedurchdrungenen Mönchen, von begnadeten Heiligen und schlichten Frommen den Herzen der Angefochtenen und Abgehärmten, der Wachenden und der Weinenden nahezubringen.

Zum Lesen scheint mir dies Buch zu kostbar, aber wer in der Zeit schwerer Krankheit (oder – wie der Referent – unmittelbar danach) jedem einzelnen Gebet in der Tiefe des rufenden oder des fürbittenden Herzens folgt, der muß dem Herausgeber Dank sagen: Echt ist dieses Werk in Sprache und Gehalt, erfüllt von Glaubenszuversicht für die, die sie am meisten brauchen: die Seelsorger selbst und die leidgeprüften Kranken.

Berlin Klaus Thomas

Voillaume, René: **... und folgten ihm nach.** Gespräche über das Ordensleben. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt (1976). 256 S. kart.

Der Begründer der Fraternitäten der „Kleinen Brüder Jesu", der damit Charles de Foucaulds Anliegen und spirituellen Auftrag in konkrete Formen übersetzt hat, gab Novizen dieser Gemeinschaften im Mai 1971 unweit der Klause des Heiligen, in der Wüste in Benis-Abbé, Besinnungstage zur Vorbereitung auf ihre ersten Gelübde. Diese Retraite liegt nun in deutscher (u. E. nicht immer genug ausgefeilter) Übersetzung vor. V. greift eine Reihe wichtiger Aspekte des gemeinsamen Lebens in der Nachfolge auf – wie: Ruf und Berufung, Zeugnis im Dienst am Reich Gottes, evangelische Vollkommenheit, gemeinsames Leben, Gehorsam und Freiheit, Stille und Gebet – und teilt ohne Systematik, im Stil geistlicher Besinnung aus seiner reichen Erfahrung den jungen Menschen mit. Bewußt will Vf. den Sprechstil mit allen Ungenauigkeiten gewahrt lassen (5). Wer das berücksichtigt, wird Hilfreiches und Erbauendes aus den einzelnen Kapiteln für sich und für andere gewinnen. Bei allem Respekt vor der Persönlichkeit und dem Werk des Vf. kann aber nicht verschwiegen werden, daß die von ihm zugrundegelegte Theologie nirgends die gegenwärtige Reflexionsstufe erreicht. Der Leser bleibt daher, trotz geistlicher Bereicherung, mit gravierenden Fragen des heutigen Lebens im Orden wie überhaupt in der Kirche weithin allein.

Herstelle Corona Bamberg

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

The New International Dictionary of the Christian Church. General Editor: J[ames] D[ixon] Douglas. (2. Ed.). – Exeter: The Paternoster Press (1978). 1074 p.; £ 17,–.

Nuovo dizionario di teologia a cura di Giuseppe Barbaglio e Severino Dianich. – (Alba:) Ed. Paoline (1977). XIII, 1915 p.; Lire 20 000.

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

II. Bibelwissenschaft

Padilla, R(ené) – Hans Bürki – Samuel Escobar: Évangile, culture et idéologies. – (Lausanne:) Presses Bibliques Univ. (1977). 130 p.; F 27,–.

Stacey, David: Interpreting the Bible. – NY: Hawthorn Books (1977). V, 120 p. = Issues in religious studies series; $ 3,95.

Stuhlmacher, Peter: Das Gesetz als Thema biblischer Theologie. – ZThK LXXV, 1978, 251–280.

1. Altes Testament

Übersetzung und Deutung. Studien zu dem Alten Testament und seiner Umwelt. Alexander Reinard **Hulst** gewidmet von Freunden und Kollegen. – Nijkerk: Callenbach 1977. 216 S.; [enth.:] S. 9–23: Barthélemy, D.: Notes critiques sur quelques points d'histoire du texte; S. 24–29: Beek, M. A.: Spinne oder Eidechse. Luthers Übersetzung von Spr. 30:28; S. 30–49: Brongers, H. A.: Miscellanea exegetica; S. 50–65: Doeve, J. W.: The flight of Rabban Yohanan Ben Zakkai from Jerusalem. Why and when; S. 66–75: Frankena, R.: Einige Gedanken zur Übersetzung der Hebräischen Bibel; S. 76–84: Gispen, W. H.: Moeilijkheden bij de vertaling van Genesis 12; S. 85–95: Hospers, J. H.: Einiges zur Ugaritischen Schrift; S. 91–102: Kooy, A. van der: Die Septuaginta Jesajas als Dokument jüdischer Exegese. Einige Notizen zu LXX – Jes. 7; S. 103–112: Leeuwen, C. van: Quelques problèmes de traduction dans les visions d'Amos; S. 113–125: Maarsingh, B.: Das Verbum nāḥam, ni; S. 126–134: Nida, E. A.: The Bible translator's most difficult exegetical task; S. 135–153: Römer, W. H. Ph.: Zur Deutung zweier Briefe aus Ugarit in alphabetischer Keilschrift; S. 154–162: Rüger, H. P.: 'Āmôn – Pflegekind. Zur Auslegungsgeschichte von Prv. 8:30a; S. 164–176: Stroete, G. te: Sünde im Alten Testament. Die Wiedergabe einiger hebräischer Ausdrücke für ‚Sünde' in fünf gangbaren west-europäischen Bibelübersetzungen; S. 177–186: Unnik, W. C. van: Wordt de Bijbel als boek overbodig?; S. 187–203: Vriezen, Th. C.: Opmerkingen over gebruik en betekenis van de negatie 'ajin-'ēn; S. 204–210: Woude: A. S. van der: Gibt es eine Theologie des Jahwe-Namens im Deuteronomium?; S. 211–212: Bibliographie A. R. Hulst.

Kronholm, Tryggve: Motifs from Genesis 1–11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition. – Lund: CWK Gleerup (Liber Läromedel) (1978). 251 p. = Coniectanea biblica. Old Testament Series XI; scr 110.

Lemche, Niels Peter: David's rise. – Journal for the study of the Old Testament X, 1978, 2–25; p. 26–40: Auld, A. Graeme: Cities of refuge in Israelite tradition; p. 41–57: Jenkins, Allan K.: A great name: Genesis 12:2 and the editing of the Pentateuch; p. 58–67: De Roche, Michael: Is Jeremiah 25:15-29 a piece of reworked Jeremianic poetry?; p. 68–70: Bee, R. E.: The use of syllable counts in textual analysis.

Beuken, W. A. M.: I Samuel 28: The prophet as "Hammer of Witches". – Journal for the study of the Old Testament VI, 1978, 3–17; p. 18–27: Lee Humphreys, W.: The tragedy of King Saul: A study of the structure of 1 Samuel 9–31; p. 28–40: Miscall, Peter D.: The Jacob and Joseph stories as analogies; p. 41–48: Houk, Cornelius B.: Psalm 132, literary integrity, and syllable-word structures; p. 49–53: Response by Ronald E. Bee.

Althann, R.: **Jeremiah IV 11–12**: stichometry, parallelism and translation. – VT XXVIII, 1978, 385–391; p. 392–408: Brownlee, W. H.: Ezekiel's parable of the watchman and the editing of **Ezekiel**; p. 309–422: Delcor, M.: Les Kéréthim et les Crétois; p. 423–432: Kellermann, Diether: Überlieferungsprobleme alttestamentlicher Ortsnamen; p. 433–441: Koch, Klaus: Die mysteriösen Zahlen der judäischen Könige und die apokalyptischen Jahrwochen; p. 442–454: Vicent, Jean Marcel: Recherches exégétiques sur le **Psaume XXXIII**; p. 455–464: Warner, Jean Marcel: The dating of the period of the **Judges**.

Seidl, Theodor: Texte, Einheiten und Formen in **Jeremia 27–29.** Literaturwissenschaftliche Studie. Teil I: Texte und Einheiten in Jeremia 27–29. II: Formen und Formeln in Jeremia 27–29. – St. Ottilien: EOS Verl. 1977–1978. X, 160 S.; XIII, 391 S. = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich Kath. Theologie = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament II/V; kart. DM 28,–; 38,–.

Wildberger, Hans: Jesaja. Teilband II: **Jesaja 13–27.** – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1978. X, S. 497–1039 = Biblischer Kommentar. Altes Testament X, 2; Lw. DM 96,–.

Vincent, Jean M(arcel): Studien zur literarischen Eigenart und zur geistigen Heimat von **Jesaja, Kap. 40–55.** – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1977). 287 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie V; sfr 36,– [Diss., Bochum]

Pope, Marvin H.: **Song** of **Songs.** A new translation with introduction and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1977. XXI, 743 p., 4 tabl., 8 tabl. = The Anchor Bible VII, C; $ 10,80.

Quintens, Werner: La vie du roi dans le **Psaume 21.** – Biblica LIX, 1978, 516–541.

Steck, Odil Hannes: Der Wein unter den Schöpfungsgaben. Überlegungen zu **Psalm 104.** – TrThZ LXXXII, 1978, 173–191; S. 192–202: Bohlen, Reinhold: Alttestamentliche Kunstprosa als Zeitkritik. Zur Naboterzählung in **1 Köln 21.**

Vorlaender, Hermann: Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 413 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 109.

Stedman, Ray C.: The Queen and I. Studies in **Esther.** – Waco, Texas: Word Books (1977). 109 p. = Discovery books; $ 4,95.

Kinet, Dirk: Ba'al und Jahwe. Ein Beitrag zur Theologie des **Hoseabuches.** – Ffm: Lang; Bern: Lang 1977. VI, 387 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 87; sfr 64,– [Diss., Tübingen]

Nordheim, E. von: Ein Prophet kündigt sein Amt auf ‹Elia am Horeb›. – Biblica LIX, 1978, 153–173; S. 174–197: Dahood, M.: New readings in Lamentations.

Dexinger, Ferdinand: **Henochs** Zehnwochenapokalypse und offene Probleme der Apokalyptikforschung. – Lei: Brill 1977. XIX, 203 S. = Studia Post-Biblica XXIX; hfl 76,–.

Baumgarten, Joseph M.: Studies in Qumran law. – Lei: Brill 1977. XII, 209 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXIV; hfl 64,–.

2. Neues Testament

Donum gentilicium. New Testament studies in honour of David **Daube.** Ed. by E[rnst] Bammel, C. K. Barrett [e. a.]. – Oxf: Clarendon Pr. (1978). VIII, 342 p.; £ 15,–; [cont.:] p. 1–7: Smith, M.: Rome and the Maccabean conversions. Notes on I Macc. 8; p. 8–26: Zimmerli, W.: Die Seligpreisungen der Bergpredigt und das Alte Testament; p. 27–39: Stauffer, E.: Eine Bemerkung zum griechischen Danieltext; p. 40–50: Michel, O.: Das Licht des Messias; p. 51–63: Lindars, B.: Jesus and the Pharisees; p. 64–67: Jeremias, Joachim: Ist das Dankopfermahl der Ursprung des Herrenmahls?; p. 68–77: Moule, C. F. D.: '... As we forgive ...' – A note on the distinction between deserts and capacity in the understanding of forgiveness; p. 78–87: Derrett, J. Duncan M.: The Friend at midnight – Asian ideas in the Gospel of St. Luke; p. 88–102: Barrett, C. K.: Shaliah and Apostle; p. 103–126: Sanders, E. P.: On the question of fulfilling the law in Paul and Rabbinic Judaism; p. 127–164: Rengstorf, K. H.: Das Ölbaum-Gleichnis in Röm 11, 16ff. Versuch einer weiterführenden Deutung; p. 165–187: Wüllner, W.: Ursprung und Verwendung der σοφός-, δυνατός-, εὐγενής-Formel in 1 Kor 1, 26; p. 185–209: Gerhardsson, B.: 1 Kor 13 – Zur Frage von Paulus' rabbinischem Hintergrund; p. 210–214: Riesenfeld, H.: Vorbildliches Martyrium. Zur Frage der Lesarten in 1 Kor 13, 3; p. 215–226: Ford, J. M.: The heavenly Jerusalem and Orthodox Judaism; p. 227–237: Black, M.: The 'Two Witnesses' of Rev. 11:3f. in Jewish and Christian Apocalyptic tradition; p. 238–254: Freudenberger, R.: Romanas caerimonias recognoscere; p. 255–275: Lindeskog, G.: Anfänge des jüdisch-christlichen Problems. Ein programmatischer Entwurf; p. 276–294: Odeberg, H.: Die Sefirot und Abbia' in ihrem theoretischen Zusammenhang; p. 295–305: Bammel, E.: Israels Dienstbarkeit; p. 307–317: Bibliographia Daubeana.

Luz, Ulrich: Die Erfüllung des Gesetzes bei **Matthäus ‹Mt 5, 17–20›.** – ZThK C, 1978, 398–435.

Kingsbury, Jack Dean: Observations on the "Miracle chapters" of Matthew **8–9.** – CBL XL, 1978, 559–573.

Theobald, Michael: Der Primat der Synchronie vor der Diachronie als Grundaxiom der Literarkritik. Methodische Erwägungen an Hand von Mk 2, 13–17 / Mt 9, 9–13. – BZ, N. F. XXII, 1978, 161–186.

Stock, Klaus: Gliederung und Zusammenhang in **Mk 11–12.** – Biblica LIX, 1978, 481–515.

Busse, Ulrich: Das Nazareth-Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach **Lk 4, 16–30.** – Stu: Kath. Bibelwerk (1978). 134 S. = Stuttgarter Bibelstudien XCI; kart. DM 19,80.

Bosold, Iris: Pazifismus und prophetische Provokation. Das Grußverbot **Lk 10, 5b** und sein historischer Kontext. – Stu: Kath. Bibelwerk (1978). 98 S. = Stuttgarter Bibelstudien XC; kart. DM 16,–.

Derrett, J. Duncan M.: Nisi Dominus aedificaverit domum: Towers and wars **‹Lk XIV 28–32›.** – NovT XIX, 1977, 241–261; p. 262–274: Vogel, C. J. de: Reflexions on **Philipp. I 23–24.**

Dillon, Richard J.: From eye-witnisses to ministers of the word. Tradition and composition in **Luke 24.** – R: Biblical Institute Pr. 1978. XVI, 336 p. = Analecta biblica LXXXII.

Wilckens, Ulrich: Der Brief an die Römer. Teilband I: **Röm I–V.** – (Zü, Eins, Köln:) Benziger; (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1978). X, 337 S. = Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Teilband I; DM 48,80.

Fraikin, D.: "Charismes et ministères" à la lumière de **1 Co 12–14.** – EglTh IX, 1978, 455–464; p. 465–472: Martucci, J.: Diakriseis pneumaton **1 Co 12,10.**

Barth, Gerhard: Auseinandersetzungen um die Kirchenzucht im Umkreis des Matthäusevangeliums. – ZNW LXIX, 1978, 158–177.

Gewalt, Dietfried: Die Verleugnung des Petrus. – Linguistica biblica XLIII, 1978, 113–144.

Haacker, Klaus: Exegetische Probleme des Römerbriefs. – NovT XX, 1978, 1–21.

Bühner, Jan-A(dolf): Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- u. religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung. – Tü: Mohr 1977. VIII, 486 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 2; DM 59,– [Diss., Tübingen]

Gillespie, Thomas W.: A pattern of prophetic speech in **First Corinthians**. – JBL XC, 1978, 74–95.

Horsley, Richard A.: "How can some of you say that there is no resurrection of the dead?" Spiritual elitism in Corinth. – NovT XX, 1978, 203–231.

Luehrmann, Dieter: Der Brief an die **Galater**. – Zü: Theologischer Verl. (1978). 122 S. = Zürcher Bibelkommentare N. T. VII; sfr 18,–.

Malatesta, Edward: Interiority and Covenant. A study of einai en and menein en in the First Letter of Saint John. – R: Biblical Institute Press 1978. XX, 358 p., 6 tabl. = Analecta biblica LIX; Lire 22 500 [Rom, Diss. Pont. Bibl. Institute]

Bornkamm, Gerhard: Der Aufbau der Bergpredigt. – NTSt XXIV, 4, 1978, 419–432.

Pesch, Rudolf: Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 125 S. = Quaestiones disputatae LXXX.

Grassi, Joseph A.: The secret of Paul the Apostle. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1978). 170 p.; $ 6,95.

Maier, Johann: Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung. – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1978. XVII, 367 S. = Erträge der Forschung LXXXII; kart. DM 59,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Peelman, Achiel: Hans Urs von **Balthasar** et la théologie de l'histoire. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1978). XV, 201 p. = Publications Universitaires Européennes XXIII, 107; sfr 86,–.

Spitz, Lewis W.: History: sacred and secular. – ChH XLVII, 1978, 5–22.

Cosmology, history, and theology. Ed. by Wolfgang Yourgrau and Allen D(uPont) Breck. – NY, Lo: Plenum Press (1977). XVI, 416 p., 11 fig.; $ 45,–.

Bornkamm, Karin: Kirchenbegriff und Kirchengeschichtsverständnis. – ZThK LXXV, 1978, 436–466.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Brandt, Theodor: Kirche im Wandel der Zeit. Bd. I: Von Paulus bis Luther. Bd. II: Von Luther bis heute. – Wup: Brockhaus 1977. 1978. Je 200 S.; je Pp. DM 19,80.

Penco, Gregorio: Storia della chiesa in **Italia**. Vol. I: Dalle origini al concilio di Trento. – Mil: Jaca Book 1978. XVI, 786 p.; Lire 20 000.

Fedalto, Giorgio: La Chiesa latina in Oriente. Vol. III: Documenti veneziani. – Verona: Mazziana (1978). 308 p. = Studi religiosi III.

Trenard, Louis – Gabrielle Trenard: Le Diocèse de **Belley**. – P: Beauchesne 1978. 288 p., 4 cartes = Histoire des diocèses de France VII; F 60,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Brenk, Beat: Spätantike und Frühes Christentum. Mit Beitr. von Hugo Brandenburg [u. a.]. (Dieser Bd. enthält 541 Abb. auf 400 Tafelseiten, davon 52 farbig, 1 Kt. sowie 103 Zeichnungen im Text.) – (Ffm, B, Wien:) Propyläen Verl. 1977. 351 S. = Propyläen Kunstgeschichte. Suppl. I.

Daniélou, Jean: Les origines du christianisme latin. – P: Ed. du Cerf 1978. 391 p. = Histoire der doctrines chrétiennes avant Nicée III.

Koschorke, Klaus: Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse des Petrus" ‹NHC VII, 3› und „Testimonium Veritatis" ‹NHC IX, 3›. – Lei: Brill 1978. XIV, 274 S. = Nag Hammadi Studies XII; Lw. hfl 124,–.

Bilde, Per: The Roman emperor **Gaius** ‹Caligula›'s attempt to erect his statue in the temple of Jerusalem. – StTh XXXII, 1978, 67–93.

DeMoor, Leonhard: The idea of revelation in the early church. – EvQ L, 1978, 166–172. 230–238.

Daly, Robert J., SJ: The origins of the Christian doctrine of **sacrifice**. – Phil: Fortress 1977. 152 p.; $ 5,50.

Didachè: La doctrine des douze apôtres ‹Didachè› (griech., franz.). Introduction, texte, traduction, notes, appendice et index par Willy Rordorf et André Tuilier. – P: Éd. du Cerf 1978. 228 p. = Sources chrétiennes CCXLVIII.

Sieben, H. J.: Die Ignatien als Briefe. Einige formkritische Bemerkungen. – VigChr XXXII, 1978, 1–18.

Folgado Flórez, S.: Teoría teórico-descriptiva sobre la Iglesia en el »Pastor« de **Hermas**. – CD CXCI, 1978, 217–246.

Haendler, Gert: Von Tertullian bis zu Ambrosius. Die Kirche im Abendland vom Ende des **2.** bis zum Ende des **4. Jahrhunderts**. – B (Ost): Evangelische Verlagsanstalt 1978. 136 S. = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I, 3; Pp. DM 12,–.

Schultz, D. R.: The origin of sin in **Irenaeus** and Jewish pseudepigraphical literature. – VigChr XXXII, 1978, 161–190; p. 191–194: Fallon, Francis T.: The prophets of the OT and the gnostics. A note on Irenaeus' 'Adversus Haereses', 1.30, 10–11.

Messana, V.: Teologia della speranza nella Paideia di **Clemente Alessandrino**. – Sales XL, 1978, 591–600.

Studer, Basile: La résurrection de Jésus d'après le »Peri Archôn« d'**Origène**. – Aug XVIII, 1978, 279–309; p. 311–319: Mara, M. G.: Parabole lucane della misericordia nel Commento di Origene alla Lettera ai Romani.

Lies, Lothar: Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verlag 1978. 363 S. = Innsbrucker theologische Studien I; kart. DM 68,–. [Diss., Würzburg]

Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes IVe colloque d'études historiques et patristiques, Chantilly 21–23 septembre 1976. Édités par J. Fontaine et M. Perrin. – P: Beauchesne (1978.) 312 p. = Théologie historique XLVIII; F 87,–; [cont.:] p. 13–22: Rougé, Jean: A propos du manuscrit du De mortibus persecutorum; p. 25–49: Corsaro, Francesco: Le mos maiorum dans la vision éthique et politique du De mortibus persecutorum; p. 55–70: Heim, François: L'influence exercée par Constantin sur Lactance: sa théologie de la victoire; p. 75–87: De Decker, Daniel: Le Discours à l'Assemblée des Saints attribué à Constantin et l'œuvre de Lactance; p. 91–102: Schwartz, Jacques: A propos des ch. 4 et 6 du De mortibus persecutorum; p. 107–152: Goulon, Alain: Les citations des poètes latins dans l'œuvre de Lactance; p. 157–161: Casey, Stephen: Clausulae et cursus chez Lactance; p. 165–166: Doignon, Jean: Le placitum eschatologique attribué aux stoïciens par Lactance ‹Institutions divines 7, 20›; p. 171–182: Heck, Eberhard: Iustitia civilis – iustitia naturalis; à propos du jugement de Lactance concernant les discours sur la justice dans le De republica de Cicéron; p. 185–200: Guillaumin, Marie-Louise: L'exploitation des Oracles Sibyllins par Lactance et par le Discours à l'Assemblée des Saints; p. 203–231: Perrin, Michel: Le Platon de Lactance; p. 237–249: Fredouille, Jean-Claude: Lactance historien des religions; p. 253–269: Studer, Basil: La sotériologie de Lactance; p. 273–291: Monat, Pierre: La présentation d'un dossier biblique par Lactance: le sacerdoce du Christ et celui de Jésus, fils de Josédec; p. 295: Mahé, Jean-Pierre: Note sur l'Asclépios à l'époque de Lactance; p. 297–306: Doignon, Jean: Le retentissement d'un exemple de la survie de Lactance: un texte des Institutions divines inspiré de Cicéron dans la Lettre 104 d'Augustin.

Heron, Alasdair: Die historische Bedingtheit des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. – Conc XIV, 1978, 508–512; S. 512–517: Kannengiesser, Charles: Das **Nizänum** von 325 in der Geschichte des Christentums.

Dörries, Hermann: Die Theologie des **Makarios/Symeon**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 476 S. = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse III, 103; DM 106,–.

Brock, Sebastian: A Syriac dispute between Heaven and Earth. – Muséon XCI 1978, 261–270; p. 271–333: Beck, Edmund: **Bardaisan** und seine Schule bei Ephräm; p. 335–353: Lafontaine, Guy: La version arménienne du sermon d'Eusèbe d'Alexandrie ‹Sur la Trahison de Judas›; p. 355–366: Birdsall, J. Neville: The Georgian version of the Book of Revelation; p. 105–152. 367–447: Garitte, Gérard: Analyse d'un lectionnaire byzantino-géorgien des Évangiles ‹Sin. Géorg. 74›.

Alves de Sousa, Pio-Gonçalo: El concepto de ΣΩΤΗΡΙΑ en el «De Incarnatione Verbi» de San **Atanasio**. – Scripta theologica X, 1978, 9–32.

Beck, Edmund: Die Hyle bei Markion nach **Ephräm**. – OChP XLIV, 1978, 5–30.

Yanguas, José M.ª: La divinidad del Espíritu Santo en S. **Basilio**. – Scripta theologica IX, 1977, 485–540.

May, Gerhard: Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der **creatio** ex **nihilo**. – B, NY: de Gruyter 1978. XII, 196 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte XLVIII; DM 82,–.

Fedwick, Paul J.: A commentary of **Gregory** of **Nyssa** or the 38th letter of Basil of Caesarea. – OChP XLIV, 1978, 31–51; p. 170–180: Cavalcanti, Elena: I due discorsi *De pauperibus amandis* di Gregorio di Nissa.

Malley, William J., SJ: Hellenism and Christianity. The conflict between Hellenic and Christian wisdom in the Contra Galilaeos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. **Cyril** of **Alexandria**. – R: Università Gregoriana Ed. 1978. 466 p. = Analecta Gregoriana CCX. Facultatis Theologiae: Sectio B, Series LXVIII.

Viocu, Sever J.: In operarios undecimae horae: una omelia **pseudocrisostomica** arianeggiante. – Aug XVIII, 1978, 341–360.

Sandvoss, Ernst: Aurelius **Augustinus**. Ein Mensch auf der Suche nach Sinn. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1978. 141 S. = Herderbücherei DCLXXIV; kart. DM 5,90.

Ferrari, Leo Charles: The peculiar appendage of Augustin's' Enarratio in Psalmum CXI. – Augustiniana XXVIII, 1978, 18–33.

Ciccarese, Maria Pia: Un testo gnostico confutato da Agostino. – VChr XV, 1978, 23–44.

Dassmann, Ernst: Schriftverständnis und religiöse Erkenntnis bei Augustinus. – TrThZ LXXXVII, 1978, 257–274.

Moorhead, John: The Laurentian Schism: East and West in the Roman Church. – ChH XLVII, 1978, 125–136.

4. Mittelalter und Neuzeit

Göpfert, Dieter: Orden und Klöster im **Schwarzwald** und am **Bodensee**. – Frb/B: Rombach 1978. 190 S.; kart. DM 12,80.

Maurer, Bernhard: Die **Johanniter** im **Breisgau**. Aus der Geschichte und Gegenwart des Johanniter- und Malteserordens am Oberrhein. – Fr/B: Rombach (1978). 125 S., mit einer Übersichtsskizze und 28 Abb.

Trüdinger, Karl: Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen **Würzburg**. – Stu: Klett-Cotta 1978. 193 S. = Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung I; DM 54,–.

Lilienfeld, Fairy v.: Nil **Sorskij** und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III. – B (Ost): Evangelische Verlagsanstalt 336 S. = Quellen und Untersuchungen zur Konfessionskunde der Orthodoxie; br. DM 28,–.

Jong, Otto J. de: De eerste drie noord-hollandse Synoden. – NAKG LVIII, 1978, 190–204.

Penningston, Kenneth: "Peccatis Patrum punire": a moral and legal problem of the **Inquisition**. – ChH XLVII, 1978, 137–154.

5. Mittelalter

Xenia medii aevi historiam illustrantia oblata Thomae [M.] **Kaeppeli**. Ediderunt Raymundus Creytens, Pius Künzle. [Tom.] I–II. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1978. XXIV, 906 p. = Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi CXLI–CXLII; Lire 25 000; [cont.:] p. 3–25: Boháček, Miroslav: Voraccursische Glossen in den handschriftlichen Fragmenten der Justinianischen Institutionen der wissenschaftlichen Staatsbibliothek in Olomouc; p. 27–50: García y García, Antonio, OFM: Manuscritos jurídicos medievales de la Catedral de Sigüenza; p. 51–71: Ker, Neil R.: Cardinal Cervini's manuscripts from the Cambridge Friars; p. 73–84: Gallén, Jarl: Les voyages de S. Dominique au Danemark. Essai de datation; p. 85–99: Simon, Paul: Albertus Magnus und die Dichter; p. 101–174: Pagnoni Sturlese, Maria Rita: La «Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu» di Teodorico di Freiberg; p. 175–247: Sturlese, Loris: Il «De animatione caeli» di Teodorico di Freiberg; p. 249–267: Boyle, Leonard E., OP: Notes on the education of the «Fratres communes» in the Dominican Order in the thirteenth century; p. 269–297: Frank, Isnard W., OP: Das Retzer martyrologium; p. 299–315: Vansteenkiste, Clemens, OP: Una piccola collezione di frammenti manoscritti; p. 317–350: Paravicini Bagliani, Agostino: Alfonso Ceccarelli, gli «Statuta Urbis» del 1305 e la famiglia Boccamazza. A proposito del codice Vat. Lat. 14 064; p. 351–370: Künzle, Pius, OP: Zu den Metaphysik-Quästionen in Codex C VII 51 der Biblioteca Nazionale zu Neapel; p. 371–378: Boese, Helmut: John Ridevalle und seine Expositio zu Augustins Gottesstaat; p. 379–399: Eis, Gerhard – Hans J. Vermeer: Nichteckhartische Texte in der Eckhart-Handschrift Brau; p. 401–415: Walsh, Katherine: An Irish preacher at Avignon: Richard Fitz-Ralph's sermons to the Dominican Friars; p. 417–443: Delcorno, Carlo: Prediche di Giordano da Pisa attribuite a Taddeo Dini; p. 445–456: Gutiérrez, David, OSA: Agustín Tinacci obispo de Narni ‹† 1367› y su librería; p. 457–469: Hinnebusch, William A., OP: The English Dominicans and the Masters General of the late fourteenth-century; p. 471–482: Steinmann, Martin: Ältere theologische Literatur am Basler Konzil; p. 483–505: Odenius, Oloph: Dominikaner Teilhaftigkeitsbriefe aus dem schwedischen Mittelalter; p: 507–517: Kirshner, Julius: An opinion of Raphael de Pornasio, OP, on the market in Genoese «Lire de Paghe»; p. 519–545: Strnad, Alfred A.: Salvo Cassetta – Verfasser einer Vita des hl. Vinzenz Ferrer?; p. 547–566: Marinelli-Marcacci, Olga: Codici e copisti a Perugia nel secolo XV; p. 567–606: Piana, Celestino, OFM: Codici medioevali e rinascimentali nel convento di S. Antonio a Bologna; p. 607–785: Verde, Armando F., OP: Dottorati a Firenze e a Pisa 1505–1528; p. 787–808: Wolfs, Servatius P., OP: Erasmus von Rotterdam und die Dominikaner zu Löwen; p. 809–831: Camporeale, Salvatore I., OP: Giovanni Tolosani O.P. e la Teologia antiumanistica agli inizi della Riforma. L'Opusculum antivalliano «De Constantini donatione»; p. 833–862: Miele, Michele, OP: L'assistenza sociale a Napoli nel Cinquecento e i programmi della Compagnia dei Bianchi dello Spirito Santo.

Schäferdiek, Knut: Die Kirche des früheren Mittelalters. – Mchn: Kaiser 1978. 604 S. = Kirchengeschichte als Missionsgeschichte II, 1.

Pizarro Martínez, J.: A 'Brautwerbung' variant in **Gregory** of **Tours**: Atalus' escape from captivity. – Neophilologus LXII, 1978, 109–118.

Elze, Reinhard: Sic transit gloria mundi. Zum Tode des Papstes im Mittelalter. – DA XXXIV, 1978, 1–18.

Oexle, Otto Gerhard: Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im **westfänkischen** Bereich. – Mchn: Fink 1978. 208 S., Ill. = Societas et fraternitas = Münstersche Mittelalter-Schriften XXXI; Lw. DM 80,– [Habil.-Schrift, Münster. Teildr.]

Lapidge, Michael: Dominic of Evesham "Vita S. **Ecgwini** episcopi et confessoris". – AnBoll XCVI, 1978, 65–104.

Ineichen-Eder, Christine E.: Theologisches und philosophisches Lehrmaterial aus dem **Alkuin**-Kreise. – DA XXXIV, 1978, 192–201.

Cross, J. E.: **Mary Magdalen** in the 'Old English martyrology': the earliest extant 'Narrat Josephus' variant of her legend. – Speculum LIII, 1978, 16–25.

Gneuss, H.: **Dunstan** und **Hrabanus Maurus.** Zur Hs. Bodleian auctorium F. 4.32. – Anglia XCVI, 1978, 136–148.

Recht und Schrift im Mittelalter. Hrsg. von Peter Classen. – Sigmaringen: Thorbecke 1977. 518 S. = Vorträge und Forschungen XXIII.

McGinn, Bernhard: Angel pope and papal antichrist. – ChH XLVII, 1978, 155–173.

Papes, Antonio M.: Dottrine politiche nell'età carolingia e nel secolo decimo. – Sales XL, 1978, 467–527.

Schwarz, Ulrich: **Amalfi** im frühen Mittelalter: **9.–11. Jh.** Untersuchungen zur Amalfitaner Überlieferung. – Tü: Niemeyer 1978. VIII, 285 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XLIX; Lw. DM 72,–.

Robinson, Jan Stuart: Zur Arbeitsweise **Bernolds** von **Konstanz** und seines Kreises. Untersuchungen zum Schlettstädter Codex 13. – DA XXXIV, 1978, 51–122.

Smith, M. H. III.: And taking bread... Cerularius and the Azyme controversy of **1054**. – P: Beauchesne 1978. 188 p. = Théologie historique XLVII; F 81,–.

Mollat, Michel: Les pauvres au moyen âge. Étude **sociale**. – **P:** Hachette 1978. 395 p. = Les temps et les hommes.

Geary, Patrick J.: Furta sacra. Thefts of relics in the Central Middle Ages. – Princeton, NJ: Princeton Univ. Pr. 1978. XIV, 228 p.; £ 9,70.

Schimmelpfennig, Bernhard: **Zölibat** und Lage der **„Priestersöhne"** vom **11.** bis **14.** Jahrhundert. – HZ CCXXVII, 1978, 1–44.

Stelzer, Winfried: Zum Scholarenprivileg Friedrich **Barbarossas** ‹Authentica „Habita"›. – DA XXXIV, 1978, 123–268.

Robinson, I. S.: The friendship network of **Gregory VII**. – History LXIII, 1978, 1–22.

Guth, Klaus: **Johannes** von **Salisbury** ‹**1115/20–1180**›. Studien zur Kirchen-, Kultur- und Sozialgeschichte Westeuropas im 12. Jahrhundert. – St. Ottilien: EOS Verl. 1978. XXVIII, 324 S. = Münchener Theologische Studien I. Historische Abt. XX. [Habil.-Schrift, Bamberg]

Boccali, Giovanni: Canto di esortazione di **San Francesco** per le "Poverelle" di San Damiano. – CollFr XLVII, 1978, 5–29.

Renna, Thomas J.: **St. Bernard** and **Abelard** as hagiographers. – Cît XXIX, 1978, 41–59.

Madertoner, Willibald: Die zwiespältige **Papstwahl** des Jahres **1159**. – Wien: VWGÖ 1978. 196 S. = Dissertationen der Universität Wien CXXXVI. [Diss., Wien]

Wilkinson, Bertie: The High Middle Ages in **England, 1154–1377**. – (Lo, Cambr:) Cambridge Univ. Press 1978. X, 130 p. = Conference on British studies bibliographical handbooks; £ 4,50.

Swietek, F. R.: **Gunther** of **Paris** and the 'Historia Constantinopolitana'. – Speculum LIII, 1978, 49–79.

Bixton, Paul B.: Die Anwerbung des Heeres Christi: Prediger des Fünften Kreuzzuges in Deutschland. – DA XXXIV, 1978, 166–191.

Caparello, Adriana: La terminologia greca nel Commentario al "De Caelo": **Tommaso d'Aquino** e lingua greca. – Angelicum LV, 1978, 415–457.

Haines, Roy Martin: The church and politics in fourteenth-century England. The career of **Adam Orleton**, c. **1275–1345**. – (Lo, Cambr:) University Press 1978. XIV, 303 p. = Cambridge studies in medieval life and thought III, 10; £ 12,50.

Bruin, C. C. de: Middeleeuwse levens van Jezus als leidraad voor meditatie en contemplatie. – NAKG LVIII, 1978, 129–155.

Klein, Allessandro: Meister **Eckart**. La dottrina mistica della giustificazione. – Mil: Mursia 1978. 189 p. = Biblioteca di filosofia IV.

Karl IV. und sein Kreis. Hrsg. im Auftrag des Collegium Carolinum von Ferdinand Seibt. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1979. 292 S., Ill. = Lebensbilder zur Geschichte der böhmischen Länder III; Lw. DM 28,–.

Grayeff, Felix: **Joan** of **Arc**. Legends and truth. – Lo: Goodall 1978. 116 p.

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

Marschall, Werner: Der Breslauer Domdekan Nikolaus **Stock** auf der Diözesansynode von **1446**. – Archiv für schlesische Kirchengeschichte XXXV, 1977, 51–63.

Miethke, Joachim: Geschichtsprozeß und zeitgenössisches Bewußtsein – die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späteren Mittelalter. – HZ CCXXVI, 1978, 564–599.

Setzler, Wilfried: Das Kloster **Zwiefalten** zwischen Reichsfreiheit und Landsässigkeit. Studien zur Rechts- und Verfassungsgeschichte einer schwäbischen Benediktinerabtei. – Sigmaringen: Thorbecke 1978. 280 S.; DM 48,–.

Merlo, Grado G.: Eretici e inquisitori nella Società Piemontese del Trecento. Con l'edizione dei processi tenuti a Giaveno dall'inquisitore Alberto de Castellario ‹1335› e nelle valli di Lanzo dall'inquisitore Tommaso di Casasco ‹1373›. Con quattro illustrazioni fuori testo. – Tor: Claudiana (1977). 316 p. = Studi storici; Lire 7000.

Marx, Hans-Jürgen: Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem **Florentinum**. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln. – St. Augustin: Steyler Verl. (1977). 413 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn XXVI.

Opera inedita Historiam XXII Sessionis Concilii **Basiliensis** respicientia: **Augustini e Roma** O.E.S.A. contra quosdam errores haereticorum et Defensorium sacramenti unitatis Christi et ecclesiae, atque Henrici Kalteisen O.P., Propositiones in condemnatione libelli Augustini de Roma, quae edenda curavit Willigis Eckermann O.S.A. – R: Augustinianum 1978. X, 217 p. = Corpus Scriptorum Augustinianorum VI.

Elizondo, Fidel: El "Breve Discurso" de **Juan de Fano** sobre la pobreza franciscana. – CollFr XLVII, 1978, 31–65.

6. Gesamte Neuzeit

Bucsay, Mihaly: Der Protestantismus in **Ungarn 1521–1978**. Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart. Teil I: Im Zeitalter der Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform. – Köln, Wien, Graz: Böhlau 1977. XIX, 303 S., Ill., Ktn. = Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte I, 3; kart. DM 76,–.

Wagner, Oskar: Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der evangelischen Kirche im Herzogtum **Teschen 1545–1918/20**. – Köln/Wien: Böhlau 1978. 500 S. = Studien und Texte zur Geschichte und Kirchengeschichte I, 4; br. DM 98,–.

Schoeps, Hans-Joachim: Deutsche Geistesgeschichte der Neuzeit. Ein Abriß in fünf Bänden. Bd. II: Das Zeitalter des **Barock**. Zwischen Reformation und Aufklärung. – Mz: v. Hase u. Koehler 1978. 343 S.

Bloth, Hugo Gotthard: Die Kirche in **Pommern**. Auftrag und Dienst der evangelischen Bischöfe und Generalsuperintendenten der Pommerschen Kirche von **1792** bis **1919**. – Köln/Wien: Böhlau 1978. 336 S., 6 Abb., 1 Karte = Veröffentlichungen der historischen Kommission für Pommern V, 20; Lw. DM 88,–.

Döpmann, Hans-Dieter: Der Einfluß der Kirche auf die moskowitische Staatsidee. Staats- und Gesellschaftsdenken bei Josif **Volockij**, Nil **Sorskij** und Vassian **Patrikew**. – B(Ost): Evangelische Verlagsanstalt 1978. 203 S. = Quellen und Untersuchungen zur Konfessionskunde der Orthodoxie; br. DM 15,80.

Bost, Charles Marc: Problèmes de minorité. – BSHPS CXXIV, 1978, 211–235.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Minninger, Monika: Von Clermont zum **Wormser Konkordat**. Die Auseinandersetzungen um den Lehnsnexus zwischen König und Episkopat. – Köln/Wien: Böhlau 1978. VIII, 314 S. = Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalter. Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii II; br. DM 52,–.

Vincent, Jean-Marcel: Balthasar **Hubmaier** ‹1480–1528›. – BSHPS CXXIV, 1978, 357–391.

Gendre, André: Humanisme et folie chez Sébastien **Brant, Erasme** et **Rabelais**. – Bas, Stu: Helbig und Lichtenhahn 1978. 41 p. = Vorträge der Aeneas Silvius – Stiftung an der Universität Basel XIV.

Kremer, Ulrich Michael: Die Reformation als Problem der amerikanischen Historiographie. – Wiesb: Steiner 1978. 288 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz – Abt. f. Abendländische Religionsgeschichte XCII; Lw. DM 68,–.

Tentler, Thomas N.: Sin and confession on the eve of the Reformation. – Princ: Princeton Univ. Pr. 1977. 395 p.; $ 25,–.

Bierlaire, Franz: Les Colloques d'**Erasme**: réforme des études, réforme des mœurs et réforme de l'Eglise au XVIe siècle. – P: Société d'Edition «Les Belles Lettres» 1978. 318, 21 p. = Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège CCXXII.

Jonge, H. J. de: Aantekeningen van Erasmus in een exemplaar van zijn "Apologia Omnes" ‹1522›. – NAKG LVIII, 1978, 176–189.

Wicks, Jared: **Luther**. – P: Beauchesne 1978. 96 p. = Dictionnaire de Spiritualité VIII; F 18,–.

Schwab, Wolfgang: Luthers Ringen um das Sakrament. – Catholica XXXII, 1978, 93–113; S. 114–130: Eckermann, Willigis: Die Aristoteleskritik Luthers – ihre Bedeutung für seine Theologie.

Mack Crew, Phyllis: **Calvin**ist preaching and iconoclasm in the **Netherlands 1544–1569**. – Cambr, Lo, NY, Melbourne: Cambridge University Press 1978. XIV, 221 p.; £ 9,50.

Van der Mollen, Ronald J.: Providence as mystery, providence as revelation: puritan and anglican modifications of John Calvin's doctrine of providence. – ChH XLVII, 1978, 27–47.

Sider, R. J.: **Karlstadt**'s battle with Luther. – Phil: Fortress 1978. 161 p.; $ 5,95.

Bucer, Martin: Martin Bucers deutsche Schriften. Bd. V: Strassburg und Münster im Kampf um den rechten Glauben 1532–1534. Hrsg. von Robert Stupperich. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1978). 551 S.; Lw. DM 195,–.

Rott, Hans Georg: Martin Bucer und die Schweiz: Drei unbekannte Briefe von Zwingli, Bucer und Vadian ‹1530, 1531, 1536›. – Zwing XIV, 1978, 461–492.

Brady, Thomas A.: Ruling class, regime and Reformation at **Strasbourg. 1520–1555**. – Lei: Brill 1978. XXI, 458 p., 22 tabl. = Studies in medieval and Reformation thought XXII; hfl 124,–.

Klaassen, Walter: Michael **Geismair**. Revolutionary and reformer. – Lei: Brill 1978. X, 156 p. = Studies in medieval and Reformation thought XXIII; hfl 44,–.

Erbe, Michael: François **Bauduin** und Georg **Cassander**. Dokumente einer Humanistenfreundschaft. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XL, 1978, 537–560.

Kolb, R.: Nikolaus von **Amsdorf** ‹1483–1565›. – Nieuwkoop: de Graaf 1978. 296 p.; hfl 90,–.

Zanardi, Mario: Vita ed esperienza di Emanuele **Tesauro** nella Compagnia di Gesù. – AHSJ XLVII, 1978, 3–96.

Baumgartner, Frederic I.: The catholic opposition to the Edict of **Nantes**, 1598–1599. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XL, 1978, 525–536.

Schönstädt, Hans-Jürgen: Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617. – Wiesb: Steiner 1978. XXXVI, 328 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz – Abt. f. Abendländische Religionsgeschichte LXXXVIII; Lw. DM 80,– [Diss., Erlangen – Nürnberg]

Komosiński, Zdzislaw: Rekatholisierungsversuche in **Schlesien** durch Ansiedlung von **Kapuzinern** in den Jahren 1629–1654. Ein reformationsgeschichtlicher Beitrag. – CollFr XLVIII, 1978, 77–104.

8. Neuere Zeit

Dorn, Hans Jürgen: Die **Deutschordens**ballei **Westfalen** von der Reformation bis zu ihrer Auflösung im Jahre 1809. – Marb: Elwert 1978. VII, 250 S. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens XXVI; geb. DM 36,80.

Schmidt, Klaus: Religion, Versklavung und Befreiung. Von der englischen Reformation bis zur amerikanischen Revolution. – Stu, B, Mainz: Kohlhammer 1978. 158 S.; kart. DM 25,–.

Kreiser, B. R.: Miracles, convulsions, and ecclesiastical politics in early **XVIIIth-century**. – Princ: Univ. Press 1978. XVII, 486 p.; $ 27,50.

Lunde, S. van der: Anna Maria van **Schuurman** en haar Euderia. – Theologia Reformata XXI, 1978, 117–144.

Staedtke, Joachim: Theologische Hintergründe der **Menschenrechts**erklärungen des **17.** Jahrhunderts. – ZRGG XXX, 1978, 249–258.

Davie, Donald: A gathered church. The literature of the English dissenting interest, 1700–1930. The Clark Lectures 1976. – Lo, Henley: Routledge & Kegan Paul (1978). 152 p., 8 tabl.

Pearson, Samuel C. Jr.: The religion of John **Locke** and the character of his thought. – JR LVIII, 1978, 244–262.

Krajcar, Jean: **Jesuit**s and the genesis of the Union of Brest. – OChP XLIV, 1978, 131–153.

Szilas, Ladislaus: Die österreichische Jesuitenprovinz im Jahre 1773. Eine historisch-statistische Untersuchung. – AHSJ XLVII, 1978, 97–158.

Bertière, André (Simone): Le Cardinal de **Retz** mémorialiste. – (P:) Klincksieck 1977. 680 p. = Bibliothèque Française et Romane. Sér. C: Études littéraires LXV; F 150,–.

Kapner, Gerhardt: Barocker Heiligenkult in Wien und seine Träger. – Mchn: Oldenbourg 1978. 147 S. = Österreich-Archiv; kart. DM 26,–.

Föllinger, Georg: **Corvey**, von der Reichsabtei zum Fürstbistum. Die Säkularisation der exemten reichsunmittelbaren Benediktiner-Abtei Corvey und die Gründung des Bistums ‹**1786–1794**›. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1978. 193 S. = Paderborner theologische Studien VII; kart. DM 24,–. [Diss., Freiburg]

Abénon, Lucien-René: Malesherbes et l'extension aux colonies de l'**Edit de 1787** sur les Protestants. – BSHPS CXXIV, 1978, 399–409.

Raab, Heribert: Joseph **Görres**. Ein Leben für Freiheit und Recht. Auswahl aus seinem Werk, Urteile von Zeitgenossen. Einführung und Bibliographie. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh (1978). 293 S.

Wappler, Klaus: Der theologische Ort der preußischen Unionsurkunde vom 27. 9. **1817**. – B(Ost): Evangelische Verlagsanstalt 1978. 156 S. = Theologische Arbeiten XXXV; br. DM 11,80.

Marbach, Rainer: **Säkularisierung** und sozialer Wandel im **19.** Jahrhundert. Die Stellung von Geistlichen zur Entkirchlichung und Entchristlichung in einem Bezirk der **Hannover**schen Landeskirche. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1978. 246 S., graph. Darst., 1 Kt. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XXII; kart. DM 28,– [Diss., Göttingen]

Gerrish, B. A.: Modern world. Reformed theology in the nineteenth century. – Chic, Lo: The University of Chicago Press (1978). XII, 263 p.; £ 10,50.

Gross, Werner: Das **Wilhelmsstift** Tübingen: **1817–1869**. Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche. – Tü: Mohr 1978. XXVII, 330 S. = Contubernium XXXII; Lw. DM 47,–.

Dolan, Jay P.: Catholic revivalism: the American experience 1830–1900. – Notre Dame: University of Notre Dame Press 1978. 248 p.

Timm, Hermann: Die heilige Revolution: Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. **Schleiermacher, Novalis,** Friedrich **Schlegel**. – (Ffm:) Syndikat (1978). 179 S.; kart. DM 24,–.

Weber, Christoph: Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates. Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit **Pius' IX.** ‹**1846–1878**›. – Stu: Hiersemann 1978. XXXI, 833 S., Tab. u. Übersichten = Päpste und Papsttum XIII, 1–2; Lw. DM 396,–.

Curran, Robert Emmett: Prélude to **"Americanism"**: the New York Accademia and clerical radicalism in the late **nineteenth** century. – ChH XLVII, 1978, 48–65.

Kirjavainen, Heikki: Certainty, assent, and belief. An introduction to the logical and doxastic notions especially in the light of Jaakko Hintikka's epistemic logic and Cardinal John Henry **Newman**'s discussion on certitude. – Hels: Villenpaino 1978. 204 p. = Publications of Luther-Agricola-Society B XI.

Beintker, Michael: Die Gottesfrage in der Theologie Wilhelm **Herrmann**s. Ein Beitrag zur Geschichte der systematischen Theologie um die Jahrhundertwende. – B(Ost): Evangelische Verlagsanstalt 1978. 213 S. = Theologische Arbeiten XXXIV; br. DM 13,80.

Defoort, Eric: Les catholiques belges face à **Maurras** et à l'action française, 1898–1914. – RHE LXXIII, 1978, 315–333.

Wehrli, Rudolf: Alter und Tod des Christentums bei Franz **Overbeck**. – Zü: Theologischer Verl. (1977). 263 S. = Forschung TVZ.

9. Neueste Zeit

Wilhelm, Peter: Die **Synagogen**gemeinde **Göttingen, Rosdorf** und **Geismar 1850–1942**. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1978. 120 S. = Studien zur Geschichte der Stadt Göttingen XI; kart. DM 18,–.

Stoecklin, Alfred: Schweizer Katholizismus. Eine Geschichte der Jahre 1925–1975 zwischen Ghetto und konziliarer Öffnung. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1978. 359 S., Ill.

Morsey, Rudolf: Clemens August Kardinal von **Galen**. Bischöfliches Wirken in der Zeit der Hitler-Diktatur. – Internationale Katholische Zeitschrift »Communio« VII, 1978, 429–442.

Nowak, Kurt: „Euthanasie" und Sterilisierung im „Dritten Reich". Die Konfrontation der evangelischen und katholischen Kirche mit dem „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses" und der „Euthanasie"-Aktion. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1977. 221 S. = Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes. Ergänzungsreihe XII; kart. DM 38,–. [Diss., Leipzig]

Rogari, Sandro: **Santa Sede** e **Fascismo** dall'Aventino ai Patti Lateranensi. Con documenti inediti. Prefazione di Giovanni Spadolini. – [R:] Forni Editore (1977). 314 p. = Documenti per la Storia del Nostro Tempo VI; Lire 10 500.

Kanior, Marian: Le retour des **bénédictins** à Tyniec. – RHE LXXIII, 1978, 348–358.

Vogel, Johanna: Kirche und Wiederbewaffnung. Die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die **Wiederbewaffnung** der Bundesrepublik **1949–1956**. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1978. 304 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte IV; Lw. DM 50,–. [Diss., Berlin. FU]

Six, Jean-François: Le courage de l'espérance. Les dix ans qui ont suivi le **Concile** 1965–1975. – P: Seuil 1978. 334 p.

Rubbens, Antoine: Dreißig Jahre Geschichte des **belgischen Katholizismus**. – Internat. Kathol. Zeitschrift »Communio« VII, 1978, 443–466.

Stegemann, Wolfgang: Der Denkweg Rudolf **Bultmanns**. Darstellung der Entwicklung und der Grundlagen seiner Theologie. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1978). 160 S.; kart. DM 24,80.

Latrelle, André: **De Gaulle**, la libération et l'église catholique. Préface par Hubert Beuve-Méry. – P: Ed. du Cerf 1978. 147 p. = Rencontres. N.S. VII.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Aktion und Reaktion. **Katholizismus** der **Gegenwart**, evangelisch gesehen. – Stu: Steinkopf 1978, 199 S.; Pp. DM 19,80.

Peeters, Marcel: Godsdienstvrijheid en tolerantie in de **DDR**. – Collationes VIII, 1978, 293–317.

Toward Vatican III: The work that needs to be done. Ed. by David Tracy with Hans Küng and Johann B. Metz. – NY: Seabury Pr. 1978. XI, 333 p.; $ 5,95.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Spindler, Marc R.: **Indian** Christian periodicals: The daily life of Indian theology. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature (Lei), n. XX, Sept. 1978, 1–53.

Beozzo, José Oscar: A evangelização na América Latina. Uma visão histórica com vistas a Puebla. – REBras XXXVIII, 1978, 208–243.

Bojorje, Horacio, SJ: Hacia las raíces del nacionalismo teológico latinoamericano. Entre la política como teología y la teología como política. – Perspectiva teológica X, 1978, 307–321.

Hall, Mary: A quest for the liberated Christian. Examined on the basis of a mission, a man, and a movement as agents of liberation. – Bern, Ffm: Lang 1978. 341 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XIX; DM 70,80.

Maveneka, Alois: A Church self-reliant and missionary. Apostolic and patristic models for Africa. – Gwelo, Rhodesia: Mambo Press 1978. 120 p. = Mambo Missio-Pastoral Series IX.

Neely, Alan: **Liberation theology** in Latin America: Antecedents and autochthony. – Missiology (Pasadena, California) VI, 1978, 343–370.

Pastor, F. A., SJ: Emancipação histórica e reflexão teológica. – Perspectiva teológica (São Leopoldo, Brasilien) X, 1978, 7–29.

Puebla: temas y opciones claves. – Documentación CELAM (Bogotá) III, 1978, 173–217.

Torre, António Martins da, SVD: A Igreja e a sua tarefa missionária segundo Emil **Brunner**. – St. Augustin: Steyler Verlag; Fátima: Ed. Verbo Divino 1977. XIX, 213 p. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XIX; DM 24,–.

Blatezky, Arturo: Sprache des Glaubens in Lateinamerika. Eine Studie zu Selbstverständnis und Methode der „Theologie der Befreiung". – Bern, Ffm: Lang 1978. 302 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XX; DM 79,80.

CELAM III visto por la pastoral indígena y la catequesis. – Estudios Indígenas (México) VII, 1978, 72–100.

Church and culture. – The Japan Missionary Bulletin XXXII, 1978, 265–310.

Connor, Bernard F., OP: Evangelisation in **South Africa**. – AfrER XX, 1978, 209–222.

Díaz Alvarez, Manuel: Pastoral y secularización en **América Latina**. – Bogotá: Ed. Paulinas 1978. 51 p. = Colección Pastoral Popular XII.

Harpigny, Guy: Le sacerdoce selon Louis **Massignon** ‹1883–1962›. Attitude chrétienne devant l'Islam. – Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain 1978. VII, 545 p. [Diss., Louvain]

Masson, Joseph, SJ: Estrutura paroquial e novos ministérios. Pastoral urbana em **Africa**. – Igreja e Missão (Cucujães, Portugal) XXX, 1978, 141–164.

Newbigin, Lesslie: Christus und die Kulturen. – Zeitschrift für Mission IV, 1978, 134–149.

Süss, Günter Paulo: Volkskatholizismus in **Brasilien**. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität. – Mz: Grünewald-Verl.; Mchn: Kaiser 1978. 200 S. = Systematische Beiträge XXIV; DM 25,–.

Battistella, Giulio: America Latina: da Medellín a Puebla. – Mondo e Missione CVII, 1978, 435–460.

Ferragne, Marcel, OMI: L'Eglise catholique au Lesotho a-t-elle ses leaders africains? – Kerygma (Ottawa) XII, 1978, 37–61.

Tchad. – Vivant Univers. Revue de la promotion humaine et chrétienne (Namur), n. 316, mai-juin 1978, 1–49.

Vers la Conférence de **Puebla**. – LumVitae XXXIII, 1978, 128–228.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Beaujeu, J.: Le paganisme romain sous le Haut-Empire. – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II: Principat. Band XVI/1–2, B/NY 1978, 3–26; S. 27–44: Krill, R. M.: Roman paganism under the Antonines and Severans; S. 45–78: Attridge, H. W.: The philosophical critique of religion under the early Empire; S. 80–103: Cardauns, B.: Varro und die römische Religion. Zur Theologie, Wirkungsgeschichte und Leistung der ‚Antiquitates Rerum Divinarum'; S. 104–186: Fauth, W.: Römische Religion im Spiegel der ‚Fasti' des Ovid; S. 187–288: Köves-Zulauf, Th.: Plinius d. Ä. und die römische Religion; S. 290–354: Muth, R.: Vom Wesen römischer ‚religio'; S. 355–392: Pötscher, W.: ‚Numen' und ‚numen Augusti'; S. 393–424: Pötscher, W.: Das römische Fatum – Begriff und Verwendung; S. 425–439: Smith, J. Z.: Towards interpreting demonic powers in Hellenistic and Roman Antiquity; S. 440–553: Catalano, P.: Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latinum, Italia; S. 554–608: Stambaugh, J. E.: The functions of Roman temples; S. 610–654: Scheid, J.: Les prêtres officiels sous les empereurs julio-claudiens; S. 655–819: Schumacher, L.: Die vier hohen römischen Priesterkollegien unter den Flaviern, den Antoninen und den Severern ‹69–235 n. Chr.›; S. 820–832: Olshausen, E.: „Über die römischen Ackerbrüder". Geschichte eines Kultes; S. 833–910: Herz, P.: Bibliographie zum römischen Kaiserkult ‹1955–1975›; S. 911–995: Hesberg, H. von: Archäologische Denkmäler zum römischen Kaiserkult; S. 996–1084: Turcan, R.: Le culte impérial au IIIe siècle; S. 1085–1120: Palmer, R. E. A.: Severan ruler-cult and the Moon in the city of Rome; S. 1121–1134: Richard, J.-C.: Recherches sur certains aspects du culte impérial: Les funérailles des empereurs romains aux deux premiers siècles de notre ère; S. 1135–1200: Herz, P.: Kaiserfeste der Prinzipatszeit; S. 1201–1253: Fiswick, D.: The development of provincial ruler worship in the Western Roman Empire; S. 1254–1309: Duthoy, R.: Les * Augustales; S. 1310–1332: Chesnut, G. F.: The ruler and the logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and late stoic political philosophy; S. 1334–1417: Brind'Amour, P.: L'origine des jeux séculaires; S. 1418–1439: Freyburger, G.: La supplication d'action de grâces sous le Haut-Empire; S. 1440–1468: Harmon, D. P.: The public festivals of Rome; S. 1470–1505: Helgeland, J.: Roman army religion; S. 1506–1541: Birley, E.: The religion of the Roman army: 1895–1977; S. 1542–1555: Speidel, M. P. – Dimitrova-Milčeva, A.: The cult of the Genii in the Roman army and a new military deity; S. 1557–1591: Orr, D. G.: Roman domestic religion: The evidence of the Household Shrines; S. 1592–1603: Harmon, D. P.: The family festivals of Rome; S. 1605–1618: Del Corno, D.: I sogni e la loro interpretazione nell'età dell'impero; S. 1619–1651: Talbert, Ch. H.: Biographies of philosophers and rulers as instruments of religious propaganda in Mediterranean Antiquity; S. 1652–1699: Bowie, E. L.: Apollonius of Tyana: Tradition and reality; S. 1700–1735: Turcan, R.: Les sarcophages romains et le problème du symbolisme funéraire; S. 1736–1773: Guarducci, M.: Dal gioco letterale alla crittografia mistica.

VI. Religionsphilosophie

Evans, G. R.: **Anselm** and talking about God. – Oxf: Clarendon Press 1978. 211 p.; £ 5.–.

Waldschütz, Erwin: Meister **Eckhart**. Eine philosophische Interpretation der Traktate. – Bonn: Bouvier 1978. VIII, 414 S. = Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik LXXI; kart. DM 65,– [Diss., Wien]

Soffer, Walter: **Descartes,** rationality, and God. – Thomist XLII, 1978, 666–691.

Heftrich, Eckhard: **Lessings** Aufklärung. Zu den theologisch-philosophischen Spätschriften. – Ffm: Klostermann (1978). 81 S.; DM 19,80.

Nys, Martin J. de: The cosmological argument and **Hegel's** doctrine of God. – NewSchol LII, 1978, 343–372.

Cristaldi, Giuseppe: Antonio **Rosmini** e il pensare cristiano. – (Mil:) Vita e Pensiero (1977). 233 p. = I Corsi Universitari; Lire 5800.

Grabner-Haider, Anton: Vernunft und Religion. Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1978). 232 S.; kart. DM 29,80.

Luijk, Henk van: Vormen van godsdienstfilosofie. Een kommentaar bij recente nederlandse publikaties. – Bijdr XXXIX, 1978, 350–398.

Jaki, Stanley L.: The road of science and the ways to God. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Press (1978). VII, 478 p. = The Gifford Lectures 1974–75 and 1975–76; $ 21,–.

Bockmühl, Klaus: Die Argumente für die Existenz Gottes. Eine Wiedererwägung ihres Zwecks. – Theologische Beiträge IX, 1978, 194–204.

Manser, Josef: Der Tod des Menschen. Zur Deutung des Todes in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1977). 328 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 93; sfr 56,– [Diss., Freiburg/B]

Nielsen, Kai: On the rationality of radical theological non-naturalism: More on the verificationist turn in the philosophy of religion. – Religious Studies XIV, 1978, 193–204.

Rotonda, Tavola L'umanesimo cristiano oggi. – Aquinas XXI, 1978, 1–43.

VII. Fundamentaltheologie

Herms, Eilert: Theologie – eine Erfahrungswissenschaft. – Mchn: Kaiser (1978). 99 S. = Theologische Existenz heute CXCIX; kart. DM 14,50.

Grass, Hans: Einführung in die Theologie. – Marbg: Elwert 1978. 102 S. = Marburger theologische Studien XVII; kart. DM 25,–.

Ellacuría, Ignacio: La teología como momento ideológico de la praxis eclesial. – EE LIII, 1978, 457–476; p. 477–516: Lera, José María: La teología como memoria y memorial; p. 517–532: Tornos, Andrés: Los signos de los tiempos como lugar teológico; p. 533–558: Alcáin, José Antonio: El lenguaje teológico.

Sánchez Chamoso, Román: Una hermenéutica para la relectura actualizadora de la tradición cristiana. Los criterios hermenéuticos de E. **Schillebeeckx**. – Salm XXV, 1978, 361–422.

Ford, Lewis S.: The lure of God. A biblical background for **process theism**. – Phil: Fortress Press (1978). XIII, 144 p.

Möglichkeiten des Redens über Gott. Mit Beitr. von Heinrich Fries [u. a.] Geleitwort von Heinz Althaus. – Düs: Patmos Verl. (1978). 104 S. = Patmos-Paperback; [enth. u. a.:] S. 9–30: Fries, Heinrich: Wie heute von Gott reden?; S. 31–56: Pater, Wim de: Der Sprechakt, seinen Glauben zu bekennen. Gottes Gegenwart in der Erschließungssprache christlicher Religion; S. 57–79: Zenger, Erich: Wie spricht das Alte Testament von Gott?; S. 81–104: Hemmerle, Klaus: Macht und Ohnmacht des Wortes.

Greiner, Friedemann: Die Menschlichkeit der Offenbarung. Die transzendentale Grundlegung der Theologie bei Karl **Rahner**. – Mchn: Kaiser 1978. 307 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Fachbereich Evangelische Theologie = Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie II; kart. DM 45,– [Diss., München]

Coleman, John A., SJ: The situation for modern **faith**. – ThSt XXXIX, 1978, 601–632; p. 633–655: Buckley, Michael J., SJ: Transcendence, truth, and faith: The ascending experience of God in all human inquiry; p. 656–678: Powers, Joseph M., SJ: Faith, mortality, creativity: Toward the art of believing; p. 679–700: Cook, Michael L., SJ: The call to faith of the historical Jesus; p. 701–718: Wright,

John H., SJ: The meaning and structure of catholic faith; p. 719–736: Schneiders, Sandra M., IHM: Faith, hermeneutics, and the literal sense of scripture; p. 737–768: O'Hanlon, Daniel J., SJ: Zen and the spiritual exercises: A dialogue between faiths.

Meyer zu Schlochtern, Josef: Glaube, Sprache, Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 428 S. = Regensburger Studien zur Theologie XV; sfr 63,– [Diss., Regensburg]

Theissen, Gerd: Argumente für einen kritischen Glauben oder: Was hält der Religionskritik stand? – Mchn: Kaiser (1978). 125 S. = Theologische Existenz heute CCII; kart. DM 12,80.

Ziegenaus, Anton: Die Bildung des Schriftkanons als Formprinzip der Theologie – MThZ XXIX, 1978, 264–283.

VIII. Dogmatik

Lessing, Eckhard: Dogmatik als Aufgabe der systematischen Theologie. – ZThK LXXV, 1978, 350–360.

Um nichts als die Wahrheit. Deutsche Bischofskonferenz contra Hans **Küng**. Eine Dokumentation hrsg. und eingel. von Walter Jens. – Mchn, Zü: Piper (1978). 394 S.

Mayer, Cornelius: Zum Wandel des schöpfungstheologischen Denkens in der katholischen Dogmatik. – ThQ CLVIII, 1978, 267–285.

L'Esprit Saint [Par] René Laurentin [e. a.]. – Brux: Facultés Universitaires Saint-Louis 1978. 206 p. = Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis X; FB 350; [cont.:] p. 11–37: Laurentin, René: La redécouverte de l'Esprit Saint et des charismes dans l'Eglise actuelle; p. 39–63: Beauchamp, Paul: L'Esprit Saint et l'Ecriture biblique; p. 65–95: Greisch, Jean: Le témoignage de l'Esprit et la philosophie; p. 97–150: Sublon, Roland: L'Esprit Saint dans la perspective psychanalytique; p. 131–167: Wolinski, Jean Joseph: Le mystère de l'Esprit Saint.

Haag, Herbert: Vor dem **Bösen** ratlos? In Zusammenarbeit mit Katharina u. Winfried Elliger. – Mchn, Zü: Piper (1978). 318 S.

Blázquez, Ricardo: Cuestiones fundamentales y metodológicas de Cristología. – Salm XXV, 1978, 423–469.

O'Meara, Thomas Franklin, OP: Philosophical models in ecclesiology. – ThSt XXXIX, 1978, 3–21.

Dejaifve, Georges: Un tournant décisif de l'ecclésiologie a Vatican II. – P: Beauchesne (1978). 129 p. = Le point théologique XXXI.

Aranda, Antonio: El Verbo Encarnado, principio normativo de la indigenización. – Scripta theologica X, 1978, 929–968.

Sabrino, John: Christology at the crossroads. A Latin American approach (Cristología desde américa latina ‹esbozo a partir del seguimento del Jesús histórico›, engl.). – (Lo:) SCM Press (1978). XXVI, 434 p.; £ 4,95.

Cote, Richard G.: Universal **grace**: Myth or reality? – Maryknoll, NY: Orbis Books (1977). 172 p.; $ 4,95.

Minnerath, Roland: Le **Pape** évêque universel ou premier des évêques? – P: Beauchesne (1978). 126 p., 2 tabl. = Le point théologique XXX; F 40,50.

Mucci, G.-D.: Collegialità episcopale, infallibilità e primato nella teologia ortodossa contemporanea (con saggio bibliografico). – Rassegna di teologia XIX, 1978, 428–446.

McNamara, Kevin: Sacrament of salvation. Studies in the mystery of Christ and the Church. – Dubl: Talbot Pr. (1977). 226 p.; £ 3,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Aktion und Reaktion. Katholizismus der Gegenwart evangelisch gesehen. – Stu: Steinkopf Verl. (1978). 200 S.; geb. DM 19,80.

Schwarzenau, Paul: Der größere Gott. Christentum und Weltreligionen. – (Stu: Radius-Verlag. 1977). 253 S. = Radius Bücher; DM 26,–.

Denkpause im Dialog. Perspektiven der Begegnung mit anderen Religionen und Ideologien. Hrsg. von Michael Mildenberger. – Ffm: Lembeck (1978). 157 S.; kart. DM 14,80.

Bittlinger, Arnold: Papst und **Pfingstler**. Der römisch katholisch-pfingstliche Dialog und seine ökumenische Relevanz. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 484 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XVI; sfr 87,–.

Gemeinsame römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommission: Das Herrenmahl. – Pad: Bonifacius-Dr.; Ffm: Lembeck (1978). 116 S.; kart. DM 6,80.

Küppers, Werner: Orthodox-altkatholischer Dialog. – IKZ LXVIII, 1978, 29–47.

Lapide, Pinchas – Franz Mussner – Ulrich Wilckens: Was Juden und Christen voneinander denken. Bausteine zum Brückenschlag. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 141 S. = Ökumenische Forschungen. Ergänz. Abt.: Kleine Ökumenische Schriften IX; DM 15,80.

Madey, Johannes: Der **Papst** – Das Problem zwischen Ost und West. Orthodoxe Theologen zu Fragen um Kirche und Primat. – Catholica XXXII, 1978, 131–146; S. 147–162: Ritter, Werner H.: Anerkennung des Papstes als evangelisch? Kritische Marginalien zu einer lutherisch-katholischen Ökumene.

Timiadis, Emilianos: La primauté de Pierre dans l'ecclésiologie orthodoxe. – Istina XXIII, 1978, 349–366.

Carle, Paul-Laurent: L'œcuménisme de Vatican I à Vatican II. – Divinitas XXII, 1978, 299–335.

Thomas, M.M.: Towards a theology of contemporary ecumenism. A collection of addresses to ecumenical gatherings 1947–1975. – (Madras:) The World Council of Churches (1978). IV, 320 p.

Held, Heinz Joachim: Ökumene heute. – OekRu XXVII, 1978, 439–444; S. 445–458: Kertelge, Karl: Koinonia: „Gemeinschaft" in neutestamentlicher Sicht und ihre ökumenische Relevanz; S. 458–473: Lochman, Jan Milič: Tendenzen im ökumenischen Dialog über Glauben und Wissenschaft; S. 473–483: Pannenberg, Wolfhart: „Die Hoffnung der Christen und die Einheit der Kirche"; S. 488–496: Leuze, Reinhard: Die Frage nach den Wesensbestimmungen von Katholizismus und Protestantismus als ökumenisches Problem.

Roux, Hébert: De la désunion vers la communion. Un itinéraire pastoral et œcuménique. – (P:) Le Centurion (1978). 309 p.; F 49,–.

Dombois, Hans: Das Eine Amt. – Kirche im Spannungsfeld der Politik. Festschrift für Hermann Kunst..., Gö 1977, 211–216; S. 217–226: Volk, Hermann: Das theologische Gespräch zwischen den Kirchen; S. 227–234: Schlink, Edmund: Zum gegenwärtigen Stand des evangelisch-katholischen Gesprächs in Deutschland; S. 235–248: Schneemelcher, Wilhelm: „Est autem ecclesia congregatio sanctorum..." Ekklesiologische Aspekte des lutherisch-orthodoxen Dialogs.

X. Moraltheologie

Gardner, John W.: Morals. – NY: Norton (1978). 158 p.; $ 7,95.

Frankena, William: Fundamentele ethiek. Vertaald door Jan Holland. – Assen, Amst: Van Gorcum 1978. VIII, 138 p.; hfl 21,–.

Honecker, Martin: Erfahrung und Entscheidung. Zur Begründung einer theologischen Ethik. – ZThK LXXV, 1978, 485–502.

Walhout, Donald: The good and the realm of values. – Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Pr. (1978). XII, 259 p.; $ 13,95.

Demmer, Klaus, MSC: Sittlich Handeln aus Erfahrung. – Greg LIX, 1978, 661–690.

Simonis, Walter: „Gelingen des Lebens" als materiale Norm der Ethik. – TrThZ LXXXVII, 1978, 238–263.

Regan, Augustine, CSSR: The accidental effect in moral discourse. – Studia moralia XVI, 1978, 99–127.

Nowak, Antoni J.: Gewissen und Gewissensbildung heute. In tiefenpsychologischer und theologischer Sicht. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1978). 144 S.; kart. DM 17,80.

Verantwortung und Gehorsam. Aspekte der heutigen Autoritäts- und Gehorsamsproblematik. Karl Hörmann ‹Hrsg.› – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia Verlag (1978). 155 S.; kart. DM 28,–; [enth.:] S. 9–54: Virt, Günter: Der Gehorsamsbegriff bei Augustinus; S. 55–104: Laun, Andreas: Autorität und Gehorsam. Grundsätzliche Überlegungen und salesianische Spiritualität; S. 105–139: Virt: Günter: Epikie in psychoanalytischer Sicht; S. 141–155: Hörmann, Karl: Gehorsam statt Verantwortung?

Schüller, Bruno, SJ: Dezisionismus, Moralität, Glaube an Gott. – Greg LIX, 1978, 465–510.

Blandino, Giovanni: Precisazioni sull'etica della felicità. – Rivista di teologia morale X, 1978, 407–431.

Porter, Lawrence B., OP: "Humanae Vita" – A decade later: The theologian behind the encylical. – Thomist XLII, 1978, 464–509.

Togni, Gianni: I metodi contraccettivi. – Rivista di teologia morale X, 1978, 491–501; p. 503–516: Ciccone, Lino: Controindicazioni scientifiche circa la metodica «naturale»?; p. 519–527: Chiavacci, Enrico: Valori di fondo e sistematica normativa; p. 529–541: Rossi, Leandro: Punto di arrivo delle indicazioni pastorali; p. 545–585: Pizzuto, Giovanni: Analisi critica della Humanae vitae. Proposta di una nuova ipotesi di valutazione della contraccezione.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Wehr, Gerhard: Der **Chassidismus**. Mysterium und spirituelle Lebenspraxis. – Frb/B: Aurum Verlag (1978). 119 S.; kart. DM 14,80.

Bless-Grabher, Magdalen: **Cassian** von **Imola**. Die Legende eines Lehrers und Märtyrers und ihre Entwicklung von der Spätantike bis zur Neuzeit. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1978). 213 S. = Geist und Werk der Zeiten LVI; sfr 38,– [Diss., Zürich]

Schlageter, Johannes: Wurde die Armutsauffassung des **Franziskus** von **Assisi** von der „offiziellen" Kirche schließlich abgelehnt? – FranzStud LX, 1978, 97–119; S. 120–131: Kohlenberger, Helmut: Andeutung zum Engagement des hl. Franziskus für eine evangelische Lebensform.

Strasbourg au cœur religieux du XVIe siècle. Hommage à Lucien **Febvre**. Actes du Colloque International de Strasbourg ‹25–29 mai 1975› réunis et présentés par Georges Livet, Francis Rapp. Textes revus par Jean Rott. – Strasb: Librairie Istra 1977. 614 p., tabl. = Publications de la Société Savante d'Alsace et des Régions de l'Est = Collection «Grandes Publications» XII; F 140,–.

Thompson, Colin P.: The poet and the mystic. A study of the Cántico espiritual of San **Juan** de la **Cruz**. – Oxf, (Lo, NY): Oxford Univ. Pr. 1977. XI, 188 p. = Oxford modern languages and literature monographs; £ 8,50.

Caprioli, Mario: Ideale di santità e spiritualità del clero diocesano in autori del secolo XX. – ECarm XXIX, 1978, 177–237; S. 238–268: Boldt, Johannes a Cruce: Der Mensch in der Gnade Gottes. Die Befreiung des Menschen auf Gott hin. Versuch einer theolog. Anthropologie im Lichte der Gnade nach dem spanischen Mystiker und Kirchenlehrer Johannes vom Kreuz; S. 278–283: Rodríguez, Otilio: Una obra representativa de la espiritualidad del Carmelo teresiano en el siglo XIX; S. 456–468: Pedrin, Arnaldo: S. Francesco di Sales si ispira alla spiritualità di S. Francesca Romana.

Gorceix, Bernard: Flambée et agonie. Mystiques du 17e siècle allemand. – (Sisteron:) Éd. Présence (1977). 357 p., 2 tabl. = Coll. «Le Soleil dans le Cœur» X; F 69,–.

Lossky, Vladimir – Nicolas Arseniv: La paternité spirituelle en **Russie** aux 18ème et 19ème siècles. Introd. par le P. Placide Deseille. Ouvrage réalisé avec le concours de la Fraternité Orthodoxe en

France. – (Bégrolles: Abbaye de Bellefontaine 1977.) 147 p. = Spiritualité orientale et vie monastique XXI; F 21,–.

Dumont, Charles: Un cistercien différent: Père Louis **Merton**. – CollCist XL, 1978, 242–247; p. 248–260: Hart, Patrick: La vision contemplative de Thomas Merton; p. 261–268: Malits, Elena: Merton et ses métaphores: signes et sources de la croissance d'un moine; p. 269–274: Brière, Jacques: Amour et responsabilité; p. 275–286: Merton, Thomas: Lettres au rédacteur des Collectanea: 1953–1968; p. 287–293: Hart, Patrick: Le souci œcuménique chez Thomas Merton; p. 294–297: Keziere, Russell: Merton, moine témoin.

Augé, Matias, CMF: Autorità e obbedienza nella vita religiosa. Rassegna bibliografica ‹1966–1976›. – Claretianum XVIII, 1978, 5–34; p. 35–56: Grieger, Paul, FSC: Pédagogie pastorale des vocations. Eveil et formation; p. 57–124: Rovira, José, CMF: L'impegno definitivo nella vita religiosa. Il perchè di una crisi; p. 125–216: Schramm Martín, Carlos Manuel: Motivación y satisfacción vital: Dos coordenadas de la vocación religiosa.

Evdokimov, Paul: La nouveauté de l'esprit. Études de spiritualité. – (Bégrolles: Abbaye de Bellefontaine 1977.) 278 p. = Spiritualité orientale et vie monastique XX.

Kraxner, Alois: Elemente einer neuen Spiritualität. Ein richtungweisendes Modell. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1977). 111 S.

Roberts, Augustin: Benediktinisch-cisterciensisches Leben als geistliche Methode. – Cist LXXXV, 1978, 85–111.

Bernard, Ch.-A., SJ: Structures et passivité dans l'expérience religieuse. – NRTh, A. CX = T. C, 1978, 643–678.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Heinrichs, Johannes: Freiheit, Sozialismus, Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft. – Bonn: Bouvier 1978. 170 S. = Bouvier disputanda XII; kart. DM 22,–.

Entchristlichung und religiöse Desozialisation. Tagung am 6. u. 7. Okt. 1977 in Bayreuth. Von Gerhard Schmidtchen [u. a.] – Leitung des Rundgesprächs: Hans Maier. Hrsg. von Wilhelm F. Kasch. – Pad [e. a.]: Schöningh (1978). 191 S. = Bayreuther Kolloquium zu Problemen religiöser Sozialisation I; kart. DM 19,80.

Korte, Werner: Wir sind die Kirchen der unteren Klassen. Organisation und gesellschaftliche Funktion unabhängiger Kirchen in Afrika. Beispiele aus Liberia u. Ansätze zu einer allg. Theorie. – Wiesb: Heymann 1977. 253 S. = Studien und Materialien.

Dreher, Martin Norberto: Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in **Brasilien**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 259 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B, 6; Lw. DM 46,–.

Neu, Rainer: Religiös vermittelter Sinn und religiös vermitteltes Handeln. Religionssoziologie als Gesellschaftstheorie in praktischer Absicht. – ThPr XIII, 1978, 257–275.

Gottes Stadt und unsere Städte. Die urbane Herausforderung des Christentums. Vier Reden. [Von] Christof Bäumler [u. a.]. – (Mchn:) Kaiser (1978). 60 S. = Kaiser Traktate XXXIV; kart. DM 7,50.

Prandi, Carlo: Religione e classi subalterne. – (R:) Coines (1977). 319 p. = Nuova biblioteca IX; Lire 4500.

Ecker, Siegfried: Kirche ohne Arbeiter? Analyse von Umfrageergebnissen zur Überprüfung der Hypothese von der kirchenfernen Arbeiterschaft. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). X, 221 S., 41 Tab. im Text, 35 schematische Darst. im Text = Europäische Hochschulschriften XXIII, 106; sfr 43,– [Diss., München]

Geisendörfer, Robert: Für die Freiheit der Publizistik. – Stu, B.: Kreuz-Verl. 1978. 197 S.; DM 19.80.

Rendtorff, Trutz: Politische Ethik und Christentum. – Mchn: Kaiser (1978). 67 S. = Theologische Existenz heute CC; kart. DM 8,80.

Frauenbefreiung – Biblische und theologische Argumente. Hrsg. von Elisabeth Moltmann-Wendel. (2. veränd. Aufl. von „Menschenrechte für die Frau".) – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1978). 201 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt. Systematische Beiträge XII.

Posset, Franz: Krieg und Christentum. Katholische Friedensbewegung zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg unter bes. Berücksichtigung des Werkes von Max Josef Metzger. – Meit, Freising: Kyrios Verl. (1978). 644 S.; kart. DM 29,80.

XIII. Kirchenrecht

Lozano Sebastián, F. Javier: La legislación canónica sobre la penitencia en la España romana y visigoda ‹s. IV–VII›. – Burgense XIX, 1978, 399–439.

Bibliographie de J. **Gaudemet**. – RDC XXVIII, 1978, 9–27; p. 29–40: Imbert, Jean: L'Eglise et l'Etat face au problème hospitalier ‹fin du règne de **Louis XIV**›; p. 41–61: Buisson, Ludwig: L'impératrice Constance au Paradiso: **Dante** et les canonistes; p. 62–75: Brungage, James A.: Rape and marriage in the medieval Canon Law; p. 76–83: Caron, P.G.: L'intervention de l'autorité impériale romaine dans l'élection des évêques; p. 84–96: Cheney, C.R.: The deaths of popes and the expiry of legations in twelfth-century **England**; p. 97–107: Chevailler, Laurent – R. Chabanne: Une énigme diplomatique: la mission des «Frères» Cyrille et Méthode en Moravie ‹863–869›; p. 108–122: Congar, Yves: «Jus divinum»; p. 123–129: D'Avack, P.A.: Il problema dell'impotenza nel matrimonio canonico; p. 130–140: Duval, André: L'usage dominicain du «scrutin» sur le maintien ou l'absolution du prieur, conventuel ou provincial; p. 141–156: Fontaine, Jacques: Pénitence publique et conversion personnelle: l'apport d'**Isidore** de **Séville** à l'évolution médiévale de la pénitence; p. 157–166: Fransen, Gérard: Les abrégés de collections canoniques. Essai de typologie; p. 167–179: García y García, Antonio: Candelabrum iuris; p. 180–192: Gouron, André: Le cardinal **Raymond** des **Arènes**: Cardinalis?; p. 193–202: Gy, P.-M.: La notion de validité sacramentelle avant le concile de Trente; p. 203–209: Jacqueline, B.: «Juvenes» et «adulescentes» à la cour pontificale au temps de saint **Bernard** de **Clairvaux**; p. 210–217: Lefèbvre-Teillard, Anne: Ad matrimonium contrahere compellitur; p. 218–222: Mordek, Hubert: Ehescheidung und Wiederheirat in der Frühkirche. Zu Kanon MC 107 des Konzils von Arles ca. 3147; p. 223–238: Ourliac, Paul: Le manuscrit toulousain de la collection d'Albi.

Time, Nikolaus: Das kanonistische Kirchenbild vom Codex Iuris Canonici bis zum Beginn des Vaticanum Secundum. Eine historisch-systematische Untersuchung. – Lpz: St. Benno Verlag 1978. XIV, 293 S. = Erfurter theologische Studien XXXVI; M 23,50.

Nees, Albin: Die erste gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland ‹1971–1975›, ihre innere Rechtsordnung und ihre Stellung in der Verfassung der katholischen Kirche. – Pad: Schöningh 1978. 282 S. = Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft N. F. XXVIII; kart. DM 36,– [Diss., Würzburg]

Busse, Franz-Georg von: Gemeinsame Angelegenheiten von Staat und Kirche. Religionsunterricht, Kirchensteuer, Anstaltsseelsorge, Friedhofswesen, Theologische Fakultäten/Fachbereiche nach der Bayerischen Verfassung. – (Mchn: Florentz 1978.) XV, 395 S. = Rechtswissenschaftliche Forschung und Entwicklung III; kart. DM 49,80 [Diss., München]

Primetshofer, Bruno: **Ordensrecht** auf der Grundlage der nachkonziliaren Rechtsentwicklung unter Berücks. des staatlichen Rechts Österreichs, der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz. – Frb/B: Rombach (1978). 399 S. = Rombach hochschul paperback LXXXIX; kart. DM 29,–.

Berlingò, Salvatore: Motivi e prospettive per una riforma del can. **1902**. – EIC XXXIV, 1978, 40–63.

Dordett, Alexander: Eheschließung und Geisteskrankheit. Eine Darstellung nach der Rechtsprechung der S. Romana Rota. – Wien, Frb/B, Basel: Herder (1977). 107 S.; kart. DM 15,80.

Graziani, Ermanno: Mentalità divorzistica ed esclusione della indissolubilità del matrimonio. – EIC XXXIV, 1978, 18–39; p. 87–113: Pieronek, Tadelusz: Le principe de la double sentence conforme dans la législation et la jurisprudence ecclésiastiques modernes concernant les causes matrimoniales.

Martínez Blanco, Antonio: Matrimonio viciado por miedo. – REDC XXXIV, 1978, 229–286.

Silver, Samuel M.: Mixed marriage between Jew and Christian. – NY: Arco Publ. Comp. (1977). 107 p.; $ 5,95.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Vinatier, Jean: Les chemins d'Emmaüs. De la religion populaire à la foi du peuple de Dieu. 30 ans de recherches pastorales. – P: Le Centurion (1977). 206 p.; F 30,–.

Diakonie der Gemeinde. Caritas einer erneuerten Pastoral. Österreichische Pastoraltagung 28.–30. Dez. 1977. Im Auftrag des österreichischen Pastoralinstitutes. Hrsg. von Josef Wiener und Helmut Erharter. – Wien, Frb/B, Basel: Herder (1978). 152 S.; kart. DM 18,50.

Ruthe, Reinhold: **Seelsorge** – wie macht man das? Gesprächshilfen für die beratende Seelsorge. – Wup: Brockhaus (1978). 173 S. = ABC-Team = R. Brockhaus Taschenbuch CCLXIII; kart. DM 5,95.

Kemper, Robert G.: Beginning a new pastorate. – Nashv: Abingdon (1978). 125 p. = Creative leadership series; $ 5,95.

Amore, Roy C.: Two Masters, one message. – Nashv: Abingdon (1978). 208 p.

Miller, John M.: The contentious community. Constructive conflict in the church. – Phil: Westminster Pr. (1978). 107 p.; $ 4,95.

Quebedeaux, Richard: The worldly evangelicals. – San Francisco, NY, Lo: Harper & Row (1978). XII, 189 p.; $ 7,95.

Daiber, Karl-Fritz: **Leiden** als Thema der Predigt. Bericht über eine Predigtreihe. – Mchn: Kaiser (1978). 95 S. = Theologische Existenz heute CXCVIII; kart. DM 11,50.

Réalités et avenir de la **catéchèse** dans le monde. Synode des évêques 1977. Principaux documents du Synode des évêques 1977 réunis et présentés par Jacques Potin. Traduction de la documentation catholique. Introduction de Jean Potin. – (P:) Le Centurion (1978). 238 p. = Documents d'Église; F 40,–.

Bräm, Werner Kurt: **Religionsunterricht** als Rechtsproblem im Rahmen der Ordnung von Kirche und Staat. Unter bes. Berücks. der Schulgesetzgebung in den Kantonen u. der Unterrichtsordnungen der evangelisch-reformierten Kirchen der **Schweiz**. – Zü: Theologischer Verl. (1978). XLVII, 456 S. = Forschung TVZ; sfr 36,– [Diss., Basel]

Weidmann, Fritz: Religionsunterricht am Schüler orientiert. Aufgabe und Prinzip des Religionsunterrichts. – Donauwörth: Auer (1978). 189 S.

Eggers, Theodor: Religionsunterricht und Erfahrung. Zur Theorie und Praxis des Religionsunterrichts in der Primarstufe. – Mchn: Kösel-Verl. 1978. 206 S.; kart. DM 38,– [Diss., Münster. Pädag. Hochschule]

Bartholomäus, Wolfgang: Vermittlung zentraler Inhalte des Glaubens im Religionsunterricht. – ThQ CLIII, 1978, 294–307.

Langer, Wolfgang: Das Religionsbuch – Glaubenslehre oder Lebensdeutung? – KatBl CIII, 1978, 903–912; S. 912–922: Werbick, Jürgen: Religion als Bedürfnis?; S. 923–931: Bitter, Gottfried: Christlicher Glaube zwischen Zuspruch und Anspruch. Zu einer aktuellen religionspädagogischen Aufgabe.

XV. Liturgiewissenschaft

Chupungco, Anscar J.: The cosmic elements of Christian passover. – R: Anselmiana 1977. 119 p. = Analecta Anselmiana LXII = Analecta Liturgica III; Lire 5000.

Abad, José Antonio: Reconstrucción del «Rito de Ordenación Episcopal Hispánico». – Scripta theologica X, 1978, 849–928.

Garridó Bonaño, Manuel, OSB: Los himnos litúrgicos de la santa Cruz desde el siglo **VI** al siglo **XVI**. – Burgense XIX, 1978, 375–398.

Perarnau, J.: L'«Ordinacio Studii Barchinone et rectoris ejusdem» del bisbe Ponç de Gualba ‹8 novembre 1309›. – Revista Catalana de teología II, 1977, 151–188; p. 437–452: Grosi Pujol, M. S.: El fragment del «Liber Psalmorum» hispànic, Vic, Mus. episc., Ms. 259; p. 453–484: Ordeigi Mata, R.: L'ordre hispànic del divendres sant segons lo tradició A.

Crocker, Richard L.: The early medieval sequence. – Berk, Los Angeles, Lo: University of California Pr. (1977). X, 470 p., 4 pl.

Diego Sánchez, Manuel: Hacia una liturgia carmelitana. Contenido teológico del nuevo «Proprium Missarum» O.C.D. – ECarm XXIX, 1978, 394–434.

Neunheuser, Burkhard, OSB: Die nachkonziliare Liturgiereform. Ein Rückblick nach dem ersten Jahrzehnt. – ALW XIX, 1978, 59–88.

Garrett, Paul D.: The problem of liturgical translation: A preliminary study. – VlSQ XXII, 1978, 83–114; p. 115–126: Schneirla, William Sutfin: Some orthodox reflections of the proposed Book of Common Prayer; p. 127–140: Lesko, David S.: Art and liturgy: The fixing of a thesis.

Marie du Saint-Esprit: Prière personnelle, prière commune, prière de l'Eglise. – MD CXXXV, 1978, 9–24; p. 25–45: Reynal, Daniel de: Situation de la prière commune. Perspectives pour la célébration de la liturgie des Heures; p. 46–55: Morard, Loyse: La prière litanique. Réflexions sur la prière chrétienne; p. 56–60: Jounel, Pierre: La liturgie monastique des Heures; p. 61–82: Dubois, Jacques: Office des Heures et messe dans la tradition monastique; p. 83–98: Evenou, Jean: Les lectures de la messe et de l'office, complémentaires ou concurrentes?; p. 99–116: Gelineau, Joseph: Les psaumes à l'époque patristique; p. 117–147: Delhougne, Henri: Le psautier liturgique «77»; p. 148–157: Fischer, Balthasar: Les titres chrétiens des psaumes dans le nouvel office divin; p. 158–174: Evenau, Jean: Les oraisons psalmiques. Pour une prière chrétienne des psaumes.

Frattallone, Raimondo, SDB: La celebrazione liturgica: premesse antropologico-teologiche. – EL XCII, 1978, 245–260.

Jorissen, Ingrid – Hans Bernhard Meyer: Zeichen und Symbole im Gottesdienst. Sichtbare Zeichen unsichtbarer Wirklichkeiten. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verlag (1977). 148 S.; kart. DM 14,80.

Mitchell, Robert H.: Ministry and music. – Phil: Westminster Press (1978). 163 p.; $ 5,95.

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 Abb. = AKG. Beih. XII; Lw. DM 66,–.

Schindler, Herbert: Der **Schnitzaltar**. Meisterwerke und Meister in Süddeutschland, Österreich und Südtirol. – Rgb: Pustet (1978). 338 S., zahlr. Taf. im Text; Lw. DM 56,–.

Grosche, Robert: Der **Kölner Altarbau** im **17.** und **18.** Jahrhundert. Mit Beiträgen von Christian Pesch und Hans Peter Hilger. – (Siegburg: Schmitt) 1978. 155 S., 1 Titelbild, 59 Taf. = Veröffentlichung des Vereins für christliche Kunst im Erzbistum Köln und Bistum Aachen. [Diss., Köln]

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Kurt Aland D. D., Roxeler Str. 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Arnold Angenendt, Abt. für kath. Theologie, Buscheystr., 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Dr. Corona Bamberg OSB, Abtei Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Zietenring 18, 6200 Wiesbaden; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 8401 Pentling; Prof. Dr. Reinhard Braunisch, Rheinstr. 7, 7801 March 2; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstr. 21, 8411 Lorenzen; Prof. Dr. Volker Eid. Hainstr. 2, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Hermann Eising, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Notker Füglister OSB, Josefiaustr. 24, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Alfred Gläßer, Kilian-Laib-Str. 131, 8078 Eichstätt; Dr. Klaus Hedwig, Otto-Hahn-Str. 17, 5010 Bergheim; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Prof. DDr. Raymund Kottje, Angerstr. 32, 8900 Augsburg-Haunstetten; Prof. Dr. Karl Löning, Jupiterweg 22, 4400 Münster; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ricarda-Huch-Str. 6, 4401 Roxel; Prof. Dr. Karl Matthias Meessen, Universität Augsburg, Eichleitnerstr. 30, 8900 Augsburg; Dr. J. Meyer zu Schlochtern, Philippistr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Otto Michel, Hauffstr. 12, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Ekkehard Mühlenberg, Nikolausberger Weg 5b, 3400 Göttingen; Prof. Dr. Stanislaw Napiorkowski, Ul. Nowotki 7, Lublin, Polen; Prof. Dr. Martin Rock, Sozialethisches Seminar der Universität Mainz, 6500 Mainz; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Josef Schreiner, Karl-Straub-Str. 22, 8700 Würzburg; Dr. Gerhard Sellin, Lange Str. 76b, 4400 Münster; Prof. Dr. Burkhard Sievers, Gesamthochschule Wuppertal, Fachbereich 6, Gaußstr. 20, 5600 Wuppertal 1; Prof. Dr. Rudolf Smend, Am weißen Stein 11, 3400 Göttingen; Dr. Heinz Günther Stobbe, Raesfeldstr. 22, 4400 Münster; DDr. Klaus Thomas D. D., Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Doz. DDr. Wolfgang Trilling, Karl-Heine-Str. 110, DDR-7031 Leipzig; Dr. Emil Valasek, Hl. Geist-Stiftung, Mühlenweg 38, 4408 Dülmen; Doz. Dr. Harald Wagner, Barfüßertor 18, 3550 Marburg/Lahn; Prof. Dr. Klaus Weber, Lutfridstr. 20, 5300 Bonn; Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Waldthausenstr. 52a, 6500 Mainz 21; Dr. Walter Ziegler, Dechbettener Str. 17a, 8400 Regensburg.

Diesem Heft liegt der Prospekt ‚Eichstätter Hochschulreden' (Minerva Publikation München) bei. Wir bitten um ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 6 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1979 – 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: 4400 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

Dieses Buch müsste Wissenschaftler, Politiker und Christen in heilsame Aufregung versetzen. *Prof. E. U. von Weizsäcker*

A. M. Klaus Müller

WENDE DER WAHR-NEHMUNG

Erwägungen zur Grundlagenkrise in Physik, Medizin, Pädagogik und Theologie

A.M. Klaus Müller zeigt auf, dass alle Disziplinen moderner Wissenschaft an der Verstrickung in ein verengtes Wahrnehmungsraster kranken. Eine Wende der Wahrnehmung müsste das Verhältnis von Glaube und Wissen nicht von den bisher für wesentlich erachteten Fächerdifferenzen, sondern von der Überwindung gemeinsamer Abblendungsbarrieren her neu bestimmen. Dabei verweist Müller insbesondere die Theologie auf die Kategorie des Geschöpflichen.

Chr. Kaiser

CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN

WALTHER VÖLKER

Die Sakramentsmystik des Nikolaus Kabasilas

1977. XVI, 167 Seiten, broschiert DM 56,—
ISBN 3-515-02689-4

Nikolaus Kabasilas (v. 1320/25 — nach 1391) ist eine fesselnde Erscheinung, in die Fragen der damaligen Zeit verwickelt, im Alter sich eifriger theologischen Fragen zuwendend, was seine Hauptschrift »Peri tes en Christo zoes« bezeugt. Diese versucht, das Ganze eines frommen Lebens zu umspannen, läßt uns einen Blick tun in das sakramentale Gnadenleben und das ständige ethische Streben des Menschen, beides zu einer Einheit verbindend. Unsere Aufgabe wäre eine doppelte. Wir wollen eine zusammenfassende Darstellung vorlegen, welche die Frömmigkeit des Kabasilas in ihren Zusammenhängen und Verästelungen aufzeigen müßte, wir wollen ihn ferner in den Strom der Entwicklung hineinstellen und die Quellen aufdecken, die seine Gedanken gespeist haben. Ein Punkt für Punkt durchgeführter Vergleich wird dartun, wie getreulich Kabasilas den Spuren der Tradition gefolgt ist, wird uns aber auch den Blick schärfen für das Besondere seiner theologischen Position, die im Spannungsfeld von Humanismus und Hesychasmus stehend ein erhebliches Interesse für sich beanspruchen kann.

Weiterhin liegen vom Verfasser lieferbar vor

Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen

Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik
1974. XIV, 489 Seiten, broschiert DM 136,—
ISBN 3-515-01956-1

Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita

1958. XV, 263 Seiten, 1 Tafel, broschiert DM 40,—
ISBN 3-515-00193-X

Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens

1965. XV, 506 Seiten, broschiert DM 102,—
ISBN 3-515-00195-6

Scala Paradisi

Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen
1968. XIII, 327 Seiten, broschiert DM 78,—
ISBN 3-515-00196-4

Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Josef Lortz. Ab Bd. 81 hrsg. von Peter Meinhold

LORENZ HEIN, Hrsg.

Die Einheit der Kirche

Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität
Festgabe Peter Meinhold zum 70. Geburtstag
Bd. 85. 1977. XIV, 513 S., 1 Frontispiz, Ln. DM 88,—
ISBN 3-515-02688-6

An der Festschrift wirkten mit:
K. O. Frhr. v. Aretin — E. Benz — H. M. Biedermann OSA — A. Bittlinger — A. Blancy — H. Blöchle — G. Bockwoldt — K. G. Bonis — A. Brandenburg — N. P. Bratsiotis — W. Catel — Y. Congar — D. Dimitrijević — N. Georgopoulou — E. W. Gerdes — L. Hein — F. Heyer — H. Hild — H. Jedin — W. Kahle — J. N. Karmiris — O. Köhler — Ch. Kozhimala — H. Kraft — J. Madey — M. Marquardt — R. Mehl — H. Mühlen — A. Nossol — J. Panagopoulos — V. Pathikunlangara CMI — H. Petzold — P. J. Podipara VMI — K. Rahner — D. Savramis — J. Schmidt — Th. Schober — H.-J. Schulz — W. Zeller — H. Zimmermann-Stock.

Am 20. September 1977 feierte Professor D. Dr. Peter Meinhold seinen 70. Geburtstag. Der Kieler Theologe, der seit 1976 die Abteilung Abendländische Religionsgeschichte am Institut für Europäische Geschichte, Mainz, leitet, steht seit Jahrzehnten im katholisch-evangelischen Dialog an hervorragender Stelle. Für Meinhold hat die Frage der Einheit der Kirche zentrale Bedeutung. Dabei geht es entscheidend um die geistliche Dimension der Kirche. Meinhold verficht keinen billigen und bequemen Ökumenismus, wohl aber deckt er mit gründlichem Forscherfleiß und persönlicher Hingabe immer neue biblische, historische und ökumenische Perspektiven zum Thema Kirche auf.

Wir machen noch aufmerksam auf:

PETER MEINHOLD

Die gesamtchristliche Bedeutung der Theologie Martin Luthers

Vorträge Nr. 64. 1976. 36 S. Kart. DM 6,20
ISBN 3-515-02587-1

Zeit- und Kirchenkritik beim jungen Luther

Der Ansatz des reformatorischen Denkens und Handelns in seiner Theologie
Vorträge Nr. 67. 1977. 62 S. Kart. DM 9,60
ISBN 3-515-02723-8

Wichern und Ketteler

Evangelische und katholische Prinzipien kirchlichen Sozialhandelns
Vorträge Nr. 70. 1978. 54 S. Kart. DM 8,60
ISBN 3-515-02790-4

Maria in der Ökumene

Die Mutter Jesu im Neuen Testament
Vorträge Nr. 72. 1978. 45 S. Kart. DM 7,20
ISBN 3-515-02998-2

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

FORSCHUNGEN ZUR RELIGION UND LITERATUR DES ALTEN UND NEUEN TESTAMENTS

119 Hans Hübner
Das Gesetz bei Paulus

Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie. 195 Seiten, Leinen DM 44,–

Die in dieser Monographie vertretene These einer Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses und, im Gefolge davon, einer Entwicklung der paulinischen Theologie stützt sich auf die Interpretation der für das Thema relevanten Äußerungen des Apostels. Der Akzent dieser Arbeit liegt vor allem auf der philologischen und der darin eingebetteten theologischen Argumentation (z. B. für Gal 5, 14), während die Bemühungen um die aus dieser Argumentation abgeleiteten historischen Rekonstruktionsversuche naturgemäß die hypothetischsten Teile der Studie sind.

Aus dem Inhalt: Nomos im Galaterbrief. Erste Hinführung: Abraham. Zweite Hinführung: Die Heidenmissionssynode – ein Mißverständnis des Paulus? Die Funktion des Nomos. Die Erfüllung des „ganzen" Gesetzes/ **Nomos im Römerbrief.** Abraham und die Beschneidung in Röm 4 / Die Heidenmissionssynode – ein korrigiertes Mißverständnis? Die neue Funktion des Nomos. Die Erfüllung der Torah / **Verdichtung.** Sich-Rühmen und Ruhmverzicht. Gerechtigkeit Gottes und Gerechtigkeit. Legem statuimus! (Röm 3, 31)

120 Hans Weder
Die Gleichnisse Jesu als Metaphern

Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen.
312 Seiten, Leinen DM 58,–

„Wir sind gezwungen, in Bildern und Gleichnissen zu sprechen, die zwar nicht genau das treffen, was wir wirklich meinen, aber wir können uns doch mit diesen Bildern dem wirklichen Sachverhalt nähern." (W. Heisenberg) Wenn Heisenberg schon im Blick auf die Beschreibung der Wirklichkeit der Welt nicht auf die metaphorische Sprache verzichten kann, um wieviel mehr muß die Metapher dort unentbehrlich sein, wo es um die Wahrheit Gottes geht. Dies wird dem Leser der Gleichnisse Jesu in aller Anschaulichkeit vor Augen geführt.

Aus dem Inhalt: Zur Theorie der Gleichnisauslegung: Ansätze in der neueren Forschungsgeschichte / Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung der Gleichnisse Jesu / Zusammenfassung und Folgerungen: Die traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise der Gleichnisse Jesu. Die Ergebnisse der Gleichnisuntersuchungen im Blick auf das Problem des historischen Jesus.

121 Othmar Keel
Jahwes Entgegnung an Ijob

Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst.
192 Seiten mit 102 Abbildungen und 7 Bildtafeln, Leinen DM 48,–

Die Arbeit will thesenartig mit Hilfe von bisher kaum oder gar nicht beachtetem zeitgenössischem Vergleichsmaterial eine neue Gesamtinterpretation der Gottesreden in Ijob 38–41 zur Diskussion stellen. Das verwandte Material wird durch die Illustrationen verhältnismäßig reich dokumentiert, weil beim Durcharbeiten der exegetischen Literatur zu den „Gottesreden" der Eindruck entsteht, diese bewege sich insgesamt viel zu sehr im Verstehenshorizont heutiger naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, heutiger ästhetischer und moralischer Wertmaßstäbe und theologischer Probleme.
Angesichts dieser Situation scheint es notwendig, das Hauptaugenmerk einmal von den philologischen und literarkritischen Fragen weg auf die altorientalischen Bezugshorizonte zu lenken, von denen her die großen Themen der Gottesreden zu verstehen sein könnten.

122 Hermann von Lips
Glaube-Gemeinde-Amt

Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen.
Ca. 312 Seiten, Leinen ca. DM 64,–

Aus dem Inhalt: Problemübersicht und Fragestellung. Exemplarische Literaturübersicht. Problemübersicht zur Ordination in den Pastoralbriefen. Ziel der Untersuchung / **Das Glaubensverständnis der Pastoralbriefe.** Die Redeweise vom Glauben. Der Glaube und sein Gegenstand. Der Glaube unter individuellem Aspekt. Die Bewährung des Glaubens im Handeln. Glaube, Soteriologie, Eschatologie / **Das Verständnis von Gemeinde und Amt in den Pastoralbriefen.** Bezeichnungen der Kirche als Hinweis auf ihr Selbstverständnis. Funktionen und Autorität in der Gemeinde analog der Hausgemeinschaft. Das Amt der Gemeinde als dem οἶκος θεοῦ. Die Kirche in der Situation der Konsolidierung / **Analyse der auf die Ordination bezogenen Texte.** Analyse der Texte I 4, 6–16 und II, 1, 3–2, 13. Texte mit Bezügen auf die Ordination / **Das Ordinationsverständnis der Pastoralbriefe.** Charisma und Amt im Zusammenhang der Ordination. Die Ordination als kirchliche Handlung. Ordination – Tradition – Sukzession / **Schluß.** Die Ordination in den Pastoralbriefen. Die Ordination der Pastoralbriefe im Verhältnis zur paulinischen Theologie. Gesichtspunkte für die heutige Diskussion um die Ordination.

123 Gerd Lüdemann
Paulus, der Heidenapostel

I: Studien zur Chronologie.
Ca. 264 Seiten, Leinen ca. DM 48,–

Der Autor unternimmt in der vorliegenden Arbeit den Versuch, denselben methodischen Grundsatz auf die Chronologie des Paulus anzuwenden, der bei der Rekonstruktion der Theologie des Apostels längst anerkannt ist: nämlich ausschließlich die Primärquellen zugrunde zu legen. Die Arbeit befindet sich vorwiegend in einem kritischen Dialog mit demjenigen Zweig neutestamentlicher Wissenschaft, der für diesen Grundsatz ein Gespür hat, und läßt weitgehend die Ansätze unberücksichtigt, die den Verfasser des lukanischen Doppelwerkes für einen Paulusbegleiter halten.

Aus dem Inhalt: Eine kritische Bilanz der Chronologie des Paulus / Rekonstruktion einer Chronologie des Paulus allein aufgrund der Briefzeugnisse / Die Einpassung der Traditionen der Apg. in den allein aufgrund der pln. Briefe gewonnenen Rahmen / Die eschatologischen Aussagen in 1 Thess 4, 13ff und 1 Kor 15, 51ff als Bestätigung der frühen mazedonischen Wirksamkeit Pauli / Chronologische Übersicht.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

PETRUS und Papst

Band II
mit neuen Beiträgen
jetzt erschienen

Die Suche nach der Einheitsgestalt der Christenheit und die gegenwärtige Diskussion um das Petrusamt

Die Diskussion über die Einheitsgestalt der Christenheit geht weiter und zieht immer stärker das Petrusamt in den Vordergrund. In kaum geahnter Weise hat der Tod der beiden letzten Päpste sowie die Wahl ihrer Nachfolger die Bedeutung dieses Amtes in aller Öffentlichkeit beleuchtet. Dennoch stehen wir erst am Anfang der „neuen überkonfessionellen Papstdiskussion", die nach dem Vaticanum II aufgebrochen ist. Der hier veröffentlichte Dialog zwischen evangelischen und katholischen Theologen dokumentiert den neuesten Stand der zwischenkirchlichen Diskussion.

PETRUS UND PAPST — BAND I bietet 20 Beiträge: 1.) Exegetische Skizzen zu Petrus und zum Petrusamt — 2.) zum Thema Petrusamt, Papstdienst, Kirche, Einheit der Kirche — 3.) zum gegenwärtigen Aufbruch zur Besinnung über den Papstdienst — 4.) einen Blick auf den reformatorisch-evangelischen Aspekt — 5.) zum Papsttum im Verständnis der Ostkirche. Herausgegeben von Albert Brandenburg und Hans Jörg Urban. 340 Seiten, Leinen 34,— DM.

PETRUS UND PAPST — Band II ist soeben erschienen. Er enthält 13 Beiträge. Seine Hauptaufgabe besteht in der in allen Dimensionen korrekten Einordnung des Papstamtes in eine konziliar erneuerte Kirche. Im Koordinatensystem von Exegese, Dogmatik, Geschichte und aktuellem Dialog behandeln namhafte Theologen die herkömmlichen und neueren Einzelfragen. Herausgegeben von Albert Brandenburg und Hans Jörg Urban.
240 Seiten, Leinen 22,— DM.

Ein Teil der Beiträge aus den beiden Bänden ist vorher schon in ‚Catholica, Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie' erschienen.

Ausführl. Prospekt bitte anfordern beim Verlag Aschendorff - Postfach 1124 - 4400 Münster



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 2 **1979** **75. Jahrgang**

Hubert Frankemölle: Von der Exegese zur Katechese . . . . . Spalte 89

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 97

Ch. D. Isbell: Corpus of the Aramaic Incantation Bowls (O. Michel)

Studies on the Testament of Joseph. Ed. by G. W. E. Nickelsburg, Jr. (O. Michel)

The Armenian Version of the Testament of Joseph. Ed. by M. E. Stone (O. Michel)

J. P. Siegel: The Severus Scroll and 1QIa[a] (O. Michel)

The Hebrew Fragments of Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum. Ed. by D. J. Harrington (O. Michel)

The Book of Baruch. Ed. by E. Tov (O. Michel)

I. Meyer: Jeremia und die falschen Propheten (J. Schreiner)

K.-F. Pohlmann: Studien zum Jeremiabuch (J. Schreiner)

S. Böhmer: Heimkehr und neuer Bund (R. Kilian)

P. Schäfer: Rivalität zwischen Engeln und Menschen (P. Kuhn)

D. Zeller: Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (R. Pesch)

W. Thissen: Erzählung der Befreiung (R. Pesch)

E. Nardoni: La transfiguración de Jesús y del diálogo sobre Elias según el Evangelio de San Marcos (R. Pesch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 110

J. E. Volanakis: ΤΑ ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΑ ΒΑΠΤΙΣΤΗΡΙΑ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ (J. Emminghaus)

Jean Chrysostome et Augustin. Éd. par Ch. Kannengießer (A. M. Ritter)

A. Mischlewski: Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts (R. Bäumer)

Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Hrsg. von H. Meyer, H. Schütte, H.-J. Mund (H. Fagerberg)

E. A. Gosselin: The King's Progress to Jerusalem (H. Feld)

Répertoire des visites pastorales de la France. Première série: Anciens diocèses (Jusqu'en 1790). Éd. A. Latreille (H. Molitor)

N. Hammerstein: Aufklärung und katholisches Reich (H. Raab)

P. Hersche: Der Spätjansenismus in Österreich (M. Brandl)

L. Govaert: Kardinal Newmans Mariologie und sein persönlicher Werdegang (G. Biemer)

Y. Congar: Der Fall Lefèbvre (A. Kolping)

B. Dieckmann: „Welt" und „Entweltlichung" in der Theologie Rudolf Bultmanns (G. Hasenhüttl)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 133

Theologische Berichte. Hrsg. von J. Pfanmatter und F. Furger. Bd. 5: Glaube und Geschichte (A. Kolping)

A. Ganoczy: Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes (J. Doré)

K. P. Fischer: Der Mensch als Geheimnis (H. Vorgrimler)

B. v. d. Heijden: Karl Rahner (H. Vorgrimler)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 144

A. Hopfenbeck: Privilegium Petrinum (H. Zapp)

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré. Bd. 11 (G. Ermecke)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 148

Ethische Predigt und Alltagsverhalten. Hrsg. von F. Kamphaus und R. Zerfaß (E. Koch)

H. Plock: Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens (H. Reifenberg)

H. Lausberg: Der Hymnus „Ave maris stella" (H. Reifenberg)

Missionswissenschaft, Ostkirchen . . Sp. 151

H. Baum: Mut zum Schwachsein – in Christi Kraft (G. Friedrich)

J. Fleckner: Thomas Kardinal Tien (B. W. Willeke)

K. J. Rivinus: Mission und Politik (W. Promper)

H. P. Nieß: Kirche in Rußland zwischen Tradition und Glaube? (P. Hauptmann)

H. Goltz: Hiera Mesiteia (A. Kallis)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 158

F. Wagner, Gotteserfahrung. Spiritualität der Neuzeit (O. Hagemeyer)

Th. Reik: Der eigene und der fremde Gott. (K. Thomas)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 161

Von der Exegese zur Katechese

Von Hubert Frankemölle, Münster

Büchern zur theologischen Erwachsenenbildung (Erwachsene als eine der möglichen Zielgruppen der Katechese) schenken die Verlage seit einigen Jahren entschiedene Aufmerksamkeit. Dies ist zu begrüßen. Dabei stehen u. a. bibeltheologische Themen im Vordergrund; bedingt ist dies durch das (weiter ungebrochene?) Interesse der Zielgruppe an der Bibel sowie durch die Art und Weise, wie wissenschaftliche Exegese ein von der Sache her gegebenes innerwissenschaftliches Eigendasein führt, wobei die immense Produktion von Literatur nur einer kleinen Elite von theologischen Fachleuten, oft nur von Fachexegeten, zugänglich ist. Daß sich die wissenschaftliche Exegese in eine (selbstgewählte) Ecke hineinmanövriert hat, wurde vielfach beklagt und braucht nur konstatiert zu werden. Zwei Wege gab und gibt es im idealen Fall aus diesem Dilemma: Nicht-Exegeten (Religionspädagogen, Katecheten usw. mit exegetischen Neigungen) versuchen, bibeltheologische Themen didaktisch-katechetisch für die unterschiedlichsten Altersstufen umzusetzen oder Bibeltheologen (mit didaktisch-pädagogischen Fähigkeiten) nehmen sich selbst etwa der Projektarbeit an, damit der jeweilige Stand der exegetischen Forschung tatsächlich eingebracht wird. Letzteres geschieht leider allzu selten, die Regel ist das erstere – beides jeweils mit unterschiedlichem Erfolg, wie auch die etwas verspätet vorgestellte Auswahl der nachfolgenden Bücher zeigt.

Werkstatt Bibelauslegung. Bilder – Interpretationen – Texte. – Mit Beiträgen von P. Fiedler, H. Gollinger, A. Harbarth, O. Knoch, I. Maisch, M. Nützel, K. A. Speidel, F. J. Stendebach, A. Weiser. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1976). 136 S., mit Bildern, geb. DM 24.–

Angesprochen mit diesem Sammelband ist jene Zielgruppe, die „sich einmal im Studium mit Exegese beschäftigt hat und heute in Katechese und Erwachsenenbildung biblische Texte vermitteln muß" (Vorwort 5). Prediger und Religionslehrer sollen Einblick

UB TUB
15. MAI 1979

erhalten in die Werkstatt des Schriftauslegers. Die Texte sollen ihnen jenen Weg, auf dem der Exeget zu seiner Aussage kommt, offenlegen, sie mit den exegetischen Methoden vertraut machen (wobei bei den Texten nicht alle, sondern nur ausgewählte Methoden angewandt werden. – Dies wird der Leser als wohltuend empfinden, er dürfte aber sicherlich neugierig werden, wie man über die erarbeitete theologische Aussage hinaus zur Gesamtaussage kommt und was an dieser eigentlich noch fehlt). Die jeweils angewandte Methode wird in Randbemerkungen angegeben, insgesamt werden die Methoden in einem Glossar im Anhang (132–136) dankenswerterweise kurz charakterisiert.

In der Abfolge der biblischen Bücher werden Auslegungen von folgenden Texten geboten. Aus dem AT: die vier großen Sündenfälle in der Urgeschichte (Gen 3,1–6: der Sündenfall der ersten Menschen; 4,1–16: die Sünden Kains, 6,1–4: die Sünde der Göttersöhne; 11,1–9: der Turmbau zu Babel); der Abrahambund (Gen 15,9–12.17–18); Abraham und das Heiligtum von Mamre (Gen 18); die zwölf Söhne Jakobs (Gen 29,31–30,24 und 35,16–20); das israelitische Paschafest (Ex 12,21–23); der Durchzug durch den Jordan (3,1–4.10.13). Aus dem NT: Engel über Bethlehems Fluren? (Lk 2,9–15); eine Heilung und ihr dreifacher Bericht (Mt 8,5–13 parr); eine Berufungsgeschichte (Lk 5,1–11; Joh. 21,1–14); ein Gleichnis (Lk 14,15–24 par); eine Totenerweckung (Lk 7,11–17); Jesu Einzug in Jerusalem (Mk 11,1–10 parr); wer ist schuld an Jesu Tod? (Mk 15,1–15); der Termin der Passion Jesu (Mk 15,42–47; Joh 19,38–42); die Engel in den Auferweckungs-Erzählungen (Mk 16,1–8 parr); Begegnungen mit dem auferweckten Jesus (Lk 24,13–35; Apg 8,26–40); die Himmelfahrt Jesu – eine Erfindung? (Lk 24,50–52; Apg 1,9–11); Pfingsten (Apg 2,1–13); den Abschreibern auf der Spur (1 Kor 4,6 und die Textkritik).

Kriterien für diese Text-Auswahl werden zwar nicht angegeben, jedoch ergibt sich das leitende Interesse aus der Auswahl selbst. Die Texte stammen insgesamt (bis auf das textkritische Beispiel) aus der Erzähltradition. Damit ist für alle Autoren nicht nur die Textauswahl motiviert, sondern auch das leitende theologische Interesse angesichts der atl und ntl Geschichtsdeutungen aus dem Glauben an Jahwe bzw. an Jahwe als den Vater Jesu: biblische Erzählungen sind „nicht Protokoll, sondern Botschaft" (110 als Zwischenüberschrift). Dies gilt sowohl für den nach Mk und Joh verschieden angegebenen Passionstermin („die Bedeutung des Passionstermins liegt nicht auf der historischen, sondern auf der theologischen Ebene": 104) wie für die verschiedenen „Berichte" zum Durchzug durch den Jordan (wonach in Jos 3,1–4.10.13 drei Traditionen verbunden werden: ein Kriegsbericht, ein Kultbericht – als Kultspiel aufgeführt: „dann spielen alle auf trockenem Boden den Durchzug durch den Jordan"; 56) – und eine Ätiologie. Die Konsequenz 58: „Daß unsere Geschichte darin und dadurch vom Glauben an Gottes Führung kündet, also Predigt ist, brauche ich kaum mehr anzumerken"). Damit ist der Grundtenor aller Beiträge angegeben, deren Verdienst es nicht zuletzt sein dürfte, lange Zeit historisch mißdeutete Texte auf ihre theologisch-geschichtliche Aussagekraft befragt zu haben.

Daß diese exegetisch und theologisch soliden Auslegungen gelangen, ist im Mitarbeiterkreis begründet, dessen Namen für fachwissenschaftliche Gründlichkeit bürgt (F. J. Stendebach, K. A. Speidel, I. Maisch, A. Weiser, O. Knoch, A. Harbarth, H. Gollinger, P. Fiedler, J. M. Nützel). Nicht weniger jedoch ist dieses Buch von einer didaktischen Qualität geprägt, was auf eine geschickte Redaktion verweist, wie z. B. der in der Regel vorzügliche, aktuelle Einstieg in die jeweilige biblische Geschichte beweist. Die 20 Abbildungen aus Welt und Umwelt der Bibel (laut Vorwort – für den jeweiligen Text wohl – gedacht als Anschauungsmaterial für den Unterricht, auf der vierten Umschlagseite sogar als „Verstehenshilfe" angepriesen) vermögen im atl Teil fast ausnahmslos als religionsgeschichtliche Belege zu gefallen, im ntl Teil erfüllen sie den angestrebten Zweck wohl kaum (Spannungen zwischen Text und Abbildung, ungenaue historische Angaben und überflüssige Aktualisierungsversuche finden sich S. 36.44.65.74.82.92.109.125).

Insgesamt wünscht man sich dieses gut lesbare und wirklich empfehlenswerte Buch nicht nur in die Hand möglichst vieler Katecheten und Prediger, es empfiehlt sich auch als Arbeitsmaterial in der theologischen Erwachsenenbildung: sowohl für den Referenten wie für die Teilnehmer.

Wenn abschließend einige kritische Anfragen folgen, schmälern diese nicht die didaktische und exegetische Qualität des Ganzen; sie zielen auf einige, wenn auch keineswegs unwichtige Aspekte.

1. Ein Großteil der Beiträge ist geprägt von einem stark religionsgeschichtlichen Ansatz. Stimmt es generell, daß dort, wo Texte nicht aus sich heraus einen eindeutigen Sinn freisetzen (wie etwa beim Abrahambund) „nur die Möglichkeit (bleibt), nach Zeugnissen in der Umwelt des alten Israel zu suchen" (32)? Was können solche Zeugnisse leisten? Beispiele: Was besagen für das Bild von der Schlange und dem Baum beim Jahwisten in Palästina in der Zeit Salomos (10. Jh.) Belege aus Memphis bei Kairo von ca. 1300 oder aus Mesopotamien aus dem 3. Jahrtausend vor Christus (12f)? Ist der Bezug des „Eseltötens" in Mari am Euphrat aus dem achtzehnten Jahrhundert zum Abrahambund in Gen 15 (wiederum vom Jahwisten) „offenkundig" (32), ebenso der Bezug zu assyrischen Verträgen aus Nordsyrien aus dem 8. Jh. (ebd.) – die also jünger als die Texte des Jahwisten sind? Was besagt die Sage von der Einkehr der drei Götter Zeus, Poseidon und Hermes bei einem Menschen für den Besuch der drei Männer bei Abraham in Gen 18 (39)? Inwiefern wirken diese „Parallelen", wenn man nach der Intention des Vf. fragt, für seinen aktuellen Sprachvollzug erhellend?

Was leisten im NT zur Auslegung der Himmelfahrt Jesu die Hinweise auf Entrückungsgeschichten von Herakles, Romulus, Apollonius, Henoch, Elija, Esra und Baruch? Kannten die Adressaten des Lukas diese Geschichten, kannte Lukas selbst sie? Mit dem Hinweis, daß es sich in Lk 24,50–52 und Apg 1,9–11 um „eine geläufige Erzählform" handelt (120) und daß „Entrückungsgeschichten ... den Menschen zur Zeit des Evangelisten Lukas also nicht fremd" waren (121; welchen Menschen?) dürfte die selbstgestellte Frage (120), ob „die Leser des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte die Himmelfahrtserzählungen ‚durchschauen', ihre eigentliche Aussageabsicht erkennen" konnten, traditionsgeschichtlich nachweisbar wohl kaum beantwortet sein. – Analog wird 124 zur Pfingstgeschichte argumentiert (greift Lk auf einen Text des Philon von Alexandrien zurück oder auf rabbinische Texte?). Auch hier findet sich die These, daß „die genannten Texte ... den Denkhintergrund und die Vorstellungen (zeigen), die den Zeitgenossen des Lukas vertraut waren". Waren sie auch ihm vertraut und seinen Lesern, sind sie Tradition für sie, rezipiert Lk sie?

So hilfreich diese und andere religionsgeschichtlichen „Parallelen"(?) als Anschauungsmaterial für den heutigen Leser sind, so zeigen sie für die Vf. biblischer Schriften und für ihre Leser doch im Grunde nur, wie groß die Vielfalt der Erfahrungsmöglichkeiten in der jeweiligen Epoche war (falls man Abhängigkeiten annehmen will, was zu beweisen wäre), wobei selbst bei nachweisbarer Abhängigkeit davon auszugehen ist, daß derartige Vorstellungen nicht total, sondern nur selektiv-partiell und selbst dann noch nicht ungebrochen übernommen wurden. Zudem: die aktuelle Sprachverwendung, der synchrone Kontext ist primär bedeutungsstiftend – selbst bei nachweisbaren Vorlagen.

2. Der synchrone Text sollte Ansatz der Interpretation sein. Akzeptiert man diesen Grundsatz der Sprachwissenschaft, dann dürfte der lukanische Text beim Gleichnis vom Gastmahl in 14,16–20 kaum ohne weiteres mit dem ursprünglichen Jesus-Text identifiziert werden können: „Was Jesus meint, ist klar" (77; ähnlich 136). Ist dies wirklich klar, ohne Hinweise auf den Sprechkontext, ohne daß in einer methodisch gesicherten Rückfrage der älteste aramäische, auf Jesus möglicherweise rückführbare Text eruiert wurde? Ein Buch unter dem Motto: „Wie geht der Bibelwissenschaftler an den Text heran? Wie kommt er zu seiner Aussage?" (Vorwort, 5) sollte dem Leser Argumente bieten (dies gilt auch für die Seiten 45, 100 u. ö.). Dies dürfte nicht durch eine Nacherzählung geleistet werden können, wie es in der Heilungsgeschichte (aaO. 64f) geschieht. Dies ist nicht die Werkstatt der Bibelwissenschaftler. Der (ebd. 67) von Exegeten immer wieder behauptete Unterschied zu antiken Wundergeschichten (dort ins Auge fallende, sensationelle Ereignisse, der Wundertäter erregt Aufsehen und wird gefeiert – hier im NT ist von alldem nichts zu spüren) trifft nicht zu, wie z. B. Totenauferweckungen, Seewandel und Brotvermehrung zeigen (vgl. G. Theißen, Synoptische Wundergeschichten im Lichte unseres Sprachverhältnisses, in: WPKG 65, 1976, 289–308; ebd. 300f: „nirgendwo sind die Wunder so wunderhaft wie im Urchristentum, ... nirgendwo in solcher Konzentration").

3. Den Sprachgebrauch bezüglich der methodischen Schritte (ablesbar am Glossar) dürften die Hrsg. am Studienstand der an-

gezielten Leser orientiert haben, was einsehbar wäre. Dennoch erscheint es sinnvoll (die Zielgruppe dürfte auch neuere exegetische Bücher lesen), wenigstens darauf hinzuweisen, daß die heute gängigen methodischen Einleitungen zum AT und NT (von W. Richter, H. Barth – O. H. Steck, G. Fohrer u. a., J. Schreiner, H. Conzelmann – A. Lindemann, A. Stock, K. Berger) durchaus eine andere Terminologie zugrunde legen. Unklar im vorliegenden Buch ist die rein quantitative Bestimmung von Form („eine kleinere Einheit", auch die Passionsgeschichte wird dazu gerechnet) und Gattung („die übergreifende literarische Form"), unklar bleiben die Kriterien der Bestimmung (Entrückungs-, Leidens-, Missions- und Ostergeschichte werden eindeutig vom Inhalt her bestimmt), unverständlich ist das Verständnis von Literarkritik, die den Text bereits „nach seinem Verfasser" befragt. – Hier hätte man sich als Fachwissenschaftler mehr Klarheit und Eindeutigkeit gewünscht, auch für die angezielte Lesergruppe.

Vergleicht man diese kritischen Ausstellungen mit der positiven Bilanz zum gesamten Buch, ist die Summe eindeutig positiv, zumal alle Autoren den Leser nicht nur einen Blick in die Werkstatt der Bibelauslegung tun lassen, sondern ihn fähig machen – nicht nur zu einer vertieften Lektüre der Bibel, sondern auch zu einem neuen Glaubensverständnis und Glaubensvollzug in der Perspektive der Bibel: „Das Darstellen unsichtbarer Wirklichkeiten in sinnfälliger Form ist ein Wesenszug jeder Erzählung, auch heute noch. Freilich muß der Leser fähig sein, die rechten Fragen an die Erzählung zu stellen, sozusagen durch den Text hindurchzuhören auf die Wirklichkeit, die damit ausgesagt werden soll" (120). Dies ließe sich als Lernziel aller Interpretationen angeben; dieses exegetisch und didaktisch empfehlenswerte Buch kann dazu unersetzbare Hilfestellungen leisten.

Täubl, Anton: **Gleichnisse Jesu.** Ein theologischer Kurs im Medienverbund. – (Mainz): Grünewald (1977). 176 S. (Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung, Bd 5), kart. DM 19.80.

Dieses Buch, geschrieben und zusammengestellt vom Leiter des Referates Religion am Institut für Film und Bild in München, kommt aus Erfahrungen der Katechese, wurde in der Praxis erprobt und ist für die Praxis gedacht (als Adressatenkreis wird u. a. der Religionsunterricht in der Sekundarstufe II und die theologische Erwachsenenbildung genannt; 25–27). Mit diesem Entwurf liegt in der bereits renommierten und anerkannten Reihe ein weiteres Projekt zum vielverhandelten Thema der Gleichnisse Jesu vor, die aber m. W. bislang noch nie projektorientiert, schon gar nicht mit audiovisuellen Medien (Filme, Lichtbildreihen, Dias, Schallplattenhörspiele) erschlossen wurden. Im Kontext der heutigen „audio-visuellen Kultur" (20) in Ablösung zur „Buchkultur" (21) wird der Mensch durch Bilder, Musik und Filme entscheidend beeinflußt. Dadurch eröffnet sich in der Tat ein neuer didaktischer Ansatz in der Katechese.

Nach dem Grundmuster dieser Reihe ist auch dieser Bd außerordentlich klar und übersichtlich gegliedert. Fünf Lerneinheiten werden angeboten.

I: Was ist das: ein Gleichnis? II: Die Gleichnisse und ihre Überlieferung. III: Die Bausteine eines Gleichnisses. IV: Erschließung von Gleichnissen für das Leben. V: Bilderschließung und Bildmeditation mit Gleichnissen. Als Elemente jeder Lerneinheit finden sich: Hinweise zur Verlaufsplanung, Vorüberlegungen (didaktische Aspekte, Ziele, methodische Hinweise), thematische Darstellung (etwa für die Hand des Referenten oder als Arbeitsgrundlage für Gruppen ohne „Fachleute"), Material für Lehrer und Referenten (Hinweise zu den eingesetzten Medien, exegetische Hinweise, Skizze zur thematischen Darstellung). Umrahmt werden diese 5 Lerneinheiten von einer „Einführung in Problemstellung, Ziele, Aufbau und Durchführung des Projekts" (mit vielen außerordentlich praktischen Hinweisen für die Arbeit an der Basis, mit Hinweisen auf Literatur und audiovisuelle Medien sowie den Anschriften wichtiger Verleihstellen) sowie von Exkursen (I: Methodisch-didaktische Fragen beim Umgang mit Gleichnissen. II: Zum Begriff „basileia theou" (Reich Gottes); Vf.: A. König. III: Biblische Gleichnisse und moderne Kurzfilme; Vf.: N. Scholl; IV: Das Gleichnis vom verirrten Schaf – Unterrichtsentwurf; Vf.: M. Machanek – F. Fiederlein. Hier wäre es sicherlich sinnvoller gewesen, nicht einen durchaus guten Entwurf für das 2. Schuljahr in der Grundschule zu präsentieren, sondern einen für die oben angegebene Adressatengruppe. Über den Sinn der aktualisierenden und paraphrasierenden Nacherzählung von Mt 18,12–14 – aaO. 155–156 – mögen Katecheten sich streiten). Abgeschlossen wird das Buch durch einen Anhang, in dem sich zu den einzelnen Lerneinheiten herausnehmbares Material für die Teilnehmer findet (biblische Texte und Arbeitsbögen zu den eingesetzten Medien).

Wie bei den Exkursen setzte Vf. auch bei den Film- und Dia-Beschreibungen (55–59.88–92.107–110. 124f) bewährte Vorlagen ein, so daß sich das Buch insgesamt als gelungene Teamarbeit präsentiert, bei dem vom Vf. u. a. der Schwerpunkt gesetzt wird.

Dieser Schwerpunkt wird mit dem Untertitel „Ein theologischer Kurs im Medienverbund" exakt angegeben. Die thematischen Darstellungen haben „ergänzende Funktionen" (28). Es geht „nicht nur um die Vermittlung exegetischer und theologischer Informationen, ... sondern vor allem auch um die Aktivierung der Teilnehmer selbst ... Affektive und pragmatische Zielsetzungen bestimmen daher sehr stark die Auswahl der Inhalte und ihre methodische Vermittlung". Der Einsatz der Medien, Gruppenarbeit und Gespräche dazu sind dominierend. „Durch den Einsatz audiovisueller Medien wird dieser sozial-integrative Bildungsstil begünstigt, da sie dramatisierte Informationen und Impulse bieten, die als Gesprächsauslöser dienen und eine gemeinsame Reflexion in Gang setzen" (27f).

Zwei grundsätzliche Schwierigkeiten ergeben sich beim Thema „Gleichnisse Jesu" bei diesem didaktisch durchaus sinnvollen Einstieg, eine didaktische und eine exegetische, wobei die exegetische sich durchaus hätte vermeiden lassen.

1. Zum exegetischen Ansatz: Vf. versteht in konsequenter Anlehnung an J. Jeremias die Gleichnisse der Evangelien im strikten Sinn als Gleichnisse J e s u. „Sie sind tatsächlich und in jeder Beziehung ‚Urgestein der Überlieferung'" (17); dies ist nach Vf. der „Stand der Gleichnisforschung" (26). Von der auf 31f angegebenen Literatur (vor allem aus den 60er Jahren!) hätte vor allem G. Eichholz' Kategorie des Gleichnisses als Sprachspiel der Evangelisten aus der historischen Sackgasse hinausführen können. Dann hätte sich auch die Suche nach „Anlaß und Situation", nach „Angaben über den konkreten Erzählanlaß und über den Hörerkreis" (128), nach der „ursprüngliche(n) Situation" im Leben Jesu (66f; vgl. 71f. 163 u. ö.) erübrigt. Zwar stellt Vf. fest, „daß sich die ursprüngliche Erzählsituation aus den Evangelientexten allein nicht mehr exakt rekonstruieren läßt" (128; woher sonst?), dennoch läßt ihn diese Frage nach Jesu „Lehre und Politik" (sic! 13) nicht los. Zwar betont Vf. auch die Intention der Evangelisten (17f u.ö.), doch stehen beide Aussagen unverbunden nebeneinander, eine Vermittlung findet nicht statt. Die These (84): „Wenn sich Jesus in seinen Erzählungen auch auf konkrete Ereignisse stützt, so erfahren seine Berichte doch eine Abstraktion: Sie sprechen von dem, was den Menschen schlechthin angeht! Sie tragen mit sich eine von Ort und Zeit unabhängige Bedeutung" steht mit der ebd. geäußerten Behauptung vom „Stempel der Einmaligkeit" in Spannung. Sollen Geschichte und Geschichten ernstgenommen werden, dann konsequent als Geschichten der Evangelisten!

Da Vf. (evangeliare) Redaktion und (jesuanische) Tradition nicht trennt, taucht konsequent ein antipharisäischer polemischer Grundzug bei Jesus auf. Da dies den historischen Tatsachen nicht entspricht, ist es ärgerlich. Was auf S. 16 anklingt („ein nicht angepaßter, kämpferischer, messianischer [?] Jesus ... gegen heuchlerische Zustände und inhumane Methoden ... So tadelt Jesus in ... Lk 18,9–14 die Pharisäer, indem er sie mit Finanzbeamten [sic!] vergleicht"), kommt bei der Interpretation der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter in Lk 10,25–37 zum Durchbruch (104–106): Damit das Bild stimmt, wird der Schriftgelehrte kurzerhand mit einem Pharisäer identifiziert, was historisch unzutreffend ist. Dieser „bricht ... eine Diskussion auf abstrakter, theoretischer Ebene vom Zaun", obwohl es ihm nach Lk eindeutig um das T u n geht! Die Pharisäer, „die gerne wissen möchten, wo Gutsein und Wohlwollen ihre Grenzen haben; alle, die ihre Pflicht tun möchten, aber nicht mehr! ... Kennt man nämlich die, dann weiß man auch, wo es Maschen und Lücken gibt, um sich vor der Mitmenschlichkeit, vor der Verpflichtung dem anderen gegenüber zu drücken" ... usw. Global ist auch das Urteil zum priesterlichen Stand: „Die Zuhörer ... wußten ja, daß ihre Priesterschaft nicht viel taugte" (106).

Hier findet ein festgeprägtes Vorurteil im Text das, was es finden wollte. Helfen könnte nur eine sachgerechte Auslegung mit Hilfe der Sekundärliteratur oder in Teamarbeit mit einem Exegeten. (Der Klarheit halber sei gesagt, daß in den übrigen Auslegungen und exegetischen Überblicken in der Regel durchaus zutreffend referiert wird und dieser antipharisäische Affront – Gott Dank – Ausnahme bleibt.)

Nimmt man auch in Lk 10,25–37 diesen Text des Lukas als Element seines Evangeliums wirklich ernst, gerichtet an eine christliche Gemeinde, bleibt die Frage, ob es sich hier nicht vielleicht um eine Polemik gegen eine gut christliche, von Lukas festgestellte Grundhaltung handelt, die er – um sie besser attackieren zu können – mit der Autorität Jesu als Sprecher bekämpft? Müßte dieser Frageansatz nicht viel näher liegen, wäre er nicht im wahrsten Sinne für uns weitaus emotionaler und pragmatischer? Selbst wenn eine ursprüngliche Erzählung Jesu vorgelegen haben sollte (wer hat das schon nachgewiesen?), Lukas richtet sie immerhin an seine Leser, ihnen gilt der Appell, der Verweis aus dem Text heraus: „Geh hin und handle ebenso!"

2. Hätte Vf. exegetisch die Texte als Texte sowie die zeitgeschichtlichen Umstände ernster genommen (was leicht durchführbar gewesen wäre), es bliebe das didaktische Problem, das als Grundproblem aus der Kontroverse „problemorientierter Unterricht – biblischer Unterricht" bekannt ist. Was sollen die audiovisuellen Medien leisten? Sollen sie als Mittel zum Zweck 1. den biblischen Text verfremden? Vgl. dazu 16.135–136; ebd. 136 sieht Vf. exakt das Problem, wenn er betont: „Entscheidend bleibt, daß durch diese Umformungen der Zugang zum eigentlichen Sinn der Gleichnisse offengehalten wird. Die Struktur [?] der neuen Geschichte muß deshalb der des Gleichnisses entsprechen,... mit dem Inhalt der Gleichnisse konform sein" (dort nicht gesperrt). Gibt es Medien, die diesem Anspruch gerecht werden? Wollen sie überhaupt von der Intention ihrer Vf. nur das oder nicht auch neue Akzente setzen? Wieviel hat der im Film dargestellte Versicherungsbetrug (aus Nächstenliebe) mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter zu tun (104–110) oder der Farbholzschnitt von Zacharias mit der Geschichte vom verlorenen Schaf bei Mt 18,12–14 (statt Mt 12–14 ebd. 124) und Lk 15,1–7 (123–125)? Entsteht nicht ein Widerspruch, da Mt und Lk unterschiedliche Intentionen haben? Setzt man 2. den Anspruch der Medien nicht so hoch an, sondern versteht sie lediglich als „Illustration der Illustration" (142), nämlich als Illustration des Anschauungsmaterials der für uns z. T. unverständlichen Bildseite der Gleichnisse, könnte man mit N. Scholl (142f) sagen: „Der Bildhälfte des Gleichnisses wird ein zweites Bild zur Seite gestellt, das in einem stärkeren Bezug zur heutigen Wirklichkeit steht, um so die Übertragung in die Sachhälfte desto leichter vornehmen zu können." Diese Lösung erscheint zunächst schlüssig, jedoch wird aufgrund jahrelanger Gleichnisforschung vor allem in Frankreich und Amerika die Trennung von Bildhälfte und Sachhälfte immer fraglicher, da die Sache nur im Bilde ausgesprochen ist und ohne Bild wohl kaum in gleicher Weise zu verbalisieren wäre. Das Faktum, daß Jesus und die Evangelisten von der Herrschaft Gottes (basileia theou) immer nur in Bildern gesprochen haben, sollte beachtet werden.

Dennoch bleiben Medien wie der Gleichnisstoff selbst in ihrer Dienstfunktion didaktisch unersetzbar. Sie können nicht nur „geographische, historische oder archäologische Informationen" (142) liefern, sondern in der Tat mit ähnlichen Situationen aus der heutigen Zeit den Zuschauer disponieren mit dem Ziel, „um von ihnen her dann die Sachaussagen der Gleichnisse neu zu erkennen und zu erfahren" (143; N. Scholl). Die Differenz zwischen Sachaussage des biblischen Textes und der Sachaussage des Films etc. bleibt erhalten. Nur so wird nicht nur der biblische Vf. ernstgenommen, sondern auch die Vf. der audiovisuellen Medien.

3. Abschließend einige weitere untergeordnete Aspekte. 1. Die Verwendung der Übersetzung „Gute Nachricht" ist für einen Bibeltheologen problematisch, vor allem wenn Vf. einen „authentischen Text" (63) und „für die unmittelbare Vorbereitung die griechische Urfassung" (64) fordert. Ist die Übersetzung Zöllner = Gesindel (128), Mitknecht = Kollege (87), „Mit der Herrschaft Gottes verhält es sich wie wenn..." = „Mit der neuen Welt Gottes" (83), „Was muß ich tun, um ewiges Leben zu erlangen?" = „Wie verdiene ich mir das ewige Leben?" (170), „Zöllner und Sünder" = „Zolleinnehmer und andere, die einen ebenso schlechten Ruf hatten" (175) usw. hilfreich und sachlich-theologisch angemessen? 2. Wenn „in erster Linie nicht so sehr kognitive Ziele, sondern vor allem emotionale und pragmatische" (23) Ziele verfolgt werden, wären nicht nur die thematischen Darstellungen (auch und vor allem in IV und V) kritisch zu befragen, sondern auch die Lernziele und Arbeitsbögen (vgl. z. B. 44.64.80.163.165.171ff) daraufhin zu untersuchen. Diese Schwierigkeiten sind grundsätzlich mit dem Gegenstand (Vermittlung von historischen und sprachwissenschaftlichen Problemen) gegeben; bisher ist es wohl noch keinem gelungen, sie emotional-pragmatisch für den Hörer umzusetzen. Und: ist es denn immer und überall notwendig?

Überblickt man das gesamte Projekt, so bietet es sich dar als eine Fundgrube von Anregungen für den Einsatz von audiovisuellen Medien – hier liegt die Stärke und der begrüßenswerte Neuansatz des Projektes –; im exegetischen Teil liefert Vf. in der Regel solide Informationen – abgesehen von den genannten Ausstellungen, die aber durch gängige Titel zu den Gleichnissen in der Praxis leicht zu vermeiden sind. Das Werk empfiehlt sich insgesamt als nützliche Hilfe; mit seinem eigentlichen Ansatz als Kurs im Medienverbund ist es eine unersetzbare und hervorragende Hilfe in der theologischen Erwachsenenbildung in Schule und Gemeinde.

Läpple, Alfred: **Von der Exegese zur Katechese.** Werkbuch zur Bibel Bd 3. Das Neue Testament I. – München: Don Bosco Verlag 1976. 212 S. kart. DM 24.80; ders., Bd 4. Das Neue Testament II. – München: Don Bosco Verlag 1977. 299 S. kart. DM 29.80.

Nach zwei Bden zum AT läßt der durch zahlreiche religionspädagogische Veröffentlichungen bekannte Vf., Professor für Katechetik und Religionspädagogik an der Universität Salzburg, hier zwei Bde zum NT folgen. Da sie nach gleichem didaktischen Konzept aufgebaut sind, seien sie zusammen besprochen. Katechese wird vom Vf. (Bd 1. Das Alte Testament I, München 1975, 12) verstanden „als der breite Raum der biblischen Einführung und Einübung und umfaßt gleichermaßen den Bereich der Vorschulerziehung, der Primar- und Sekundarstufe I und II wie die Gemeindekatechese von der Sakramentenvorbereitung bis zur Erwachsenenbildung". Exakt geht es Vf. also um eine Katechese der biblischen Einführung und Einübung. Dieses katechetische Grundkonzept sei daher im folgenden vorgestellt und rezensiert, auf einzelne exegetische Probleme kann nicht eingegangen werden – angesichts der Fülle der dargestellten Detailfragen.

1. Inhalt und Aufbau von Bd 3: I. Die Epoche des NT (politische Situation, religiöse Gruppen im Frühjudentum); II. Jesus von Nazaret im geschichtlichen Horizont; III. Von der Botschaft Jesu zum NT (der „Graben" zwischen dem historischen Jesus und dem NT; das Evangelium vor den Evangelien; die evangeliare Christusverkündigung); IV. Persönlichkeit und Theologie des Paulus (Quellen zur Biographie und Theologie des Pl; Pl und seine Verkündigung); V. die Briefe des Pl (1 Thess, Gal, Phil, Phlm, 1 und 2 Kor, Röm); VI. Die deuteropaulinische Briefliteratur (2 Thess, Kol, Eph, Pastoralbriefe – 1 und 2 Tim, Tit –, Hebr); VII. Die Katholischen Briefe (Jak, Jud, 1 und 2 Petr, 1–3 Joh).

Inhalt und Aufbau von Bd 4: I. Das Ursprungsklima der Evangelien (Parusie-Erwartung, von der ersten zur zweiten christlichen Generation); II. Die Logienquelle; III. Markus-Evangelium; IV. die synoptische Frage; V. Das Matthäus-Evangelium; VI. Das Lukas-Evangelium; VII. Das Johannes-Evangelium; VIII. Hauptthemen der neutestamentlichen Christusverkündigung (Menschwerdung des Gottessohnes in der Perspektive der Schriften des NT; Botschaft der Gleichnisse Jesu; Wunder Jesu; Verkündigung der Passion; Ostergeschichte); IX. Die Apostelgeschichte; X. Die Apokalypse nach Johannes.

Bereits in dieser Auflistung wird deutlich, daß es Vf. neben einer Einführung in die Probleme der allgemeinen und speziellen klassischen Einleitungswissenschaft um Schwerpunkte inhaltlicher Art geht; so findet sich in jedem Abschnitt ein Kap. zu den theologischen Grundgedanken (besonders in Bd 3 übersichtlich und klar herausgestellt) bzw. zur Botschaft oder zum Verkündigungsanliegen oder zum pastoralen Anliegen der jeweiligen Schrift. Zahlreiche geographische Skizzen, Schaubilder und Übersichtstafeln erleichtern die Lektüre, gleichzeitig sind sie gutes Material für die praktische Verwendung im Unterricht. Sein eigenes Gesicht gewinnt dieses katechetische Werkbuch zur Bibel aber durch die am Ende jedes Abschnittes sich findenden Hinweise zu den Lehr- und Lernzielen unter altersspezifischen und lernzielorientierten Aspekten. Darauf sei betont hingewiesen.

2. Zum didaktischen Ansatz. Mit Recht weist Vf. (Bd 4, 64) darauf hin, „daß die altersspezifische Angemessenheit jedes der vier Evangelien kaum erkannt, geschweige in der jeweils vorgelegten Evangelien- und Perikopenauswahl berücksichtigt wird". Konsequent fragt er darum am Ende jeden Abschnittes, ob Elemente sich für das Märchenalter (Ende etwa mit dem 8. Lebensjahr), für die Phase des kritischen Realismus (Primarstufe) oder für die Phase der Identitätskrise und der Bemühung um Identitätsfindung (Sek I) bzw. nach erfolgter Identitätsfindung (Sek II, Kollegstufe, Erwachsenenbildung) eignen. Daß überhaupt katechetisch so gefragt wird, läßt auch für die Exegese an Universitäten

hoffen, mag man auch über die jeweilige Auswahl der Lernziele streiten. Lassen sich die Lernziele vor allem in der letzten Stufe erreichen? Beim MkEv ist es z. B. „erforderlich, der Theologie, dem Christusbild und auch dem Kirchenverständnis des MkEv eindringlich nachzugehen, um sie ... von den verkündigungstheologischen Absichten der übrigen Evangelien abheben zu können" (66; reichen dazu die Hinweise der Seiten 54–63?). Dazu sollen die Erkenntnisse über die Logienquelle und zur pln Briefliteratur herangezogen werden, um die Gattung Evangelium zu erklären. Eine weitere Aufgabe wäre es, Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen der Christologie des Markus und des Arius, die beide die Menschheit Jesu stark betonen, zu erarbeiten, wie auch die frühen deutschen Dichtungen „Heliand" und „Krist" sowie Entwürfe einer „Christologie von unten" zum Vergleich heranzuziehen (67f). – Dieses Beispiel ist symptomatisch für andere Sek.-II-Lernzielangaben. Neben Bd 4, 36f.86.113.138f.168f usw. vgl. z. B. Bd 3, 62: „das detaillierte Wissen über die frühjüdischen Gruppen"; 123: „Forschungsstand der ntl Wissenschaft über die Fragen der Entstehungsgeschichte, der Literaturgattungen und der Vf."; 153: „eigene(n) Urteilsbildung über die authentischen Paulusbriefe und die Deuteropaulinen"; 154: „Hauptakzente der pln Theologie"; 177: „Stellung und Rolle (des Pl) in der theologischen Entwicklung der Urkirche". – Für die deuteropaulinischen (179–195) und katholischen Briefe (197–210) fehlen auffälligerweise Lehr- und Lernzielangaben, ohne daß dies begründet wird.

Bewußt wurden diese Lehr- und Lernzielangaben ausführlich zitiert, um die katechetische Grundtendenz dieser beiden Bde deutlich zu machen. Wieweit ist es sinnvoll, dem traditionellen Raster ntl Einleitungswerke und ntl Theologien folgend eine auch in dieser Kürze durchaus wissenschaftlich fundierte (über Einzelfragen ließe sich immer streiten), aber dennoch allgemein verständliche Summe (im besten Sinne des Wortes) vorzulegen? Ist alles Gewußte und Wißbare sachlich-theologisch gleich wichtig? Hätte der in exegetischer Literatur versierte, in der Regel klug auswählende und zutreffend informierende Vf. (vgl. zur obigen Rezension von Täubl seine Ausführungen in Bd 3, 42–45, bes. 60–62 zu den Pharisäern, in Bd 4, 191–201 zu den Gleichnissen Jesu) als Katechet und Religionspädagoge nicht gerade unter altersspezifischen und lernzielorientierten Aspekten auch die Frage zu beantworten gehabt, was katechetisch unverzichtbarer Stoff, was in verschiedenen Schulhalbjahren bzw. Halbjahreskursen möglich und praktikabel ist? Der rote Faden der universitären Einleitungswissenschaften scheint dem Rez. dafür nicht maßgebend zu sein. Hier liegt ein katechetisches Defizit bei diesem generell wissenschaftlich exakt informierenden Buch, wenn Vf. auch (um auf tagesaktuelle Thesen nicht hinweisen zu müssen, die er aber selbst in Fülle aufstellt) in der Regel Literatur der letzten Jahre nicht heranzieht und zum Teil dogmatische Theologen (Barth, Ebeling, Moltmann, Kasper u. a.) auch in wichtigen exegetischen Sachfragen den Bibeltheologen als Autoritäten vorzieht, auch wenn bereits bibeltheologische Standardwerke vorliegen. (Ob allerdings E. Stauffers Jesusbuch aus dem Jahre 1957 ausreicht, ist mehr als fraglich; demnach sprach Jesus in der Regel aramäisch, las die hebräische Bibel, „mit Pilatus sprach er Griechisch, mit den Legionären von Sepporis konnte er sich wohl schon als kleiner Dorfjunge lateinisch verständigen", so liest man in der Tat ohne jeglichen kritischen Hinweis in Bd 3, 18. Doch dies bleibt in dieser Form eine Ausnahme.)

2. Zum didaktischen Zusammenhang von Bd 3 und 4. Entsprechend der unbestritten zeitlichen Priorität der Paulusbriefe vor der literarischen Abfassung der Evangelien setzt Vf. – dies ist in Vorlesungen üblich und in religionspädagogischen Einleitungen nicht mehr so neu, wie Verlag und Vf. den Anschein erwecken – bei Paulus ein, allerdings nicht ganz konsequent, wie I–III zeigen, deren hinführende Funktion(?) zu IVff nicht sichtbar wird, schon gar nicht zu VI und VII. Warum die Offenbarung des Joh. in Bd 4, 270ff nicht eher zum ersteren Komplex gehört, bleibt ebenso undiskutiert. Da es dem Vf. hier nicht um ein Problem der Stoffbewältigung geht, er dieses vielmehr theologisch verbrämt, ist nach der Stichhaltigkeit seiner Kriterien zu fragen, sie sind vor allem mit seinen altersspezifischen Aspekten zu konfrontieren. Er schreibt einleitend in Bd 3, 13f: „Es ist an der Zeit, der Frage nachzugehen, ob die Straße der Evangelien wirklich die unserer Glaubenssituation angemessene Begegnung mit Jesus Christus eröffnet und vertieft oder ob sehr weitreichende (bis in Lehr- und Rahmenpläne sich auswirkende) Konsequenzen aus jenen leider überhörten und fast vergessenen Worten und Warnungen gezogen werden sollten, die bereits vor Jahrzehnten Romano Guardini ausgesprochen hatte: „Wer in die Welt des Neuen Testaments einläßt, sind weder die Synoptiker, noch Johannes – überhaupt keines der Evangelien, sondern Paulus. Und zwar deshalb, weil dieser sich in der gleichen Tradition befindet wie wir'. Paulus ist der einzige Apostel, der Jesus nicht gesehen hat ... Wenn Paulus sein Christusbild aufbaut, schöpft er also grundsätzlich aus den nämlichen Quellen, wie wir: aus Botschaft und Erfahrung". Deswegen will Vf. den „auf die Dauer wohl religiös fruchtbareren Weg ... beschreiten, den Paulus mit seinem Werk anbietet." – Richtet das Zitat sich auch selbst, wird es auch vom Vf. selbst durch die Hinweise zu den Evangelisten und durch seine Bemerkungen zu den altersgerechten Erzähltexten der Evangelien in Bd 4 desavouiert, seien die Implikationen doch expressis verbis formuliert: Mk, Mt, Lk und Joh haben Jesus gesehen? Sie haben nicht aus der Botschaft geschöpft? (Liegt in diesem Vorverständnis das Motiv für die Frühdatierung des MkEv zwischen 60 und 70, des MtEv zwischen 70 und 80? In der Tat muß solcher Versuch „damit rechnen, in das Messer der Kritik zu laufen", da für diese „zeitliche Ansetzung der vier Evangelien" keineswegs „eine gewisse Stabilisierung festzustellen ist"; Bd 3, 118). In den Ausführungen in Bd 4 liest es sich dankenswerterweise anders als in diesem Vorwort (zu Mk vgl. bes. 42ff). Anders wird der Einstieg bei Pl S. 153 begründet mit einem „nicht zu bezweifelnden Defizit an paulinischer Theologie im Glauben und in den Lebensentscheidungen vieler (katholischer?) Christen". Gilt eben dieses nicht auch für alle anderen ntl Autoren? Wer lebt schon nach Mk, Mt, Lk und Joh? Ist dies für den Gläubigen überhaupt möglich und sinnvoll?

3. Diese notwendigen kritischen Hinweise zum Gesamtkonzept, die z. T. einige exegetische Sachurteile prädisponieren, können die Leistung des Autors, exegetische Erkenntnisse für die Katechese fruchtbar gemacht zu haben, nicht allzuviel schmälern. Eine Auswahl aus der vielfältigen Dissonanz exegetischer Stimmen zu treffen, bleibt subjektiv; der Ruf nach Ausgewogenheit wäre (fast) utopisch. Als Werk eines einzelnen kann dieser Entwurf nicht genug gelobt werden (einige Einseitigkeiten wären durch eine heute übliche exegetische Kontroll-Lektüre leicht behebbar gewesen; vielleicht sollten Verlage eine derartige Teamarbeit generell einplanen). Insgesamt findet man in diesem Buch eine sorgfältige, bedachte und geordnete Information. Wohl kaum ein Religionslehrer und Pfarrer dürfte die verzweigte Literatur einsehen können, die der Vf. für diese Handreichung zum NT (analog seinen zwei Bänden zum AT) aufgearbeitet hat. Alle Leser, selbst diejenigen, die im Studium noch anderes gehört haben, können fast Seite für Seite feststellen, wie unbegründet das plakative verallgemeinernde Urteil ist, die heutige historisch-kritische Exegese als historische und theologische Einzeldisziplin biete kaum mehr Ermutigung zum Glauben. Wer sich als Katechet auf diese Art von Exegese einläßt, dürfte – wie der Vf. – gewiß sein, über den sicherlich vorhandenen Graben zwischen wissenschaftlicher Exegese und Glaube des Volkes tragfähige und solide Brükken zu bauen.

Isbell, Charles D.: **Corpus of the Aramaic Incantation Bowls.** – (Missoula, Montana): Society of Biblical Literature and Scholars Press 1975. XIV, 200 S. (SBL Dissertation Series 17) kart.

Diese archäologische Diss. besteht aus einer Sammlung aller bisher veröffentlichten Schalen mit aramäischen magischen Inschriften, deren Deutungen in der Geschichte der Forschung manche Rätsel aufgaben. Vf. berichtet in seiner Einleitung und in seiner Forschungsübersicht über die verschiedenen Versuche von Montgomery an bis auf C. H. Gordon, der die Diss. beriet, von den Versuchen, den apotropäischen Inhalt der Inschriften zu deuten. Es handelt sich um über 100 Schalen mit mandäischen, syrischen, aramäischen Texten aus dem babylonischen Raum vor und nach 600 n. Chr. Die Inschriften auf den Schalen befinden sich meist auf der Innenseite, gelegentlich aber auch auf der Au-

ßenseite oder beiderseitig. Wir haben es mit jüdischer Herkunft zu tun, wie wohl allgemein zugestanden wird. Die Diss. nimmt einen wichtigen Platz ein und bedarf keiner besonderen Empfehlung. Angeschlossen sind ein nützliches Wörter- und Namensverzeichnis.

Tübingen Otto Michel

Studies on the Testament of Joseph. Ed. by George W. E. Nickelsburg, Jr. – (Missoula, Montana): Scholars Press for the Society of Biblical Literature (1975). VII, 153 S. (Septuagint and Cognate Studies Nr. 5) kart.

Wir haben hier verschiedene Studien eines Symposions vor uns, das sich die Aufarbeitung der jüdischen Testamente zum Ziel gesetzt hat. Der vorliegende Band beschäftigt sich mit dem Testament des Joseph nach Test. XII, Pseudophilo, Philo, Midrasch, samaritanischen Texten sowie Jos. u. Asemeth. Dabei wird auch die zahlreiche Literatur zu den Test. XII gewissenhaft aufgearbeitet. Zunächst handelt es sich in Test. Joseph um den erzählenden Bericht der Anfechtungen und Bewahrung des Erzvaters im Anschluß an Gen. 39,10, wobei Joseph als Beispiel der Gerechtigkeit und der göttlichen Bewahrung herausgestellt wird. Motive verschiedener Gattungen, z. B. der Dankpsalmen werden dabei aufgespürt. Nicht weniger wichtig ist der zweite Abschnitt: 10,5–20,6: hier erscheint Joseph als Beispiel der Liebe zu den Brüdern, die ihm Böses antun. Diese Liebe verbindet sich mit dem Gehorsam gegen die Gebote und der Gottesfurcht. Hellenistischer Einfluß, chassidische Frömmigkeit, Ethik jüdischer Diasporafrömmigkeit verbinden sich hier miteinander. Ausgesprochen essenisch oder gar christlich scheinen diese Züge trotz mancher Kontroverse nicht zu sein (vgl. W. Harrelson 35 Anm. 1). Die verschiedenen Beiträge ergänzen sich nicht nur thematisch, sondern auch inhaltlich gut.

Tübingen Otto Michel

The Armenian Version of the Testament of Joseph. Introduction, Critical Edition and Translation by Michael E. Stone. – (Missoula, Montana): Scholars Press for the Society of Biblical Literature (1975). VII, 57 S. (Text and Translations 6, Pseudepigrapha Series 5) kart.

Nach mehreren Voruntersuchungen, die unserer Textausgabe vorhergingen, bietet Vf. den Text aufgrund der Textgruppe Z, sowie eine englische Übersetzung und einen entsprechenden Apparat. Dabei wird jedoch die Arbeit an den anderen Textgruppen nicht vernachlässigt, die gelegentlich einen besseren Text bieten. Vf. erkennt den Wert der Studie von Chr. Burchard zur armenischen Überlieferung der Testamente der zwölf Patriarchen (BZNW 38, 1969, 1–28 ausdrücklich an (4). Auch M. de Jonge (Leiden 1975) hat Voraussetzungen für die jetzt überzeugend dargebotene Kollationierung geschaffen. Damit soll die jetzt abschließende Arbeit von M. E. Stone nicht geschmälert werden.

Tübingen Otto Michel

Siegel, Jonathan Paul, Ph. D.: **The Severus Scroll and 1QIsa.** – (Missoula, Montana): Scholars Press (1975). XIV, 108 S. (Masoretic Studies 2) br

Die Auffindung einer Jesaja-Rolle in Qumran erweitert unsere Möglichkeiten, die paläographischen Verhältnisse in Judäa in vorchristlicher Zeit zu bestimmen. Dazu kommt die Tatsache, daß die orthographischen Eigenarten der Severus-Rolle ganz ähnlich sind wie die der nun gefundenen Jesaja-Rolle aus Qumram, so daß zu vermuten ist, daß sie spätestens ins erste christliche Jahrhundert gehört (vgl. die Lesarten zu Jes. 9,6; Neh. 2,13). Die Qumramrolle bestätigt so die Historizität der Severus-Rolle. Wahrscheinlich wurde die Severus-Rolle 70 n. Chr. aus Jerusalem entfernt und nach Rom gebracht (vgl. dazu die entsprechenden Nachrichten des Josephus, die parallel laufen). Die „kenischta" des Severus braucht nicht notwendig eine Synagoge zu sein, sie kann auch ein öffentliches Gebäude der späteren Zeit sein, das auf den Träger des Namens Severus zurückgeht. Eine genaue Identifizierung dieses Mannes ist nicht möglich (ein römischer Kaiser oder ein Privatmann?). Varianten von Lesarten der Severus-Rolle stimmen mit dem Midrasch Bereschit Rabbati und der Tradition R. Meirs überein, so daß auch vom Midrasch her der textliche Tatbestand Licht erfährt. Die Arbeit J. P. Siegels findet sich sprachlich auf den verschiedenen Gebieten gut zurecht und bildet einen wertvollen Beitrag zur Textgeschichte.

Tübingen Otto Michel

The Hebrew Fragments of Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum. Preserved in the Chronicles of Jerahmeel. Ed. and translated by Daniel J. Harrington. – (Missoula): (University of Montana) 1974. (6), 74 S. Texts and Translations 3, Pseudepigrapha Series 3) kart. $ 2.80

Die Chroniken des Jerachmeel (CJ) enthalten hebräische Auszüge und Paraphrasen zum lateinischen Text von Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum (LAB). Der ursprüngliche Text von LAB war wohl hebräisch, wurde aber dann ins Lateinische und Griechische übersetzt. Nur der lateinische Text ist erhalten. Die hebräischen Chroniken (CJ) sind aber keineswegs das hebräische Original des verlorenen hebräischen Urtextes, sondern Zeugnisse späterer Bearbeitung. Die Textausgabe D. J. Harringtons stellt neben diesen hebräischen Text von CJ die englischen Übersetzung der Parallelen vom LAB. Auch diese Textausgabe ist gut gearbeitet.

Tübingen Otto Michel

The Book of Baruch. Also called I Baruch. (Greek and Hebrew). Ed., reconstructed and translated by Emanuel Tov. – (Missoula, Montana): Scholars Press for the Society of Biblical Literature (1975). VII, 51 S. (Pseudepigrapha Series 6, Text and Translations 8) kart.

Das Buch bringt eine wertvolle Einzelstudie, auf die hier aufmerksam gemacht werden muß. Es ist anzunehmen, daß Bar. 1,1–3,8 auf eine hebräische Vorlage zurückgeht, die ins Griechische übersetzt wurde. Diesen hebräischen Urtext sucht E. Tov zu rekonstruieren, er stellt diese Rekonstruktion neben die LXX Übersetzung von J. Ziegler (1957). Ein derartiger Versuch einer Rückübersetzung ins Hebräische wurde schon früher versucht (J. J. Kneucker 1879; R. R. Harwell, 1915). Ob die folgenden Abschnitte Bar. 3,9–4,4 bzw. 4,5–5,9 auch auf einen hebräischen Urtext zurückgehen, wagt E. Tov nicht sicher zu entscheiden. Unsere jetzige Ausgabe stellt jetzt nur den griechischen Text neben die englische Übersetzung. In diesem Fall ist also E. Tov vorsichtiger als seine Vorgänger. Eine griechisch-hebräische und eine hebräisch-griechische Konkordanz zu Bar. 1,1–3,8 schließt diese wichtige Studie ab. Man mag bedauern, daß Vf. mit einer Unsicherheit über den Grundtext von Bar. 3,9ff abschließt.

Tübingen Otto Michel

Meyer, Ivo: **Jeremia und die falschen Propheten.** Freiburg, Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 155 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 13) geb.

„Die vorliegende Arbeit will die exegetischen Begründungen nachliefern für jene Sicht des Jeremiabuches und des Prophetenkonfliktes, wie sie in Hossfeld F. L./Meyer I., Prophet gegen Prophet, zusammenfassend dargestellt wurde" (Vorwort). Sie soll ferner durch „Erinnerung an die Anfangsetappen auf dem Weg zur kanonischen Urkunde ... neues Interesse ... wecken und gleichzeitig die Ambivalenz der offiziellen Kirche" den Schriften der Propheten gegenüber „erhellen" (11). Die Studie setzt mit einer Untersuchung zu Jer 26 ein (15–45), dessen Grunderzählung als „eine apologetische Erzählung von einem ‚Lehrzuchtverfahren'" verstanden wird. Verhältnismäßig ausführlich wird auch Jer 14,10–16 besprochen (47–65), ebenso Jer 23,9–32 (111–140), während Jer 2,8.26.30; 4,9.10; 5,12–14; 5,30.31; 6,9–15 kurz behandelt werden (67–110). M. will text-, literar-, form-, gattungs-, traditions- und redaktionskritische Arbeitsgänge praktizieren, jeweils in dem Umfang, „wie sich für unser Thema signifikante Resultate abzeichnen" (S. 13, Anm. 1).

Bei der Analyse von Jer 26 wird der Text von vorneherein in drei Abschnitte eingeteilt. Damit ist bereits eine Vorentscheidung getroffen, die nicht näher begründet wird. Eine literarische Analyse sollte aber, wenn nach der Einheitlichkeit des Textes (so S. 16) gefragt wird, den Großabschnitt, den man mit Recht zwischen 25,38 und 27,1 herauslösen kann (siehe die gleichlautenden formelhaften Anfänge in 26,1 und 27,1), im Auge behalten und ihn insgesamt angehen. Wenn der Text nämlich nicht aus einem Guß

sein sollte, kann er ebenso bei der Erweiterung seine Gliederung erhalten haben. Diese muß nicht auch für den Grundtext maßgebend sein. M. diskutiert dann in den drei von ihm angenommenen Abschnitten jeweils einige Textprobleme, die ihm aufgefallen sind, wobei teilweise Lösungsvorschläge gemacht werden. M. stellt „Spuren von Zweisträngigkeit" fest und „Hinweise auf eine nachträgliche Bearbeitung eines Grundtextes" (28). Um den Grundtext zu gewinnen, geht M. von V. 16, dem ursprünglichen Urteilsspruch aus, der stark überarbeitet sei und eruiert eine in sich geschlossene Erzählung (V.2a*. 4a.6.7.* 8b.9–12.14–15.16*), die er als „eine apologetische Erzählung von einem Lehrzuchtverfahren" (36) bezeichnet. Ob man diese Erzählung so benennen soll, ist mir zweifelhaft, da „uns kein ähnliches Beispiel bekannt" ist (37) und es sich in Dtn 18,20 nach dem Zusammenhang (18,9–22) kaum um ein bloßes Drohwort, sondern eher um eine falsche Anweisung handelt. Ferner sind in der Grunderzählung m. E. V.14.15, die ähnlich wie V.17ff die Unschuld Jeremias vertreten, überflüssig. Es genügt für die Urteilsfindung (V. 16) die Tatsache, daß Jahwe durch Jeremia gesprochen hat. Schließlich ist die Botenspruchformel am Anfang von V.2 – anders in V.4 – nicht am Platz. Eher könnte man V.1 oder einen Teil davon für den Beginn der Erzählung halten. Und was die literarische Analyse anbelangt, so hängt die „Entdeckung einer sinnvollen Erstgestalt" (S. 41) an der Beurteilung des V.16. Ist die Grunderzählung richtig herausgelöst, dann geht es ihr darum zu sagen: Wenn ein Prophet von Jahwe gesandt und mit einem entsprechenden Wort beauftragt ist, dann darf er sogar gegen den Tempel (und gegen die Stadt Jerusalem) Unheil weissagen.

Nicht recht klar wird die Situation des Textes Jer 14,10–16, bei dem allerdings eine vollständige Analyse nicht beabsichtigt ist (64). Es scheint mehr um die Aussagen zu gehen: Ich habe sie nicht gesandt, ich habe sie nicht aufgeboten und habe nicht zu ihnen gesprochen, wozu ein wortstatischer Exkurs geboten wird.

Jer 2 wird, sicherlich zurecht, als redaktionelle Einheit gesehen (73), die Verse 8.26.30 werden der Redaktion zugewiesen. In 4,9.10 zeige sich, „wie Jeremias Blick im Verlauf einer Polemik gegen führende Stände sich auf die Propheten als seine Hauptkontrahenten konzentriert" (85). 5,12–14 enthalte „keine Auskunft über einen Konflikt zwischen Jeremia und Berufskollegen, vielmehr stehen sich hier das Volk und eine von ihnen abgelehnte Mehrzahl von Propheten gegenüber" (91). Dagegen sei 5,30f „die erste authentische Polemik Jeremias im Buch gegen seine Berufskollegen" (99). In dem komplexen Gerichtswort 6,9–15 werden besonders die Propheten (V.14) betroffen, denen leichtfertiger Umgang mit der Heilszusage vorgeworfen wird, was Jeremia als Götzendienst disqualifiziere.

Ausdrücklich mit den Propheten befaßt sich Jer 23,9–32, wobei V. 9–12 das Land und seine Bewohner, einschließlich der Propheten, die übrigen Abschnitte (Einheiten) aber (V. 13–15.16–22.23–24. 25–32) die Propheten direkt ansprechen. V. 13–15 werden als redaktionell bezeichnet, V. 16–22 als ein recht komplexer Text, in dem V. 16.21.22 „wohl echt sein" dürften, „aber nicht immer nebeneinander gestanden haben" (129). Das Kapitel wird als ein Pamphlet verstanden mit dem Thema der Echtheitsbestreitung der falschen Propheten.

Für die Lösung des Problems der Entstehung des Jeremiabuches konnte diese Studie kaum etwas erbringen; es war nicht ihr Thema. Recht allgemein gehaltene Urteile (wie 142ff) führen dabei nicht weiter. Auch bei den einzelnen Texten waren nicht immer Ergebnisse zu gewinnen. Leider konnte die neuere Literatur nicht in voller Breite verarbeitet werden (Vorwort). Die für das Thema wichtigen Stellen werden behandelt und ihre Aussagen jeweils erhoben.

Würzburg Josef Schreiner

Pohlmann, Karl-Friedrich: **Studien zum Jeremiabuch.** Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 229 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Bd 118) Ln DM 49.–

Diese Marburger Habilitationsschrift geht das schwierige Problem der Entstehung des Jeremiabuches aus redaktionskritischer Sicht an. In der Einleitung skizziert P. die wesentlichen neueren Versuche, die Genese dieses Prophetenbuchs aufzuhellen.

Er befaßt sich eingehender mit der Dissertation von W. Thiel über „Die deuteronomistische Redaktion des Buches Jeremia" und gewinnt so seinen eigenen Ansatz, von dem aus er die Untersuchung durchführt. Als Schwäche des Thielschen Lösungsversuchs charakterisiert P., „daß er das Ergebnis seiner Untersuchungen in wesentlichen Punkten vorgeprägt hat, indem er der Redaktion, die er herausarbeiten möchte, von vornherein das Prädikat ‚deuteronomistisch' zuweist" (16). „Der deuteronomistische Sprachcharakter einzelner Stellen oder Abschnitte allein kann" tatsächlich „noch kein ausreichender Grund sein, von einer einheitlichen deuteronomistischen Bearbeitung des Jeremiabuches auszugehen" (131). Verschiedene Autoren mit unterschiedlichen Anliegen könnten unter Verwendung deuteronomistischer Wendungen am Zustandekommen des Prophetenbuchs gearbeitet haben. Wegen seiner Grundeinstellung „bekommt Thiel" nach P. „nicht in den Blick, daß die besonders in Jer 24 vertretene Auffassung, die Heilslinie werde in der künftigen Geschichte ausschließlich über die babylonische Gola verlaufen, doch schon deutlich in die Nähe des chronistischen Denkens rückt" (17).

Von dieser Erkenntnis geht P. aus; Jer 24 ist der Schlüsseltext für die ganze Untersuchung. Er hat Beziehungen zu 21,10 und 37–44; damit ist der Umfang und der Rahmen für die Arbeit abgesteckt (vgl. S. 19f). Die methodische Leitlinie wird so formuliert: „Unterzieht man sich der Aufgabe, redaktionelles Textgut von vorgegebenen Texten zu unterscheiden, so kann als Kriterium für die Kennzeichnung eines Textes als redaktionell nur gelten, ob sich zeigen läßt, daß seine Entstehung mit literarischen Zielen und Abzweckungen im Blick auf den Kontext zusammenhängt; d. h. es ist nachzuweisen, daß der fragliche Text nur zu dem Zweck geschaffen und in den jetzigen Kontext verankert wurde, die Aussagerichtung der jetzt im Kontext befindlichen vorgegebenen Texte zu verändern, sei es daß sie korrigiert oder abgeschwächt oder verstärkt wird" (18).

So werden im II. Teil – der I. ist die Einleitung – Textanalysen zu Jer 24 und 21,1–10, sowie zu Jer 37–44 vorgenommen, nach dem Schema „a) Inhalt, b) Analyse, c) Ergebnisse und Folgerungen o. ä.", das für Jer 42;43,1–7 durch eine Darstellung der bisherigen Forschung und für Jer 44 durch eine Erörterung der Stellung im jetzigen Kontext erweitert ist. Teil III bringt die Zusammenfassung der Ergebnisse und ihre Auswertung (183–207): A. Anliegen, Theologie und redaktionelles Verfahren der golaorientierten Redaktion des Jeremiabuches; B. Anliegen, Theologie, vorgegebene Überlieferungen, Überlieferungsgeschichte und historische Situation des Verfassers des ursprünglichen Kernes der Schlußerzählungen Jer 37–44. Der Anhang (208–225) bietet eine hebr. Synopse zur Textentwicklung von Jer 37–44, sowie eine Übersicht über die herausgelösten Textschichten. Demnach gehören zum ursprünglichen Kern der Schlußerzählungen Jer 37–44: Jer 37,11–16; 38,7–14.17.19–22.24–28a. 28b; 39,3.14; 40,(10)11; 41,3.8.9.10*.11–15.16*.17*.18; 42,1*.2–5.7*.8.9.10.(11). 13a.14.16, zur golaorientierten Redaktion: 37,1–10; 38,1–6.15–16.18.23; 39,1–2.4–13; 40,2–6.7–10*; 41,4–7.10*.16*.17*; 42,1*.6.8*.(12)13b.15.17–21; 43,1–7.8–13*; 44,1–3.7–14*.15*.16–19.24*.25*.26–27.29–30. Hinzu kommen einzelne spätere Zusätze. Dem Kern der Schlußerzählungen könnte nach P. die ursprüngliche Fassung von 34,1–7 vorausgegangen sein (62ff). Er sei „nicht vor der Mitte des 6. Jh.s, sondern eher später anzusetzen" (204) und verfolge das Ziel, „den eigenen Standort in Juda nach der Katastrophe von 587 theologisch zu reflektieren" (189). Die golaorientierte Redaktion, die frühestens im 4. Jh., längere Zeit nach Nehemia und vor Chron anzusetzen sei (191), suche nachzuweisen, daß eine heilvolle Zukunft nur bei der Gola liege. Darum sei sie bestrebt, den Nachweis zu erbringen, daß das Land völlig leer war (143) und daß auch die ägyptische Judenschaft aus Jahwes Heilsplan ausschied (181). Bezüglich ihrer Verfahrensweise sei nach dem Schema Verheißung-Erfüllung für sie maßgebend gewesen „in jedem Fall die Aufteilung in ‚Prophetenworte' und ‚Berichte' über die Verwirklichung des Angekündigten" (192), vgl. Dtn 18,10–22.

P. legt in seiner Studie einen Entwurf vor, der von dem oben genannten Ansatz aus konsequent durchgeführt ist. Ohne Zweifel tritt Jer 24 für die Gola ein. Verschiedene Texte (vgl. z. B. Jer 29) vertreten das gleiche Anliegen. Sicher gibt es einen, vgl. auch Ez, judäischen und einen an der Gola orientierten Standpunkt. Dies hat P. überzeugend herausgestellt; es darf bei redaktionskritischen Untersuchungen zum Jeremiabuch nicht übersehen werden. Dennoch bleibt eine gewichtige Frage: Wird hier nicht der zweite Schritt vor dem ersten getan, und müßten nicht einmal zunächst, ganz abgesehen von einer bestimmten redaktionskritischen Sicht, die Texte einfach literarisch auf ihre Einheitlichkeit hin untersucht werden? Vielleicht hat dies P. auch getan; aber es wird in seiner Darstellung nicht sichtbar. So hat der Leser den Eindruck, daß die anfangs bezogene Position immer wieder bei literarkritischen Urteilen durchschlägt. Gerade dadurch aber wird er angeregt, die Analysen zu überprüfen.

Man darf hoffen, daß diese Studie, die gezeigt hat, daß im Jeremiabuch Texte die Heilshoffnung in die Gola verlegen, den Anstoß gibt, den Redaktionsschichten in diesem Prophetenbuch weiter nachzuspüren.

Würzburg Josef Schreiner

Böhmer, Siegmund: **Heimkehr und neuer Bund.** Studien zu Jeremia 30–31. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 160 S. (Göttinger Theologische Arbeiten, Bd 5) kart. DM 32.–

Die hier vorgelegte Göttinger Dissertation (bei R. Smend) geht von der berechtigten These aus, daß man „die Frage der jeremianischen Herkunft von Jer 30f überhaupt nicht allein aus den Kapiteln selber lösen" kann (51). Die Klärung der anstehenden Frage verlangt vielmehr die Berücksichtigung aller Heilszusagen im gesamten Jeremiabuch. Nur von dieser Basis aus können im Analogieschluß die verschiedenen Einheiten von Jer 30f der Zeit vor oder nach 587 v. Chr. zugewiesen werden. Deshalb untersucht Böhmer – nach einem obligaten Überblick über die Forschungsergebnisse des 19. und 20. Jh. – folgerichtig zunächst die Heilsworte Jeremias und dann die nachjeremianischen Heilsworte. Von den hierbei erzielten Erkenntnissen ausgehend, analysiert er anschließend die Einheiten von Jer 30f. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß auf Jeremia selbst wahrscheinlich nur die Sprüche 30,12–15.23f; 31,2–6.15–20 zurückzuführen sind. Die Prosaabschnitte 30,1ff; 31,27–30.31–34 sind deuteronomistischer Herkunft. Für die restlichen Texte ist kein bestimmter Autor oder Autorenkreis auszumachen; sie lassen aber je nach ihrem Verhältnis zu Jeremia oder den Deuteronomisten gewisse Schlüsse zu. Den Abschluß bilden Ausführungen zur sog. Bundesformel mit interessanten Einzelbeobachtungen.

Wohltuend sind nicht nur der begrenzte Umfang und die Lesbarkeit der Arbeit, sondern auch die angewandte Methode. Ohne sich in neueste Versuche zu verirren, die de facto auch nur Altes oder das eigene Vorverständnis bestätigen, hält er sich im wesentlichen an das Vokabular (ohne einer unkritischen statistischen Auswertung zu verfallen) und an die sachlichen Aussagen (vgl. dazu etwa die Ausführungen zum in 31,31–34 zentralen Begriff berît, S. 74–76). In sorgfältig abwägender Argumentation, ohne jedweden Parforceritt – wie man ihn bei diesem Text nicht selten finden kann, wo bald alles dieser oder jener „Quelle" zugeschlagen wird, nur um eine bestimmte These durchhalten zu können – bereitet er seine Schlußfolgerungen unter gezielter Berücksichtigung der Literatur vor. Daß nicht immer alles einer sicheren Lösung zugeführt werden kann, liegt nicht am Autor, sondern an der Eigenart der untersuchten Texte. Deshalb ist auch mit dieser Arbeit noch kein endgültiger Schlußstrich unter Jer 30f gezogen; doch stellt sie einen beachtenswerten Diskussionsbeitrag zu Jer 30f dar.

Friedberg Rudolf Kilian

Schäfer, Peter: **Rivalität zwischen Engeln und Menschen.** Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1975. XIV, 280 S. (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums Bd VIII) Ganzleinen DM 78.–

Die 1972 abgeschlossene judaist. Habil.schrift beginnt mit einer Einleitung (1–8), welche nach einem knappen, aber ausgezeichneten Forschungsüberblick wichtige Bemerkungen zur Methode der Arbeit bringt.

Im 1. Teil des Buches (9–74) folgt sodann ein „Überblick über die nachexilische Engelvorstellung", als notwendiger Hintergrund für die späteren Spezialuntersuchungen.

Er behandelt die E.-vorstellungen in den sog. Apokryphen und Pseudepigraphen (10–33) unter den Stichworten Angelus interpres, E.-klassen, E. u. Kosmos, E. u. Menschen. Die E.-vorstellungen in den Qumran-Schriften (33–40) werden in drei Zusammenhängen aufgezeigt: Gemeinschaft (zw. E. u. Menschen) im Heiligen Krieg, Reinheit des Lagers, liturgische Gemeinschaft. Anschließend ein Überblick über die rabbin. Traditionen von den E. (41–72), gegliedert in die Vorstellungskreise: Gott und die E. (Beratung mit den E.; Herabkunft auf den Sinai mit den E.; hierzu u. a. eine eingehende Übersetzung und Untersuchung der Texte, nach denen Gott in entscheidenden Situationen für Israel „nicht durch einen Engel und nicht durch einen Gesandten", so die rabbinische Formel, handelt, sondern selbst in eigener Person), Erschaffung und Wesen der E. (hier auch die Vorstellung von der creatio und perditio continua von E. – seit Justin im kirchl. Bereich abgelehnt: Stellen bei Michl, Engel, RAC V, 118 – welche ebenso wie die andere rabbin. Vorstellung von der Erschaffung der E. nicht am ersten Schöpfungstag – wie noch in Jub. – eine gewisse Inferiorität der E. bereits erkennen läßt), Naturengel, E. u. Menschen (Schutzengel, E. als Fürsprecher oder Ankläger, E. des Verderbens, Engelverehrung).

Die schon genannte Inferiorität der E. und zwar nun eindeutig ihre Unterlegenheit gegenüber dem Menschen (meist: Israel) ist das Hauptthema des 2. und wichtigsten Teiles der Arbeit (75–242). Der Begriff der Rivalität zwischen E. u. Menschen, den Vf. als Titel gewählt hat, bezeichnet m. E. die Sache nicht klar, da er den Eindruck erweckt, als ob sich die beiden Gruppen hier mit gleichem Eifer gegeneinander um etwas (letztlich: die Gunst Gottes) bewerben würden. In Wahrheit aber geht es in fast allen der behandelten Texte darum, daß die E. objektiv dem Menschen unterlegen sind und in sehr vielen Fällen nun als „Anwälte der göttlichen Strafgerechtigkeit" (220f) und als auf die Überlegenheit des (schwachen und sündigen) Menschen Eifersüchtige (222f) subjektiv rivalisierend vor Gott auftreten, aber auch den Menschen in versteckter Feindschaft (Verführung) oder in offener zu vernichten suchen (223f) – so gut wie nie dagegen ist das Umgekehrte der Fall!

In Teil A (75–218) dieses Hauptteils der Arbeit werden die einschlägigen Texte der rabbin. Literatur (insges. 74) in denkbar großer Vollständigkeit vorgelegt.

Die Thematik ist – vielleicht ein wenig zu grobmaschig – in zehn Komplexen zusammengefaßt, in denen Inferiorität bzw. Rivalität der E. (selten: Gleichheit der Menschen mit den E.) begegnen, wobei die drei Themenkreise „Erschaffung des Menschen und erste Generationen", „Mattan (= Übergabe der) Torah" und „Israel" die Schwerpunkte anzeigen, da auf sie 55 der 74 Texte entfallen. Jeder Text wird zunächst in allen seinen bedeutsamen Versionen präzis übersetzt – so erscheint z. B. Text 6 in 6 Versionen, wofür insges. 19 Fundstellen aus der fast unübersehbaren Literatur genannt werden. Der Übersetzung, die bei rabbin. Texten selbst schon in höherem Maße Interpretation ist als in anderen Literaturen, folgt jeweils ein detaillierter Kommentar in zwei Stufen: In einem ersten Schritt werden die einzelnen Midraschkomplexe und die verschiedenen Versionen eines Midraschs auf ihr Verhältnis zueinander und auf ihr (relatives) Alter hin befragt. Die vorgetragenen Analysen wirken in ihrer durch Behutsamkeit gezügelten Scharfsinnigkeit überzeugend. In einem zweiten Schritt wird dann mit großer Einfühlung die inhaltliche Interpretation der Midrasch-Tradition(en) geleistet; sie wird in einem dritten Schritt fortgeführt, wenn die Intention des Textes nicht mit der eigentlichen Thematik der Arbeit zusammenfällt, sondern wenn diese eigens im Text herausgestellt werden muß.

In Teil B des Hauptteils (219–242) werden auf sehr knappem Raum die Ergebnisse der vorangehenden Interpretationen zusammenfassend vorgestellt und weitergeführt.

Wie im I. Teil, so will Sch. auch hier die Frage der Beziehung der jüd. E.-vorstellungen zu außer-jüdischen, etwa gnostischen, m. E. mit Recht, nicht angehen, da sie bei der Unsicherheit der Datierung der Quellen in ein Gewirr von schwer zu verifizierenden Hypothesen führt. Er behandelt vielmehr die rabbin. Vorstellungen für sich: I. Widerspruch der E.; II. Gleichheit von E. u. Menschen?; III. Überlegenheit des Menschen über die E. Diese letztere zeigt sich einmal in der den sünden- und leiblosen E. unmöglichen „Erfüllung der Torah als Überwindung der Sünde", welche in besonderer Weise von den großen Gerechten verwirklicht wird, zum anderen aber erweist sie sich in jener Erwählung, mit der sich Israel vor allen anderen Geschöpfen, auch vor den E., von Gott erwählt und geliebt weiß, was nicht zuletzt in der Bevorzugung des Gotteslobes Israels vor dem der E. seinen Ausdruck findet (232ff). Höchste Bedeutung haben die Sätze, mit denen Sch. hier von einem Umschlag des frühjüd. Weltbildes spricht: War dieses von einer Harmonie zwischen irdischer und himmlischer Welt bei qualitativ unendlich großer Überlegenheit der letzteren über die erstere geprägt, wozu auch eine normative Kraft des und der Himmlischen über alles Irdische gehörte, so kann man im rabbin. Judentum von einer „betonten Anthropozentrik" sprechen: „Der Mensch richtet sich nicht mehr nach der von den Engeln garantierten Harmonie des Kosmos aus, sondern die himmlische Ordnung ist von der irdischen Ordnung abhängig" (233). Anschließend wird noch die Überlieferungsgeschichte der Texte bzw. der in ihnen enthaltenen Traditionen behandelt, mit jener Kürze, die bei der Unsicherheit ihrer Datierung geboten ist, wobei sich immerhin ergibt, daß alle grundlegenden Traditionen in frühtannaitische Zeit (1. Hälfte des 2. Jh.s) reichen könnten, was ja wiederum nicht ausschließt, daß ihre Entstehung bzw. die ihres Kernes noch etwas früher liegen könnte). Einige Bemerkungen über das Sondergut einiger rabbin. Schriftwerke sind angefügt (240ff).

Mit einem Lit.verzeichnis, welches bei den Quellen die jeweils besten Editionen und bei der Sekundärlit. auch die neuhebr. Lit. nennt, sowie mit ausführlichen Registern (255–280) schließt das Buch.

Wenn die Arbeit eine gewisse Schwäche zeigt, dann nur in jenem Teil – zugleich ihrem unwichtigsten –, in dem sich eine solche Schwäche fast zwangsläufig ergab: Der Autor mußte einerseits die frühjüd., die essen. und die rabbin. E.vorstellungen zusammenfassend darstellen, da nur auf ihrem Hintergrund bzw. in ihrem Rahmen die eigentliche Thematik der untersuchten Texte richtig verstanden werden kann; andererseits stand die Fülle

dieser Vorstellungen in einem Mißverhältnis zu dem Platz, der für ihre Darstellung zur Verfügung stand. So mußte es zu gewissen Verkürzungen kommen, welche die E.vorstellungen der drei Schriftgruppen sowohl an sich wie auch in ihrem Verhältnis zueinander nicht immer vollständig und klar erkennen läßt: Warum ist dem himmlischen Lobpreis der E., der auch nach Sch. (54) noch im rabbin. Judentum die „‚klassische' Aufgabe der Engel" ist, nicht sowohl bei der Behandlung der rabbin. wie auch bei der der frühjüd. Schriften ein eigener Abschnitt gewidmet? Vielleicht hätte sich bereits hier, noch vor allem anderen, eine interessante Gewichtsverschiebung feststellen lassen. Warum sind bei den Qumran-Schriften – im Gegensatz zu den beiden anderen Schriftenkreisen – die E. nur in einem dreifachen Verhältnis zu den Menschen dargestellt, obwohl es doch auch hier Naturengel, E. als Repräsentanten von Gottes Macht schlechthin, Strafengel, einen Engelfall und einen so interessanten Text wie 1QM 12,14 gibt, in welchem die Hilfe der Engel für Gottes Erwählte gegenüber der Hilfe Gottes selbst abgewertet wird? Hätte Existenz und Bedeutung einer „Hierarchie" der E. im frühjüd. Schrifttum als Grundlage für die später besprochene „Harmonie" (einem geordneten Himmel entspricht eine geordnete Erde) des Weltbildes nicht erwähnt werden müssen, ebenso wie das spekulative Interesse des Sehers in den frühjüd. Apokalypsen, welcher in die Schau des Ewig-Gleichen, auch in der E.welt, versunken ist (vgl. für beides etwa slav. Hen. 19f)? Die Rolle der E., welche sie in den rabbin. Texten bei Gottes Herabkunft auf den Sinai und der Übergabe der Torah spielen, auch für die ntl Exegese bekanntlich bedeutsam, ist weit über Billerbeck (Bd III, 554ff) hinausgehend aufgezeigt, und doch fehlen zwei wichtige Funktionen der E. bei diesem Ereignis, die B. nennt: die Vernichtung Israels und der Welt durch die E., sollte Israel die Torah nicht annehmen (PRK S. 220 Parr. – wir übernehmen im folgenden für die Quellen die Zitationsweise von Sch., 244ff), und die Stärkung des wankenden bzw. zurückbebenden Volkes am Sinai (Mech S. 226, 12ff Parr. u. bSchab 88a). Diese Traditionen sind geeignet, das Bild, welches der Hauptteil der Arbeit von den E. gibt, auszugleichen, da die E. im ersten Fall, zumindest potentiell, mit Gott gegen Israel stehen, im zweiten Fall aber bei der Torah-Übergabe, von jeder Eifersucht frei (s. dagegen 111ff!), Israel deren Annahme ermöglichen.

Ergänzungen zu Einzeltexten im Korpus der Arbeit:

Zu Text 5: Vgl. Vita Adae et Evae, 12ff: Satan erzählt, wie er auf Gottes Geheiß durch Michael aufgefordert wird, dem eben erschaffenen Adam zu huldigen, sich aber (mit seinen Engeln) weigerte und deshalb aus dem Himmel vertrieben wurde. Ähnlich Schatzhöhle 2,23–3,8. Beide Texte könnten sehr wohl frühjüd. Ursprungs sein. Dann noch PesR 161b: Gott zeigt Satan auf dessen Bitte den unter seinem Thron verborgenen Messias. Satan fällt zitternd nieder, da er voraussieht, daß seine Macht gebrochen wird. (PesR bleibt auch bei Annahme christl. Einflusses jüd. Schrift). Beachtung hätte übrigens auch TanBu tholedoth 20 Parr. verdient: Überlegenheit des Messias nicht nur über alle Menschen, sondern auch über die E. (im Sinn einer Steigerung?).

Zu Text 54: Hier könnte der Text aus EchR Bu Pet. 24, S. 25 eingefügt werden, in welchem der E. Metatron Gott von seinem Weinen über Israels Katastrophe, die zugleich seine eigene ist, abbringen will, aber scharf zurückgewiesen wird. Noch besser würde hierher ein Text aus Midr. Zutah zu Echa (ed. Buber, Rez. I: 18; Rez. II: 16; vgl. Jalq Jer § 279 u. Jalq Echa § 1022) passen: Als Gott nach Israels „Zerschlagung" ruft: Ich bin zerschlagen!, nehmen die E. verständnislos-vorwurfsvoll dagegen Stellung; Gott aber hält an seinem Ausspruch und damit an seiner engen Verbindung mit Israel fest.

Zu Text 57: Version II auch in Jalq Lev § 578 (S. 302ao).

Zu Text 68: Noch vor diesem Text wäre der wichtige aus Pseudo-Philo's Antiqu. 32,1–4 einzufügen, der ausführlich davon spricht, wie die E. gegen Abraham neidisch werden und Gott ihnen durch dessen Bereitschaft zu Isaaks Opferung „den Mund verschließt". Interessant auch Midr. Jelammedenu, ed. Grünhut, Neudr. Jerus. 1967/68, zu Gen, S. 75a (Sephär ha-liqq., Bd. VI): Abraham lehnt den E. (der Schrift: Gen. 22,11) ab und fordert Gottes Stimme. (Vgl. auch aus den gleichen Midr.-Fragm. die Stelle S. 60a, zum Komplex „Erschaffung des Menschen und E.": Der E. weiß nicht, nach wessen Bild er erschaffen wurde, da er seine Gestalt ändert – im unausgesprochenen, aber deutlichen Gegensatz zum Menschen, der ja nach Gottes Bild (demuth) unveränderlich geschaffen ist!).

Zu Text 68 („Jakob") wären die Midraschim vom Kampf am Jabbok (Gen 32) zu untersuchen, welche die Überlegenheit des Erzvaters über den Engel ausmalen und z. T. stärker betonen als der bibl. Bericht: vgl. BerR 77 (z. St.); PRE 37 (86b). Den Text aus dem bei Origenes erhaltenen „Gebet Josephs" bringt Sch. zwar nicht, hat ihn aber dafür an anderer Stelle um so ausführlicher behandelt in einem (neuhebr.) Aufsatz in: Proceedings of the 6th World Congress of Jewish Studies 1973, vol. III, Jerus. 1977, 511–514, auf den hier hingewiesen sei.

Zu Text 73: Hier hätte der Midrasch aus Tan wa'ätchannan 6 Parr., in welchem der E. Metatron Gott über Moses Tod trösten will, aber zurückgewiesen wird, einen Platz finden können.

Bemerkungen zu Teil B (219ff):

Der Gedanke, den G. F. Moore (Judaism I, [10]1966, 407) im Zusammenhang mit den rabbin. Texten vom Widerspruch der E. – freilich völlig einseitig – äußert, daß nämlich die Dialoge Gottes mit den Engeln um den Menschen Ausdrucksmittel für die rabbin. Theodizee sind, die sich ja nicht einer abstrakt-theol. Sprache bedienen kann und will, hätte noch mehr berücksichtigt werden können. – Zum Thema der Gleichheit der Menschen mit den E. (244ff) vgl. noch die Texte in Jalq Dt § 831 (580 au): Gleichheit E.-Israel, und Jalq Sach § 574 (870ao): Gleichheit nicht nur zwischen E. u. Priestern allgemein, sondern zwischen den E. und Mose und Aaron.

Schließlich sei bemerkt, daß ein Blick allein auf diejenigen Dialoge Gottes mit den E., in denen diese gegen den Menschen auftreten, ein etwas einseitiges Bild der rabbin. Tradition ergeben könnte, wollte man nicht auch diejenigen Dialoge einbeziehen, in denen die E. für den Menschen mit Gott disputieren und so zu Anwälten nicht, wie sonst, von Gottes Gerechtigkeit, sondern von Gottes Barmherzigkeit werden. Ein flüchtiger Durchblick ließ folgende Traditionen erkennen: 1. E. treten vor Adams Tod für ihn bei Gott ein: bSchab 55b; 2. E. treten für Abraham (Gen 22) ein: BerR 56,5; 3. E. treten vor Moses Tod für diesen ein: Jalq Dt § 949 (679ao); 4. E. treten für Israel ein (R. Avira): bGit 7a. Solche Texte zeigen, daß die Rolle der E. gegenüber den Menschen in der rabbin. Tradition ambivalent ist; doch ist unbedingt daran festzuhalten, daß der von Sch. aufgewiesene Traditionsstrom, der von Widerspruch und Feindschaft der E. gegen den Menschen spricht, der dominierende und charakteristische ist.

Die aufgezeigten Mängel sind von so geringem Gewicht, daß sie die Bedeutung der Arbeit nicht verdecken können, welche eine ausführliche Besprechung erforderte. Es handelt sich freilich nicht um ein theologisches Werk im eigentlichen Sinne; denn nirgends wird, weder direkt noch indirekt, auf die Wahrheitsfrage selbst reflektiert: Das Buch ist nicht daran interessiert, ob Engel existieren und welche Bedeutung ihre Existenz hat, sondern allein daran, welche Engelvorstellungen in einer bestimmten Glaubenswelt und in einem bestimmten historischen Zeitraum herrschten, und es gelingt ihm, ein unvoreingenommenes, umfassendes, konturenreiches, jeder Nachprüfung an den Quellentexten selbst standhaltendes Bild zu vermitteln.

Daß die Arbeit nicht eigentlich theologisch ist, heißt nun jedoch nicht, daß sie für die Theologie nicht von großer Bedeutung wäre. Das Gegenteil ist der Fall: Der Exeget des NT wird in ihr auf Schritt und Tritt Hinweise finden, welche ihn diejenigen ntl Texte besser verstehen lassen, welche von Engeln sprechen. So wird man in Zukunft z. B. Hebr. 1f kaum auslegen können, ohne Sch.'s Arbeit zu berücksichtigen. – Der Dogmengeschichtler und der Dogmatiker werden vor allem die patristischen Engelvorstellungen im Lichte der rabbin. und frühjüd. neu und schärfer sehen, wobei sich überraschende Ähnlichkeiten, aber auch große Verschiedenheiten zeigen. – Von großer Bedeutung für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens überhaupt in seinem bleibenden Ursprung, dem Christusereignis, ist ein entscheidendes Ergebnis der Arbeit (232ff; s. auch P. Schäfer, Zur Geschichtsauffassung des rabbin. Judentums, in: JSJ 6, 1975, 167–188, 187f): daß nämlich im Judentum der Zeitenwende ein anthropozentrisches Weltbild ein theozentrisches abgelöst habe, was auch und vor allem bedeutet, daß an die Stelle eines Glaubens an einen sehr fernen Gott der Glaube an einen sehr nahen Gott getreten ist. (Mancher wird daraus vielleicht den Schluß ziehen, daß von diesem historischen Befund her ein anthropozentrisches Verständnis des Christlichen mit einem Glauben allein an einen ganz „nahen" Gott fundiert werden könne. Dies wird man jedoch nach einer eindringenden Beschäftigung mit den rabbin. und den ntl Texten als oberflächlich ablehnen müssen.)

Nicht zuletzt aber könnte Sch.'s Buch einen Anstoß geben zu einer vertieften theologischen Beschäftigung mit der Glaubenswirklichkeit der Engel, welche wahrhaft aktuell ist: Jenen so trügerischen „Abschied vom Teufel" kann doch wohl nur ein Denken nehmen, welches zuvor, bewußt oder unbewußt, einen Abschied von den Engeln vollzogen hat.

Remscheid-Lennep Peter Kuhn

Zeller, Dieter: **Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern.** – (Würzburg): Echter (1977). 244 S. (Forschung zur Bibel 17) kart. DM 29.–

Die Freiburger Habilitationsschrift behandelt aus dem „viel beackerten Gebiet" (11) der Ethik Jesu in neuem methodologischen, besonders form- und motivkritischem Zugriff einen überschaubaren und thematisch fruchtbaren Ausschnitt: „jene Sprüche, die direkt zu einem Tun auffordern" (11), die „weisheitlichen Mahnsprüche".

Im ersten Teil (13–48), „Form und Geschichte des weisheitlichen Mahnspruchs", geht es Vf. darum, „die Forschungsergebnisse kritisch zu sichten, am Text zu überprüfen und eine Zusammenschau zu wagen" (15). Erarbeitet wird „Die typische Gestalt des weisheitlichen Mahnspruchs im AT" (15–32), dann sprachliche und stilistische Merkmale, die Herkunft und Eigenständigkeit der Gattung usw., sowie „Die Formgeschichte der weisheitlichen Mahnung" (32–48).

Im zweiten, umfangreichen Teil (51–143) wird der „synoptische Befund" gesichtet: „I. Nicht zu untersuchende imperativische Sätze" (51–53), „II. Der synoptische Bestand an weisheitlichen Mahnsprüchen" (54–149), unterteilt nach „A. Verhaltensregeln für typische Situationen des Einzelnen" (55–57) und „B. An eine Mehrzahl gerichtete Weisungen" (77–142). Unter A. werden form- und motivkritisch sowie im Blick auf ihren historischen Ort analysiert „1. Weisungen ohne Begründung" (55ff) und „2. Weisungen mit Begründung (Lohn oder Strafe)" (64ff), unter B. „1. Direkte Mahnworte" (77ff) und „2. Bildhafte Mahnungen" (135ff). Die Mahnsprüche, die dem Einzelnen Anleitung zu einem bestimmten Verhalten in alltäglichen Lagen geben (Skala der Situationen: Anstoß zur Sünde über zwischenmenschliche Beziehungen bis zum Gottesdienst) und sprachlich sorgsam gestaltet sind (Zweizeiler bis Strophenbildung), haben zwar teilweise eine Grundlage in Gesetzestexten, sind aber durchweg in der weisheitlichen Tradition beheimatet. Vf. läßt Jesu Urheberschaft für Mt 5,39–40 uneingeschränkt, für Mt 5,42 bedingt gelten; er wagt keine Entscheidung bei Mt 5,23f.41; Mk 9,43.45.47. Die übrigen (Lk 17,3–4; Mt 5,25f; Lk 14,8–10; 14,12–14; Mt 6,2–6.16–18; Mk 9,48) habe die vorsyn. Tradition aus dem Fundus der jüdischen Spruchweisheit aufgegriffen. Die Mahnsprüche, die an eine Mehrheit gerichtet sind, sind (was im Horizont weisheitl. Tradition besonders auffällt) zahlreicher, weisen statt Umstandsnennung in der Regel einen absoluten Anfang auf, dazu einen begründenden oder motivierenden Bestandteil. Das Gros der von Jesus stammenden Sprüche ist in dieser Gruppe vertreten: Mt 5,34a.37a, 5,44f; 6,26.38–30 (31.32b); 7,1.2b; 7,7.9–11; Lk 6,31.36; Mt 6,19f.25.27.34ab; 10,29.31b; 10.30. Fraglich: Mt 6,21.34c; 7,3–5; 7,13f; 10,16b.28. Aus judenchristlicher Schicht: Mt 6,7f; 5,46f; 6,32a.33; 7,6; nachösterlich auch: Mt 23,8; Mk 11,24.25.

Im dritten Teil (145–199), „Synthetische Auswertuung", wird nun die Frage erörtert, wie die authentischen Logien „bei ihrer starken Haftung an der weisheitlichen Tradition der Kernbotschaft Jesu zuzuordnen sind, die einen einmaligen Anspruch erhebt und in einem eschatologisch geladenen Augenblick ergeht" (143). Aufgewiesen wird, „daß der Kern der jesuanischen Mahnworte die übliche Dreidimensionalität (Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu anderen, zu Gott) aufweist", daß im Vergleich mit der zeitgenössischen Weisheit „die Beschäftigung mit dem Gesetz nirgends zum Gegenstand der Belehrung wird" (149), daß das Hauptanliegen der Mahnworte Jesu „der Bezug zum Nächsten" ist, daß die Tendenz „zu einem weltfremden Maximum" besondere Radikalität spüren läßt (150). Nach Vf. „liegt die Vermutung nahe, daß die Nähe des Reiches Gottes zu solch konzentrierter Anstrengung treibt" (151). Die „mangelnde ‚gesellschaftliche Relevanz' der ‚Ethik Jesu'" wird „durch ihre formgeschichtliche Bedingtheit" relativiert (152). Die „Autorität" der Mahnungen stehe unter der Autorität dessen, „der in prophetischer Vollmacht das Kommen des Reiches Gottes ansagt" (159). In den Begründungen zeige sich, daß Jesus „vom Interesse des Menschen am Leben" ausgehe, „um ihm zu zeigen, daß seine Lebensmöglichkeiten bestimmt sind durch den allmächtig schaltenden Gott, der gütiger Vater und künftiger Richter zugleich ist" (163). Das Problem der Zuordnung der Mahnsprüche zur Basileia-Botschaft Jesu löst Vf. dahingehend, daß er ihren Adressatenkreis so bestimmt: „sie sprechen Menschen an, die mit der Botschaft Jesu Ernst machen wollen ..., die offenbar mit ihm in relativ kontinuierlicher Verbindung (stehen)" (171): „Jesu prophetischem Auftrag, die alles ergreifende Herrschaft Gottes nahezubringen, entspricht seine Hinwendung zur breiten Öffentlichkeit und die Gruppe unmittelbarer Nachfolger, die zugleich Mittel und Zeichen dafür sind. Wenn es aber darum geht, die praktischen Folgerungen aus dieser fordernden und begnadenden Nähe Gottes zu entfalten, erhalten die Jünger zusammen mit einer größeren Zahl von umkehrwilligen Israeliten von Jesus in weisheitlicher Manier Anleitung" (177). Abschließend skizziert Vf. die „Tendenzen der Überlieferung im Vorfeld der Synoptiker" (184ff): Ergänzung durch jüdisches Spruchgut, Differenzierung der „Sitze im Leben" usw. Neben einem gegliederten Literaturverzeichnis (201–213) enthält der Band ein Akürzungsverzeichnis (214f) und ein Auswahl-Stellenregister (216–224).

Die Untersuchung ist ein wichtiger Beitrag zur Erhellung der Ethik Jesu; sie besticht durch methodische Klarheit und Konsequenz. Da gerade im weisheitlichen Spruchgut Echtheitsfragen schwer entscheidbar sind, wird man Vf. seine Behutsamkeit danken, auch wo man sein Urteil (über die Unechtheit mancher Jesus abgesprochener Worte) nicht teilen kann. Eine einläßlichere Einzelinterpretation der Mahnsprüche hätte die Untersuchung freilich noch bereichern können und die Diskussion der materialen Inhalte der Ethik Jesu weiter gefördert (oder problematisiert).

Frankfurt Rudolf Pesch

Stoldt, Hans-Herbert: **Geschichte und Kritik der Markus-Hypothese.** – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1977). 241 S. kart. DM 42,–

Longstaff, Thomas R. W.: **Evidence of Conflation in Mark?** A Study in the Synoptic Problem. – Missoula, Montana: Scholars Press (1977). X, 245 S. (SBL Dissertatioi Series 28). kart $ 4.50

Griesbachs Quellenhypothese, wonach das Mk-Ev das späteste der syn Evv sei, das eine gekürzte Wiedergabe aufgrund der Evv des Mt und des Lk sei, findet in jüngerer Zeit (seit W. R. Farmer, The Synoptic Problem 1964) zunehmend neue Anhänger. Doch, kann ihre Argumentation die gefestigte Position der Zweiquellenhypothese erschüttern?

Stoldt macht den Versuch einer Widerlegung der Markuspriorität und der Erklärung der Evv des Mt und Lk aus Mk + Q (+ Sondergut) anhand einer „Kritischen Analyse der Entstehung der Markushypothese" (S. 28–124) und einer „Kritischen Analyse der Beweise für die Richtigkeit der Markushypothese" (S. 125–205). Er beschränkt seine Untersuchung freilich auf die bahnbrechenden und freilich in begrenztem Horizont und mit begrenztem methodischen Repertoire argumentierenden Arbeiten des 19. Jh.s (Wilke, Weiße, Holtzmann, Wernle, B. Weiß). So lehrreich seine historischen (und teilweise logischen) Beiträge auch sind, so voreingenommen ist seine stark emotional wertende Argumentation, die im Aufweis „der Ideologischen Hintergründe der Markushypothese" (S. 206–214), die im Anti-D. F.Strauß-Affekt zu erblikken seien, gipfelt. „Die Weiterwirkung der Markushypothese" (S. 215–231) sieht Stoldt vor allem durch die Autorität von Dibelius und Bultmann und die formgeschichtliche Forschung gegeben.

„Das Fazit" (S. 232–236): Die Zweiquellentheorie sei erledigt; Griesbachs Hypothese verdiene wieder den Vorzug.

Da die weiterführenden Beiträge der Forschung des 20. Jh.s ignoriert sind, darf man im ganzen auch Stoldts Arbeit ignorieren.

Beachtung verdient hingegen Longstaffs Untersuchung, auch wenn ihr Ergebnis nicht überzeugen kann. Vf. liefert einen wichtigen Beitrag zur Erfassung des Phänomens der „Konflation", dessen literarische Charakteristika aber nur in der methodischen Beschränkung, wie Vf. sie übt, auf das Verhältnis von Mk zu Mt/Lk beschränkt plausibel passen.

Die nach einer „Introduction" (S. 1–8) dreiteilige Arbeit behandelt in Kap I. „Toward a Definition of Conflation" (S. 9–125) die „Konflation" als eine besondere Art von Quellenbenutzung (Definition S. 9: „the process of bringing together and combining readings from two or more texts in order to produce a single, composite text") anhand von Textbeispielen (Tatians Diatessaron und die mittelalterlichen Chroniken von Benedict of Peterborough und Roger of Hoveden), aus denen die literarischen Charakteristika, die aus Quellenverschmelzung resultieren, erhoben werden. Behutsam wird die Beweiskraft für die Anwendung der Charakteristika als Kriterien auf der Suche nach „Quellenverschmelzung" abgewogen, die in Kap. II. „The Marcan Phenomena" (S. 127–216) im Blick auf das Verhältnis Mk-Mt/Lk anhand von 6 Perikopen (Mk 1,29–31; 1,32–34; 3,1–6; 9,38–41; 11,15–19; 14,12–21), die ein „pattern of alternating agreement" (S. VII: Ausgangsbeobachtung der durch W. Farmer stimulierten Untersuchung) gemeinsam haben, unternommen wird. Jeweils wird der Nachweis versucht, daß sich der Markustext als „Conflation" bei wechselnder Benutzung von Mt/Lk erklären lasse. Kap. III „Conclusion" (S. 217–221) stellt fest, daß die anhand der in Kap. I gewonnenen Einsichten untersuchten Textbeispiele Griesbachs Hypothese begünstigten. In einem „Appendix" (S. 223–235) wird weiter zugunsten dieser Hypothese aufgrund der Struktur des Mk-Ev argumentiert. Eine Bibliographie (S. 237–245) beschließt den Band.

Das Ergebnis einer kritischen Überprüfung der Ergebnisse des Kap. II kann kurz anhand des kleinsten Textabschnitts (Mk 1,29–31parr) angedeutet werden: Vf. stellt fest, daß Mk/Lk in der Plazierung der Perikope nicht übereinstimmen, ohne das Problem des mt Wundergeschichtenzyklus (Mt 8–9) zu diskutieren, der eine mt Verpflanzung erklären kann. Die wörtlichen Übereinstimmungen der 3 Texte „are not very close. Include, in verses 29–31 only 27 of Mark's 44 words (61.4%) have parallels in the other Gospels" (S. 129). Diese Feststellung ist zu allgemein, müßte

durch die jeweiligen Textanteile jeder Version in bezug auf die andere präzisiert werden. Auf die Kontextverzahnung (bes. Mk 1,21–28 Lk par, wo Lk zu Mk 1,29–21 par vergleichbare Tendenzen aufweist: Betonung der exorzistischen Gewalt des Wortes Jesu) wird nicht geachtet, auf die durchgängige Kurzgestalt mt Wundertexte ebensowenig. Verglichen werden nur Übereinstimmungen und Abweichungen und deren Reihenfolge. Daß Mt „Petrus" statt „Simon" schreibt, wäre im Blick auf Mk 1,16–18 Mtpar zu diskutieren, nicht nur als Textbesonderheit zu konstatieren. Die mk Textüberschüsse (z. B. Nennung von Andreas, Jakobus und Johannes) wurden als Erweiterungen des „Conflators" interpretiert; zu analysieren wäre aber die Namensbehandlung bei Mt/Lk, die Kürzung als wahrscheinlicher erkennen ließe. Die wechselnde Übereinstimmung Mk-Mt und Mk-Lk (Anfang/Schluß) wäre im Blick auf den „Inhalt" bzw. das „Schema" der Gattung Wundergeschichte genauer zu analysieren; vergleichbare Tendenzen in anderen Wundergeschichten wären zu werten. Vf. bleibt bei einem mechanischen Vergleichsverfahren, das sich die Einsichten form- und redaktionskritischer Forschung nicht zu nutze macht. Wenn Mt die Krankheitsbeschreibung durch βεβλημένην verstärkt, so wäre Mt 9,2 diff Mk 2,3 zu vergleichen. Daß der Mk-Text mit καί-Reihung und Gebrauch von εὐθύς stilistisch viel einfacher ist, bleibt unerklärt. Auch wenn man die in Kap. I gewonnenen Charakteristika der „Conflation" als Kriterien anlegt, ist nicht einsichtig zu machen, daß Markus als „Conflator" gearbeitet habe, der „has carefully compared his sources while conflating them" (S. 108), sofern Quellenverschmelzung gerade nicht als „a mechanical process" (S. 112) begriffen werden soll. Denn weder die christologische Konzentration des Mt-Textes noch die dämonistisch/exorzistische Interpretation des Wunders im Lk-Text wären erhalten geblieben, – aber auch keine einleuchtende „Mischung", sofern über die „verbal agreements" hinaus der Gehalt der Texte mit in Anschlag gebracht wird. Falls Markus Mt/Lk ausgeschrieben hätte, so hätte er tatsächlich nicht mehr geleistet als: „he has ‚automatically included' everything in which his two sources verbally agree" (S. 135). Doch die wörtlichen Übereinstimmungen sind zu gering (10 Worte mit Mt-Text, 12 Worte mit Lk-Text, also nur 22 von den insgesamt 44 Worten des Mk-Textes), und sie erschienen überdies in anderem Licht, würden zusätzlich die syntaktischen Fügungen beachtet.

In summa: Die Schlachten, die für Griesbachs Hypothese geschlagen werden, scheinen gegen „Pappkameraden" geführt zu sein. Freilich, eine neue, umfassende, den gegenwärtigen Forschungsstand repräsentierende Rechtfertigung der Zwei-Quellen-Hypothese ist ein dringendes Desiderat.

Frankfurt Rudolf Pesch

Thissen, Werner: **Erzählung der Befreiung.** Eine exegetische Untersuchung zu Mk 2,1–3,6. – Würzburg: Echter (1976). 420 S. (Forschung zur Bibel 21) kart. DM 39.–

Die Münsteraner Diss. kann trotz eines klaren methodologischen Programms angesichts zahlreicher methodischer Mängel nicht überzeugen.

In 8 Kapiteln ist abgehandelt: 1. Stand der Forschung und Fragestellung (12–43), 2. Markinische Redaktionsarbeit in Mk 2,1–3,6 (46–89), 3. Die vormarkinische Sammlung und ihre Theologie (90–191), 4. Die Verfolgung der literarischen Tradition nach rückwärts (192–223), 5. Zur Frage der Kontinuität der vormarkinischen Einheit in Mk 2,1–3,6 und dem irdischen Jesus (224–257; 2–5 = Hauptteil I: Werdegang und Theologie des vormarkinischen Textes), 6. Die Stellung von Mk 2,1–3,6 innerhalb des Markusevangeliums (260–338), 7. Die Erzählung von der Befreiung (339–359); 8. Die Botschaft der Befreiung und der gegenwärtige Herr (360–375). Literatur (377–419) und Abkürzungsverzeichnis (420) schließen den Band.

Beispiele für methodische Mängel aus den gewichtigen Kap. 3 und 4: Mk 2,1f wird fast ganz als mk-red bestimmt, wobei Gründe des Kontextbezuges zu 1,44f veranschlagt werden (z. B. „Ausgleichen" 49), obwohl auch 1,45 später als red. eingestuft wird (289–391). Aus Mk 3,1–6 wird unter der heuristischen Annahme einer ursprünglich „reinen Form" eine knappe Wundergeschichte (Text in Übs.: „Und er kam in eine Synagoge. Und dort war ein Mensch mit einer vertrockneten Hand. Und er sagte dem Menschen: ‚Strecke die Hand aus!' Und er streckte sie aus, und wiederhergestellt wurde seine Hand"; vgl. 217) rekonstruiert, die der Redaktor der vormk Sammlung ausgebaut haben soll (3,6 sei „negativer Chorschluß" [Kertelge]); unberücksichtigt bleibt dabei auch die Frage der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Mk 2,23–3,6 wie das überlieferungskritische Problem der Doppelperikope. Für Mk 2,15 wird 65 mit der Namensnennung Jesu (Ἰησοῦν), für die wieder der Redaktor der vormk. Sammlung verantwortlich wäre, S. 198 mit dem Personalpronomen (αὐτόν: ursprünglicher Text und Mk-Text; wieso kann für die Zwischenstufe Namennennung erschlossen werden?) operiert. Die Beispiele ließen sich leider leicht vermehren.

Auch der angenommene Bezug der Sammlung zum urchristlichen Kerygma überzeugt nicht (vgl. 114ff); die von J. B. Metz aufgenommenen Anregungen sind in Kap. 7 und 8 interessant weitergeführt.

Frankfurt Rudolf Pesch

Nardoni, Enrique: **La transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elias según el Evangelio de San Marcos.** – Buenos Aires: Editoria Patria Grande (1977). 254 S. (Teologia 2. Estudios y documentos) kart.

Die am Päpstl. Bibelinstitut gefertigte Diss. ist eine solide, vorzüglich redaktionskritisch orientierte Untersuchung. Kap. I (37–106) gilt dem Kontext von Verklärungserzählung und Elija-Dialog (Mk 8,22–9,29), der als konzentrische Struktur (mit 8,34–9,1 als Strukturmitte) bestimmt wird; Vf. zeigt eine Vorliebe für das Aufspüren (m. E. mitunter recht gezwungen angenommener) konzentrischer Strukturen auch im Detail (z. B. 8,34–9,1: A–8,34; B–8,35; C–8,36; C'–8,37; B'–8,38; A'–9,1). Die Begriffe „Gottesherrschaft" und „dynamis" im Mk-Ev werden ausführlich erörtert. Kap. II (107–168) enthält eine detaillierte literarische Analyse (unter Einbeziehung von Mt- und Lkpar) von Mk 9,2–13, in der relativ umfangreiche redaktionelle Arbeit des Markus (m. E. nicht ganz überzeugend) angenommen wird. Kap. III (169–194) untersucht die wichtigen Motive des Textes (AT, zwischentestamentarische und rabbinische Literatur) und liefert einen wichtigen Beitrag zu genauerem Textverständnis. Kap. IV (195–233) zeichnet die mk Interpretation des Textes ausführlich nach, anhand der einzelnen Textmotive. Abkürzungsverzeichnisse (11–14), Literaturverzeichnis (15–22) gehen der forschungsgeschichtlichen und methodologischen Einleitung (23–36) voraus, Autoren (235f), Sach- (239–240) und Stellenregister (243–247) beschließen den Band, der als zweiter einer neuen, von der Theol. Fakl. der Kath. Univ. Buenos Aires verantworteten Reihe erscheint.

Frankfurt Rudolf Pesch

Volanakis, J. E.: ΤΑ ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΑ ΒΑΠΤΙΣΤΗΡΙΑ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ. – (Die altchristlichen Baptisterien Griechenlands.) Athen: 1976. 154 S., 1 Übersichtskarte, 10 Seiten Grundrisse, 9 Tafelseiten, 18 Abb. (Bibliothek der archäologischen Gesellschaft in Athen, Bd 84) kart.

Graeca non leguntur. Das ist schade; denn in jüngster Zeit erscheinen einige tüchtige Arbeiten, die im Westen wegen der Sprachbarriere vermutlich kaum zur Kenntnis genommen werden. Dabei liest sich übrigens das Neugriechische, Gymnasialkenntnisse des Altgriechischen vorausgesetzt, relativ leicht, jedenfalls sehr viel leichter als man es spricht. – Die vorliegende Arbeit, eine Dissertation der Universität Athen, erweitert unsere Kenntnisse über griechische Taufstätten ganz ungemein: F. W. Deichmann zählte um 1950 in seinem wichtigen Übersichtsartikel „Baptisterien" (RAC 1,1163) 9 griechische Taufstätten auf; in einer Fleißarbeit über alle erreichbaren frühchristlichen Monumente im Bereich der alten Kirche, anfangs der 50er Jahre, kam ich schon auf 25; A. Khatchatrian dokumentierte in Les baptistères paléochrétiens (Paris 1962) bereits ca. 35. J. E. Volanakis bereichert unsere Kenntnis nun auf 72 Tauforte: 52 sichere, 18 zweifelhafte (es könnten auch Memorien oder andere Kulträume sein, da in ihnen keine Bodenkufen (mehr) feststellbar sind) und 2 nur literarisch eindeutig zu belegende. Damit dürften einstweilen alle bisher gefundenen Monumente erfaßt sein; den Katalog kann man von nun an durch Fundberichte in einschlägigen Zeitschriften und Kongreßakten leichter auf dem Laufenden halten.

Der erste Teil der Arbeit liefert die Grundlage für den Katalog des zweiten Teils. Zunächst wird in einem ersten Kap. die Liturgie der Taufe nach den einschlägigen Quellen vorgeführt. Die in diesem Zusammenhang zweifellos nützliche und in Dissertationen ebenso übliche Untersuchung ist zutreffend und sauber belegt, bringt aber im Grunde kaum etwas über das hinaus, was die Handbücher (etwa G. Kretschmar in: Leiturgia 5, 1–348, Kassel 1970) nicht schon verzeichneten. Das 2. Kap.

enthält eine Typologie der griechischen Taufhäuser: dreischiffige, rechteckig-einschiffige, quadratische, Tetrakonchen, Rundbauten und Oktogone, diese vielfach unterteilt nach solchen mit und ohne Umgang oder differenziert durch verschiedenartige Mauermäntel, die den Innengrundriß gelegentlich kaschieren. Der Überblick informiert sehr gut und anschaulich und zeigt, daß so ziemlich alle auch sonst im Mittelmeerraum nachweisbaren Grundrißlösungen in Griechenland vorkommen. Sie gehören aber ausnahmslos zu dem Baptisterientyp mit (mehr oder weniger) zentraler Taufkufe, einem Typ, der sich wohl von häuslichen Baderäumen herleitet oder eine Reduktion von Thermensälen darstellt und dem offenbar eine Tauftheologie mit dem Schwerpunkt auf dem Sünden-Abwaschungscharakter entspricht. Von ihnen hebt sich allerdings ein anderer Taufhaustypus ab, den ich vor allem für Syrien-Palästina nachgewiesen habe (RQS 55 [1960] 85–100 und Festschrift Kollwitz „Tortulae", RQS Suppl 30,82–109; vgl. auch E. Färber: ALW 13 [1971] 36–114, bes. 47), der die von einer Sarkophagwanne unter einem Arkosolbogen herrührende Taufkufe an die Ostwand rückt und der sicher die Tauftheologie von Röm 6,3f, das Mitsterben und -auferstehen mit Christus, symbolisieren will. Es ist immerhin bemerkenswert, daß der Typ in Griechenland – wie zu vermuten – nicht auftritt. Byzantinische Tauftheologie und Baptisterienform entsprechen damit völlig den westlichen Ausprägungen.

Das dritte Kap. behandelt dann einmal die Formen der Taufkufen (kreuzförmige, zylindrische, vier-, acht- und sechseckige), zum anderen deren Gestaltung (aus Quadern oder Orthostaten zusammengefügte oder monolithe Becken). Diese Typisierungen von Taufhaus und -kufe sind hilfreich, werden dazu im Anhang (147 und 145) noch einmal tabellarisch aufgeführt.

Der wichtigste Teil der Arbeit ist zweifellos der zweite Teil, der Katalog aller ergrabenen Taufstellen. Er wird in Zukunft Grundlage jeder weiteren Forschung auf diesem Gebiet sein. Die Zusammenstellung erstreckt sich im wesentlichen auf das heutige griechische Staatsgebiet, läßt aber alle – sonst vermutlich leicht – vergleichbaren Monumente der jonischen Küste der Türkei oder Konstantinopels (mit den sehr ähnlichen Taufbecken etwa im dortigen archäologischen Museum) außer acht, greift jedoch bei Makedonien (so etwa beim jugoslawischen Stobi) oder Epirus (etwa beim albanischen Butrinto) ein wenig über die Grenzen hinaus. Das wird man leicht rechtfertigen können, zumal bei einer Arbeit über spätantike Monumente mit heute anderen Grenzziehungen. Die Tauforte und -kufen sind im Katalog straff und präzise beschrieben, alle erreichbaren Daten der Literatur sind angeführt. Wie weit die Angaben auf Autopsie beruhen, kann ich nicht sagen; Die Fotos des Vf.s im Anhang zeigen allerdings gewisse Schwerpunkte auf: Korinth, Naxos in den Kykladen und vor allem Kos in der Dodekanes.

Wegen der schon genannten Sprachbarriere und der damit verbundenen vermutlich sporadischen Kenntnisnahme der Arbeit empfiehlt sich sicher eine kurze Aufzählung der Fundorte (und ein entsprechender handschriftlicher Vermerk als Literaturnachtrag im RAC 1,1163). V. gliedert seinen Katalog vernünftigerweise und der leichteren Auffindbarkeit wegen nach 9 historischen Landschaften, obwohl diese Gliederung sonst nicht der Verbreitung oder wenigstens besonderen Vorliebe für bestimmte Typen entspricht. Für (1.) die Peloponnes stellt er 9 sichere (Argos-Aspis Bas. A und Bas. B, Epidauros, Korinth-Akrokorinth Bas. A, Korinth-Kráneion Bas. B, Korinth-Skoutéla Bas. C, Korinth-Léchaion Bas. D, Neméa bei Korinth und Sikyon) und 2 unsichere (Hermióne/Argolis und Korinth-Mpée Bas. E) Anlagen vor. Für (2.) das zentrale griechische Festland 4 sichere (Bardia auf Aigina, Aigósthena, Brauron und Eleusis Hag. Zacharias), 4 unsichere (Athen-Asklepieion und beim Uhrturm des Andronikos, Laureotisches Olympos und Chalkis auf Euböa) und eine in der Demetrios-Legende nur literarisch überlieferte (Skiathos); für (3.) Thessalien 4 sichere (Demetrias-Damokrátia, Nea-Anchialos Bas. A, B und C) und 1 unsichere Pélion/Theotókos-Basilika); für (4.) Epirus 3 sichere (Bouthrotón [Butrinto], Insel Kephalos Bas. B und Phoinike) und 1 unsichere (Nikopolis Bas. A); für (5.) Makedonien und Thrakien 6 sichere (Dion Bas. A, Hebraiokastron auf Thasos, Stobi, Palikoúra bei Stobi, Philippi Bas. A und Philippi-Oktagonon), 4 unsichere (Thasos-Stadt, Thessalonike Hag. Demetrios, Thessalonike-Toumpa und Stobi Bas. des Bischofs Philippos) und 1 in der Formula Papae Hormisdae überlieferte Anlage unter einer bisher unbekannten Kirche in Thessalonike; für (6.) die Aegaeischen Inseln 4 sichere (Argala auf Lesbos, beim Heraion und in Kedros auf Samos und in Emporeion auf Chios) und 1 unsichere (Achladeré auf Lesbos); für (7.) die Kykladen 4 sichere (Kepos und Trypete und Melos, Hagiarseni auf Naxos und Katapoliane auf Paros) und 1 unsichere (Sangrion auf Naxos); für (8.) die Dodekanes 16 sichere (Pegádia auf Kárpathos, Emporeio auf Kasos; auf Kos: Hagios Paulos, Zepári-Kapamá, Kephalos Hag. Stephanos, in Kos-Stadt bei den Westthermen und in der Basilika am Hafen, Lampe bei Kos-Stadt, Psalidi Hag. Joh. Bapt., Mastichári Hag. Joh Bapt.; auf Thodos Arnitha Bas. A, Ialisos, Kolympia, Lachania, Mesanagros und Rhodos-Stadt/Bas. beim Neuen Stadion); schließlich (9.) für Kreta 2 sichere (Byzari bei Rhethýmnon und Episkope bei Kisámos) und 3 unsichere (Gouledianа bei Rhethýmnon, Panormon bei Rhethýmnon und Syia bei Chania/Heraklion). Die Gesamtzahl beträgt danach 52 gesicherte, 18 unsichere und 2 lediglich literarisch bezeugte Taufstellen.

Ich sage bewußt: Taufstellen. Denn diese bedeuten einmal Taufhaus (Baptisterium im eigentlichen Sinn), zum anderen auch Taufkufe (piscina, kolymbethra), in den meisten Fällen freilich beide zugleich. Ich würde aber vorschlagen, in Zukunft eine strengere Sprachregelung einzuhalten und durch die Benennung als Baptisterium eben nur ein Taufhaus, ein Gebäude, anzugeben, einzelne Taufkufen dagegen nicht mehr mit „Baptisterium" zu bezeichnen. Sie können natürlich von einem solchen baulich umschlossen gewesen sein, müssen es aber nicht: sie können eventuell schon, wie die späteren über den Boden erhobenen „Taufsteine" oder Kufen für die Kindertaufe, einfach irgendwo in oder beim Westnarthex der Kirche gestanden haben, ohne ausdrückliche räumliche Separierung. Besonders die monolithen zylindrischen Kolymbethren stellen den deutlichen Übergang zu den mittelbyzantinischen, dann meist – aber nicht ausschließlich – metallenen Taufkufen dar.

Noch zwei weitere Bemerkungen legen sich bei der Besprechung dieses Buches nahe, da einige Fakten nur angesprochen, aber nie ganz zu Ende bedacht und auch gegenwärtig von Bedeutung sind: eine über die Vollimmersion bei der Taufe und eine andere über die Taufe in „lebendigem Wasser". Es scheinen sich hier momentan „Ideologien" herauszubilden, die von der Taufgeschichte und der Archäologie der Taufanlagen keineswegs gedeckt sind, obwohl man sich gerade auf diese gern beruft oder sie unproblematisch gedanklich assoziiert. Der neue Rituale-Faszikel „Die Feier der Kindertaufe" bemerkt in Nr. 12: „Man kann durch Untertauchen oder Übergießen taufen. Die Taufe durch Untertauchen ist besser geeignet, die Teilnahme am Tod und an der Auferstehung Christi auszudrücken. In unseren Verhältnissen wird es im allgemeinen bei der Taufe durch Übergießen bleiben"; und in Nr. 50: „Der Taufbrunnen kann so eingerichtet werden, daß das Wasser in das Becken einfließt und daraus abfließen kann. Eine solche Einrichtung wird empfohlen, weil fließendes Wasser ein deutlicheres Zeichen des Lebens ist."

Volanakis erwähnt die Tauf-Immersion auf S. 26, gibt aber zugleich die durchschnittliche Taufbeckentiefe mit ca. 50 cm an; nur ganz selten wird eine Tiefe von ca. 1 m erreicht. Setzt man nun generell voraus, daß der Taufende am Beckenrand und der (erwachsene) Täufling im Wasser des Beckens stand, so wird das Wasser diesen etwa bis an die Knie oder allerhöchstens bis zu den Hüften gereicht haben. Würde der Taufende den Täufling nun in einem solchen (meist engen, nicht sehr geräumigen) Becken haben untertauchen wollen, hätte er sich zweifellos sehr tief hinunterbeugen müssen, auf die Gefahr hin, das Übergewicht zu bekommen und gar selbst ins Wasser zu fallen! Ich kenne kein einziges Taufbecken, das eine liturgisch würdige Untertauchung durch den Täufer zuließe; die rituelle Schwierigkeit ist stets die gleiche. Möglich wäre – wenigstens bei einigen wenigen Monumenten – höchstens ein aktives Selbstuntertauchen des Täuflings (etwa durch Hinknien auf den Beckenboden und Beugen des Kopfes unter den Wasserspiegel); doch käme das einer Selbsttaufe gleich und widerspräche allen Taufformularien. Der einzig mögliche und vorstellbare Taufvollzug innerhalb aller überkommenen Anlagen ist also das aufrechte Stehen beider, des Täufers wie des Täuflings, wobei der Täufling um so viel tiefer stand, daß der taufende Bischof (ein Presbyter ist in der frühen Zeit eine seltene Ausnahme) dem Täufling – sei es mit der Hand, sei es mit einem Gefäß – das Wasser unter Sprechen der Taufformel leicht über Kopf und Körper gießen konnte, so daß dieser unter dem Wasser gleichsam „untertauchte". Die Vorstellung einer Taufvollimmersion, also eines „Begrabens unter dem Waser" ist daher für die Frühzeit der Kirche absolut aufzugeben, zumal sie vom Zeichen her gar kein Begraben bedeutet hätte, sondern ein Ertränken oder Töten. Ich verweise auch auf die einschlägige Kontroverse zwischen Eduard Stommel (RQS 49,1954, 1–20) und Viktor Warnach (ALW 3,2, 1954, 284–366) und nochmals Stommel (RQS 50, 1955, 1–21), wobei Stommel (er kannte mein Material) wohl eindeutig nachgewiesen hat, daß in der Antike eine Waschung oder ein Reinigungsbad (als welches sich die Taufe im Symbol vorstellte) generell durch Übergießen praktiziert wurde; die Wanne war die absolute Ausnahme. Auch in den Thermen der späteren Zeit standen Wannen im Natatorium, also im Schwimmbad, nicht in den Waschräumen. Eine Vollimmersion bei der Taufe scheint erst – wenigstens örtlich – mit der Kleinkindertaufe aufgekommen zu sein, und da speziell in der Ostkirche bis auf den heutigen Tag. Ich möchte behaupten, daß das „Begrabenwerden" (Röm 6,4) für den Ritus (die „Gestalt") der Erwachsenentaufe in Byzanz und Rom (anders als im syrischen Liturgieraum mit den Arkosol- und Sarkophagwannen – Baptisterien) gar nichts hergibt, sondern nur eine (im Ritus nicht dargestellte) Mysterienrealität bedeutete. Dagegen möchte ich auf 1 Kor 10,1f hinweisen, auf die „Mose-

Taufe" der Väter „in der Wolke und im Meer": diese standen offenbar im Wasser und wurden von oben (von der Wasserwolke) übergossen. Ich bin überzeugt, daß an dieser Stelle von Paulus auf die apostolische (und dann traditionelle) Taufspendung hingewiesen ist.

Auch die Taufe mit lebendigem Wasser (Didache 7,1f; Volanakis 12,30,75) bedeutet kaum eine Taufe in aktuell fließendem Wasser, sondern nur die Benutzung von möglichst reinem und klarem Fließ-, und nicht (möglicherweise verunreinigtem) Zisternenwasser, obwohl grundsätzlich, also im Notfall, jedes Wasser geeignet war. Vor dem Aufkommen von Baptisterien mag man draußen auch in Flüssen und Quellen getauft haben; aber als man einmal Taufhäuser hatte, war das Wasser in den Becken zwar reines, aber stehendes Wasser. Die Vorsorge dafür war ein Hauptanliegen jeder antiken Stadt, geradezu eine Maßnahme der kommunalen Selbstachtung und Reputation. Es gab freilich in den Städten Nymphäen oder öffentliche Brunnen mit Fließwasser. Aber die Baptisterien scheinen fast gar nicht daran angeknüpft zu haben, sondern eher an eine häusliche Pelvis. Möglicherweise hatte Ostia bei Rom ein adaptiertes Nymphäum als Baptisterium; doch ist die ganze Anlage sehr undurchsichtig und nicht eindeutig geklärt. Der Liber Pontificalis (Vita Silvestri, ed. Duchesne 174) erwähnt für das römische Lateranbaptisterium agnum aureum fundentem aquam (Zeilen 12f) und cervos argentos VI fundentes aquam (Zeile 16), doch haben die Grabungen ergeben, daß alle architektonischen Daten (und dann wohl auch die Ausstattung) unzutreffend und vermutlich Mißverständnisse der späteren kononischen Redaktion sind. An sich wären Baptisterien nach Art von Nymphäen mit aus Tiermäulern sprudelndem Wasser nicht undenkbar, aber sie sind eben kaum belegt; mindestens sind sie keine allgemeinere Regel. Wenn man heute also Taufbecken mit Fließwasser errichten will, kann man das natürlich nicht rundweg ablehnen; aber historisch zu begründen oder als Fortsetzung einer alten Tradition anzubieten, sind sie nicht. Ob sie heute auch praktikabel sind muß die Erfahrung lehren. Ich fand solche Anlagen beispielsweise in Algund bei Meran, auch in Cilli in Slovenien u. a.a.O. Man dreht dann im Bedarfsfall einen (schamhaft versteckten) Wasserhahn auf; das Wasser dauernd laufen zu lassen (etwa zur Tauferinnerung, wie auch vorgeschlagen wird), wäre wohl eine kostspielige Vergeudung.

Die Arbeit von Volanakis ist eine wichtige Neuerscheinung. Sie erweitert unsere Kenntnis des Bestandes von Taufstellen in einem genau umschriebenen Gebiet ganz erheblich und einstweilen vollständig. Die mitgeteilten Fakten haben darüber hinaus ihren Wert für den heutigen Taufvollzug.

Wien Johannes H. Emminghaus

Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly 22–24 septembre 1974, édités par Charles Kannengießer. – Paris: Beauchesne (1975). 305 S. (Théologie Historique 35) kart. F 64,50

Die Idee zu einem Kolloquium über „Chrysostomus und Augustin" ging von A.-M. Malingrey und A.-M. La Bonnardière aus, die sich in der Chrysostomus- bzw. Augustinforschung längst einen Namen gemacht haben. Dann wurde der Plan der beiden Freundinnen während der Feierlichkeiten aus Anlaß des Athanasiusjubiläums von 1973 in Chantilly im Kreise einiger interessierter französischer Patristiker besprochen, für gut befunden und binnen Jahresfrist am selben Ort in die Tat umgesetzt.

Folgende Referate wurden bei dieser Gelegenheit gehalten: 1. Cl. Lepelley (Lille): „Saint Augustin et la Cité Romano – Africaine"; 2. A. Natali (Lille): „Christianisme et Cité à Antioche à la fin du IVe siècle d'après Jean Chrysostome"; 3. A. Mandouze (Paris): „Saint Augustin et le ministère épiscopal"; 4. A. M. Malingrey (Lille): „Le ministère épiscopal dans l'œuvre de Jean Chryostome"; 5. L. Verheijen (Paris): „Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin"; 6. J.-M. Leroux (Paris): „Saint Jean Chrysostome et le monachisme"; 7. A.-M. La Bonnardière (Paris): „La Bible ‚liturgique' de saint Augustin"; 8. M.-L. Guillaumin (Paris): „Bible et Liturgie dans la prédication de Jean Chrysostome"; 9. A.-M. La Bonnardière: „Les sentences des Sages dans la pastorale de saint Augustin"; 10. A.-M. Malingrey: „Les sentences des Sages dans la prédication de Jean Chrysostome"; 11. Ch. Kannengießer (Paris): „Le mystère pascal du Christ mort et ressuscité selon Jean Chrysostome"; 12. E. Aumonier: „Le mystère pascal selon Augustin" (unveröffentlicht); 13. B. Bobrinskoy (Paris): „L'Esprit du Christ dans les sacraments chez Jean Chrysostome et Augustin"; 14. Ch. Piétri (Nanterre): „Esquisse de conclusion. L'aristocratie chrétienne entre Jean de Constantinople et Augustin d'Hippone".

Wie dem Vorwort (8) zu entnehmen ist, schlossen sich an die Referate fruchtbare und ins einzelne gehende Diskussionen an, die nicht zuletzt zu der „einigermaßen exzeptionellen Atmosphäre dieses Kolloquiums" beigetragen hätten (ebd.). Doch davon hat, wie es heißt, aus Kostengründen wie der schlechten Qualität der Tonbandaufzeichnungen wegen, bis auf ganz wenige und eher unvermutete Zusammenfassungen (88f, 173f, 217f und wohl auch 281f) nichts in die Aktenpublikation aufgenommen werden können. Das ist gewiß zu bedauern; es ist dies Manko indes keineswegs der einzige Grund, weshalb Rez. den Band enttäuscht oder doch mit zwiespältigen Eindrücken aus der Hand gelegt hat.

Offenbar war vielmehr die Vorbereitungszeit von nur einem Jahr viel zu knapp, als daß an die Auswahl der Referenten wie an die Ausarbeitung der Referate in jedem Falle übertrieben hohe Ansprüche hätten gestellt werden können. Derselben Zeitknappheit wird es auch zuzuschreiben sein, daß im Stadium der Vorbereitung des Kolloqiums zwischen den Gesprächsteilnehmern anscheinend kaum Absprachen, nicht einmal hinsichtlich der Konzeption der in Aussicht genommenen Parallelreferate, erfolgten. Eine deutlich erkennbare Ausnahme machen in dieser Hinsicht nur die Referate 7–10, zum Themenbereich „Der Rekurs auf die Bibel". Im übrigen aber folgten die Referenten jeweils ihrem eigenen Strickmuster und blieben überdies (mit Ausnahme B. Bobrinskoys) mehr oder weniger spezialistisch jeweils auf ihren Themenausschnitt und ihren Autor konzentriert, ohne daß der Name des anderen auch nur ein einziges Mal erwähnt würde, ja ohne daß die exemplarische Bedeutung des jeweils verhandelten Themas für ein Gesamtverständnis – sei es des Chrysostomus, sei es Augustins – auch nur andeutungsweise zur Sprache gebracht würde. Die im Vorwort erwähnte Ausgangsfragestellung erwies sich also als zu unbestimmt, als das für den einzelnen Gesprächsteilnehmer davon bei seiner Vorbereitung eine wesentliche Orientierung hätte ausgehen können: „il ne s'agit pas de vérifier, une fois de plus et alternativement, que saint Augustin est le docteur de la grâce et saint Jean Chrysostome le champion de la liberté, mais il importe d'essayer de voir, en les confrontant, comment, grâce à eux, la révélation chrétienne, a été communiquée aux hommes de leur temps aussi bien à Hippone qu' à Antioche et, d'une façon plus générale, en Occident et en Orient" (7)!

Herausgekommen ist auf diese Weise nicht etwa ein geschlossener Forschungsbeitrag zur Gegenüberstellung von „Chrysostomus und Augustin", der auch in meinen Augen, und zwar aus vielerlei Gründen und in vielerlei Hinsicht, ein außerordentlich großes Interesse für das Verständnis der „reichskatholischen" Kirche und Theologie zukommt, sondern i. w. eine Buchbindersynthese von Einzelbeiträgen unterschiedlichen Belangs und unterschiedlicher Qualität. Eine wirkliche Synthese konnte nach allem auch das Schlußreferat von Ch. Piétri kaum erbringen, hat es jedenfalls nicht erbracht. Vielmehr hat sich der Referent der Aufgabe einer „esquisse de conclusion" überwiegend mit unverbindlichen Artigkeiten entledigt, danach aber einen nicht nur biographisch-prosopographisch, sondern auch sozialgeschichtlich hochinteressanten Spezialbeitrag geliefert.

Auf diesem wie einigen anderen herausragenden Einzelbeiträgen (dem ebenso wohldisponierten wie tiefschürfenden und kenntnisreichen Referat des orthodoxen Gesprächsteilnehmers, B. Bobrinskoy, etwa, der allerdings sehr spezialistischen Untersuchung des bekannten Erforschers der Augustinregel, L. Verheijen, zur „monastischen Verwendung von Apg 4,31, 32–35" im Werk Augustins oder endlich dem Eröffnungsvortrag von Cl. Lepelley mit seinen interessanten Streiflichtern auf die Wirklichkeit der Stadt im römisch-afrikanischen Bereich als Hintergrund von Augustins Wirken als Presbyter und Bischof wie überhaupt auf das Verhältnis von „Bürgergemeinden und Christengemeinden" im Umkreis Augustins) beruht der Wert dieser Sammlung.

Marburg Adolf Martin Ritter

Mischlewski, Adalbert: **Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts.** – Köln: Böhlau-Verlag 1976. XXVII u. 399 S. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte Bd 8). DM 104.–

Die Geschichte des Antoniterordens ist in der bisherigen Forschung nur stiefmütterlich behandelt worden. Zwar erschien bereits 1534 eine erste Geschichte des Ordens, verfaßt vom Antoniterchorherrn Aymar Falco (Lyon 1534). Sie hatte aber keine nachhaltige Wirkung, da damals die Ordensorganisation in fast allen außerromanischen Ländern vernichtet wurde. 1737 legte D. Reinbold eine Diss. über den Antoniterorden vor. 1844 erschien die erste größere Ordensgeschichte seit Falco von L. T. Dassy. Erst im 20. Jh. befaßten sich die Historiker intensiv mit der Lokalgeschichte des Ordens, ohne daß ein den derzeitigen Forschungsstand wiedergebender Überblick über die Gesamtordensgeschichte erarbeitet wurde. Hier setzt das Werk von M. ein. Er hatte bereits vor 20

Jahren in seinem Aufsatz „Der Antoniterorden in Deutschland" über den Orden berichtet und vor mehr als zehn Jahren für das LThK² die Antoniterkarte erstellt. Jetzt legt er das Ergebnis seiner langjährigen Studien zur Geschichte des Antoniterordens vor.

In seiner Münchener Theologischen Diss. – Doktorvater ist H. Tüchle – gibt er einen Überblick über die Geschichte des Ordens vom Entstehen bis zu den Reformkonzilien. Einleitend unterrichtet er über die Anfänge, die Entwicklung von der Spitalbruderschaft zum selbständigen Orden, die sich in den Jahren 1095 bis 1247 vollzog. Das 11. Jh. würdigt er als eine Zeit des religiösen Aufbruchs.

Durch Westeuropa ging damals eine Bewegung religiöser Vertiefung und geistlichen Aufschwungs. Sie manifestierte sich nicht zuletzt im Entstehen neuer religiöser Gemeinschaften. Neben den Cluniacensern, die unter Abt Hugo d. Gr. (gest. 1109) ihre Glanzzeit erlebten, und neben die aufblühenden Regularkanoniker trat eine Reihe kleiner Ordensneugründungen. Für die Antoniter läßt sich kein genaues Gründungsdatum angeben. Voraussetzung für ihre Entstehung waren die Reliquienverehrung und das sog. „Heilige Feuer". Die Reliquienverehrung fand im 11. Jh. einen Höhepunkt. Schon vor Beginn der Kreuzzüge hatten immer wieder Pilger Reliquien aus dem christlichen Osten nach Europa gebracht. Auch die angeblichen Gebeine des Mönchsvaters Antonius kamen über Byzanz in die Dauphiné. Nach dem ersten Ordenshistoriographen Falco sind die angeblichen Antoniusreliquien um das Jahr 1070 dort hingelangt. In der Zeit von 1085 bis 1096 wurden weite Landstriche Westeuropas von einer geheimnisvollen Krankheit, dem „Heiligen Feuer" heimgesucht. Der Mönch Sigebert von Gembloux beschreibt diese Krankheit in seiner Chronik wie folgt: „1059. Es war ein Seuchenjahr, wo viele, deren Inneres das ‚Heilige Feuer' verzehrte, an ihren zerfressenen Gliedern verfaulten, die schwarz wie Kohle wurden." Erst nach 700 Jahren gelang es, diese Seuche als Mutterkornbrand zu identifizieren.

Es lag nahe, daß das Volk in einer Zeit gesteigerter Reliquienverehrung seine Zuflucht zu den Heiligen nahm. Daß der heilige Antonius als Krankheitshelfer eine solch große Bedeutung erlangte, ist wesentlich der Gemeinschaft zu verdanken, die sich nach dem Mönchsvater aus der ägyptischen Wüste Antoniter nannten.

Der Anfang war eine Laienbruderschaft zur Versorgung der Pilger. Die Behauptung, die sich verschiedentlich in der Literatur findet, Papst Urban II. habe die Bruderschaft auf der Synode von Clermont 1095 bestätigt, ist äußerst unwahrscheinlich.

Schon bald nach der Gründung der Bruderschaft wurde wohl das älteste Spital erbaut, in dem alle armen Pilger beherbergt und verköstigt wurden. Die Bruderschaft stand zunächst in völliger Abhängigkeit von dem Benediktinerpriorat, das die Reliquien des hl. Antonius betreute und an seiner Ruhestätte eine neue Kirche erbaute.

Die junge Gemeinschaft entwickelte sich unerwartet rasch. Heilungen trugen den Ruhm des heiligen Antonius und seiner Bruderschaft weit über die Grenzen der Dauphiné hinaus. Durch die medizinischen Erfolge der Antonius-Brüder setzte sich im Laufe des 12. Jh.s statt der Bezeichnung „Heiliges Feuer" beim Volk allmählich der Name „Antonius-Feuer" durch. Noch vor Ablauf des 1. Jh.s ihrer Geschichte zählte die Bruderschaft bereits über 100 Außenstellen.

Im zweiten Kap. schildert M. die Konstituierung der Antoniter zum selbständigen Orden und die Auseinandersetzungen mit den Benediktinern von Saint-Antoine in den Jahren 1247 bis 1297. Dieser Streit endete mit Erhebung des Antoniter-Konventes zur Abtei durch eine Bulle Bonifaz VIII. vom 10. Juni 1297.

Das dritte Kap. ist der Geschichte des Ordens von 1297 bis 1378 gewidmet. Sie war eine Zeit äußeren Glanzes. M. würdigt die innere Organisation und die neuen Niederlassungen des Ordens, die Begünstigung durch die Päpste und die führenden Abtsgestalten dieser Epoche. Aber die Zeit des Wohlstandes und äußerer Ehrungen war nicht gleichbedeutend mit einer inneren Erneuerung und einem geistig-geistlichen Fortschritt.

Die Folgen des Abendländischen Schismas für den Orden sind Gegenstand des vierten Kap. Die Schismajahre brachten zugleich eine Ordenskrise. Durch die Zugehörigkeit zu verschiedenen Obödienzen ergaben sich für den Orden ungeheure Spannungen. Die Bilanz der Kirchenspaltung war für den Antoniterorden erschreckend negativ. Sie verursachte ein Schwinden des Zusammengehörigkeitsgefühls, ein Zerreißen der Bindungen innerhalb des Ordens, Veräußerungen von Ordensgut und einen erheblichen Verlust an Ansehen in den Augen der Gläubigen. Von dorther war verständlich, daß die Antoniter an einer Behebung der Spaltung äußerst interessiert waren. Stark war deshalb das Interesse an den Konzilien von Pisa und Konstanz.

Die Beendigung des Abendländischen Schismas brachte jedoch zunächst keine Behebung der Ordenskrise. Die Reformversuche in den Jahren von 1427–1438, besonders die Reformen von Abt Jean de Polley, brachten nur eine teilweise Erneuerung, obschon Jean willens und fähig war, eine Ordensreform durchzuführen und den Ordensgeist zu beleben.

Der zweite Teil der Arbeit ist dem Leben und Wirken des Petrus Mitte de Capraríis (ca. 1416–1479) gewidmet. Seine Herkunft, Jugend und ersten Ordensjahre werden eingehend erörtert. Das besondere Interesse von M. gilt dem Antoniterhaus in Memmingen, wo Petrus Mitte als Präzeptor wirkte.

M. berichtet über seinen Beginn in Memmingen, sein Universitätsstudium in Heidelberg und Paris, seine Tätigkeit als Generalvikar des Ordens, besonders aber sein Wirken in Memmingen in den Jahren 1457–1477. Hier machte er sich u. a. als Stadtpfarrer von St. Martin verdient. Seine Sorge für Kirche und Gottesdienst, sein Verhältnis zur Stadt und seine letzten Lebensjahre werden lebendig geschildert. Aufschlußreich ist auch das Kap. über seine Bibliothek. Der Antoniterorden war der eigentliche Lebensraum und die geistige Heimat des Petrus. Durch seinen Tod verloren die Antoniter einen Mann, dessen persönlichem Einsatz der Gesamtorden viel verdankte.

Exkurse u. a. über das Antonius-Feuer (Bedeutung und Bedeutungswandel) und eine Liste der Großmeister und Äbte von Saint Antoine schließen sich an.

Die Arbeit von M. ist quellenmäßig gut unterbaut. Er verwertet Quellen aus Archiven in Augsburg, Bologna, Colmar, Dijon, Erfurt, Florenz, Frankfurt a. M., Innsbruck, Kempten, Konstanz, Lyon, Memmingen, München, Paris, Rom, Straßburg, Stuttgart und Wien. Auch die Literaturverwertung ist ausgezeichnet. Die Untersuchung von M. ist nicht nur ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Antoniter, sondern zugleich der Reformkonzilien und der religiösen Zustände vor der Reformation. Ein sorgfältig erarbeitetes Register schließt den reichen Inhalt des Bandes auf. Die Zahl der Druckfehler ist erstaunlich gering. Seite 344: Jean de Polley statt Jean des Polley. Im Abkürzungsverzeichnis fehlt die Auflösung des Sigels GLAK = Generallandesarchiv Karlsruhe.

Alles in allem: Die Arbeit von M. ist ein wertvoller und grundlegender Beitrag zur Geschichte der Antoniter.

Freiburg Remigius Bäumer

Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche. Hrsg. von Harding Meyer, Heinz Schütte und Hans-Joachim Mund. Frankfurt am Main: O. Lembeck/Knecht (1977), 179 S. (Ökumenische Perspektiven Bd 9), kart. DM 25.–

An und für sich ist dieses Buch ein geschichtliches Ereignis, durch die katholische Lutherforschung und die bilateralen katholisch/lutherischen Gespräche (vgl. V. Vajta, „Das Augsburgische Bekenntnis im Lichte des gegenwärtigen katholisch/lutherischen Dialogs") vorbereitet. Ein bahnbrechender Ansatz ist von V. Pfnür geleistet worden. In seiner Dissertation, „Einig in der Rechtfertigungslehre?" (1970) konnte er klar zeigen, wie man schon auf dem Reichstag in Augusburg 1530 intensiv damit beschäftigt war, der Kirchenspaltung auszuweichen, die drohte, aber noch nicht ein Faktum war.

Die ökumenische Bedeutung der Confessio Augustana (CA) wird von P. Brunner überzeugend beschrieben in seiner inhaltlichen Analyse des Bekenntnisses („Die ökumenische Bedeutung der Confessio Augustana"). In herkömmlicher evangelischer Forschung war aber eine zurückhaltende Beurteilung der katholischen Intention der CA üblich. Die Aussagen des Bekenntnisses darüber wurden als politisch taktisch und notwendig in der damaligen Situation beurteilt. Melanchthon, der Urheber der CA, wurde für seine „Leisetreterei" kritisiert. Die CA gäbe nicht dem reformatorischen Glauben einen volltönigen Ausdruck. Viele der Autoren (u. a. Pannenberg, Schütte und Pfnür) beantworten die Kritik. Es wird hervorgehoben, daß die Aufrichtigkeit des Wunsches Melanchthons, die Einigkeit bewahren zu wollen, allererst von den katholischen Kontroverstheologen bestritten wurde. Cochläeus sah in CA ein teufliches Täuschungsmanöver und er mißtraute der Ehrlichkeit Melanchthons. Es liegt eine unfreiwillige Ironie in der Tatsache, daß gerade die Anhänger der Reformation entgegen ihrer eigenen Hauptbekenntnisse die Lagebeurteilung ihrer Gegner übernahmen (Pannenberg, S. 20). Mit der Kenntnis des vielen Negativen, das die Kirchentrennung mitgebracht hat, wäre die Zeit jetzt reif, die Aussagen der CA ernst zu nehmen. Keiner der Verfasser des vorliegenden Buches stellt die Aufrichtigkeit der Aussageintention der CA in Frage. Es gibt aber viele andere Schwierigkeiten, die man nicht unterschätzen darf.

Eine Schwierigkeit betrifft die CA selbst. Nach Bornkamms Urteil (Die Religion in Geschichte und Gegenwart I, Sp. 735) sprach Melanchthon den unwahren Satz aus, daß die Meinungsverschiedenheiten nur einigen Mißbräuchen, keinen Glaubenssachen galten. Bewußt hätte er heikle Fragen wie Papsttum und Fegefeuer verschwiegen. Das Buch stellt mehrmals die Frage, wo die Differenzpunkte heute liegen. Dabei geht es von dem wichtigen Faktum aus, daß eine Entwicklung sowohl innerhalb der katholischen wie innerhalb der lutherischen Christenheit stattgefunden hat. Die Rechtfertigungslehre ist nicht länger trennend. Eine Mehrheit von den Mißbräuchen, die die CA kritisierte, sind nicht mehr vorhanden. Vaticanum II hat eine große Rolle gespielt. Die reformatorischen Einwendungen sind gegenstandslos gemacht worden. Anderen strittigen Fragen gegenüber ist es nicht länger berechtigt, die Kritik der CA zu wiederholen. Kontrovers sind immerfort die Fragen, die sich in der Sündenlehre, in der Lehre von den Sakramenten und in der Ekklesiologie stellen. Vor allem aber scheint die Bußlehre der CA Probleme hervorzurufen, weil sie vom Tridentinum apostrophiert und verurteilt ist. In einem besonderem Aufsatz des Buches untersucht darum H. Jorissen, ob die Bußlehre der CA einer Anerkennung durch die katholische Kirche im Weg stehe. Die Antwort ist ein Nein. Das Anathema des Tridentinums trifft nicht die in CA und in der Apologie der CA gemeinte Sache. Die Antwort ist indessen von der Interpretation der CA abhängig. Darum wird der Gedanke erweckt, daß, als ein erster Schritt auf dem Weg der Einheit, ein katholisch/lutherischer Kommentar zur CA geschrieben werden soll, in welchem festgestellt wird, worin Einheit und worin Freiheit besteht.

Eine andere Schwierigkeit liegt in den Prinzipien dieser Interpretation. H. Dietzfelbinger („Schwierigkeiten einer katholischen Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses aus lutherischer Sicht") und H. Meyer („Augustana Romae recepta? Was lutherische und katholische Theologen dazu beitragen können") erinnern an die Veränderungen, die innerhalb des Luthertums stattgefunden haben. Damals, 1530, bildeten die Lutheraner eine Gruppe in der römisch-katholischen Kirche, jetzt sind sie zu einer selbständigen Kirche geworden. Nach Augsburg laufen die protestantische und die katholische Linie zunehmend auseinander. Die CA ist mit der Hypothek der Trennungsgeschichte belastet. Sie ist von den Lutheranern in der Formula Concordiae, nach harten internen Kämpfen, präzisiert. Für ein strenges lutherisches Bewußtsein könnte es natürlich sein, die CA vom ganzen Konkordienbuch aus zu verstehen. Andere Ausleger wollen die CA mit der Hilfe des jungen Luther lesen. Beide Auslegungsmöglichkeiten möchten dem katholischen Gesprächspartner Komplikationen bereiten. Ein gangbarer Weg wäre, die CA in ihrem historischen Kontext zu verstehen. Ihre Aussagen müssen im Licht der Ergebnisse der heutigen Forschung begriffen werden. Dadurch kann die CA eine kritische Instanz bleiben und selbst durch die heilige Schrift, der sie unterstellt ist, beurteilt werden.

Aber auch die katholische Kirche ist durch die Dogmen von Maria und dem Papst anders geworden. Mehrere Verfasser des Buches berühren diese Problematik, H. Döring untersucht sie in seinem Beitrag „Die Confessio Augustana und die Dogmen von 1854, 1870 und 1950". Gerade diese Schwierigkeit ist in sämtlichen Dialogen zwischen Lutheranern und Katholiken gegenwärtig, und einige von den Kontroverspunkten sind schon besprochen worden. Darum brauchen sie nicht unbedingt die Verhandlungen über die CA mehr als andere Gespräche blockieren.

In letzter Hand entscheidend ist die Absicht dieser Verhandlungen. Was bedeutet katholische Anerkennung der CA, fragt W. Kasper in dem abschließenden Aufsatz des Buches. Mit Recht wird hier eine Warnung gegen überzogene und verfrühte Erwartungen gerichtet, welche der Sache schaden könnten, wenn sie nicht erfüllt werden. Die Anerkennung fordert eine Reinterpretation der CA, die „als korrektiv gegenüber der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit des Katholischen, aber nicht als konstitutiv für eine Kirchenspaltung verstanden wird" (154). Das Endziel wäre nicht die Anerkennung sondern die Einheit in Pluriformität im Sinn einer konziliar verstandenen Kirchengemeinschaft. Dazu ist ein Kommentar unbedingt nötig, der zeigt, daß CA katholisch interpretierbar und rezipierbar ist.

Es ist faszinierend aber auch beklemmend, daß das Einheitsziel der CA erst nach 450 Jahren erreicht werden könnte. Dieses Buch verschweigt nicht die Schwierigkeiten, aber es weist doch auf die Möglichkeiten hin. Nur durch menschliche Kraft dürfte aber das Ziel nicht erreichbar sein. Entscheidend ist vielleicht ein Faktum, an das J. Ratzinger, nicht schriftlich aber doch geistlich anwesend im Buche, erinnert: „Trotz der Differenz der theologischen Interpretationen und der geschichtlichen Ausgangspunkte [besteht] im Innern der einzelnen Konfessionen ein überraschend ähnliches Leben, positiv und negativ. Gegen alle Spaltungen hat sich der wesentliche christliche Inhalt immer wieder überraschend einig als derselbe durchgesetzt, so wie die Menschlichkeit der Menschen unter verschiedenen Vorzeichen immer wieder recht ähnlich sich äußert." – Wenn Gott wahrscheinlich die Kirchen anerkannt hat, warum stehen die Menschen Ihm im Weg?

Uppsala Holsten Fagerberg

Gosselin, Edward A.: **The King's Progress to Jerusalem:** Some Interpretations of David during the Reformation Period and Their Patristic and Medieval Background. – Malibu, Ca.: Undena Publications 1976. 131 S. (Humana Civilitas. Sources and Studies relating to the Middle Ages and the Renaissance, Vol. 2) kart. $ 12.–

Das Hauptinteresse des Vf.s der vorliegenden Studie gilt dem Verständnis der Gestalt des Königs David in der reformatorischen Theologie des 16. Jahrhunderts. Näherhin geht es, im zweiten Teil des Buches, um die theologische Bedeutung Davids und der Psalmen in der Exegese Luthers, Melanchthons, Calvins und Bezas. Um die Grundthese seiner Arbeit, daß nämlich in der Theologie und Schriftauslegung der Reformatoren eine Neuentdeckung des wirklichen David, eine theologische Rehabilitation des Königs stattgefunden habe, zu untermauern, stellt Vf. im ersten Teil die Psalmenexegese von drei vorreformatorischen Auslegern vor: Augustinus, Nikolaus von Lyra, Lefèvre d'Étaples.

Die Auswahl gerade dieser drei Psalmenexegeten ist nicht zufällig: Augustinus übte über das ganze Mittelalter bis zur Reformation aufgrund seiner Autorität einen gewaltigen Einfluß auf Schriftauslegung und Theologie aus. Mit dem erneuten Aufkommen des Platonismus in der italienischen Renaissance wurde die Autorität des Kirchenvaters am Vorabend der Reformation eher noch größer. Der Wirkung des Augustinus vergleichbar ist diejenige des Kommentarwerkes von Nikolaus von Lyra, das praktisch von allen Theologiestudenten gelesen und auch von vielen protestantischen Kommentatoren herangezogen wurde. Letzteres gilt auch für Lefèvres Werk, obwohl er nach Meinung des Vf.s nicht unter die größten Psalmenkommentatoren zu zählen ist. Da er jedoch zu der Generation von biblischen Gelehrten unmittelbar vor der Reformation gehört, bietet sich seine Auslegung zu einem Vergleich mit der der Reformatoren an.

Stellt man die Vorstellungen von David, die sich in den genannten drei vorreformatorischen Kommentaren finden, denjenigen der evangelischen Kommentare gegenüber, so ergeben sich einige allgemeine, in die Augen fallende Unterschiede. Was Augustinus betrifft, so folgt er in seiner Interpretation Davids und der Psalmen der allegorischen Auslegungsmethode: er nimmt die Psalmen aus ihrem historischen atl Kontext heraus und verpflanzt sie in einen ntl Rahmen. Auf diese Weise gehen nach Ansicht des Vf.s die eigentliche theologische Bedeutung der Psalmen und der atl Glaube Davids vollständig verloren. Der Wert des letzteren kann nach Augustinus nur von Christen erfaßt werden, die von der Voraussetzung ausgehen, daß David lediglich eine vorbildhafte, schattenhafte Bedeutung hat. Er dient einerseits als moralisches Vorbild für die Christen, andererseit als Typus für Christus und seine Kirche. Außerhalb dieses vom NT her gesehenen Kontextes hat der augustinische David keine eigenständige theologische Bedeutung.

Auch für Nikolaus von Lyra ist die christliche Sicht und damit der typologische Aspekt Davids entscheidend. Im Gegensatz zu Augustinus würdigt er aber auch den historischen David und den atl Literalsinn seiner Worte. Lyras David hat so einen wirklichen, wenn auch keinen christlichen Glauben und kann auch den Christen auf ihrem Lebensweg als moralisches Vorbild dienen.

Das Davidbild des französischen Humanisten Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis) unterscheidet sich in wesentlichen Zügen von den beiden vorgenannten. Nach Ansicht Lefèvres haben die Psalmen keine eigene Bedeutung im atl-jüdischen Kontext, mit anderen Worten: der prophetische christologische Sinn ist der ausschließliche und alleinige Literalsinn. David wird so zu einem Propheten ntl Wahrheiten, zu einem Sprachrohr, durch das der Heilige Geist prophetisch redet. Auch diese Vorstellung wird David so wenig wie die beiden zuvor behandelten gerecht. Im fundamentalen Gegensatz dazu steht das gemeinsame protestantische (und nach Meinung des Vf.s allein sachlich zutreffende) Davidbild, wonach der atl König ein durch den Heiligen Geist geheiligter Mensch war.

Die drei Abschnitte des ersten Teils der Untersuchung haben keinen anderen Zweck, als mit einer Fülle von Stellenmaterial zu belegen, daß Augustinus, Lyra und Lefèvre eine defiziente Theolo-

gie Davids hatten und damit auch eine letztlich unsachgemäße Psalmenexegese betrieben haben. Diese negative Wertung der vorreformatorischen katholischen Ausleger steht von vornherein fest, wird schon in der Einleitung programmatisch und apriorisch ausgesprochen, ebenso wie die positive Seite der These, daß die reformatorischen Kommentatoren den wahren David wiederentdeckt und nunmehr eine theologisch sachgerechte Psalmenexegese ermöglicht hätten: „The Protestant commentators ... completely rehabilitated David" (5); „It is in the commentaries of our selected Protestant reformers that we find the full recovery of David as a real man of faith and as a theological spokesman" (67, und ähnlich des öfteren!).

Worin besteht aber, inhaltlich, die größere sachliche Nähe der Reformatoren zu David?

„Kurz, die Protestanten fanden in den Psalmen einen Glauben ausgedrückt, der ihrem eigenen sehr ähnlich war, und eine historische Situation, die zu der ihren in Parallele stand" (5). Mit anderen Worten: Die protestantischen Kommentatoren sahen in den Psalmen und in David die Lehre von der Verheißung im reformatorischen Sinn ausgedrückt. David war für sie der Prediger der Verheißung, der doctrina der Rechtfertigung allein aus dem Glauben. „Sein Glaube wurde so folgerichtig der Glaube der reformierten Religion und seine Hoffnung auf Befreiung ist auch diejenige der Reformatoren" (70).

Für diese theologische Sicht der Persönlichkeit Davids und der Psalmen bietet der zweite Teil der Untersuchung eine Fülle von Textbeispielen aus den Kommentaren Luthers, Calvins, Melanchthons und Bezas. Eindrucksvoll ist vor allem, wie die Reformatoren immer wieder ihre eigene geschichtlich Situation in den biblischen Geschehnissen vorgebildet sehen. Vielleicht am deutlichsten kommt dies bei Calvin zum Ausdruck, wenn er in der Vorrede seines Psalmenkommentars seinen Weg vom Beginn seiner Berufung an mit dem Davids in Parallele setzt: „Denn obwohl ich David in einem großen Abstand folge und ihm kaum gleichkomme, ... so zögere ich doch nicht, mich mit ihm zu vergleichen" (69).

In Übereinstimmung mit seiner bereits in der Einleitung aufgestellten These wertet Vf. die allen behandelten Reformatoren im wesentlichen gemeinsamen Grundzüge atl Theologie eindeutig positiv. Daß die reformatorische Rechtfertigungs- und Verheißungslehre in die Psalmentexte hineingetragen und aus ihnen herausgelesen wurde, wird unbesehen als d i e allein sachgerechte Auslegung hingestellt. Es kommt dabei nicht in den Blick, daß von der Entwicklung der biblischen Exegese seit der Aufklärung und von allgemein hermeneutischen Erwägungen her gesehen auch das bibeltheologische Denken der Reformatoren nur e i n e geschichtlich und zeitlich bedingte Gestalt der Begegnung mit Gottes Wort sein kann. Sie als point fixe und Maßstab für die Verwerfung der patristischen und mittelalterlichen katholischen Bibelexegese zu nehmen, zeugt von historischer Naivität und geschichtsphilosophischem Unverstand.

Das Wesentliche, was im übrigen an diesem Werk kritisch auszusetzen ist, wurde bereits im vorausgehenden angedeutet. Der Rez. möchte abschließend seine Kritik auf zwei Punkte konzentrieren: 1. Die Basis des historischen Materials ist, insbesondere was die katholischen vorreformatorischen Kommentarwerke betrifft, im Verhältnis zu den weitreichenden (und in dieser Form unzutreffenden!) Thesen und Folgerungen zu schmal. So bleibt etwa die gesamte atl Theologie und Psalmenauslegung des Hochmittelalters und des italienischen Humanismus unberücksichtigt. (Vf. kündigt allerdings zu letzterem eine ergänzende Untersuchung an). 2. Für ein historisches Werk ist die Art und Weise, in der Vf. von vornherein und fast auf jeder Seite apriorische theologische Wertungen vornimmt, schlechthin unerträglich. Wir meinen, daß für die Arbeit an Texten vielmehr das Erbe des Humanismus und des 19. Jahrhunderts vorbildlich bleiben sollte, und das heißt vor allem: zurückhaltende Wertungen auf der Grundlage solider Exegese vorzunehmen, anstatt voreilig dogmatisch bestimmte thesenhafte Meinungen zu plakatieren.

W ü r z b u r g H e l m u t F e l d

Répertoire des visites pastorales de la France. Première série: **Anciens diocèses (Jusqu'en 1790).** Bd. I: Agde – Bourges. Éd. André L a t r e i l l e. – Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 1977. 328 S. Ln FF 135.–

Dominique J u l i a und Marc V e n a r d, die verantwortlichen Bearbeiter der 1969 vom Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) eingerichteten Forschungsstelle für Pfarrvisitationen (Leitung seit 1972 André L a t r e i l l e) legen mit dem ersten Band eines auf mindestens 6 Bände angelegten Archivalienverzeichnisses die erste Frucht ihrer mehr als 10jährigen Arbeit vor. Schon jetzt kann man ohne Einschränkung sagen, daß sich die Anstrengung gelohnt hat.

Gabriel Le Bras, der sich in seinen letzten Jahren zunehmend auch dem religiösen Verhalten in der Vergangenheit zuwandte, hatte angeregt, die französischen Visitationsakten zu verzeichnen. Eine Gruppe von Historikern und Theologen interessierte sich für diesen Vorschlag, der jedoch erst in die Tat umgesetzt werden konnte, als die Kommissionen des CNRS für Soziologie/Demographie sowie Rechts- und Staatswissenschaften, 1970 auch die für Neuere und Zeitgeschichte, die Förderung befürworteten. Diese Fürsprache von Gelehrten der verschiedenen Disziplinen zeigt bereits, welch breites Spektrum an Auswertungsmöglichkeiten die zu erschließenden Quellenbestände eröffnen.

Eine große Zahl meist ortsansässiger freier Mitarbeiter (für die 30 Diözesen des ersten Bandes sind es 26) halfen bei der Aktenaufnahme in den Archiven.

Die Aufnahmekriterien sind klar definiert. Da im Rahmen dieses Programms eine Edition von vornherein nie ins Auge gefaßt wurde, war es nicht unrealistisch, Vollständigkeit anzustreben. Die ersten vier Bände werden die Visitationsakten der französischen Diözesen vom Mittelalter bis 1790 verzeichnen, zwei Bände sind für die Zeit danach, im wesentlichen nach dem napoleonischen Konkordat von 1801, vorgesehen. Diese zweite Serie wird von Jacques G a d i l l e und Philippe L a c o u d r e bearbeitet. Erfaßt wird das gesamte heute zu Frankreich gehörende Gebiet, in zeitgenössischer kirchlicher Gliederung.

Als Visitationsakten sehen die Herausgeber und Bearbeiter nicht nur die Protokolle an, sondern auch vorbereitende Akten (z. B. Mandate, Ausschreiben, Fragebogen, Auseinandersetzungen um das Visitationsrecht), während der Visitation entstandene Dokumente (z. B. an Ort und Stelle getroffene Entscheidungen, Reiseabrechnungen der Visitatoren, schriftliche Glaubensbekenntnisse) und Stücke, die nach einer Visitation in Auswertung und Verarbeitung der Ergebnisse anfielen, bis hin zu den Berichten der Bischöfe anläßlich der Besuche ad limina. Erfaßt werden sämtliche Pfarrvisitationen, deren Urheber weltliche Kleriker waren, einschließlich der Visitationen inkorporierter Pfarreien durch Säkularstifte. Ordensvisitationen sind ausgeschlossen und sollen möglicherweise später verzeichnet werden. Die Bearbeiter gehen so weit, auch solche Visitationen zu erwähnen, über die nur Nachrichten aus zweiter Hand vorliegen, ohne daß sich unmittelbare Zeugnisse erhalten haben.

Diese Abgrenzung erlaubt ein klares G l i e d e r u n g s schema nach Diözesen (in alphabetischer Reihenfolge) und nach Episkopaten (chronologisch).

Am Anfang eines jeden einer Diözese gewidmeten Abschnittes finden sich b i b l i o g r a p h i s c h e Angaben zu gedruckten und ungedruckten Karten, zur allgemeinen Diözesangeschichte, Stichworte zur kirchlichen Einteilung und Bemerkungen zum Zustand der Quellen.

Zu den einzelnen Visitationen werden folgende I n f o r m a t i o n e n mitgeteilt: Datierung, Name und Funktion des Visitators, visitierte Orte (bis zu 10 Orte werden namentlich angeführt; wurden während einer Visitation mehr als 10 Orte besucht, beschränkt man sich auf summarische Angaben nach Archidiakonaten bzw. Dekanaten), Kennzeichnung der Archivalien, Sprache, in denen sie abgefaßt sind, genaue Archiv- oder Bibliothekssignatur, Angaben von Arbeiten, in denen die entsprechenden Quellen abgedruckt, zitiert, erwähnt oder benutzt wurden.

Nach einem sehr ausführlichen Raster (ca. 250 Positionen im Dezimalsystem) werden verschlüsselte H i n w e i s e a u f d e n I n h a l t der Akten gegeben. Sie können nicht mehr sein als Andeutungen über das Vorhandensein bestimmter Informationen, keineswegs aber über deren Häufigkeit und Aussagekraft. Die Schlüsselzahlen beschreiben also eher den Fragehorizont der Visitatoren, als daß sie Informationen über den tatsächlichen Zustand in den visitierten Gebieten lieferten.

Eine der schwierigsten Aufgaben der Bearbeiter war es wohl, die trotz der Detailliertheit des Zahlenschlüssels unvermeidlich unterschiedlichen Wertungen und Einstufungen der einzelnen Mitarbeiter zu vereinheitlichen. Auf Details, die nicht zum Druck übernommen werden konnten (dies trifft vor allem für die Namen der visitierten Orte zu), können Interessenten auf den Korrespondenzweg zurückgreifen.

Zum Erscheinen des ersten Bandes kann man alle Beteiligten, insbesondere die beiden Bearbeiter, beglückwünschen. Ihnen ist ein guter Kompromiß zwischen praktischen Gesichtspunkten und Perfektionismus gelungen. Man wünscht sich das rasche Erscheinen der Folgebände.

Es erhebt sich die Frage für den deutschen Leser und Benützer, ob und gegebenenfalls inwieweit sich die Repertoirisierungsprinzipien des vorliegenden Bandes auf deutsche Verhältnisse übertragen lassen.

Die Frage ist insofern nicht rein akademisch, als nach einer ersten, im Jahre 1967 auf Anregung der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum unternommene Bestandsaufnahme gedruckter und ungedruckter Visitationsakten aus dem Gebiet des Alten Reiches seit 1971 im Tübinger Sonderforschungsbereich „Spätmittelalter und Reformation" ein vergleichbares Projekt läuft, dessen Arbeiten unmittelbar vor dem Abschluß stehen. Die Tübinger Arbeitsgruppe stand oder steht vor denselben Problemen, wie sie in Paris vorbildlich gelöst worden sind: Arbeit in einer sehr großen Zahl geographisch weit gestreuter, staatlicher, kirchlicher und privater Archive höchst unterschiedlichen Zustands, Entscheidung über die Ordensvisitationen, Vereinheitlichen unterschiedlicher Aufnahmen, Reduzieren der Datenfülle auf ein überschaubares Maß, räumlich und zeitlich vernünftige Abgrenzung. Ist aber schon die Beschränkung auf das Gebiet der Bundesrepublik Deutschland sehr viel willkürlicher als in Frankreich die Beschränkung auf das heutige Territorium der Republik, so mangelt es bei der zeitlichen Abgrenzung noch mehr an deutlichen Kriterien. Vor allem der terminus ad quem muß weniger eindeutig sein, denn die in Frage kommende Jahreszahl von 1803 scheidet aus, weil sie im Rahmen eines auf Spätmittelalter und Reformation konzentrierten Gesamtprogramms nicht gerechtfertigt wäre. Schon die Berücksichtigung der Gegenreformationszeit wäre bei Anlegen dieser kurzen Elle fraglich, wobei dann allerdings die Grenze zwischen Beschränkung und Beschränktheit sehr verschwommen würde. Für die Franzosen ist ferner die Konfessionsproblematik von so geringer Bedeutung, daß sie von den Herausgebern und Bearbeitern nicht einmal diskutiert wird. Die konfessionellen Veränderungen im Deutschland des 16. und 17. Jh.s verbieten eine Gliederung nach Diözesen. Veranstalter und Durchführende von Visitationen waren weltliche und geistliche Obrigkeiten, Kirchendiener und Staatsbeamte. Die Territorialordnung, die sich als Dispositionsgrundlage anbietet, ist in Deutschland im 17. Jh. öfter und intensiver verändert worden als die Kirchenorganisation in Frankreich während der ganzen Neuzeit. Dies bringt erhebliche Darstellungsprobleme mit sich.

Die deutschen Bearbeiter können von den Erfahrungen ihrer französischen Kollegen profitieren; sie werden aber auch für eine große Zahl von Problemen nach eigenen Lösungen suchen und mehr Kompromisse schließen müssen.

Neuß Hansgeorg Molitor

Hammerstein, Notker: **Aufklärung und katholisches Reich.** Untersuchungen zur Universitätsreform und Politik katholischer Territorien des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation im 18. Jahrhundert. – Berlin: Duncker u. Humblot (1977). 276 S. (Historische Forschungen Bd 12) kart. DM 78.–

Als „ergänzende Weiterführung" seines Buches „Jus und Historie" und als „Gegenprobe" für das „katholische Reich" (10) will H. vorliegende Arbeit verstanden wissen. Sie ist, wie im Vorwort gesagt wird, über einen „längeren Zeitraum hinweg geschrieben" worden, nicht frei von „Ungleichgewichtigkeiten" und kann durch „weitere durchaus denkbare Recherchen" ergänzt werden. Die mit dem sehr hoch gespannten Titel geweckten Erwartungen werden in der Einleitung gedämpft mit der Absichtserklärung, „an der Haltung der katholischen Universitäten, an ihrer Stellung zu den in aufgeklärtem Geiste vorangegangenen protestantischen Schwesternanstalten" darzustellen, „welches Verhältnis katholische Fürsten, ‚Gelehrte' und Territorien zur Aufklärung in dieser speziellen Form wissenschaftlicher Erneuerung einnehmen" (12). Sie „in Toto" (!) (10) zu befragen, hält H. „weder (für) möglich, noch (für) nötig". Doch scheint uns der Schwerpunkt allzu sehr bei Ickstatt und seiner Reformtätigkeit an den Universitäten Würzburg und Ingolstadt (33–131) zu liegen und damit die Frage nach mehr Ausgewogenheit für eine Untersuchung verbunden, die mit einem umfassenden Titel wie diese erscheint. Für die Universitäten Köln, Trier, Mainz bleiben weniger als dreißig Seiten übrig – für Dillingen, Bamberg und Fulda sind es zehn – aus den bekannteren und zum Teil unzulänglichen Veröffentlichungen schnell kompiliert unter Verzicht auf Heranziehung unausgewerteter Quellen in den Archiven und Bibliotheken. Die Universität Salzburg ist nicht in die Untersuchung einbezogen. Über die Juristischen Fakultäten geht H. kaum hinaus.

Von der Stellung katholischer Fürsten – es sei nur an die Kurfürst-Erzbischöfe Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim und Johann Philipp von Walderdorff erinnert – zur Aufklärung und Universitätsreform erfährt man so gut wie nichts. Die Namen ihrer Minister und Ratgeber werden im besten Falle nebenbei genannt, dabei noch verballhornt, wie „Grohschlag" (13, Anm. 4; 41, Anm. 23), richtig: Groschlag und „Stadion-Barthausen" (41, Anm. 23), richtig: Stadion-Warthausen. Ihre Projekte und Reformen werden nicht gewürdigt, sieht man von dem Mainzer Anselm Franz von Bentzel (148ff.) einmal ab, über den H. W. Jung eine gründliche Dissertation vorgelegt hat. Über die Universitätsreformen in Trier, den Anteil von Hontheim-Febronius und seinem Freund, dem Kanonisten Neller, hätte man gern Genaueres gehört. Unbefriedigend ist, daß in diesem Zusammenhang Spangenberg, Hornstein, La Roche, Hohenfeld nicht berücksichtigt werden. Daß Neller „die treibende Kraft hinter diesen Universitätsreformversuchen Triers von 1768 und 1780" gewesen sein soll (138), scheint mir höchst unwahrscheinlich. Die große Zeit des 1709 geborenen Kanonisten ging mit dem Tod des Kurfürsten Johann Philipp (1768) zu Ende; sein Einfluß an der Universität, vor allem aber am Kurtrierischen Hof zu Koblenz, ist unter Clemens Wenzeslaus stark reduziert. Wegen der Febroniusaffäre und eigener kirchenrechtlicher Dissertationen befindet er sich in den siebziger und achtziger Jahren in einer äußerst schwierigen Situation, die ihm, auch in Universitätsfragen und nicht zuletzt mit Rücksicht auf die Versorgung seines Neffen Leuxner an der Trierer Hochschule, Zurückhaltung geraten erscheinen läßt. Bezeichnend ist das Urteil des Kölner Nuntius Caprara vom August 1775: „Del famoso Neller... non occorre far molte parole, piche attualmente è in età decrepita" (H. Raab, Die Finalrelation des Kölner Nuntius Giovanni Battista Caprara. In: RQS 50, 1955, S. 215). Wie wenig „reformfreudig" Neller bereits 1774 reagierte, zeigt sein Votum zu einem Vorschlag, die Lehrstühle der Juristischen Fakultät nicht mehr mit Geistlichen zu besetzen. Meller stimmte dafür, „daß die geistlichen Doctores utr. juris, welche manchmal auch im Jure civile denen jüngeren Doctoribus saecul. weit überlegen sind nicht für immer und ewig excklusivam von denen zwei Cathed. Digest. et Institut. haben sollten" (Staatsarchiv Koblenz I C 12815, f. 60–71). Angesichts der von H. festgestellten Tendenz zur „Verweltlichung" – er will beobachtet haben, daß der Vortrag des Jus canonicum „vielfach in die Hände weltlicher Professoren gelangte" (253) – verdient dieses Votum eines „Reformers" Beachtung. In welchem Maße die von H. mit keinem Wort erwähnte schwierige „Grenzsituation" der Universität Trier, ihre unmittelbare Nähe zu Frankreich, sich auf Lehre und Studien ausgewirkt haben, soll mit einem Zitat aus einem Mandat des Kurfürst-Erzbischofs gezeigt werden, das aus Anlaß einer kirchenrechtlichen Dissertation und der Intervention des französischen Gesandten am Koblenzer Hof am 18. Oktober 1771 ergangen ist. Kurfürst-Erzbischof Clemens Wenzeslaus befiehlt darin der Universität Trier, sich „allen ein oder anderen fremden Macht zu nahe kömmenden Lehren (zu) enthalten und von denen in Druck erscheinenden Ausarbeitungen nicht den mindesten Satz einfließen zu lassen, welcher in das Politicum deren Höfen, nicht aber in die Lehr-Stuben gehöret". Dieses Mandat hatte, wie die Universität feststellen mußte, „verdrüßliche Folgen": 1774 fand nicht eine einzige öffentliche Defension juristischer Thesen statt (Staatsarchiv Koblenz I C 12817, f. 38ff).

Zu den schwarz in schwarz gehaltenen Bemerkungen über die Universität Köln (132–134) sei korrigierend wenigstens noch der Name Franz Karl Joseph von Hillesheim nachgetragen, der von 1756–1798 über kanonisches Recht, Staatsrecht, Diplomatik und zuletzt auch über Kölnische Geschichte gelesen hat. Den düsteren Reiseberichten über Köln stehen Sätze aus Brewers 1803 verfaßtem Nachruf auf Hillesheim entgegen, wie etwa folgende: „Dieser große Mann, der sich in den gelehrten Sprachen des Alterthumes in früher Jugend vervollkommnet, sich einer besseren Philosophie nach dem System des Cartesius, einer tiefen Kenntniß in den bürgerlichen Rechten nach Cujacius auf der hiesigen Universität beflissen hatte, studierte endlich das Staatsrecht zu Würzburg bei Barthel und Banitza... Die Verbindung, worin er mit den einheimischen Gelehrten Roderique, Pelzer, Seil und Hartzheim, und mit den ausländischen: Hundheim (Hontheim), F. von Fürstenberg, Neller und dem preußischen Minister Herrn von Dohm stand, machte ihn vollends zu den gemeinnützigen Gelehrten... Eine zahllose Menge Wißbegieriger von jedem Alter, jedem Stande drängte sich zu dem juridischen Hörsaale, den neuen Lehrer über den Lieblingsgegenstand zu hören, der leider! bis dahin noch keinen Katheder gehabt hatte." Vgl. auch die biographische Würdigung von A. Stelzmann, in: Annalen des Hist. Vereins f. d. Niederrhein 149/150 (1950) 181–232. – S. 165: Hammersteins Meinung, Bamberg habe dem Fürstabt Adolf von Dalberg „als zu kopierendes Muster" bei der Gründung der Universität Fulda vorgeschwebt, kann ich an der zitierten Stelle bei Mühl, Die Universität Fulda S. 6 nicht bestätigt finden. – Mit dem „städtischen Kolleg" der

Jesuiten in Fulda (165) dürfte wohl das 1584 gegründete „päpstliche Seminar" gemeint sein? Gewagt scheint mir der Versuch, die Grundlagen „für das aufgeklärte Wissenschaftsverständnis" des Freiherrn von Bibra mit seinem doch sehr kurzen Studienaufenthalt in Kremsmünster gelegt zu sehen (166). Könnten sie nicht mit dem gleichen Recht für die Zeit seines Aufenthalts am fürstlichen Hof zu Fulda und seiner langjährigen Studien an der Fuldaer Universität angesetzt werden?

Ärgerlich sind die vielen Flüchtigkeitsfehler und Versehen in den Zitaten. Stichproben, wie etwa der Vergleich der Zitate aus den beiden Gutachten von Horix (154–155) (Hammerstein spricht S. 152 von einem Gutachten) mit der Edition bei Just-Mathy, offenbaren einen bedauerlichen Mangel an Akribie. Auch das Zitieren aus zweiter Hand kann nicht befriedigen, zumal es kaum Schwierigkeiten bereitet haben dürfe, etwa für S. 18, Anm. 4, das Urteil von Giuseppe Garampi über die deutschen katholischen Universitäten in der Untersuchung von Ignaz Philipp Dengel nachzuschlagen, anstatt es nach L. A. Veit, Das Aufklärungsschrifttum des 18. Jahrhunderts, zu übernehmen. Aus dem Briefwechsel Lessing-Nicolai (S. 256, Anm. 17; S. 265, Anm. 25) sollte nach der vorbildlichen Ausgabe von Lachmann-Muncker zitiert werden und nicht nach G. B. Volz (Hrsg.), Friedrich d. Gr. im Spiegel seiner Zeit.

An Fehlern notiere ich in den Literaturangaben: S. 26, Anm. 25: „Klunckhohn", richtig; Kluckhohn; S. 40, Anm. 17: „Reinhardt", richtig: Reinhard; S. 41, Anm. 23: „G. von Koenig-Barthausen" (so auch im Literaturverzeichnis S. 272), richtig: G. von Koenig-Warthausen; S. 78, Anm. 11: „Pöllnitz", richtig: Pölnitz; S. 110, Anm. 101: „Hammermeyer", richtig: Hammermayer; S. 121, Anm. 131 ist der Name des Historikers Oestreich verschrieben zu „Oesterreich"; S. 165, Anm. 21: Die Vornamen von Leimbach sind Karl Alexander; die Abkürzung des Vornamens ist entsprechend zu korrigieren. S. 179, Anm. 30: Der Verfasser des Buches: Der Spätjansenismus in Österreich (1977) heißt nicht „P. Wersche", sondern P. Hersche (so richtig S. 246, Anm. 7); S. 270 ist „Erdmannsdörfer" zu verbessern in Erdmannsdörffer, S. 274 „Carl von Prantl" in Carl Prantl. – S. 36 ist „Fénélon" zu verbessern in Fénelon: S. 14, Anm. 5 und S. 147 „Breitbach-Bürresheim", richtig jedoch: Breidbach-Bürresheim; S. 15, Anm. 10: „Zauspers", richtig: Zaupsers.

Was H. über weite Strecken seines Buches bringt unter Anlehnung oder in Auseinandersetzung mit der Literatur ist im Grunde längst bekannt. Es stellt sich die Frage, ob der Autor nicht besser daran getan hätte, seine Kraft auf die beiden Kapitel über Ickstatt und die Reformen in Würzburg und Ingolstadt zu konzentrieren und hier Abschließendes zu bieten, als einen allzu weit gespannten Rahmen nur zum Teil und mit einer Skizze ausgefüllt stehen zu lassen, die nicht recht befriedigen kann.

Fribourg/Schweiz Heribert Raab

Hersche, Peter: **Der Spätjansenismus in Österreich.** – Wien: Verlag der Österreich. Akademie der Wissenschaften 1977. 451 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Österreichs, Bd VII = Schriften des Franz Josef Mayer-Gunthof-Fonds, Nr. XI). Ln DM 80.–.

Mehrere Aufsätze von Hersche wie „War Maria Theresia eine Jansenistin?" (Österreich in Geschichte und Literatur Jg. 15, 1971, 14–25) und andere dem Problem des österr. Spätjansenismus gewidmete Beiträge haben mit Spannung das Erscheinen des vorliegenden Bandes erwarten lassen. Tatsächlich darf H.s Werk als grundlegend für die österr. Kirchengeschichte im ausgehenden 18. Jh. gelten. Eine Fülle von bisher nicht beachtetem Archivmaterial und kaum bekanntes zeitgenössisches Schrifttum konnten zu einem farbigen Bild einer Epoche zusammengefaßt werden. Die wohl wichtigste Quelle stellten dabei Briefe österreichischer Jansenisten im Fonds Port-Royal et Unigenitus im Utrechter Rijksarchief dar; ihre Auswertung ist ein Glücksfall für die Erforschung der Theologie- und Kirchengeschichte Österreichs in jener Zeit. Viele der Kirchenmänner von damals erfahren im vorliegenden Buch erstmals eine eingehende Darstellung ihres Wirkens (z. B. der bedeutende Kanonist Benedikt Oberhauser OSB).

H. definiert einmal den österr. Jansenismus als eine „theologisch-politische Bewegung mit der Absicht praktischer Aufklärung" (357) und zeigt damit an, wie sehr eine Behandlung der Epoche vom Standpunkt dieser Bewegung aus gerechtfertigt ist. Klar ist im ganzen Werk die Frage im Hintergrund, wie Jansenismus und Josephinismus zueinander stehen; H. beschreibt den Josephinismus als „ein Zusammenwirken von Staatskirchentum und Reformkatholizismus" (64). Jansenistische Geistliche sind dabei „die eigentlichen Urheber der Kirchenreform" (344).

Breiten Raum nimmt die Darstellung des wohl bedeutendsten österreichischen Spätjansenisten, Markus Anton Wittola († 1797) ein, dem Rez. 1974 ein kleines Buch gewidmet hat. Der gebürtige Schlesier hat mit einem umfangreichen gedruckten Oeuvre sehr viel geleistet zur Bekanntmachung jansenistischer und „reformkatholischer" Ideen. Einschränken muß man aber wohl die Meinung des Vf., daß Wittola in seinen „theologischen Meinungen viel zu differenziert und unschematisch" gewesen sei, „als daß man in ihm einfach einen Vulgarisator der staatlichen Verordnungen im Kirchenfache sehen darf" (263). Die farbigste Persönlichkeit ist wohl Melchior Blarer, der ein unstetes Leben führte und bei Strengkirchlichen, auch beim Nuntius Garampi, zeitweise den Ruf eines wahren Gottseibeiuns hatte. Hersche rückt Blarers Bild mit guten Gründen zurecht und zeigt, wie weit Blarers Methoden in der Priesterbildung (er wirkte in Wien und Brünn) das damals übliche Niveau übertrafen (bes. 285). Allerdings war Blarer – wohl mitbedingt durch seine radikal jansenistische Einstellung – von „problematischer psychischer Verfassung" (287). Ein anderer überzeugter Jansenist, von bitterer Weltverachtung und Skepsis gefangen, ist Kaspar Karl (331ff). Ein großer Unbekannter, hier erstmals ausführlich gewürdigt, ist Simon Ambros von Stock, ein anderer bislang wenig bekannter ist Johann Baptist de Terme, nach Stocks Tod ein führender Mann in der jansenistischen Bewegung in Wien.

Bei Durchsicht der Nuntiaturberichte Garampis und Capraras, besonders des ersteren, fällt auf, daß sich die Nuntiatur nicht eben eingehend mit den Theologen beschäftigt – der Kanonist Joseph Valentin Eybel († 1805), ein Laie, ist der von Garampi mit Abstand am meisten nach Rom einberichtete Vertreter der „josephinischen" Richtung. Dafür beschäftigten sich die Nuntien eingehend mit den in den Augen der Kurialen „bösen" Bischöfe wie Colloredo, Gall, Hay, Herberstein (Laibach). Besonders Herberstein wird von Hersche eingehend gewürdigt. Die Nuntiaturberichte Garampis und Capraras konnten vom Vf. – verständlich bei ihrem Umfang – nicht in alle Einzelheiten verfolgt werden, würden aber der Darstellung nicht allzu viele neue Einsichten bringen. Garampi z. B. berichtet wohl manchmal über einzelne Personen und das „partito giansenistico" in Wien, aber derart, daß man daran zweifelt, daß er allzu genaue Kenntnis davon hatte. So kann denn auch H. nur sehr allgemein Garampi charakterisieren (bes. 340–345). (Zur Affäre um den als Spion entlarvten Sekretär Garampis, Egisti, finden sich ausführliche Berichte Garampis in den Nuntiaturberichten). Interessant scheint übrigens, daß Spaur von Brixen († 1791), nach Hersche der letzte überzeugte Jansenist im österr. Episkopat (353), bei den Nuntien wenig Gegnerschaft gehabt zu haben scheint.

Das Verhältnis von Jansenismus und Aufklärung ist ebenfalls ein Problemkreis, der Beachtung findet. Anhand einzelner Beispiele (Joseph Laubers etwa, des originellsten der behandelten jansenistischen Theologen) zeigt H. auch die verschiedenen Stufen des möglichen Weges von der traditionellen kirchlich-kurialen Linie über den Jansenismus hin bis zur Vollaufklärung, u. U. sogar zum Protestantismus (Fessler).

Innerhalb des österr. Spätjansenismus gibt es nicht viele Laien. Wichtig sind u. a. der kaiserliche Leibarzt Anton de Haen (118ff) und Joseph von Sperges; letzterer war aber auch den Kurialen durchaus genehm. Daß Gerard van Swieten entgegen früherer Meinung kein Jansenist war, hebt H. ausdrücklich hervor (119).

Fast tragisch mutet das Absterben dieser Geistesrichtung an (bes. 353–355); des Vf. Sympathie für seinen Forschungsgegenstand bricht nun voll durch. Man stellt sich überhaupt, angesichts der unbestreitbaren religiösen Idealvorstellungen im Spätjansenismus und seines intellektuellen Engagements, als Priester fast unwillkürlich die Frage, wo man geistig-religiös selber gestanden wäre, hätte man damals gelebt, und das ist gar nicht abwegig, setzten sich doch viele jansenistische Ideen, nach Beseitigung dieses Etiketts, in spätjosephinischer und vormärzlicher Theologie Österreichs fort, und ist da jede Zeit mehr oder weniger eine Zeit des Umbruchs. Hersche weist dabei dem österr. Spätjansenismus eine Position der Mitte zu, zwischen den Fronten eines „sterilen Traditionalismus" und der „ungehemmten Aufklärung".

Allfällige Versehen sind durchaus nebensächlich angesichts der hervorragenden Beherrschung der Materie. Franz Neumayer (66) schreibt man besser Neumayr, Ignaz Wurtz (350) besser Wurz, Galeppi (343) soll heißen Caleppi; Limburg-Stirum von Speyer einfach als „aufgeklärt" zu bezeichnen (73) ist unrichtig. Der Oberösterreicher Franz Steininger wurde offenbar einmal mit dem Wiener Dr. Theol. Ignaz Steininger verwechselt (194; vgl. meinen Aufsatz in den Oberösterr. Heimatblättern 1978 73–86 über Steininger).

Interessant als Ergänzung zu H.s Ausführungen sind wohl gut zwei Dutzend Briefe aus Kreisen junger Jansenisten wie Franz Schwarzenbach an den Beichtvater Max Franz-Joseph Strohmayer, der ja von Hersche als Jansenist gewürdigt wurde (144f u. öfter); die Briefe wurden vor kurzem von Gerhard Winner (St. Pölten) aufgefunden; Rez. arbeitet an ihrer Auswertung.

Auf ein Nebenproblem könnte noch hingewiesen werden. H. liefert zwar eine schätzbare Liste des österr. jansenistischen Schrifttums (407–419), geht aber nicht auf die Reaktion gelehrter Blätter jener Zeit auf dieses ein. Offenbar bestanden in Freiburg im Breisgau, um Engelbert Klüpfel (der nur einmal, 107, aufscheint) und die „Nova bibliotheca ecclesiastica Friburgensis" gewisse Interessen für die jansenistische Richtung. Auch in Würzburg muß ein gewisses Engagement für den Jansenismus bestanden haben. Recht verschieden besprechen auch diverse protestantische Zeitschriften die Produkte aus dem jansenistischen Milieu.

Josephinismus und Jansenismus sind einigermaßen kontroversielle und noch immer auch emotionsgeladene Themen. Die

Richtung H.s könnte man so beschreiben: Ferdinand Maaß wird (für diesen Fragenbereich mit Recht) wenig beachtet; Polemik gegen Sebastian Brunner weiland; affin zu Eduard Winter, aber diesen gelegentlich aus breiterer Quellenbasis heraus korrigierend; in Nähe zu neuerer österr. Forschung wie bei Klingenstein, Kovacs, Zlabinger. Seit Eduard Winter (1943) handelt es sich gewiß um eine der bedeutendsten Buchveröffentlichungen zur österr. Geistesgeschichte im Josephinismus.

Linz Manfred Brandl

Govaert, Lutgart: **Kardinal Newmans Mariologie und sein persönlicher Werdegang.** Dissertation an der Pontificia Universitas Gregoriana Rom. – Salzburg, München: Universitätsverlag A. Pustet (1975). 245 S. kart. DM 32.–.

Nicht nur die Tatsache, daß es seit nahezu 4 Jahrzehnten keine systematische Darstellung der Mariologie Newmans mehr gegeben hat (vgl. F. J. Friedel, The Mariology of Cardinal Newman, New York 1928 und den kurzen Versuch von G. Velocci, La Mariologia del Newman: Divinitas 11, 1967) und daß sich andere Beiträge zur Newman'schen Mariologie nur mit dem genetischen Aspekt befassen (P. Schneider, 1954; J. Stern 1967, 1969), begründen die Opportunität einer neuen Darstellung von Newmans Lehre über Maria, die Mutter Jesu als Mutter Gottes. Vielmehr rechtfertigt sich die vorliegende Arbeit aus der Verbindung der historisch-genetischen Perspektive Newman'scher Theologie im Bereich der Mariologie mit der systematischen Absicht, seine mariologischen Grundpositionen aufzuzeigen und sie im Zusammenhang mit der Entfaltungslinie aus dem anglikanischen Ansatz in die röm.-kath. Lehre zu verfolgen.

Der Blick auf die Quellen zeigt sporadische, über das gesamte bibliographische Werk Newmans verstreute Äußerungen über Maria und zur Marienverehrung. Vf.in stützt aber ihre Arbeit vor allem auf die Analyse folgender Hauptquellen: Marienpredigten, von denen sie die zeitlich erste aus dem Jahre 1831 selbst erstmals aus dem Newman-Archiv publiziert und übersetzt; Tracts der Oxford-Bewegung, von denen besonders Tract 71, 75 und 90 konsultiert werden; das Essay on the Development of Christian Doctrine von 1845; Apologia pro Vita Sua von 1864 und schließlich, die ausführlichste Äußerung im Sinne einer systematisch-mariologischen Schrift, A Letter Addressed to the Rev. E. B. Pusey, von 1865.

Die Arbeit behandelt im ersten Hauptteil „Maria im Leben Newmans" (19–123), im zweiten „die Entwicklung der Mariologie Newmans" (125–174). Ein umfangreicher Anhang über die „Chronologie des Lebens und der Werke Newmans" (175–213) und eine sachspezifische Bibliographie schließen die Arbeit ab. – (Die Publikation der ersten Marienpredigt ist als Kap. II des zweiten Hauptteils in den Darstellungszusammenhang einbezogen mit Anm. S. 136–141; die Übers. mit Anm. S. 142ff).

In einem ersten chronologischen Durchgang setzt G. bei „Newmans Glaube an die Inkarnation" an, dem zentralen Prinzip seiner ganzen Theologie; denn „vom Glauben an die Inkarnation wurde er zum Glauben an Maria geführt" (38). Als zweite Voraussetzung zur Newman'schen Mariologie stellt Vf.in seine Einsicht in „Die Lehre von der sichtbaren Kirche und von der Gemeinschaft der Heiligen dar, die Newman zu einer für die Praxis der Marien-Verehrung prinzipiellen Unterscheidung führt: der Fürbitte Mariens, die er schon als Anglikaner nie bezweifelt hatte, und der Anrufung Mariens, die er in der röm.-kath. Marienverehrung als übertrieben und mißbraucht ansah (57f). – Die Vorbehalte gegen die röm. Marienverehrung begründete Newman in anglikanischer Zeit mit entsprechenden Zeugnissen aus der Heiligen Schrift. Damit aber, so weist G. nach, wird für ihn die mariologische Problematik zum Modell des Kernproblems einer rechtmäßigen Entwicklung der christlichen Lehre in der Spannung von anglikanischer und röm.-kath. Theologie (70ff).

So wird im Zentrum dieser neuen Newman-Studie in sorgfältiger Abwägung und behutsamer Formulierung eine Aussage von großer Tragweite gemacht: „Eines ist sicher: Es liegt ein zeitliches Zusammenfallen zwischen Newmans Hinwendung zur marianischen Frage und der Beschäftigung mit der Entwicklung der Lehre der Kirche Roms vor" (ebda). Ob dem auch ein innerer Zusammenhang zugrundeliegt? Im Blick auf die Behauptung eines Newman-Forschers, das Marien-Studium habe Newman das Prinzip der Entwicklung des Dogmas nahegelegt, meint G. vorsichtig: „Man kann den Bericht in der ‚Apologia' tatsächlich so deuten; ... Daß die marianische Frage von so großer Wichtigkeit für das Prinzip der Entwicklung ist, läßt sich nicht mit absoluter Sicherheit aus den veröffentlichten Schriften Newmans beweisen, aber es finden sich genügend Hinweise, die diese Meinung haltbar machen" (71).

In der Tat vermag Vf.in durch ihre sorgfältige aber bestimmte Gedankenführung hier Licht auf den Zusammenhang zwischen mariologischen und entwicklungstheoretischen Gedankengängen in Newmans Theologie zu werfen.

In der katholischen Zeit (ab 1845) übernimmt Newman die röm.-kath. Lehre und Praxis der Marienverehrung, die sich wie eine Ausfaltung seines bisherigen Ansatzes ausnimmt. G. sieht seine neue Position zusammengefaßt in der Formel von „Maria als Hüterin des Glaubens". Darin kommt die Einsicht zum Ausdruck, daß „wahre Marienverehrung den Glauben an Christus verbürgt" und nicht etwa gefährdet (82f, 90).

Eine quasi-systematische Darstellung seiner Mariologie gibt Newman in seiner Antwort auf E. B. Pusey's Eirenicon, deren Würdigung G. zu Recht an das Ende der historischen Darstellung stellt. Quasi-systematisch ist sie deshalb zu nennen, weil Newman in seiner Argumentation vom Standpunkt seines ehemaligen anglikanischen Kollegen ausgeht und seine eigene Entwicklung der Mariologie im Hinblick auf die kath. Position nachvollzieht. Als entscheidende Inhalte bringt er dabei, nach G., zur Sprache:

1. Die Lehre von Maria bei den Kirchenvätern, wo sie als zweite Eva bezeugt wird, die Würde von ihrer Heiligkeit und Jungfräulichkeit; vor allem jedoch die Lehre von der Gottesmutterschaft, die Newman als „Frucht ihrer Heiligkeit" und „Quelle ihrer Hoheit" bezeichnet (114).

2. Newman's eigene Erfahrung, daß die Entfaltung der Marienverehrung nicht allein mit logischen und Verstandeskriterien zu verstehen sei, vielmehr ihr Maß „im gesunden Menschenverstand und in einem unbefangenen Wahrheitssinn" habe (117).

3. Newman's Einsicht, daß die echte Marienverehrung sich gerade nicht als Gefährdung, sondern als Schutz gegen Fehlverständnisse der Inkarnation erwiesen habe und erweise. (118f, vgl. 83 u. 235).

In einem zweiten Durchgang (Teil 2) entwickelt Vf.in zunächst ihre These von der Kontinuität in der Entwicklung der Newman'schen Mariologie. Sie führt dazu als wichtiges Dokument die erste Marienpredigt Newmans (von 1831) ein, die sie erstmals publiziert, übersetzt, mit kritischen Anmerkungen kommentiert und in den Kontext mit den übrigen mariologischen Dokumenten bringt (134–147). Abschließend setzt G. die zentralen Topoi der Mariologie, wie sie bisher erarbeitet wurden, in Korrelation mit den sieben Kriterien einer echten Entwicklung, die Newman 1845 für die Überprüfung der Rechtmäßigkeit mit der römisch-katholischen Lehrentwicklung entworfen hat:

1. die Heiligkeit Mariens als Kriterium der Einheit des Typus der Lehre,
2. die Menschwerdung Christi und die Gottesmutterschaft Mariens als Kontinuität des Prinzips,
3. die katholische Marienverehrung als Beispiel für die Assimilationskraft dieser Lehre.
4. die Herausstellung der Immaculata als Bestätigung des Kriteriums der Logical Sequence,
5. die Lehre von Maria als zweiter Eva (bei den frühen Vätern) als Beispiel für das Kriterium der Antizipation,
6. das Verhältnis zwischen Marienverehrung und Christusanbetung als Beispiel für das Kriterium der Erhaltung des Grundgedankens und
7. die Marienverehrung im Leben Newmans als Beispiel für das Kriterium des Chronic Vigour.

Der Blick auf die gesamte Arbeit von G. zeigt die überlegte Selektion der Quellen, die abwägende und umsichtige hermeneutische Analyse der Texte, die kritische Fundierung der Sekundärliteratur und die präzise Durchführung des eigenen Gedankens nach der aufgestellten Hypothese einer Entwicklung der Mariologie bei Newman bis zu der zentralen Erkenntnis, wonach die Marienfrömmigkeit und die Marianische Theologie bei Newmans Findung und Entwicklung des Entwicklungsprinzips der christlichen Lehre eine entscheidende Rolle gespielt haben können. Diese zentrale Erkenntnis, daß die Mariologie als Auslöser für die Idee des Prinzips von der Entfaltung der christlichen Lehre angesehen werden kann, verweist über die wissenschaftliche Leistung hinaus, auf den spirituellen Hintergrund, auf den es Vf.in an zahlreichen Stellen der Darstellung des Newman'schen Lebens ankommt.

Es hätte nahegelegen, insgesamt und besonders im genannten Zusammenhang auf jene Zeitspanne der 40iger Jahre zu verweisen, in der Newman schließlich 1847/48 in Rom bei Giovanni Perrone (nicht Peronne, vgl. 212) seine Traditions-Konzeption bzw. Entwicklungsidee in die Vorbereitung des Immaculatadogmas von 1854 einspeist. – Es wäre sicher auch nicht abträglich gewesen, wenn in dieser Arbeit so, wie die Auffassung des anglikanischen Newman von Maria als Sünderin (37) referiert wird

und die von ihm nachträglich korrigierte Forderung, man müsse als Katholik auch die südländischen Formen der Marienverehrung akzeptieren (90), auch seine in der ersten katholischen Phase geschriebene Äußerung über den „schlichten Glauben" des Loretto-Wunders (84) einer entsprechend kritischen Würdigung unterzogen worden wäre.

Corrigenda:

Hurrell statt Hurrel: S. 62, 65, 128 u. ö. – Legenden statt Lebenden: S. 68; – natura statt naturam: S. 70; – Gen. 12,1 statt 1,12: S. 113.

Im englischen Text der ersten Marienpredigt Newmans S. 136 Z. 26: as we statt is we; – S. 136 Z. 29: they statt the; – S. 138 Z. 2: on the subject statt in the subject; S. 138 Z. 18: through statt trougt; – S. 138 Z. 37: (Judge 6) statt (Judge). – S. 138 Z. 27: sum statt sume.

Die deutsche Übersetzung ist an vielen Stellen zu frei und ungenau: z. B. vgl. Abschnitt 4 (136 u. 142): „... that His Mother, is now no more to Him than any one else –" „... und seine Mutter gilt ihm nun nicht mehr als irgendeine andere Frau".

Freiburg Günter Biemer

Congar, Yves: **Der Fall Lefèbvre.** Schisma in der Kirche? Mit einer Einführung von Karl Lehmann. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977). 144 S. kart. lam. DM 12.80.

Im Vorwort dieser als „souveränes Plädoyer für die Einheit ausgegebenen Broschüre" (dt. Übers.) rekapituliert K. Lehmann (7–15) die jüngsten Ereignisse im äußeren Ablauf der Kontroverse um EB Lefèbvre (bis zum Brief Pauls VI. vom 11. 10. 1976 an diesen). Lefèbvre hat „seine partielle Ablehnung einzelner Konzilsaussagen zu einem fast totalen Nein gegenüber dem Zweiten Vatikanischen Konzil" ausgeweitet (8). Die Schrift eines so guten Kenners der französischen Verhältnisse wie C. stellt „auch für den deutschsprachigen Leser eine wertvolle Hilfe dar" (9). Lehmann rühmt den vorbildlichen Ton und Stil des „Buches" (10). Er fordert, daß man sich Rechenschaft gebe, „warum man nach dem Konzil die Bedingungen einer gediegenen Erneuerung offensichtlich unterschätzt hat und welche Erfahrungen sich für eine künftige Strategie der Reform in der Kirche ergeben" (13). In seinem „Wort zuvor" erwähnt C. ohne Widerspruch die Meinung vieler, es wäre gar nicht so weit gekommen, „hätten nicht seit dem Konzil viele gesetzwidrige Neuerungen, irreführende Vorschläge, verhängnisvolle Amtsniederlegungen überhand genommen, ohne bei den verantwortlichen Vorgesetzten mehr als nur bedauerndes Achselzucken hervorzurufen" (17).

Im I. Teil (19–51) bespricht C. „die Weigerung des Erzbischofs Lefèbvre, Tragweite und Hintergründe". Für den Fernerstehenden, aber auch für die vehementen Sympathisanten geht es um Latein, Soutane, tridentinisches Priesterseminar (Tagesordnung!), „tridentinische" Form der Messe (Messe Pius' V.). Lefèbvre und seine Anhänger sehen in den jetzigen liturgischen Änderungen (Änderungen hat es ja früher auch nach dem Tridentinum immer gegeben!) Ausdruck einer gewandelten Lehre, die deshalb abgelehnt werden müssen. Klar nennt C. den tragischen Fehler Lefèbvres, der an sich auch Richtiges angesichts des Konzils gesehen hat: „In seinem Urteil ist er selbst es, der unterscheidet, was annehmbar ist und was aus Treue zur ‚ewigen Kirche' als häretisch oder falsch zurückgewiesen werden muß" (23), also im Grunde ein protestantisches Prinzip. Die „Tradition", auf die sich Lefèbvre beruft, schränkt er auf die Dokumente ein, für die er „den Sammelausdruck ‚Liberalismus' verwendet. Eines ist sicher: weder Pius XII. noch Pius XI., noch Pius X., noch Pius IX., noch Pius V., auf die EB Lefèbvre sich beruft, hätte eine solche Unterscheidung bzw. Trennung geduldet!" (23). Lefèbvre (24) sieht ein Eindringen der verderblichen Prinzipien der Französischen Revolution: Freiheit (daher Religionsfreiheit!), Gleichheit (daher Destruktion der hierarchischen Stellung des Papstes, wobei die Kollegialität „die Destruktion personaler Autorität" ist) und Brüderlichkeit (Einebnung des Unterschiedes gegenüber Häretikern und Kommunisten). Für C. liegt der Grund der Haltung Lefèbvres in Voraussetzungen seiner Person, in einem Integralismus und einem Widerstand gegen jede Öffnung, der „in Frankreich von der Basis her immer schon konservativ und antidemokratisch" ist (24f). C. rückt ihn in die Position der alten Action française der zwanziger Jahre, die von Pius XI. verurteilt wurde. Die Haltung Lefèbvres ist auch eine politische Frage.

Doch C. will keine politische Debatte führen. Er gibt zu, daß das Konzil nicht vollkommen war. Vollkommen ist im Grunde keine durch Menschen gefällte Entscheidung, selbst wenn sie Gottes Werkzeug ist. Unfehlbar heißt ja nichts anderes, als die gemeinte Wirklichkeit nicht verfehlend (A. Kolping, Unfehlbar? Eine Antwort, Bergen-Enkheim 1971, 74). Das läßt eine gewisse „Bandbreite" zu, wie die gemeinte Realität angezielt wird, und läßt damit für genauere Präzisierungen den Weg offen. C. schreibt dem Vaticanum II mehr als jedem anderen Konzil „alle Garantien der Authentizität" zu (27), es habe „mehr als das Vaticanum I auf seine Minderheit" gehört. Wenn nun Lefèbvre sich auf sein Bischofsein beruft und von daher sogar wagt, „einen anderen" Altar (Priesterweihen!) aufzustellen, als den, der in Gemeinschaft mit der konkreten gegenwärtigen Gesamtkirche steht, läßt sich fragen: „Bischof welcher Diözese? Kleriker welcher Kirche?" (32–36). Die kath. Kirche ist ja nur in ihren Strukturen – insbesondere den Bistümern – existent. Hier hebt C. mit Recht das Paradox hervor, das Lefèbvre bislang nicht hat auflösen können und wodurch er sich in die Nähe häretischer, mindestens schismatischer Bischöfe bringt, die es ja seit alters – auch gemäß der Theologie, die Lefèbvre studiert hat! – gibt: Der als Bischof auftretende Lefèbvre „hat keine Diözese" (34). Besser würde man formulieren, denn es hat auch sonst regierende Bischöfe gegeben, die ihre Herde mit in die Häresie gezogen haben: Er hat nicht einmal eine Diözese. C. weist auf Chalcedon hin, wonach solche Weihen wie die von Lefèbvre erteilten, „irritae, d. h. nicht anerkannt und für die Kirche als nicht bestehend erklärt worden" sind (35).

Zur „Messe Pius' V." hören wir, daß Lefèbvre den neuen Ordo Missae nur dann für häretisch hält, wenn er „Anlaß zu einer Glaubenslehre und einer Haltung protestantischen und demokratischen Schlages" wird; wer ihn „im Geist der Lehre des Konzils v. Trient" zelebriert, für den braucht der Ordo Missae nicht häretisch zu sein (37). Leider eskalierte die Lefèbvre-Bewegung angesichts bestimmter unnötiger Übersetzungspraktiken, die seitens Liturgischer Kommissionen hartnäckig durchgesetzt wurden, und vor allem angesichts des Mangels an historischem Wissen, weshalb Mitglieder der Bewegung von einem „zeitlos gleichen Ritus" sprechen (ebd.).

Es wäre m. E. weit vor dem Konzil viel gewonnen gewesen, wenn man auf die Änderungswünsche eines seiner Rechtsgläubigkeit so unverdächtigen und dogmatisch gut ausgebildeten Mannes wie Abt. Bernhard Durst OSB (Neresheim) eingegangen wäre, über die Rez. in dieser Zeitschrift seinerzeit in mehreren Rezensionen berichtet hat, die heute nachzulesen zur nun gewordenen Entwicklung sehr instruktiv sind (48, 1952, 104–107; 50, 1954, 57f; 58, 1962, 103–106). Wie mir seinerzeit ein Mitglied der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz sagte, sei man nicht für die Vorschläge von Durst, wolle aber nicht gegen einen regierenden Abt vorgehen! Heutige Schwierigkeiten wären verbaut worden, wenn man den Vorschlägen von Abt Durst Gehör geschenkt hätte. Sicher haben auch jene Bischöfe, die damals nicht für Durst waren, die neue Form, die viel weiter geht, konziliar gebilligt.

In der Beteiligung der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers sieht Lefèbvre eine „Demokratisierung". Dazu ist lange vor dem Konzil und auch vor C. – man denke nicht zuletzt an Pius XII. Mediator Dei – Bedeutsames gesagt worden. Auch Rez. darf sich hierhin zählen. Die deutschen Beschöfe wären vor dem Konzil gut beraten gewesen, wenn sie solchen Vorgängen mehr echte Aufmerksamkeit geschenkt hätten. Da war noch die Darbringung durch die Gläubigen (voto) und die durch den konsekrierten Priester (non solum voto, sed re) bewußtseinsmäßig genügend eingeordnet in den sakramentalen Vorgang der Kirche. Der latreutische Charakter der Meßfeier ist im Bewußtsein (nicht etwa in den approbierten Hochgebetstexten!) bei Klerus und Volk zugunsten eines bloßen Mahlcharakters leider zurückgetreten (auch die Akzentuierung der Redensart vom „Tisch des Wortes" und vom „Tisch des Brotes" gehört hierhin). Hier sieht Lefèbvre etwas Richtiges. Freilich sollte man nicht eine neue Torheit begehen und den „tridentinischen" Ritus neben der jetzt gültigen Grundstruktur freigeben, denn die Einheit der Gottesdienstform ist die Stärke der katholischen Kirche. (Die historisch gewordenen und erlaubten Unterschiede sind dem Rez. natürlich nicht unbekannt!).

Daß „die Kirche dem Wort Gottes in ihrer Meßfeier einen größeren Raum gab" (41), wird von jedem begrüßt werden können, auch was die größere Verständlichmachung angeht. Wenn Wünsche gegenüber der erneuerten Meßfeierform aufkommen, deren Berechtigung C. (46) zugibt, sollte man sie einarbeiten, aber nicht „zum Alten zurückkehren". Mit berechtigter Entrüstung stellt C. fest, daß die Meßfeier als „ein Mittel der Kundgebung und des Protests, eine Geste des Ungehorsams und sogar der Verachtung" mißbraucht werde (47); dieser Mißbrauch wäre gewiß viel anstößiger, wenn nicht auch in großkirchlichen Kreisen

die „Eucharistiefeier", wie es dann heißt, viel zu viel „auf Marktplätzen" gehalten wird. Der den Mysteriencharakter ernstnehmende Glaube leidet durch das Pro-fanum! Die Art, wie Lefèbvre und seine Anhänger sich nicht „als Teil eines Ganzen verstehen und verhalten" wollen, was einst Kardinallegat Cajetan 1518 mit Recht von Luther gefordert hatte (49), des Ganzen der konkreten sichtbaren Kirche (nicht bloß einer „Idee" oder der notwendig in Situationsenge entstandenen „Dokumente"), führt zum Schisma, wenn Lefèbvre das auch nicht will.

Im 2. Teil (51–65, der sich den Hauptpunkten der Kritik am Konzil zuwendet, Bewertung des Konzils), verneint C., daß die Kollegialität das Ende der Autorität sei. Kollegialität – das Konzil! (53) vermeidet das Wort! – kann ein Zweifaches ansprechen, Zusammenwirken der Gemeinschaft zur Regelung ihres Eigenlebens und (im engeren Sinn) Entscheidung durch ein Kollegium von Entscheidungsträgern. Ersteres ist heute mehr denn je erforderlich (wobei hier kritisch hätte aufmerksam gemacht werden können, daß eine solche Forderung oft mehr ein Ideal und die Erwähnung oft mehr ein Suggerieren, als effiziente Wirklichkeit ist und sein kann). Im zweiten Sinn, bei dem Bischofskollegium, das ja nicht Kollegium im Sinne bloßer Mehrheitsbeschlüsse sein kann, werden relativ selten kollegiale Akte getroffen, dennoch ist das Bischofskollegium „nie im Urlaub" (G. Philips), insofern es „Gemeinsamkeit, Solidarität, Mitverantwortlichkeit" (Paul VI.) für das Alltagsleben der Kirche bedeutet. Diese Verantwortlichkeit des Bischofskollegiums der Kirche ist älter als demokratische Usancen der neuesten Zeit (Cyprian v. Karthago!).

Der andere Vorwurf, der Ökumenismus sei Verrat an der Wahrheit (54), findet zwar in Übertreibungen, die C. zugibt, eine scheinbare Berechtigung. Doch C. sieht im Ökumenismus „Öffnung, Bewegung, die ja von ihrem Wesen her schon zu einer Überschreitung auffordern" (55), wobei „die Katholiken größere Korrekturen vornehmen müssen, denn ihre Geschichte ist stärker vom Dogmatismus belastet" (56). Das Wirken des Hl. Geistes geht dahin, daß dieser „Lernbereitschaft erweckt und mich ermächtigt, den Nichtkatholiken ... gegenüber eine andere Haltung einzunehmen" als die amtliche und praktizierte der Vergangenheit (56f). Hier zeigen sich Erlebnisse, die wir deutschen Katholiken, die immer unter Protestanten gelebt haben, doch nicht in solcher Enge hatten.

Besonders umkämpft ist die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit, Nr. 2. Dieser Abschnitt spricht aber nicht vom Recht des Irrtums, sondern vom „Recht auf religiöse Freiheit", das „auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet" ist. Das ist eindeutig und müßte von Lefèbvre anerkannt werden, wenn er nicht so starrköpfig und blind wäre. Aber – da liegt nun wieder die Tragik, die von C. nicht genügend herausgestellt wird – Lefèbvre hat mit dem Vorwurf des Indifferentismus scheinbar Recht, wenn wir an die verantwortungslose Art denken, mit der theologische Fragen vor unvorbereitete Priester und Laien getragen werden und dann in der Praxis nach sehr ungeschützten Behauptungen verfahren wird. Indifferentismus gegenüber Glaubenswahrheiten hat nach dem Konzil rapide eingesetzt, nicht wegen der Deklaration zur Religionsfreiheit (ein Titel, der hätte besser formuliert werden können!), aber auch nicht allein wegen des gegen früher geänderten historisch-sozialen Kontextes (59). Wie komplex übrigens der Hinweis auf Argentinien (Sicht von Lefèbvre wie Sicht von C.) ausfallen müßte, ist gerade in unserem Jahr deutlich geworden. So etwas ließe man besser aus der Diskussion heraus.

Was das Traditionsverständnis angeht, wurde nicht selten in der Kirchengeschichte dadurch gefehlt, daß man unter Traditionswahrung Konformität mit irgend einer absolut gesetzten Konkretisation der Offenbarung verstand, z. B. der Consensus quinquesaecularis mancher Reformatoren, die Richtschnur der ersten drei Jahrhunderte (J. A. Möhler), paulinisches Christentum oder der „Kanon im Kanon" bei protestantischen Theologen, bei Lefèbvre jetzt Konformität mit den Formeln des Tridentinum. Immer ist mit solcher absolut gesetzten Konkretisation der Vorwurf verbunden, der Hl. Geist habe die Kirche verlassen, so für die Altkatholiken ab Vatic. I, jetzt nach Lefèbvre seit 1962. Solcher Festlegung auf eine bestimmte Konkretisation korrespondiert – auch im Fall Lefèbvre – die Konstituierung eines „Hl. Restes". Nicht zuletzt anläßlich der auch in dieser Zeitschr. heftig geführten Kontroverse um das Assumpta-Dogma (ThRev 44, 1948; 45, 1949; 46, 1950) hat Pius XII. so großen Wert darauf gelegt, daß die Traditionsträgerschaft nicht einfach tote, mehrdeutige Dokumente seien, sondern das vivum magisterium ecclesiasticum. Der Berufung auf den „Hl. Rest" hält C. (64) das Wort Augustins entgegen: Securus iudicat orbis terrarum!

Im 3. Teil (66–84) bestreitet C. „die gegenwärtige Krise" nicht, durch die „in breiten Schichten der gläubigen Laien ein tiefes Unbehagen vorhanden ist" (66). „Vielleicht waren wir zu optimistisch, als wir ungestüm nach vorne drängten" (67). Als „einige gute Ergebnisse" des Konzils nennt er „die vielen schönen Eucharistiefeiern ... die Ausbreitung des Wortes Gottes ... die Lebendigkeit der Ortskirchen ... das erneuerte Gewissen sozialer Verantwortlichkeiten, die missionarische Öffnung zu den ‚Fernstehenden', die Bemühung, sich den Menschen unserer Zeit verständlich zu machen" (67).

Das Konzil hat eine gewisse Rolle bei dieser Krise gespielt durch seine Diskussionsfreudigkeit, das Hereinlassen von frischer Luft in die Kirche, das Ende dessen, „was man die Absolutheit, die Unbedingtheit des Systems nennen könnte" (68), und (in Auseinandersetzung mit Bischof Graber) Begünstigung von Bewegungen, die über das Konzil mit ihrer Dynamik hinauswuchsen (69). „Die Krise" ist „ein innerkirchlicher Widerhall auf einen gewaltigen kulturellen Umbruch und eine allzu lange andauernde Verdrängung kritischer Fragen" (69). Die Kirche hat den „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit ... das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen" versäumt (70). Die Verdrängung kritischer Fragen sieht C. als den wichtigsten Grund der gegenwärtigen Krise der Kirche. Pius IX. und selbst Leo XIII. haben nicht viel zu den „wirklichen Problemen und authentischen Errungenschaften des Geistes" beigetragen (71). „Eine machtvolle Restauration ihrer inneren Kräfte und eine ganz außerordentliche missionarische Expansion" leugnet zwar C. nicht (71f). Doch hätte er mehr die religiöse und tugendhafte Erziehung herausstellen müssen, die die Kirche dem einzelnen gab, der ungeachtet der Religionsfreiheit in Selbstbestimmung (Freiheit) auf die religiöse und ethische Führung der Kirche einging, die Realisierung so großer Opferbereitschaft. Vieles, was heute infolge hochgezogener Schleusen wie ein wilder Wasserstrudel das ruhige Leben der Kirche in Aufruhr bringt (72), war schon in den fünfziger Jahren (und in Deutschland schon vorher) grundgelegt, aber doch eben „in einer disziplinierten Kirche" (72f).

Nach dem Konzil kam als Grund für die Krise des kirchlichen Lebens hinzu „eine hektische und wahnwitzige Urbanisierung" (73), „Kritik an allem, was Institution, ‚establishment', ist, ... (als Ergebnis) oft ein Bruch mit der Vergangenheit" (73f). Daraus erwuchsen „bedauerliche Fehler, unannehmbare Anarchie" (75), wobei aber vor Verallgemeinerungen vom Vf. gewarnt wird. Lefèbvre hat das Verdienst, daß das „Unbehagen zahlreicher Gläubiger nun ernster genommen wird". Das Hirtenwort der südwestdeutschen Bischöfe (bei dem man die Handschrift des verstorbenen Freiburger Erzbischofs Schäufele nicht ohne Grund vermuten darf; Basel und Straßburg fehlen) ist der erste Ausdruck des Ernstnehmens dieses Unbehagens seitens der Hierarchie (s. Dok. 7, 113–117), ist insofern ein kirchengeschichtlich bedeutsames Dokument angesichts früherer Euphorien. C. scheint mir die gemachten Fehler teilweise zu minimalisieren, was Liturgie, Theologie, Katechese und eine gewisse Politisierung (77) angeht. Vielleicht ist die Broschüre hier „zu französisch".

Im 4. Teil führt C. den Leser „auf den Weg zu einer Lösung" in der gegenwärtigen kirchlichen Situation, für die die Reaktion der Lefèbvre-Bewegung Symptom ist. Die Kirche soll Kirche (und nicht ein enger Sektierer-Haufen) sein, das Wort Gottes muß Vorrang haben, um seine Fruchtbarkeit entfalten zu können. Man muß besser belehren und erklären. „Mit nur ein wenig historischem Wissen hätte der unverständliche Streit über die Messe nicht stattzufinden brauchen" (90). Dasselbe gilt übrigens auch für die Bekämpfung ernsthafter Exegese! Freilich müßte – das sagt C. nicht! – besser der theologische Rahmen klargemacht werden, in dem alle kirchliche Theologie allein sich zu bewegen hat. Im Bewußtsein, von manchen dafür gesteinigt zu werden, behaupte ich nach wie vor: Die Konstitution über den kath. Glauben des Vaticanum I (DS 3000 – 3045) müßte von der kirchlichen Autorität besser ins Bewußtsein der Kirche gehoben und von den Theologen erläutert werden. C. schließt: „Euer Platz, Brüder, ist in der Kirche!" (93). C. würde für „ein wirklich reguläres Seminar, ähnlich jenen, die wir selbst gekannt haben", Gott

danken (96), aber er sieht die Gefahr des Schisma: Lefèbvre „handelt, als ob er einer anderen Kirche angehöre" (95).

Die Fülle der Gedanken C.s müßte freilich noch mehr kritisch gehört und besprochen werden, als es geschehen konnte. Der Anhang bringt eine Reihe kirchlicher Dokumente zum „Fall Lefèbvre". Hier würde man freilich nicht ohne Gewinn lesen, was M. Lefèbvre, Ich klage das Konzil an! Editions Saint-Gabriel, Martigny o. J., über seine Aktivitäten auf dem Konzil veröffentlicht hat. Wenn man sich an die sechziger Jahre erinnert, weiß man, daß in der Öffentlichkeit mit Lautstärke nur das zu Wort kam, was denen genehm war, die die Informationsmittel in der Hand hatten. Das war nicht die Kurie und waren nicht immer die, die in ihrem Sinn vermittelnd reden wollten.

Freiburg Br. Adolf Kolping

Dieckmann, Bernhard: **„Welt" und „Entweltlichung" in der Theologie Rudolf Bultmanns.** Zum Zusammenhang von Welt- und Heilsverständnis. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1977. 285 S. (Münchener Universitätsschriften, Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd 17) kart. DM 38.–.

Die theologische Arbeit nach Bultmann hat sich besonders der Frage nach dem Weltverständnis des christlichen Glaubens zugewandt. Bereits 1964 begann mit der „Theologie der Hoffnung" und der Bewegung, die sie auslöste, sowie mit der nachfolgenden „politischen Theologie" und der „Theologie der Befreiung" eine Neubesinnung auf die Aufgabe, die dem Glauben in der Welt zukommt. Aber bereits Bultmann hat sich mit der Frage des Zusammenhanges zwischen Welt- und Heilsverständnis eingehend beschäftigt. Es ist das Verdienst von D., erstmalig in einer ausführlichen Monographie den Begriffen „Welt" und „Entweltlichung" in der Theologie B.s nachzugehen.

Treffend wird zu Anfang der Arbeit dargestellt, daß der Christ nach B. zur Weltgestaltung verpflichtet ist. Dabei wird der Unterschied gegenüber der wissenschaftlichen wie der humanistischen Weltanschauung deutlich. Wo immer sie in ihrer relativen eingeschränkten Bedeutung gesehen werden, ist gegen die jeweilige Weltsicht prinzipiell nichts einzuwenden, wo sie jedoch absolut gesetzt werden und einen universalen Anspruch auf den Menschen erheben, fallen sie unter die Kategorie der Verobjektivierung und der Eigenmächtigkeit des Menschen. Diese aber sind strikt abzulehnen, weil sie das Menschsein verkürzen und den Einblick in die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz verstellen. B. selbst war in seiner Zeit gerade mit der Absolutsetzung der nationalsozialistischen Ideologie konfrontiert und von daher politisch gezwungen, Stellung zu nehmen. D. zeigt vorzüglich auf, wie sehr aus B.s theologisch-anthropologischen Prämissen die Ablehnung des NS-Staats erfolgen mußte, und gibt zu erkennen (was sich vor allem auch in seinen Predigten zeigt), wie er unerschrocken diese seine theologische Position in der Diktatur vertrat. In der Auseinandersetzung um den Arierparagraphen berief er sich vor allem auf den christlichen Gleichheitsgedanken. Sein Aufsatz 1933 gegen die Ächtung der Juden war beispielhaft für eine theologische Haltung mit politischer Relevanz. 1936 schrieb er in der Festschrift zum 50. Geburtstag von Karl Barth einen Aufsatz über Antigone. Darin ist deutlich zu erkennen, daß er den Kreon des Sophokles mit der Herrschermacht des Naziregimes verglich. Freilich kann B. auf Grund seiner Existenztheologie keine inhaltlichen Kriterien für ein politisches Handeln geben. Vielmehr sah er seine Aufgabe darin, den Staat zu warnen vor der Selbstverabsolutierung und der damit Hand in Hand gehenden Unterordnung des einzelnen unter eine bestimmte Ideologie, der unbedingter Gehorsam zu zollen ist. Gerade aus der politischen Situation B.s ist es verständlich, daß er die Verantwortung des einzelnen betont.

D. sieht richtig, wenn er B. gegen die Anschuldigungen von Sölle u. a. verteidigt, seine Theologie sei individualistisch und privatistisch. Aus einer anderen politischen wie auch theologischen Situation heraus mag er diesen Anschein erwecken – aber, ist zu fragen, ist nicht die heutige, politisch engagierte Theologie Testamentsvollstreckerin der Theologie B.s? B. als Anwalt der Freiheit der einzelnen gegenüber dem Zugriff des Staates kann auch in unserer Gesellschaft seinen Einspruch erheben. Freilich ist der einzelne durch sein Bedürfnis nach Sicherheit immer geneigt, sich vor der verantworteten Entscheidung zu drücken; die Angst vor der Freiheit treibt den Menschen entweder in die Arme eines totalitären Staates oder in die Verobjektivierung des Menschseins in der absolut gesetzten Wissenschaft. Von daher ist auch die Zurückhaltung und Skepsis B.s gegenüber jeder Ordnung, Organisation und Institution zu verstehen. In seinen Marburger Predigten schreibt er, daß jede Ordnung den Menschen vergewaltigt (MP 92, vgl. D. S. 235). Nur dann, wenn der Staat seine Grenzen anerkennt und seine bedingte Aufgabe nicht überschreitet, ist er wirklich „profan" und verabsolutiert sich nicht. Sonst wird er pseudoreligiös, und dies bedeutet Unterjochung menschlicher Existenz. Staat und christlicher Glaube sind inkommensurabel, sie sind niemals direkt aufeinander bezogen, sondern stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander.

Hier ist offenbar der Punkt in B.s Theologie, der einer kritischen Frage bedarf: Wie wird dieses dialektische Verhältnis vermittelt? B. versteht den Glauben als eine „entweltlichte" Wirklichkeit. Von ihr her vollzieht der Glaubende seine Existenz. Er lebt in einer Differenz zur Welt. Diese Differenz ermöglicht ihm, sich jeder Absolutsetzung weltlicher Wirklichkeit zu widersetzen. Dies war B.s wichtigstes Anliegen. Wie aber kann der Glaubende konkret an der Weltgestaltung teilnehmen? Welche Bedeutung hat diese für seinen Glaubensvollzug? Hier konnte B. offenbar die Frage der Vermittlung nicht mehr denken, die dann von seinen Schülern aufgegriffen wurde.

D. zeigt in seiner Darstellung viele wichtige Ansätze auf. Hier wäre auch der Platz gewesen, sich mit den modernen Strömungen der Theologie auseinanderzusetzen und zu verdeutlichen, wo B. positiv weitergeführt, wo er mißverstanden wird und wo bleibende Anliegen der dialektischen Differenz verschüttet werden durch eine „Verpolitisierung" der Theologie. Es ist schade, daß D. das Thema: Welt-Entweltlichung nicht in dieser Richtung weitergeführt hat, da vor allem auch in der Frage der Weltgestaltung die Stärke der Arbeit liegt. Es ist zu wünschen, daß der Autor auf diesem Gebiet weitere Veröffentlichungen folgen läßt, die von B. her kritische Fragen an die heutige politische Theologie stellen.

Dagegen scheint mir die ontologische Grundlegung des theologischen Systems B.s nicht so gelungen zu sein. Eine entscheidende Rolle spielt bei D. das Begriffspaar: objektivierendes Denken – geschichtliches Verstehen (120ff). Hier fällt bereits auf, daß zwei Kategorien kaum in Erwägung gezogen werden, nämlich die der objektiven und eschatologischen Wirklichkeit. Man hat oft den Eindruck, daß D. sich der Differenz von objektivierend und objektiv sowie der von geschichtlich und eschatologisch nicht bewußt war. Damit jedoch steht und fällt B.s philosophische Begründung der Theologie. Zwar ist B. selbst nicht immer präzise in seiner Terminologie, jedoch aus dem Kontext läßt sich unschwer erkennen, was er meint. Zwar wirft D. mir vor, daß ich die Problematik im Gebrauch des Begriffs „objektivieren" nicht gesehen hätte (257), dieser Vorwurf kommt jedoch offenbar deshalb zustande, weil D. unter „objektivieren" z. B. auch die objektiven Erkenntnisse der Wissenschaft subsummiert. Es sind zwei ganz verschiedene Vorgänge, ob ich eine zwischenmenschliche Beziehung objektiviere oder ob ich objektive Erkenntnisse über die Welt gewinne. Es kann bei B. nicht die Rede davon sein, daß z. B. der technische Fortschritt dem objektivierenden Denken zuzurechnen ist, insofern dieses einen „eigenmächtigen Zugriff" darstellt (128). Im Bereich der Technik kann man nur von objektiver Erkenntnis sprechen, die „wertneutral" ist und nur durch Mißbrauch zur Objektivierung des Menschen führt. Wird „objektivierend" auf die Wissenschaft allgemein angewandt, so meint dies bei B. nicht die Eigenmächtigkeit des Menschen im negativen Sinne, sondern seine positive Fähigkeit, die Welt zu gestalten. „Eigenmächtig" wird der Mensch, wenn er die „Objektivität" zur alleinigen Wahrheitskategorie erklärt und so den Menschen objektiviert. Im zwischenmenschlichen Bereich, wo Beziehung und Begegnung, also geschichtliches Verstehen angebracht sind, bedeutet „objektivieren" eine negative Kategorie, insofern der andere Mensch dadurch zum Objekt degradiert wird. Nach B. gibt es zwei Dimensionen der Wirklichkeit, die je auf ihre eigene Art spezifisch erfaßt werden. Die Wirklichkeit, die relational ist, nur in der Beziehung und als Beziehung erkannt und verstanden werden kann, und die Wirklichkeitsdimension, die das Subjekt selbst nicht in die Beziehung hineinnimmt und daher objektiv ist. Liebe läßt sich nicht objektivieren; tue ich es, so liebe ich nicht mehr. Die kranken Augen der Geliebten werden berechtigt objektiv betrachtet, wenn sie geheilt werden sollen. Im personalen Bereich, wo also Beziehung gefordert ist, zerstört Objektivierung; in der Wissenschaft ist objektive Erkenntnis bzw. „Objektivierung" notwendig.

Ähnlich verhält es sich auch mit geschichtlichem Verstehen und eschatologischer Existenz. D. sieht nicht, daß in bezug auf das Heilsgeschehen geschichtliches Verstehen nur eine ontologische Möglichkeit ist, die ontisch nicht mehr geschichtlich, sondern eschatologisch, d. h. absolut endgültig vollzogen werden muß. Jesus Christus mißversteht nicht nur der, der ihn rein objektiv betrachtet und daher objektiviert (weil er seinen Anspruch mißversteht), sondern auch der, der ihn geschichtlich versteht, d. h. als eine mögliche Existenzweise in Begegnung unter anderen. Nur im eschatologischen Verständnis begegne ich Jesus Christus

recht, der als historische Faktizität mit dem eschatologischen Ereignis eine paradoxe Identität bildet.

Weil D. diese Unterscheidungen unterläßt, muß seine Kritik an B. (255ff) mißlingen. Es wird z. B. gegen B. eingewendet, daß der begegnende Nächste doch auch „Objekt" sein kann, nicht nur ein „Natur-Ding" (280). B. hat dem ausdrücklich immer zugestimmt, nur vor der Objektivierung hat er gewarnt. Um den anderen als anderen zu erkennen, muß ich ihn aber nicht objektivieren, sondern in der Relationalität, im Vollzug der Beziehung erkenne ich den anderen als anderen. Die Einwände, daß Gott „an sich" sein muß (269ff) und die Gnade „vorgegeben" (279f) ist, sind in einem Denkschema verständlich, das für alle Begegnungswirklichkeit einen „objektiven Grund" fordert.

Im Zuge dieser Überlegungen führt D. wiederholt den Begriff der Selbstbehauptung ein, den er zu einem Zentralbegriff B.s erhebt (255ff). Dabei gibt D. zu, daß dieser Begriff bei B. nur selten vorkommt (255). M. E. unterscheidet er sich erheblich vom Begriff der „Eigenmächtigkeit", der allerdings bei B. eine große Rolle spielt und den Abbruch relationalen Denkens und Handelns verdeutlichen will, wobei gerade in der Begegnung das „Selbst" „behauptet" wird, indem es sich in die Beziehung hineinbegibt. So ist die Mitte der Rechtfertigung des Menschen bei B. nicht der Gegensatz von Gesetz (wohl als Selbstbehauptung bei D. gedacht) und Evangelium, sondern die Relationalität, die forensische Struktur der Rechtfertigung, wenn auch die Rechtfertigungslehre bei B. zugunsten des geschichtlich-relationalen gesamtmenschlichen Verhaltens zurücktritt.

Diese Überlegungen, die im Grunde weit über das von D. gesteckte Ziel hinausgehen, sollen nicht den Wert der Aussagen über das Weltverständnis bei B. schmälern. Eine Beschränkung der Arbeit auf diese Problematik hätte sich vorteilhaft ausgewirkt. Dabei hätte u. a. auch der Artikel von F. Peerlinck, Rudolf Bultmann und die Politik, Evangelische Zeitstimmen 59/60, 1971 (der nicht erwähnt wird), berücksichtigt werden können. Bei einer Neuauflage sollte der Todestag von B. (30. 7. 1976) richtiggestellt werden.

Es ist zu hoffen, daß durch dieses Buch das Interesse an Rudolf Bultmann wieder erwacht und gerade die Aufgabe der Weltgestaltung der Christen neue Impulse erhält.

Saarbrücken Gotthold Hasenhüttl

Theologische Berichte. Hrsg. von Josef Pfammatter und Franz Furger. Bd 5: Glaube und Geschichte. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1976). 192 S. br. DM 25.–

„Theologische Berichte V" beschäftigen sich mit dem Thema „Glaube und Geschichte" und interessieren den Fundamentaltheologen, insofern die Geschichtlichkeit und fundamentaltheologische Verwertbarkeit von biblischen Wunderberichten einen breiten Raum einnehmen. Die Themen: J. Sievi, Wunder und Zeichen in der Exodus-Tradition (13–35); V. D. Huonder: Geschichte als Herausforderung an den Glauben (37–70); K. Kertelge, Die Wunder Jesu in der neueren Exegese (71–105); F. Annen, Die Dämonenaustreibungen Jesu in den synoptischen Evangelien (107–146); J. Trütsch, Wunder: Mit oder ohne Durchbrechung der Naturgesetze? (147–161); E. Schweizer, Zur neueren Forschung am Kolosserbrief (seit 1970) (163–191). Dieser Bd ist eine Dankesgabe an Msgr. Johannes Vonderach, Bischof von Chur, zum 60. Geburtstag.

J. Sievi, Wunder und Zeichen in der Exodus-Tradition (13–35), untersucht, „in welcher Weise und in welchem Umfang diese Wunder (der Exodus-Überlieferung) mit dem Jahwe-Glauben überhaupt zusammenhängen" (11). Er tut es im Anschluß an neuere Kommentarwerke (U. Cassuto, A. Deissler, B. Couroyer, G. Hort, A. Ringgren, C. Westermann, R. Rendtorff, M. Noth, G. v. Rad, E. Fohrer, P. Weimar/E. Zenger, H. Schmidt). Er hört sie daraufhin ab, was geschichtlich den Exodus-Ereignissen aus diesen spätgeformten Erinnerungen Israels zugrundeliegt. Erst nach Durchsicht der biblischen Texte mittels der einschlägigen literarkritischen Methoden läßt sich fragen, ob „aus den vielleicht erfaßten alten Stoffen oder ursprünglichen Überlieferungselementen historische Schlüsse gezogen werden können und dürfen" (34 mit G. Fohrer). Diese Forschung führt auf „die noch heute faßbare Urtradition bestimmter Ereignisberichte", die dem tatsächlichen Verlauf der geschichtlichen Geschehnisse am nächsten kommen (31). Die Frage nach der theologischen Bedeutung dieser biblischen Wunderberichte (34; besser wäre wohl zu formulieren: der traditiven Ausgestaltungen und Akzentuierungen der Erinnerung Israels an seine geschichtlich bedeutsamen Widerfahrnisse!) ist nach Sievi noch zu lösen. Ob das häufiger gebrauchte Wort „Bibliker" für Exegeten nicht doch etwas zu sehr dem Studentenjargon entspricht?

Sievi (16), den traditionellen Wunderbegriff vor Augen, macht nun deutlich, wie in den neuesten Behandlungen der Exodus-Ereignisse die Wunder auf natürliche Vorgänge zurückgeführt werden. Das Wunder sieht z. B. Cassuto (97f) in solch natürlichen Ereignissen, die „im richtigen Augenblick und in ungewöhnlichem Ausmaß" geschahen (18), so daß ihre besondere Bedeutsamkeit für Israels Glaube sichtbar und klar wurde. Ähnlich zeichnet A. Deissler, Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick, Freiburg 1972, 70ff, das Verhältnis zugrundeliegender geschichtlicher Vorgänge als Wunder unter Verwendung des Begriffs „Konstellationswunder"[1]. Hierbei zeigen sich Unterschiede in der mythischen Erfahrenskategorie beim Jahwisten, der das natürliche Faktum erzählt und es als Gottes Wort interpretiert, und bei der Priesterschrift, die das Faktum gleich unmittelbar auf Gott als Urheber zurückführt (26, M. Noth). G. Fohrer spricht von vielfach gesteigerten Naturvorgängen, die für Ägypten charakteristisch sind, ist aber hinsichtlich der Geschichtlichkeit z. B. der Plagen skeptisch. Als Kern der Exodus-Geschichte sieht er, wie auch andere Exegeten, die unerwartete Vernichtung einer ägyptischen Streitmacht im „Meer" (G. Fohrer, Überlieferung und Geschichte des Exodus, Berlin 1964, 109). Auch für P. Weimar-E. Zenger, Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels, Stuttgart 1975, 114f, schimmert das historische Geschehen nur schwach durch.

Hilfreich wäre die Beachtung der Erfahrenskategorie des Mythischen auch bei den israelitischen Hebräern, um „das Wunder in viel weiterem und unbestimmterem Sinne" zu verstehen (17), wo „alle Naturerscheinungen dem göttlichen Wirken", selbst deren regelmäßiger Gang, zugeschrieben werden. Vgl. A. Kolping, Einführung in die kath. Theologie, Münster ²1963, 30–33.

Vitus Huonder, Daniel. Geschichte als Herausforderung an den Glauben (37–70), behandelt zuerst die literarische Einheit des Buches Daniel, das er mit A. Lenglet als Werk eines einzigen Mannes betrachtet. Danach gibt er einen Überblick über die Deutung der Bildsymbole und bestimmt schließlich das Verhältnis des Buches Daniel zur Geschichte. Er schließt ab mit einer Daniel-Bibliographie für die Jahre 1969–1975 (Auswahl).

K. Kertelge, Die Wunder Jesu in der neueren Exegese (71–105), bespricht einige Beiträge zur Wunderfrage unter exegetischen Ansätzen. A. Wunder und Wundergeschichten. Gegenüber der älteren Formgeschichte wird deutlicher zwischen Wundergeschehen und Wundergeschichte unterschieden. Traditionsgeschichtlich versucht G. Schille, ausgehend von der Bedeutung der ältesten Christengemeinden Galiläas, die Entstehung der Wundergeschichten in dem ursprünglichen Bekenntnis zum Wundermann Jesus (im Unterschied zum Kerygma von Tod und Auferstehung) zu erklären. Aber „eine sorgfältige Analyse der Überlieferung und die Erhellung der verschiedenen Ansätze zur Entstehung der Überlieferung von den Wundern Jesu bleibt weiterhin ein wichtiges Desiderat" (73). Bei D. A. Koch, Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums, Berlin 1975, und G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, Gütersloh 1974, der neue Gesichtspunkte der Linguistik und des sprachwissenschaftlichen Strukturalismus beizieht (synchronische, diachronische, funktionale Betrachtung) sieht K. hoffnungsvolle Ansätze. Die diachronische Betrachtung in der Weiterentwicklung der Strukturen kann einer Erhellung der Traditionsgeschichte dienen, was Theißen z. B. im besonderen Verhältnis von Glaube und Wunder, dem Eigentümlichen des ntl Wunderglaubens, zeigt (75). Hierbei betont Th. für die markinischen Wundergeschichten die regelmäßige Verbundenheit von „Glaubens- und Erschwernismotiv"; der Glaube wird in den ntl Wundergeschichten immer vom göttlichen Wundertäter festgestellt (76). In der Arbeit von Th. sieht K. einen beachtlichen Fortschritt, zumal in der diachronischen Sichtbarmachung des Erschwernismotivs und des darauf bezogenen Glaubens. Aber Th. vernachlässigt die alttestamentlich-jüdische Vorgeschichte der Wunderüberlieferung.

Doch stellen sich historische Rückfragen an die traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise der Wunder; die Fragen werden durch Verfeinerung jener Methoden nicht erleichtert, sondern erschwert. „Der brutale Kern des Wunderproblems" (M. Seckler) bleibt bestehen. „Seckler sieht durch die historisch-kritische Behandlung der Wunder Jesu den traditionellen, vom Vaticanum I (DS 3009) festgehaltenen Argumentationszusammenhang von Wunder und Offenbarung in Frage gestellt", so daß der Fundamentaltheologie die „Trennung vom Wunderargument" nahe gelegt werde (80). Die Wundergeschichten werden dann nur „als Teilmomente

[1] Vgl. A. Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster W., 1968, 312.

des Prozesses der Offenbarung" (R. Pesch) angesehen (81). Freilich wird meiner Meinung nach bei dieser heute leichtfertig zugestandenen Auffassung von der Überholbarkeit des Vaticanum I nicht genügend zwischen jener zeitbedingten konziliaren Auffassung des Wunderargumentes und dessen Kern („Hauptaussageabsicht") selbst differenziert. Die Frage ist nicht weggewischt, „welche Bedeutung Jesus selbst seinen Wundern beigemessen und ob und wie weit sie seinen Glaubensanspruch mitgetragen haben" (82) und heute noch tragen.

Als Möglichkeiten und Kriterien der historischen Rückfrage bieten sich an, wieweit für die erzählten Begebenheiten „eine Entsprechung zwischen dem literarisch Überlieferten und der Situation des ‚Lebens Jesu' festzustellen" ist (82), also die Übereinstimmung zwischen Wort und Verhalten Jesu, R. Pesch), die „Umweltreferenz" des erzählten Verhaltens Jesu (F. Mußner), die implizite Kritik an einem andersartigen Verständnis von Gottesherrschaft (F. Mußner). Ob der von F. Mußner gewählte Ausdruck der ipsissima facta glücklich ist, bezweifelt K. mit Recht (83). Durch das von F. Mußner angewandte Kriterium einer antirabbinischen oder antipharisäischen Front „kann zwar ein gewisser ‚Anhalt' am Leben Jesu, nicht aber die Faktizität des erzählten Einzelfalles gesichert werden" (83), mit Blick auf Mk 1,40–45 (Aussätzigenheilung). S. Lentzen-Deis nennt als erstes und sicherstes Kriterium das der „‚Diskrepanz' als Zeichen der Originalität", auch „Unähnlichkeits-" oder „Ausgrenzungskriterium" genannt (83). Dann ist authentisch, „was gegen bekannte Tendenzen der Umwelt verstößt", ferner die „Breite der Überlieferung", die für die Wunder Jesu gewisse unterscheidende Stileigentümlichkeiten gewinnen läßt (84). So hält Lentzen-Deis Exorzismen, Krankenheilungen (auch der Aussätzigen) für tatsächlich „und sehr wahrscheinlich" Totenerweckungen (was aber K. doch mit berechtigten Fragezeichen versieht, der selbst nur Exorzismen und Krankenheilungen für historisch hält).

Im Abschn. B werden die religionsgeschichtlichen Parallelen zwischen Jesus und anderen Wundertätern (Apollonius v. Tyana, die theios-anér-Vorstellungen) besprochen, Parallelen zugegeben (Einwirkung auf Wundergeschichten, magische Praktiken im Fernwirkwunder Mt 8,13, Heilungskraft Mk 1,41, Jesus als Manaträger Mk 5,25–34 parr). Mk und Lk stehen dieser magischen Welt näher, Mt 9,20–22 entkleidet die Geschichte der blutflüssigen Frau der „magischen" Züge des Mk. Schon die vormarkinischen Überlieferungen „haben die Gestalt des Wundertäters Jesus offenkundig stärker auf die Erwartungen des Volkes bezogen" (87). Sogar der Traditionsprozeß der Apollonius-Geschichten läuft „in vielen Punkten der Entwicklung der ntl Traditionen parallel" (89, schon F. C. Baur). Auch Philostratos will magische Praktiken von seinem Helden Apollonius fernhalten. Bei G. Petzke, Die Traditionen über Apollonius v. Tyana und das Neue Testament. Leiden 1970, kritisiert Kertelge, daß dieser sich einer Wertung enthalte und gerade dadurch eine Wertung ausspreche (89). Schon für F. C. Baur (1876) war ein wichtiger Unterschied Jesu „Verhältnis zu den sündigen Menschen" und sein Verhalten „zum sozial und moralisch deklassierten" (89). Petzke unterläßt, „die beschriebenen Einzelphänomene von einer jeweils auch erkennbaren unterschiedlichen Motivation her zu interpretieren" (90). G. Petzke, Historizität und Bedeutsamkeit von Wunderberichten. Möglichkeiten und Grenzen des religionsgeschichtlichen Vergleiches, in: H. D. Betz – L. Schottroff, Neues Testament und christliche Existenz (FS H. Braun), betont noch, daß ein religionsgeschichtlicher Vergleich nichts über die Historizität aussagen und eine angeblich höher stehende Lehre nicht auf die Geschichtlichkeit oder Nichtgeschichtlichkeit schließen lasse (90). Interessant ist, wie Philostratus rationalistisch das Göttliche beim Wunder des Appollonius an dem totgeglaubten Mädchen nicht etwa in einer Totenerweckung sieht, sondern darin, daß der Thaumaturge den Lebensfunken in dem totgeglaubten Mädchen gefunden habe, den die Ärzte nicht fanden (91).

Zu fragen ist (H. D. Betz und H. Köster), ob nicht „von einer eigenen frühchristlichen Überlieferungsschicht zu sprechen wäre, in der Jesus im Bild des Theios Anér erscheint" (91). Wenn man die Frage bejaht, so hat sich diese christologische Konzeption doch „nicht eindeutig in einem bestimmten christologischen Titel niedergeschlagen" (92). D. Lenz Tiede, The Charismatic Figure as Miracle Worker, Missoula 1972, sucht die hellenistische und besonders die hellenistisch-jüdische „Vorgeschichte" der frühchristlichen Theios-Anér-Christologie nachzuzeichnen (92). Hierin gehören die „sich selbst verkündenden Apostel" (2 Kor 4,5). H. D. Betz, Eine Christus-Aretalogie bei Paulus, in: ZThK 66, 1969, 288–305, sieht in 2 Kor 12,7–10 einen Hinweis auf die Erzählungen von Wundern, wie sie in den vorsynoptischen und vorjohanneischen Traditionen sich niedergeschlagen haben. Nach K. (93) bedarf eine solche Erklärung noch genauerer Prüfung. Der Fundamentaltheologie ist natürlich an der „Frage nach der Entstehung der urchristlichen Wundergeschichten" (94) sehr interessiert.

„C. Wunder und Christologie" geht der Bedeutung der Wunderberichte für eine umfassendere christologische Konzeption als die vorstehende nach. Die wichtige Untersuchung von H. J. Held in dem bekannten Sammelband von G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held (⁷1975) hat die redaktionsgeschichtliche Betrachtung über die Wunder Jesu mehr in den Mittelpunkt gerückt. Die überlieferten Wundererzählungen stehen nicht bloß im Dienst einer bestimmten Christologie, sondern „aktueller Fragestellungen der Gemeinden" (95). Bei Mt (Bergpredigt c.5ff, Wundergeschichten c.8f) stehen die Wunder im Dienst des Erweises der Messianität für den Messias des Wortes und der Tat. (Von hier kam das apologetisch beliebte Modell der Beweisführung für die Gottheit Christi!). K. zeigt auch für Lk, Jo (Unterschied im Verständnis der vorjohanneischen Semeia-Quelle und Evangelium), dann eigens für Mk (Wunder des Gottessohnes), wie jedes Evangelium eine Neuerzählung der Wunder Jesu bietet (96). Er bespricht die neueren Untersuchungen von Mk zu K. Tagawa, D. A. Koch, Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums (Berlin 1975), H. W. Kuhn zu Mk 4–6 (1971), L. Schenke, Die Wundererzählungen des Markusevangeliums (Stuttgart 1974), der Mk mehr an Redaktions- und Kompensationsarbeit des Evangelisten (anders K. Kertelge, R. Pesch, Mk-Komm) zuschreiben möchte; K. weist auch auf die Untersuchungen einzelner Wundertexte (zumal aus der Schule von A. Vögtle) hin (I. Maisch, Heilung des Gelähmten; R. Pesch, Gerasa; A. Harbath, Nain). D. A. Koch sieht das wesentlich Neue der mk Darstellung in der theologischen Einheit (Erweis des Gottessohnes in Passion wie im irdischen Wirken), in die die verschiedenen traditionellen Interpretationsmomente einbezogen werden. Erst im Licht der Gesamtdarstellung bis zu Ostern führen die Wunder zum Glauben (101).

Zum Schluß geht es um die Entsprechung von „Glaube und Wundertat Jesu" (101). Die größere Zahl der Theologen will im Glauben das „Wunder" sehen, andere (so H. Schürmann, Lk-Komm) arbeiten die „mitwirkende" Bedeutung des Glaubens beim Zustandekommen des Wunders heraus (102). Der Glaube ist „die subjektive Bedingung, die jener Wirkkraft (Gottes) erst die Möglichkeit gab, erfolgreich wirksam zu werden" (102), ist „die durch die Begegnung mit Jesus geweckte Disposition, durch die der Mensch sein Angewiesensein auf die göttliche Hilfe erkennt und eingesteht" (101f). „Im Wunder wird Gottes Heilsmacht zeichenhaft offenbar" (104). Im Gegensatz zur Ansicht von J. Roloff und L. Goppelt „wird (man) die Verwendung des Glaubensmotivs in den Wundererzählungen wohl nicht unmittelbar auf den historischen Jesus zurückführen können" (103). Die Wunder Jesu, die joh „als Zeichen der Offenbarung seiner Herrlichkeit verstanden werden ... werden damit nicht zu Beweisen für den Glauben, so daß der Mensch dadurch gleichsam zum Glauben gezwungen würde" (105).

Die Fülle der Informationen dieses reichen Forschungsberichtes rechtfertigt eine solch relativ ausführliche Berichterstattung.

F. Annen, Die Dämonenaustreibungen Jesu in den synoptischen Evangelien (107–146), untersucht angesichts der heute viel diskutierten Frage über die Existenz des Teufels oder vornehmer benannt: des Satans, die bislang wenig exegetisch befragten Dämonenaustreibungen Jesu, I. deren synoptischen Befund (Erzählungen, Worte Jesu, Sammelberichte), II. die Tatsache von Dämonenaustreibungen durch Jesus, die als solche nicht zu bestreiten, deren Einzelerzählungen aber historisch nicht genügend gesichert sind. III. wendet sich A. der Form der Exorzismuserzählungen nach ihrem Anschauungshorizont zu, dem „Bereich des geistigen, kulturellen, religiösen Lebens einer bestimmten Gesellschaft" (118). Zur Zeit Jesu erhielt der Dämonenglaube einen ungeheuren Aufschwung, wonach „gute oder böse Mächte am Werk (seien), die man sich personal vorstellte" (ebd.).

A. fragt, ob es eine „Gattung" (ein Strukturmuster: W. Richter) der Exorzismusgeschichten gebe, indem er zunächst die Auffassung Bultmanns darstellt, der die Dämonenaustreibungen als besondere Form der Wundererzählungen versteht. Dann wendet er sich G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten (s. o.) zu, der mit der Darstellung Bultmanns unzufrieden ist, weil dieser nicht genügend die Dämonenaustreibungsgeschichte gegenüber anderen Erzählungen beschreibe. G. Theißen „analysiert mit Mitteln strukturalistischer Erzählforschung das gattungsspezifische Beziehungsgefüge von Personen, Motiven und Themen" (123, nach dem Klappentext des Buches von Theißen). Er nennt als „gattungsspezifische Merkmale des Exorzismus": a) „das Ausgeliefertsein des Menschen an den Dämon", b) „den Kampf zwischen Dämon und Exorzist", c) „die zerstörerische Tätigkeit des Dämons in der Natur (ebd.). Die Exorzismuserzählungen dienen wie alle ntl Erzählungen dem „Ausdruck des Glaubens der Urchristen" (124). Jesus sah in seinen Dämonenaustreibungen, die er sich als „Kind seiner Zeit" ganz im zeitgenössischen Anschauungshorizont vorstellt, den Sinn, daß in ihnen die Gottesherrschaft anbricht (Q = Mt 12,28/Lk 11,20). Vor Jesus gab es nie eine solche Verbindung! A. analysiert darin einen theologischen Aspekt (das Herrsein Gottes), einen soteriologischen (Anbruch des endzeitlichen Heiles) und einen christologischen (nicht im Sinn einer direkten christologischen Selbstaussage Jesu, sondern einer impliziten Christologie).

Die urchristlichen Exorzismuserzählungen sind „von Anfang an nicht als Darstellungen eines Kampfes zwischen Jesus und den Dämonen konzipiert" (128); Jesus ist der Überlegene. Weil Jesus die Dämonenaustreibungen im Anschauungshorizont seiner Zeit

sieht, interpretiert er „seine Exorzismen als den Anfang vom Ende der Satansherrschaft" (R. H. Fuller), wofür das Beelzebul-Gespräch (Mk 3,22–30 parr) steht. A. setzt sich auseinander mit M. Limbeck, Jesus und die Dämonen. Der exegetische Befund, in: BuK 1975, der bestreitet, „daß Jesus selber seine Exorzismen als Kampf und Sieg gegen Satan verstanden habe" (130). Die Auffassung vom Satansreich geht für Limbeck auf die Gegner Jesu zurück, nach denen Jesus der „Herrscher" in diesem Dämonenreich sei. „Satan, Beelzebul, Dämonen sowie böse Geister", religionsgeschichtlich von verschiedener Herkunft, sind „verschiedene Ausdrücke für die gleiche widergöttliche Macht des Bösen" (131 mit K. Kertelge). Nach A. stehen noch besondere Arbeiten aus, die zu zeigen hätten, „welche Teile auf das Leben Jesu selbst zurückgehen könnten. Erst dann wäre mit einiger Sicherheit zu sagen, daß Jesus selber seine Exorzismen tatsächlich als Kampf gegen Satan verstanden hat" (132).

In der traditionsgeschichtlichen Weiterentwicklung des Problems der Dämonenaustreibungen wird in Mk vor allem der christologische Aspekt der Dämonenaustreibungen herausgestellt (132): Jesus als Sohn Gottes (Mk 1,24; 5,7!). Mk selbst bringt im Unterschied zu Jesus „die Exorzismen n i e mit der R e i c h - G o t t e s - B o t s c h a f t Jesu in Zusammenhang" (133).

Zum Schluß fragt A. nach der Existenz der Dämonen, wofür es die gegensätzliche Auffassung der Verneinung ihrer Existenz (H. Haag u. a.) und ihrer Bejahung (kirchliche Stellen: Paul VI., Glaubenskongregation) gibt. A. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß sich diese Frage infolge unserer besseren Kenntnis der weltbildlichen Bedingtheit des Anschauungshorizontes erst heute stellt, wozu das frühere kirchliche Lehramt nicht zu sprechen hatte. „Nie mußte es sich mit der grundsätzlichen Leugnung ihrer Existenz und Wirksamkeit auseinandersetzen" (135). Deshalb kann jene Frage „auch nicht als endgültig beantwortet gelten" (138). Angesichts der Erläuterungen, die Psychologie, Parapsychologie und vergleichende Religionswissenschaft zum Besessenenproblem geben, stellt sie sich ganz neu. A. sieht die Lösung so: Man kann nicht sagen: „Es gibt sie nicht" und auch nicht: „Es gibt sie doch", sondern er beschreitet einen Mittelweg: „Es gibt sie – aber in welcher Weise?" (138–141). A. weist auf den unerklärbaren Bereich, den man das „Geheimnis des Bösen" nennen kann (142). „Ob man dieses Geheimnis des Bösen lieber als ‚das Dämonische' (Neutrum) oder als ‚den Teufel' (personal im Sinne einer Personifikation oder einer Person) bezeichnen will", ist für A. „weniger wichtig und eine Frage des Weltbildes" (143), womit eigentlich die Frage nach der Glaubensverbindlichkeit der Personalität Satans usw. schon negativ entschieden ist. Für A. ist in dieser Frage nur wichtig die Betonung des Sieges Jesu Christi über dieses Geheimnis des Bösen, über die wie immer vorgestellten knechtenden Mächte der Menschheit (145). Ob dieser „Mittelweg" (?) wirklich alle Fragen der Dogmatik beantwortet? Das ist sehr die noch offene Frage.

J. T r ü t s c h, Wunder: Mit oder ohne Durchbrechung der Naturgesetze? (147–161) bespricht außer C. S. Lewis, Wunder. Eine vorbereitende Untersuchung (dt. Köln 1952) B. Weißmahr, Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders, Frankfurt M. 1973, und B. Bron, Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffes, Göttingen 1975. B. Bron zeichnet „sehr umsichtig" (148) die Theologiegeschichte in ihrer Stellungnahme zum Wunder nach und läßt „das theologische Wunderverständnis nur in Unabhängigkeit von der natur- und geschichtswissenschaftlichen Theoriebildung möglich sein und die leibliche Dimension als notwendiges Element" implizieren (ebd.). Trütsch fügt zustimmend hinzu, daß Offenbarung nicht ohne deutendes Wort sei, insbesondere (mit dem Vaticanum II) „in Christus, der zugleich Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist" (149). „Damit ist wohl der theologische Kontext, in dem das Wunder steht, ausgewogen und erhellend beschrieben", meint Trütsch (ebd.).

Dennoch müsse sich das theologische Wunderverständnis dem außertheologischen Naturverständnis stellen. Die Geschichte führte da zur Alternativposition: hie Naturalismus – hie Supranaturalismus. Die Scholastik lehrte ein durch Zweitursachen vermitteltes und ein alle Möglichkeit der Zweitursachen übersteigendes Wirken Gottes an der Welt. Diese „Naturtranszendenz" wurde dann zum entscheidenden Merkmal des „Wunders" (150). Die Neuzeit entwickelte die Vorstellung der „geschlossenen Naturkausalität" von der innerweltlichen Gesetzmäßigkeit her, unter Ausschluß einer personal-freien Beziehung eines überweltlichen Schöpfers zur Welt"; jedes unmittelbare Wirken Gottes im Naturgeschehen ... (war) völlig ausgeschlossen" (150f). Die Theologen hingegen ließen Gott unmittelbar im Wunder „außerhalb der natürlichen Ordnung" um so eher wirken, als auch die Entstehung der individuellen Menschenseele auf dem Boden der „natürlichen" Ordnung ebenfalls auf ein unmittelbares Hineinwirken Gottes in diese Welt angenommen wurde. Mittels Tatsachen, die „außerhalb der natürlichen Ordnung" gewirkt wurden, ließ sich leicht theoretisch die damit verbundene übernatürliche Offenbarung apologetisch „beweisen". Das außerordentliche und unmittelbare Wirken Gottes glaubte man durch Nichterklärbarkeit seitens natürlicher Ursachen verifizieren zu können. Diese „supra-naturalistische Wundertheorie" wurde von katholischen Theologen „bis in die letzten Jahrzehnte hinein" (151) vertreten. Mit Berufung auf P. Jordan wurde dem Rez. die Ablehnung dieser „immediaten" Wundertheorie noch kürzlich in dieser Zeitschrift vorgeworfen[2].

B. Weißmahr schlägt einen „d r i t t e n W e g" vor. Er geht für Trütsch von der „wohlbegründeten Ansicht (aus), daß Gott auch im Wunder ausnahmslos durch zweitursächliche Kräfte wirkt, keine Naturgesetze ‚durchbrechend' oder ‚aufhebend'" (153). Ähnlich hatte Rez.[3] einen allgemeineren und komplexeren Wunderbegriff vorgelegt, ohne von Weißmahr erwähnt zu werden. Die Wunderbarkeit besteht nämlich nach Rez. „in der außerordentlichen, ungewohnten, die Aufmerksamkeit wachrufenden Zuordnung der geschöpflichen Ursachen" (ebd. 312) im Kontext der allwirkenden Schöpfertätigkeit Gottes. Vgl. oben A. Deißlers „Konstellationswunder", ferner bei J. Sievi die verschiedene Sicht des Jahwisten und die der gewöhnlichen Wunderauffassung entsprechende (also nicht offenbarungsmäßig verkündete, sondern als „theologische" Theorie vorgetragene) der Priesterschrift.

Insofern Gott „dem Geschöpf sein Eigensein und Eigenwirken verleiht" und dieses wesensmäßig geschaffen ist, „nach dem Maße seiner Eigenständigkeit und Eigendynamik der freien Tätigkeit Gottes in der Welt Raum zu bieten, so ist „vom Geschöpflichen her Unvorhergesehenes und Ursprüngliches möglich" und „das freie Einwirken Gottes in der Welt grundsätzlich auch dann möglich, wenn Gott innerhalb der Welt niemals ohne Zweitursachen wirken kann" (154 nach Zitaten Weißmahrs). Gott vermag „seine persönlichen Ratschlüsse in der Materialität der Welt zeichenhaft auszudrücken ... durch sog. providentielle Fakten" (Weißmahr, zit. 155f). Im Hintergrund steht die molinistische Theorie vom Concursus Divinus. In bannezianisch-„thomistischer" Sicht würde die Souveränität Gottes beim Wunder noch mehr ans Licht kommen!

J. Trütsch, der Übersetzer von P. Rousselot SJ, Die Augen des Glaubens (Einsiedeln 1963), lehnt für die Wundererkenntnis einen „eindeutigen, vor dem Glauben zu erfassenden ‚Beweis' der Offenbarungstatsache" ab, von dem die „traditionelle" Apologetik „träume" (!). Eine dem Glauben vorausgehende (Praeambula fidei!) „vernünftige Einsicht in die Glaubwürdigkeit gibt es nicht" (156), wohl aber „im Ganzen der Glaubensantwort eine rational verantwortliche Gewißheit", daß Gott hinter der Predigt der Offenbarung stehe (157). Das ist eine vielfach vertretene[4], aber gegenüber der klassischen Form der Fundamentaltheologie keineswegs genügendere Form der „Glaubensbegründung heute".

Wer sich frei (die Schule sprach von einer certitudo libera in causa, s. A. Kolping a.a.O. 285) „in den Glaubensdialog mit Gott hineinziehen läßt" (J. Trütsch 156), ist damit noch nicht ein Glaubender, sondern ein aufgeschlossen Prüfender, was seine ethische Pflicht ist[5]. Er erfaßt „mit dem natürlichen Licht seiner menschlichen Vernunft" (vgl. Vaticanum I DS 3004, 3009, 3015: duplex modus cognitionis)[6] die Sinnhaftigkeit des Wunderfaktums „in einer komplexen und in den einzelnen Elementen (Predigt, Wunder, ethische Höhenlage usw.) einander ergänzenden und stützenden Einheit" (A. Kolping a.a.O. 313f), weshalb man von einem komplexeren

[2] L. Scheffczyk, Wissenschaftliche Nachschrift, in: ThRv 73, 1977, 452. Leider strotzt diese Replik so von Mißverständnissen, daß jetzt hier darauf nicht insgesamt eingegangen werden kann.

[3] A. Kolping a.a.O. 312ff.

[4] Z. B. K. Lehmann, Rechenschaft des Glaubens. Überlegungen zum Problem der Glaubensbegründung heute, in: E. Hesse – H. Erhardt, Rechenschaft zum Glauben. Weihnachtsseelsorgertagung 2.–4. Jänner 1969, Wien 1969, 74–96. Die klassische Fundamentaltheologie wird so dargestellt, als ob sie „von einem sicheren, abstrakten, geschichtsenthobenen insularen und nur theologieimmanenten Standort aus Verantwortung des Glaubens" leiste (83).

[5] A. Kolping a.a.O. 43: Préconversion.

[6] Vgl. auch, was die Schule die veritas respectiva signi nennt (A. Kolping a.a.O. 300), was aber theologisch, auch angesichts des heutigen exegetischen Wissensstandes, noch nicht genügend ausgearbeitet ist.

Wunderbegriff als bisher in der klassischen Fundamentaltheologie sprechen muß. Die Grundzüge – das sei auch gegen J. Trütschs Beitrag betont – wie sie die klassische Fundamentaltheologie herausgearbeitet hat, bieten allein die Grundlage für eine wissenschaftliche „Glaubensbegründung heute". Daß die Pastoraltheologie bei der „Rechenschaft des Glaubens" (zwar auf den wissenschaftstheoretischen Überlegungen aufbauend) mehr „am Mann" argumentierend und zum Glauben einladend vorzugehen hat, hat Rez. ebenfalls längst betont (a.a.O. 25f).

E. Schweizer, Zur neueren Forschung am Kolosserbrief (seit 1970), (163–191), referiert über die Literatur (bis 1970 vgl. EKK 1) zu Kol in sieben Abschnitten.

1. Kommentare zum Gesamtbrief und Strukturanalysen: E. Lohse (1968) behandelt ausführlich die Parallelen zu Qumran und, in einer Reihe von Exkursen, Verfasserschaft und Abfassungszeit, als (nachpaulinisch) den Christushymnus, die in Kolossae herrschende Philosophie und die Haustafeln. J. Ernst (1974) zeichnet den Brief profiliert als Zeugnis der Periode zwischen dem Paulus der Hauptbriefe und den Pastoralbriefen. Im englischen Sprachgebiet erschienen die beiden Kommentare von R. P. Martin (1972, 1974), die nichts aufregend Neues bieten. J. L. Houlden (1970) hält den Brief für paulinisch und nimmt als Abfassungsort Ephesus an. Die Auslegung versucht ein lebendiges Bild der damaligen Welt zu zeichnen. Bei der Gesamtstruktur des Briefes ergeben sich keine großen Differenzen in den Auffassungen.

2. Monographien: Für W. Bujard (1975) kann infolge genauer Untersuchung der Brief nicht von Paulus stammen. H. Ludwig (1974) sieht in ihm höchstwahrscheinlich das Produkt einer Paulusschule, J. Lähnemann (1971) und F. Zeilinger (1974) gehen von der Briefstruktur aus.

3. Verfasserfrage: Abfassung des Briefes (insbesondere Schluß!) „fast nur zu Lebzeiten des Apostels denkbar ... etwa gleichzeitig mit" Philem, aber sicher nicht von Pauli Hand, daher Verfasserschaft durch Timotheus im Auftrag des gefangenen und nicht diktierfähigen Paulus möglich (eigenhändig der Gruß).

4. Die kolossische Philosophie: M. D. Hooker fragt an, ob in Kolossae überhaupt Irrlehrer aufgetreten seien. Die alte Alternative Judaismus oder synkretistische (Mysterien-) Religion ist so nicht mehr zu halten.

5. Die Paränese: Hier berichtet Vf. kurz über einige einschlägige Neuerscheinungen in Aufsätzen im Sammelheft RExp 70.

6. Zum Hymnus (1,15–20) und seinem Kontext sieht Verf. als unbestreitbar an, daß dieser dem Vf. von Kol schon vorlag und von ihm in 1,12–14.21–23 (zum Teil auch noch in 2,9.15.19) kommentiert ist. J. G. Gibbs versucht, die Einheitlichkeit der Gedanken im Hymnus und der Theologie des Paulus, der den Brief geschrieben hat, aufzuzeigen, ohne daß es aber Schweizer deutlich würde, ob der früher gedichtete, von Paulus aufgenommene Hymnus auch paulinisch ist oder nicht (181).

Freiburg i. Br. Adolf Kolping

Ganoczy, Alexandre: **Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes.** – Mainz: Grünewald (1976). 200 S. (Grünewald Reihe) kart. 25.50 DM

In diesem Werk, das von „der Schöpfung" handelt, geht es um ein höchst traditionelles Thema in der Theologie. Man darf sich aber deswegen nicht täuschen lassen: Weder sein Ziel noch sein Inhalt wollen uns zu einer in „klassischer" Weise behandelten „Schulfrage" zurückführen. Im Gegenteil! Seine von einer klaren Bestandsaufnahme, einer klaren Absage und einem klaren Entschluß bestimmten Perspektive eröffnet Wege zu einer verheißungsvollen Erneuerung in diesem so wichtigen Teilbereich der Theologie. 1. Die Bestandsaufnahme ist folgende:

Bis vor ungefähr zehn Jahren hat die christliche Theologie eine lebendige und fruchtbare Reflexion über die Schöpfung entwickelt. Einerseits herausgefordert durch die wissenschaftlichen Theorien über den Ursprung des Universums und des Menschen, hat sie sich in der Debatte über das Verhältnis von Schöpfung und Evolution beträchtlich präzisiert und bereichert. Andererseits, erhellt und angespornt durch den Fortschritt der biblischen Forschung, hat sie sich grundlegend erneuert, indem sie die Schöpfung wieder in den Rahmen der Heilsgeschichte stellte, die entsprechend der uneingeschränkten Einheit des einen Planes des Bundesgottes gedacht wurde ...

Aber heute – das muß gesagt werden – geht es so nicht mehr! Es sieht tatsächlich so aus, als sei die Terminologie der Schöpfung dem Glauben und der Theologie entrissen: „wenn heute die philosophische Anthropologie von Schöpfung, die Psychologie von Kreativität, und die Umgangssprache vom Schöpfer eines Kunstwerkes sprechen, meinen sie sicherlich damit nichts Theologisches". Um diese Bestandsaufnahme zu bestätigen, kann man übrigens noch anführen, daß im Gegensatz zur vorher genannten Epoche in den letzten zehn Jahren wenige, dem theologischen Thema der Schöpfung gewidmete Werke erschienen sind: das zeigen deutlich die Erscheinungsdaten der Werke, auf die die Bibliographie am Ende des Buches verweist.

2. Eine solche Bestandsaufnahme führt den Vf. zu folgender Absage:

Da heute die Thematik der Schöpfung tatsächlich ziemlich weitgehend von säkularer Geisteshaltung und säkularem Denken vereinnahmt worden ist, kann man dies nur zur Kenntnis nehmen und muß infolgedessen jeder Grundlage theologischer Reflexion eine Absage erteilen, die von vornherein eine religiöse Bedeutung oder womöglich sogar eine christliche Bedeutung des Wortes „Schöpfung" und seiner Derivate als selbstverständlich ansieht. Nur um diesen Preis hat man eine gewisse Chance, verstanden zu werden, wenn man zum heutigen Menschen sprechen will.

3. Aus dieser Absage ergibt sich jedoch nicht, daß der Vf. auf die Darstellung einer eigentlich theologischen Reflexion verzichtete. In Wirklichkeit lehnt er nur eine ganz bestimmte Art von Theologie ab – und das, weil er den Entschluß fällt, eine neue Art von Theologie ins Leben zu rufen.

Wenn er unseren Zeitgenossen zustimmt, daß sich die Frage der Schöpfung von einer „theozentrischen Konzeption" und „vom kosmologischen Problem des Anfangs der Welt zum anthropologischen Problem des menschlichen Handelns" verlagert hat, dann deshalb, weil er sich dazu entschlossen hat, die Frage nach dem Schöpfergott gerade vom schöpferischen Menschen her zu stellen, weil er glaubt, daß dieser Ausgangspunkt für eine solche Reflexion heute wirklich besser geeignet ist.

4. Ausgehend von der genannten Bestandsaufnahme, der Absage und diesem Entschluß definiert der Vf. seine Methode.

Indem er sich ausdrücklich auf P. Tillich beruft, der sie, wenn auch nicht erfunden – sie ist „der Sache nach viel älteren Ursprungs" – so doch zumindest systematisiert und erstmals konsequent angewandt hat, stellt A. Ganoczy sie als „Korrelationsmethode" vor. Diese Methode, die entscheidend auf einer Konzeption der Offenbarung beruht, nach der es eine Wechselbeziehung (oder Korrelation) gibt, zwischen dem Gott, der (sich) offenbart und dem Menschen, an den sich diese Offenbarung richtet, hat, wie man weiß, den doppelten Vorteil einer beträchtlichen Aufwertung sowohl des anthropologischen wie des christlichen Moments der Offenbarung einerseits, des Glaubens und der Theologie, die sie empfangen und ihr antworten, andererseits. Da das Thema der Schöpfung einen Bereich umfaßt, wo „sich das Selbstverständnis des Menschen und das christliche Gottesverständnis kreuzen", sind offensichtlich alle Voraussetzungen für eine fruchtbringende Anwendung einer solchen Methode gegeben.

5. Der Aufbau des Werkes entspricht, wie es richtig ist, der angewandten Methode.

Es besteht aus zwei Teilen gleichen Umfangs. Im ersten wird „der bisher nur sehr bruchstückhaft berücksichtigte Verstehens- und Sprachhorizont" dargestellt, „in dem das Wortfeld von ‚schöpfen, erschaffen' seine Verwendung findet". So wird gut die Hälfte des Buches dem Studium einer bestimmten Anzahl von Philosophen gewidmet, deren Denken zugleich Ergebnis, Ausdruck und Ursache dieses Selbstverständnisses ist, zu dem der „moderne Mensch" gelangt ist und entsprechend dem er sich als „emanzipierten Schöpfer" versteht, als „Schöpfer seiner selbst und seines Schicksals", als „Meister des Entwerfens, des Gestaltens, des Entwickelns und des Zusammenfügens, ... bald zu seinem Vorteil, bald zu seinem Verhängnis". Descartes, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Sartre, schließlich auch „bestimmte Neomarxisten" und die Strömung des Positivismus (Strukturalismus) sind die Zeugen der „modernité", die nacheinander befragt werden. Gerade sie nämlich haben „mit ihrer Reflexion über Freiheit, Selbstbewußtsein, Erkenntnis, Willen, Arbeit, Kunst, Technik und kritische und revolutionäre Praxis" zur Entstehung des modernen Menschen beigetragen, den der Vf. hier entschlossen als Gesprächspartner gewählt hat.

Nachdem diese Untersuchung es erlaubt hat, eine gewisse Anzahl „thematischer Spitzen des philosophischen Schöpfungsdenkens" freizulegen, wendet sich der Vf. in seinem 2. Teil diesen und einigem Ergänzungsmaterial zu, das ihm die „Natur- und Humanwissenschaften" liefern. Freiheit, Sinnfrage, die Rolle der Negation, das Problem der Zukunft und schließlich das der Praxis sind die Punkte, auf die hin G. in fünf gedrängten Kapiteln „die Grundlagen des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens" befragt und dabei seine eigene Theologie des „schöpferischen Menschen und der Schöpfung Gottes" vorstellt, wie es der Titel ankündigt, den er für sein Werk gewählt hat.

6. Muß man befürchten, daß in dieser Gegenüberstellung von „einer bestimmten existenziellen Frage und der entsprechenden Antwort der Offenbarung" der traditionelle „Inhalt" oder „Sinn" des Schöpfungsglaubens untergeht?

Dazu sagt der Vf. klar und deutlich: „Eine völlige Existentialisierung des Schöpfungsdenkens würde ... eine wichtige Tatsache übersehen." Und tatsächlich, gerade im Gebrauch der Freiheit, die diese Reflexion klar als „den Kulminationspunkt der Debatte über die Schöp-

fung" aufgezeigt hat, stellt sich letztlich dem, der sie gebraucht, die Frage nach Gott, von dem er in seinem Handeln und seinem Sein radikal abhängig ist: die Frage nach dem Schöpfergott. Daher widmet der Vf. in seiner neuen theologischen Perspektive viele sehr anregende Darlegungen dem Schöpfungsakt Gottes und dem Ziel der Schöpfung, dem göttlichen Eingriff „ex nihilo", der zentralen Rolle des Retters Christus im Ganzen des göttlichen Planes, zu dem die Schöpfung gehört, der Verantwortlichkeit des Menschen als Bild Gottes (für das Heil wie für die Sünde!) für das Gelingen des Bundes, zu dem er gnädig und radikal berufen ist.

7. Da der Vf. getreu seiner Methode von Anfang bis Ende „fundamental" – oder „von den Wurzeln aus" – verfährt, bezieht er sich allein auf die biblische Offenbarung, um seine theologische Antwort auf die Infragestellungen seitens der zeitgenössischen säkularen Geisteshaltung und des säkularen Denkens zu erarbeiten. Vielleicht könnte man bedauern, daß deshalb auf die christliche Tradition fast gar nicht eingegangen wird. Auch und gerade um die Probleme von heute zu erhellen, hätte es interessant sein können, ihr etwas mehr Platz einzuräumen. Aber die Darlegungen des Vf. und die Ergebnisse, zu denen sie in der Tat führen, ziehen für uns schon eine genügend fundamentale und gehaltvolle Bilanz. Heute, wo sich überall das Bedürfnis verspüren läßt, zu den Wurzeln zurückzukehren, wird man schließlich froh sein, hier ein Werk zu finden, das lieber fundamental als umfassend ist.

Es ist kein geringes Verdienst für einen Theologen, in einem entscheidenden Punkt wirksam dazu beizutragen, heute die bis auf den Grund gehende Glaubwürdigkeit und die kritische Potenz des christlichen Glaubens wahrnehmbar zu machen. Indem er aufzeigt, wie eine säkulare Infragestellung, die anfangs den Glauben an einen Schöpfergott von Grund aus zu disqualifzieren schien, ihm im Gegenteil unter bestimmten Bedingungen neue Chancen eröffnen kann, erinnert uns G. daran – eine Warnung, die für das ganze christliche Glaubenszeugnis gilt –, daß es der Theologie gemäß dem ihr eigenen Anspruch nicht gelingen kann, die Zukunft des Glaubens unter den Menschen weiterhin offenzuhalten, wenn sie sich den Fragen der Gegenwart verschließt.

Paris Joseph Doré

Fischer, Klaus P.: **Der Mensch als Geheimnis.** Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 420 S. (Ökumenische Forschungen. II. Soteriologische Abteilung, Bd 5) Lw. DM 49.–

Heijden, Bert van der: **Karl Rahner.** Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen. – Einsiedeln: Johannes (1973). XIII, 464 S. (Sammlung Horizonte. Neue Reihe 6) kart. DM 45.–

Das theologische Werk Karl Rahners fordert nicht nur Kritik heraus, es verlangt auch, gerade angesichts seines großen Umfangs und der verschiedenen literarischen Gattungen, in denen es dargeboten wird, nach übersichtlichen Gesamtdarstellungen. Der Oratorianer Klaus P. Fischer promovierte mit seiner hier vorzustellenden Arbeit 1973 am Institut Catholique in Paris unter der Leitung von Henri Bouillard SJ. (Die gedruckte Fassung läßt v. a. eine Einordnung K. Rahners in die neuere Transzendentalphilosophie aus der Diss. weg.) Die Eigenart des Werkes zeigt sich auf den ersten Blick, wenn man es mit der früheren Untersuchung von P. Eicher, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz (Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1970, 430 S.), vergleicht. Eicher ging von der Voraussetzung aus, Rahner habe in einer religionsphilosophischen Phase eine bestimmte Philosophie fertig entwickelt, die sich daher von ihrem ersten Ansatz an bis zu detaillierten Befunden geschlossen darstellen lasse. Auf der Basis dieser Annahme leistete Eicher hinsichtlich subtiler gedanklicher Nachvollzüge, umfassender Werkkenntnis und transparenter Darstellung Hervorragendes. Er erkannte lediglich nicht, daß Rahner sich gar nicht als „geschlossener" Philosoph darstellen läßt. Über dieses Problem des methodischen Zugangs zum Gesamtwerk Karl Rahners führten Eicher und Fischer eine Kontroverse in ThQ 156 (1976) 284–295 und 157 (1977) 140–143, auf die hier nur gerade hingewiesen werden kann.

F. geht davon aus, daß Grundlage und Schlüssel für Rahners philosophisches und theologisches Werk eine Gotteserfahrung ist und daß Philosophie und Theologie Rahners lediglich seine religiöse Erfahrung auf der Ebene der abstrakten Theorie wiederholen (62). Er befaßt sich im ersten Teil seiner Untersuchung mit dem spirituellen Ursprung des Denkens Rahners. Die geistige Herkunft Rahners wird hier gewissenhaft und exakt verdeutlicht. Sie ist an jener neuen Sicht des Ignatius von Loyola festzumachen, die sich im ersten Viertel dieses Jh.s durchsetzte und eine Reinigung der Ignatius-Gestalt von barockscholastischen Verfremdungen, eine Rückkehr zum mystischen Ur-Ignatius bedeutete. Neben Albert Steger SJ wurde vor allem Erich Przywara SJ für Rahner bahnbrechend und wegweisend. Eine wesentliche Grundeinsicht Rahners bestand in der Erkenntnis, daß Gotteserfahrung nicht ein seltenes individuelles Privileg, sondern jedem Menschen kommunikabel ist. Von der Exerzitienerfahrung her ergab sich für Rahner das Problem, wie in einer Zeit zunehmender Glaubensnot die Erfahrung Gottes andern zu vermitteln sei. Auf dem Weg dieser Fragestellung erachtete Rahner es als seine Pflicht, die von Kant herkommende „moderne" Philosophie in ihren hermeneutischen Möglichkeiten und im begrifflichen Instrumentar zu nützen: die Philosophie hat bei ihm durchaus ancilla-Funktion der Mystik gegenüber. Dies historisch exakt herausgearbeitet zu haben, im Unterschied zu vielen Rahner-Interpreten, die von der Meinung ausgehen, Rahner trage eine fertig entwickelte Philosophie an Ignatius oder an die Theologie überhaupt heran, ist einer der großen Vorzüge von F.s Buch.

Dem sachlichen Gehalt nach faßt F. den spirituellen Ursprung des Denkens Rahners in die These: Der Mensch ist wesentlich auf das Geheimnis verwiesen und dadurch zuinnerst selbst Geheimnis. Impulsgebend waren hier – außer den schon genannten Faktoren – die Mystiker, insbesondere Bonaventura und Johannes vom Kreuz, mit ihrer Auffassung vom Menschen als der „Ekstase ins Geheimnis". Przywaras „reductio in mysterium" half Rahner wesentlich, Heideggers phänomenologische Daseinsanalytik mittels der „analogia entis" in eine metaphysisch vertiefte Anthropologie zu übersetzen (171 Anm. 119; 177 Anm. 127). Auch Anregungen durch Kierkegaard sind zu registrieren. Jedenfalls ist für Rahner jede religiöse (und theologische) Erkenntnis nicht ableitbar aus den allgemeinen Prinzipien, auf die der Verstand bezogen ist (65); in diesem Sinn ist Rahner kein Metaphysiker (vgl. die kritischen Bemerkungen Fischer 65 Anm. 67 gegen Eicher und H. Verweyen).

Im zweiten Teil stellt F. den „Gegenstand" der Anthropologie Rahners, den „Hörer des Wortes als Geist in Welt" dar. Auch dieser Teil des Buches kann durch Eichers Monographie nicht einfach ersetzt werden: Eicher stellt Rahners Abstraktionslehre vorzüglich dar, erkennt aber die theologischen Intentionen nicht. F. zeigt in Auseinandersetzung mit E. Simons (98ff) mit sorgfältigen Belegen, daß Rahners philosophische Anthropologie keine „Philosophie der Offenbarung" ist, sondern eine Philosophie des Hörens der Offenbarung Gottes; daß sie sich mit dem Ausschauhalten des Menschen beschäftigt und nicht etwa das Offenbarungsverständnis aus dem Selbstverständnis des Menschen entwickeln will, wie Simons meint. Der „Sitz im Leben": Rahner wendet sich gegen den (den christlichen Glauben und die Theologie zerstörenden) ontologischen Gegensatz zwischen notwendig-immerseiender Wahrheit und zufällig-geschichtlicher Erscheinung bei Platon und Aristoteles und gegen den aufklärerischen Gegensatz zwischen notwendig und geschichtlich bzw. die Ablehnung einer Vermittlung „notwendiger" Wahrheiten durch geschichtlich-zufällige Fakten bei Lessing (179). Die einzelnen gedanklichen Schritte brauchen hier nicht nachvollzogen zu werden.

Bemerkenswert sind insbesondere auch die überlegenen Repliken F.s auf die polemische Rahner-Kritik von W. Hoeres, bei dem Philosophie auf Phänomenologie reduziert ist (121 Anm. 55; 124 Anm. 59; 125 Anm. 61), und von P. Weß, der den Unterschied Rahners zu Hegel nicht bemerkt und sich zusammen mit Feuerbach gegen Hegel und Rahner wenden möchte (131 Anm. 67; 132f). Speziell wertvoll ist F.s Versuch, Rahner gegen J. Maréchal abzugrenzen und auf relevante „Ergänzungen" Rahners durch H. Krings und G. Siewerth (hinsichtlich des Verhältnisses von esse commune und esse absolutum) hinzuweisen. Auf Mißverständnisse, denen Rahner häufig begegnet, macht auch der Abschnitt über das dialogische Prinzip aufmerksam (193–205), in dem F. zeigt, daß dieses schon implizit in der Erkenntnismetaphysik des frühen Rahner gegeben ist.

Der dritte Teil des Buches beschäftigt sich mit dem Geheimnis als der Ur-Intuition der theologischen Anthropologie. Ich möchte auf folgende Einzelresultate hinweisen: Innerhalb der ausführlichen Erörterung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie nach Rahner zeigt F., wie „Hörer des Wortes" seinerzeit unter anderem gegen die frühe dialektische Theologie K. Barths (mit ihrer Ablehnung einer „Kontinuität" zwischen Gott und Mensch) gerichtet war und wie dieser Sachverhalt in der heutigen ev. Forschung erkannt wird (u. a. U. Browarzik 1970). Bemerkenswert in diesem Kontext die Kritik an B. Lakebrinks Unvermögen, die philosophischen Grundlagen der Hermeneutik zu verstehen (218 Anm. 8). Die These Rahners vom „übernatürlichen Existential" wird in die Problematik der Gnadentheologie im allgemeinen und in die des duplex ordo cognitionis des I. Vaticanum speziell eingeordnet; ihre Kritik bzw. partielle Rezeption bei de Lubac, Bouillard, Balthasar und Schillebeeckx wird sorgfältig dokumentiert. Dabei wird die Meinung schlüssig widerlegt, es gehe Rahner um die Erklärung der Affinität der Natur zur Gnade; bei Rahner handelt es sich vielmehr um einen Begriff für die Verfügung Gottes über den Menschen und deren

ontologisches Wesenskonstitutiv im konkreten Menschen. Zu den wichtigen, in diesem Teil erörterten Themen Rahnerscher Theologie gehören ferner die Gratuität der Gnade, das „anonyme Christentum" (mit erhellenden Ausführungen über den wesenswidrigen Zustand dieser Anonymität nach Rahner!), das Axiom „gratia non destruit naturam".

Ein Höhepunkt ist m. E. in der Darstellung der Christologie Rahners zu sehen. Hier zeigt sich besonders, wie nützlich, ja unumgänglich es war, daß F. sich nicht auf fachtheologische Abhandlungen Rahners beschränkte, sondern die spirituellen Schriften mit heranzog. Deutlich wird herausgearbeitet, wie Rahners Christologie versucht, die heute noch latenten monophysitischen Neigungen abzuwehren. Auch hier fehlt die Gegenkritik nicht, z. B. an den „grotesken Entstellungen", die A. Gerken dadurch zuwege bringt, daß er positive Aussagen von Schrift und Tradition einfach Rahners Thesen entgegensetzt, ohne zu beachten, daß letztere nicht Gegenthesen oder Ersatz, sondern hermeneutische Erschließungen der ersteren sein wollen (269 Anm. 3). Die transzendentale Deduktion der „Idee Christi" bei Rahner setzt den geschichtlichen, realen Jesus Christus gerade voraus (das wäre übrigens auch gegen W. Kaspers Kritik an Rahner geltend zu machen), so wie Kants Erkenntniskritik die tatsächliche, sinnliche Erkenntnis voraussetzt (279). Im Kontext der evolutiven Christologie Rahners antwortet F. schlüssig auf Bedenken und Einwände bei W. Pannenberg und H. U. von Balthasar (besonders 325ff). Die eingehende Erörterung der Trinitätstheologie Rahners dient F. dazu, Rahners Verhältnis zu Hegel darzustellen und zu dokumentieren (345ff).

Eine Zusammenfassung des Buches (365–388) könnte für einen eiligen Leser eine Art Erstinformation darstellen. Im Anschluß daran geht F. noch auf Rahners Rezeption der politischen Theologie bzw. sein theologisches Verhältnis zu J. B. Metz ein (389ff).

Die Arbeit F.s ist ohne Zweifel die beste bisher vorliegende Einführung in die Theologie Karl Rahners und in ihre geistesgeschichtlichen Hintergründe. Auch einer, der (wie der Rezensent seit fast 30 Jahren) die Schriften Rahners aufmerksam verfolgt, kann aus Einzelheiten dieser Untersuchung viel Neues lernen. Die Fähigkeit des Vf.s zur systematischen Verarbeitung eines sehr komplexen Stoffes ist ebenso bewundernswert wie seine Kenntnis bestimmter Sektionen der Geschichte der Spiritualität, Theologie und Philosophie unseres Jahrhunderts.

Kritische Anmerkungen: Die Kennzeichnungen der Erst- und Zweitauflagen von „Hörer des Wortes" und „Geist in Welt" sind nicht strikt durchgehalten. Wiederholungen sind bei diesem Opus unvermeidlich, aber war es notwendig, eine bestimmte Tonbandmitschrift zu Rahners Theologie des Geheimnisses gleich viermal (119 Anm. 53, 139 Anm. 79, 141 und 237) vorzustellen? Leider sind viele Druckfehler stehengeblieben (dreimal, 22, 40, 46 ein ärgerliches Origines), davon jedoch nur ein sinnstörender (316, Z. 21: aufgepfropft statt aufgeopfert).

Der niederländische Herz-Jesu-Priester Van der Heijden promotivierte mit seiner Arbeit über die „Grundpositionen" Rahners bei Juan Alfaro SJ 1972 in Rom. In fünf Kapiteln sucht er die zentralen Themen Rahners darzustellen und kritisch zu hinterfragen: 1. das Verhältnis von Natur und Gnade mit der „Selbstmitteilung Gottes" als Zentralbegriff; 2. die Philosophie Rahners praktisch ausschließlich auf der Basis Eichers; 3. den „Hörer des Wortes", die Gnadenerfahrung und den Glaubensbegriff; 4. den allgemeinen Heilswillen Gottes, die Christozentrik der Welt- und Heilsgeschichte; 5. Christologie und Trinitätstheologie. Klaus P. Fischer hat dem Buch eine eingehende Besprechung gewidmet, der nicht viel hinzuzufügen ist: K. P. Fischer, Kritik der „Grundpositionen": ZkTh 99 (1977) 74–89. Ich möchte in einer Hinsicht Van der Heijden zustimmen. Er nimmt Ansatz und Zugang zu Rahners Werk beim Begriff der „Selbstmitteilung Gottes" „als Kern der Rahnerschen Konzeption" (3). Dabei bezieht er sich auf meine kleine, zuerst 1962 niederländisch erschienene und inzwischen längst überholte Einführung in Rahners Leben, Werke und Denken, in der ich die Vermutung ausgesprochen hatte, „Selbstmitteilung Gottes" sei vielleicht der Zentralbegriff der Rahnerschen Theologie. F. wendet das Problem auf den Ausgangspunkt zu und hat damit sicher recht: Rahner nimmt den Ausgangspunkt von „unten", von der Erfahrung, nicht von „oben", der Selbstoffenbarung Gottes. Das hindert jedoch nicht, in der „Selbstmitteilung Gottes" den theologischen Zentralbegriff (was ja etwas anderes ist als ein Ausgangspunkt) Rahners zu sehen.

Im ganzen jedoch hat F. mit seiner Kritik Van der Heijdens Werk richtig charakterisiert: als weitschweifiges Elaborat, in dem nicht genau ersichtlich wird, wo exaktes Referat Rahners, wo Interpretation, wo Kritik beginnt. Das sachliche Grundmanko ist darin zu sehen, daß die spirituellen, ekklesiologischen, sakramententheologischen und ökumenischen Schriften Rahners ebenso ausgeklammert bleiben wie seine Abhandlungen über das Verhältnis der Theologie zu den Wissenschaften oder das der Kirche zur Gesellschaft. Der Vf. geht in seinen Kapiteln unter zahllosen Wiederholungen begriffsstatistisch vor, eine Methode, die bei Rahner zu nichts führt.

Aus den Kritiken Van der Heijdens an Rahner seien die hauptsächlichen angeführt. Gravierend erscheint ihm, daß Rahner einen allzu problemlosen Umgang mit einem personalen Gottesbegriff pflege, wie man daran sehe, daß er nicht klar zwischen Seinsmitteilung und Selbstmitteilung unterscheide (216ff). In Wirklichkeit aber sind Personerfahrung (Selbstand) und (unthematische) Gotteserfahrung bei Rahner eine Einheit zweier Größen, die bewußtseinsmäßig im selben Maß wachsen. Natürlich taucht in diesem Kontext auch bei Van der Heijden der Vorwurf auf, die geschichtliche, konkrete Realität sei bei Rahner überflüssig oder unwichtig gegenüber der (bei Van der Heijden rein philosophisch interpretierten!) transzendentalen Gotteserfahrung (220). Damit zeigen sich Verständnisschwierigkeiten des Vf.s hinsichtlich der Unterscheidung und Zusammengehörigkeit (!) von transzendent(al) und kategorial bei Rahner, die sich folgenschwer im ganzen Buch, besonders aber bei der Abhandlung der Christologie bemerkbar machen (346–356). Dementsprechend wird nicht nur die evolutive Christologie, sondern auch die These vom „anonymen Christentum" kritisiert (288).

Beim Vergleich mit F.s Buch zeigt sich, was wissenschaftlich exakte Interpretation von Mißverständnissen unterscheidet, die man kaum anders als gewollt nennen kann. Dieses Urteil scheint sehr hart zu sein. Es wird aber leider bestätigt durch bestimmte Aussagen Van der Heijdens, die entlarvend sind. Schon einleitend zu seinem Buch stellt er fest, man lese Rahner mit einem „gewissen Unbehagen" (VII). Später wird gesagt, Rahner verwende den Begriff „Selbstmitteilung", weil er pastoral wirksam sei (9), oder „Geheimnis", weil „Geheimnis" „pastoral besser wirkt als ‚Gott'" (163). Die Christologie Rahners entstand wegen seiner „Unzufriedenheit" mit der Schultheologie (367). Eine Ansicht Galtiers, die Rahner zurückweist, wird als These Rahners ausgegeben (409). Das Ergebnis der Anstrengungen Rahners im ganzen besteht in der Entfernung des Offenbarergottes in eine ferne Transzendenz, in der Entpersönlichung Gottes (440f). Und zum Schluß insinuiert der Vf. einen Zusammenhang „zwischen Rahners thematischer Darlegung des Christentums und der müden Indifferenz vieler Menschen heute" (453).

Das Buch, das schon bei seinem Erscheinen die Druckkosten des Johannes-Verlags (Leiter: H. U. von Balthasar) nicht wert war, beeinträchtigt nicht die Grundpositionen Rahners, wohl aber das wissenschaftliche Ansehen seines Vf.s.

Münster Herbert Vorgrimler

Hopfenbeck, Albert: **Privilegium Petrinum.** Eine rechtssprachliche und rechtsbegriffliche Untersuchung. – St. Ottilien: Eos 1976. XXXII, 205 S. (Münchener Theologische Studien III, Bd 35) kart. DM 44.–

Die Unauflöslichkeit der Ehe gehört zu jenen Themen des kirchlichen Eherechts, die immer wieder Gegenstand der Diskussion sind. Nicht zuletzt geht die wissenschaftliche Auseinandersetzung dabei um die Terminologie. Es sei nur auf den Begriff der Unauflöslichkeit selbst hingewiesen, der für sich allein schillernd und mißverständlich ist und jeweils näherer Bestimmungen oder Erklärungen (z. B. innere, äußere, absolute, relative) bedarf.

Die vorliegende Untersuchung, eine Diss. am Kanonistischen Institut der Universität München, beschäftigt sich im Rahmen der angedeuteten Großthematik mit dem sogenannten Privilegium Petrinum. Im ersten Teil („Kirchliche Eheauflösung in ihrer begrifflichen Erfassung", 5–55) gibt H. zunächst Klärungsversuche wichtiger eherechtlicher Termini. Hervorzuheben – allerdings wohl auch weiter zu diskutieren – ist sein Vorschlag, stets von Auflösung oder Auflösbarkeit statt Scheidung bzw. Scheidbarkeit der Ehe zu sprechen. Er sieht in dieser Terminologie eine bessere „Ergänzung zur genau umschriebenen Unauflöslichkeit der Ehe" und „eine gewisse Distanz zum staatlichen Ehescheidungsrecht" (9). Es ist zu fragen, ob Vf. damit einem seiner eigenen Grundanliegen gerecht wird, daß nämlich „offenere und weniger verklausulierte Grundaussagen der Sache und der Sprache dienen" (15), zumal er selbst auf das „unklare Wissen über die Abgrenzung von Eheauflösung und Ehenichtigkeitserklärung" in der kirchlichen Öffentlichkeit hinweist (8 Anm. 21). Mit seiner vorgeschlagenen Terminologie würde für die Ehescheidung wohl nur eine andere Worthülse gebraucht. Wenn er zur Begründung seiner Ansicht betont, daß im „kirchlichen Eheauflösungsrecht" eine „Ehe-

auflösung nie durch die Ehepartner selbst vorgenommen, sondern nur durch die zuständige kirchliche Autorität gewährt werden kann" (202), so gilt diese „Unauflöslichkeit" auch analog für den staatlichen Bereich, ist also kein typisches Kriterium für das kirchliche Scheidungsrecht. Zudem ist hier zu bemerken, daß in der kanonistischen Doktrin auch die Ansicht vertreten wird, nicht in der päpstlichen „Erlaubnis" zur neuen Ehe, sondern erst im Eingehen der neuen Ehe selbst sei die eigentliche Scheidung der vorausgegangenen Ehe zu sehen.

Auch im kirchlichen Eherecht von Ehe s c h e i d u n g zu sprechen, dürfte wohl eher der Intention H.s selbst entsprechen, wenn er begrüßenswerterweise generell die Forderung stellt, in Gesetzgebung wie wissenschaftlicher Diskussion nicht von Unauflöslichkeit d e r Ehe zu sprechen, sondern die Grenzziehung klar zwischen sakramentalen vollzogenen – damit nach kirchlicher Lehre wirklich unauflöslichen – und allen anderen Ehen vorzunehmen, bei denen auch nach kanonischem Recht die Scheidung möglich ist (6ff, 201f). In diesen seinen Ausführungen gegen eine Übertragung des Begriffs der Unauflöslichkeit auf alle Ehen, wobei diese „Unauflöslichkeit" dann sofort mit „an sich", „von Natur auf Unauflöslichkeit hingeordnet" oder ähnlichen Wendungen relativiert werden muß, ist ihm voll zuzustimmen.

Unter den etwas knappen, inhaltlich allgemein bekannten und vorsichtig formulierten geschichtlichen Bemerkungen (16–32) zur kirchlichen Ehescheidung, für die H. „eine ständige Entwicklung im Sinne einer ‚Erweiterung'" (17) konstatiert, erscheint im Zusammenhang mit der ostkirchlichen Lehre und Praxis ein – wenn auch nicht neuer – Aspekt besonders erwähnenswert. Bei der Gegenüberstellung der „nur bedingte(n) Ablehnung der Ehescheidung durch die Ostkirchen" mit der Lehre der lateinischen Kirche weist H. nämlich darauf hin, daß bei der jeweiligen Weiterentwicklung in der lateinischen Kirche „ein gangbarer Weg gefunden (wurde) a u c h in einer vorbeugenden ‚Lösung': Für viele Ehen stand das Problem einer ‚Auflösung' gar nicht an – durch die ständige Erweiterung und Vermehrung von Nichtigkeitsgründen wurde vielmehr die Möglichkeit geschaffen, immer mehr Ehen als von Anfang an ungültig zu erweisen" (26).

Daran anschließend wird das Scheidungsrecht des CIC (cc. 1119–1127) als Ausnahme von der Grundsatzaussage des c.1118 kurz dargestellt (32–40), wobei H. allerdings hervorhebt, daß es nicht an Untersuchungen gerade jüngeren Datums mangelt, die selbst „die Grundaussage des c.1118 – Unauflöslichkeit der sakramentalen vollzogenen Ehe – als solche in Frage stellen" (35) (z. B. auch in den „Proceedings" der Canon Law Society of America sind mitunter entsprechende Veröffentlichungen zu finden, werden allerdings zu Recht scharf zurückgewiesen, vgl. L. Orsy, An Evaluation of „New Applications of Canon 1127", Jurist 38, 1978, 163–170]. Den Ursprung des später sogenannten Privilegium Petrinum sieht H. mit vielen Autoren einmal in den ursprünglich für bestimmte Territorien erlassenen drei päpstlichen Konstitutionen des 16. Jh.s, die durch c.1125 allgemeines Gesetz wurden; zum andern weist er auf die „Rechtsgunst des Glaubensprivilegs" nach c.1127 hin, dem er für die nachkodikarische Entwicklung der kirchlichen Scheidungspraxis mit Recht besondere Bedeutung zumißt.

Die Entwicklung verlief nach Inkrafttreten des CIC recht stürmisch, so daß „Eheauflösungen, wie sie seitdem vorgenommen sind, noch bis zu ihrer Gewährung von manchen Autoren ... als unmöglich ausgeschlossen wurden" (40). H. faßt diese Entwicklung in drei Stufen zusammen: Zunächst seit 1924 Scheidungen von Ehen zwischen Ungetauften und akatholisch Getauften, seit 1947 zwischen Ungetauften und Katholiken und schließlich seit 1957 auch zwischen Ungetauften, von denen keiner die Taufe zu empfangen beabsichtigte. Erschwert – und eventuell auch korrekturbedürftig – wurde und wird der Überblick über die nachkodikarische Scheidungspraxis durch die strenge Geheimhaltung der Kurie, wodurch die entsprechenden päpstlichen Bescheide nur anhand von „mehr oder weniger zufälligen Veröffentlichungen in Zeitschriften" (41) ausgewertet werden können.

Parallel mit dieser Entwicklung lief das Bemühen, die neue Praxis in das doktrinelle System der Kanonistik einzuordnen. Die Darstellung der dafür entwickelten Terminologie, nämlich der Begriff des Privilegium Petrinum und dessen verschiedene „Definitionen" bei den einzelnen Autoren, bildet den zweiten und wichtigsten Teil der Arbeit (57–162). Es ist das Verdienst H.s, zunächst der Entwicklungsgeschichte des Terminus „Privilegium Petrinum" nachgegangen zu sein. Er kann in einer detaillierten Auswertung der diesbezüglichen früheren Literatur aufzeigen, daß dieser Begriff erstmals 1944 in der römischen Diss. von I. Huy zu lesen ist und kurze Zeit später schon relativ weit bekannt war. In einem chronologischen, nach drei Dezennien gegliederten Abriß untersucht H. dann die Verwendung des Begriffs Privilegium Petrinum in der einschlägigen Literatur von 1945–1974, wobei er eine Vielzahl von Autoren erwähnt und „jeweils zehn der wichtigsten ‚Zeugen' des Terminus Privilegium Petrinum" (59) eingehender bespricht. Seine Literaturanalyse zeigt, daß es keine kontinuierliche Entwicklung dieses Terminus gibt und dessen z. T. widersprüchliche „Definitionen" nicht zu harmonisieren sind. Das trifft bereits für das erste untersuchte Jahrzehnt zu, in dem die Mehrzahl der Autoren den neugeschaffenen Terminus ablehnt oder über ihn nur mit uneinheitlichen Definitionsversuchen referiert. Besondere Würdigung findet wegen des Einflusses seiner Arbeiten auf die Verbreitung des Terminus F. Hürth, nach dem das Privilegium Petrinum „im eigentlichen Sinne" außerhalb des CIC steht und hauptsächlich aus der praktischen Anwendung der päpstlichen Gewalt seine Begründung findet.

Dieses verwirrende Bild bestätigt sich auch im zweiten (88–128) und dritten (129–158) untersuchten Jahrzehnt, ja, „je mehr Leute vom Privilegium Petrinum reden oder darüber schreiben, um so mehrdeutiger wird das, was als Privilegium Petrinum wirklich greifbar ist; was schon Kanonisten schwer zugänglich ist, scheint noch weniger greifbar und ohne klare Konturen, wenn Nichtkanonisten, auch Theologen, versuchen, es ‚in die Hand zu nehmen'" (158). H. nennt als Ursache der sachlichen wie sprachlichen Divergenzen die stufenweise fortschreitende Praxis, die sich dann eben auch in unterschiedlicher Terminologie niederschlägt.

Entsprechend negativ fällt dann auch die Gesamtbeurteilung des Begriffs „Privilegium Petrinum" aus, die H. im dritten Teil seiner Arbeit (163–200) gibt. Läßt schon ein Überblick über die von ihm gebotene Literaturauswahl erkennen, daß eine schillernde und verwirrende Mehrdeutigkeit mit diesem Begriff verbunden ist, die nicht im entferntesten eine Übereinstimmung zustandekommen läßt, so ist sein glaubwürdiger Hinweis auf die „schweigende Mehrheit" der Autoren, die auf den Gebrauch dieses Terminus verzichten, vielleicht ein noch gewichtigeres Indiz gegen dessen Brauchbarkeit. Doch seine eigentliche Kritik setzt mit Recht tiefer an: Weder kann die bei der kirchlichen Ehescheidung wirksame Gewalt der Kirche als Privilegium bezeichnet werden, noch ist die zweite Komponente des Begriffs, Petrinum, „von der biblischen Grundlegung" oder „einer allgemein verständlichen Regelung durch den kirchlichen Gesetzgeber" (204) her geeignet, Begründung und Begrenzung dieser Gewalt unmißverständlich zu bezeichnen. Zudem ist ja die Charakterisierung der hier ausgeübten Gewalt – etwa als potestas propria bzw. vicaria – noch ungeklärt. Überzeugend weist Hopfenbeck darauf hin, daß es „im Grunde die e i n e k i r c h l i c h e G e w a l t (ist), die in der Sendung durch Jesus Christus gegeben ist und die im kirchlichen Leben auszuüben ist, ‚zum Heil der Seelen'" (176f). Damit betont er zugleich mit Recht die Bedeutung der salus animarum: Als Norm und Motiv zur Ausübung jeglicher kirchlichen Gewalt ist sie suprema lex der Kirche auch bei der Frage der Ehescheidung.

Wie gut man tatsächlich auf den Terminus „Privilegium Petrinum" verzichten kann, veranschaulicht H. eingehend anhand der nachkodikarischen diesbezüglichen Gesetzgebung (Normae des Hl. Offiziums vom 1. 5. 1934, Instructio der Glaubenskongregation vom 1. 12. 1973) und der Entwürfe der Kodexkommission zum neuen Eherecht, in denen der umstrittene Begriff nicht zu finden ist.

Aufgrund seiner Untersuchungen und nicht zuletzt gestützt auf offizielle kirchliche Dokumente kommt H. schließlich zu dem überzeugenden Postulat, den Begriff des Privilegium Petrinum aus der kanonistischen Doktrin zu verbannen und statt dessen sachlich und sprachlich eindeutig von der (dis)solutio matrimonii zu sprechen. Aufgrund der eingangs gemachten Anmerkungen wäre dieser Begriff im Deutschen wohl mit „Ehescheidung" wiederzugeben.

Es ist zu wünschen, daß die sorgfältige Arbeit H.s recht bald dazu beiträgt, die Darstellungen des kirchlichen Scheidungsrechts verständlicher und auch terminologisch durchsichtiger werden zu lassen.

F r e i b u r g i. B r. H a r t m u t Z a p p

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von Josef K r a u t s c h e i d t und Heiner M a r r é, Bd 11. – Münster: Aschendorff 1977, 146 S., DM 18.–

In der „Krise der Wertvorstellungen in unserer Gesellschaft und in unserem Staat" (Vorwort) und angesichts des gesellschaftlichen Pluralismus gilt es, einen „Grundbestand sittlicher Werte" zu vertreten, „damit Gesellschaft und Staat sich nicht letzten Endes selbst zerstören" (ebd.). „Hierdurch herausgefordert, ent-

wickelten vor der katholischen Akademie Hamburg Bundeskanzler Helmut Schmidt (SPD), Kanzlerkandidat Ministerpräsident Dr. Helmut Kohl (CDU) und Bundesinnenminister Professor Werner Maihofer (FDP) im Mai/Juni 1976 ihre Vorstellungen zum Thema ‚Grundwerte'; s. Herder Korrespondenz 1976, S. 356ff" (ebd.).

Es ging beim Essener Gespräch um die Frage, „ob und inwieweit der Staat eine ethische Kategorie sei, ob und inwieweit er bei seiner normsetzenden Tätigkeit auf das ihm vorausliegende Ethos verweisen – selbst moralische Verbindlichkeiten schaffen kann, ob und inwieweit sich Ethik rein rational begründen läßt oder nur unter Hinzunahme religiös-weltanschaulicher Elemente. Die juristische Diskussion suchte nach Kriterien für eine Unterscheidung der Aufgaben von Staat und Gesellschaft – und hier speziell der Kirche – im Gefolge der Ethik. Es war gemeinsame Meinung der Referenten, daß der Rechtsstaat ‚oberhalb' der Basis des von der Verfassung als dem ‚ethischen Grundkonsens der Nation' gewährleisteten ‚Mindeststandards in sittlicher Homogenität in der pluralistischen Gesellschaft' (Isensee) – vom Ethos seiner Bürger lebe, das er selbst nicht garantieren oder gar oktroyieren könne, ohne seine Freiheit preiszugeben. Das führte u. a. zur Erörterung der Bedeutung des Begriffs ‚Sittengesetz' in Art. 2 des Grundgesetzes und zu der Folgerung, daß der Staat den gesellschaftlichen Gruppen, die sich um das ethische Fundament des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens bemühten, in ihrem Bemühen nicht entgegenwirken dürfe, sondern helfen müsse. Bei alldem klingen immer wieder beispielhaft Fragen über den Bereich von Schule und Erziehung an, besonders die, wer über Lerninhalte und Erziehungsziele zu bestimmen habe . . ." (ebd.).

Mit diesen Aussagen des Vorwortes ist der Kern der drei hier publizierten Vorträge nebst – dankenswerterweise muß das bekannt werden – den sich jeweils anschließenden „Aussprachen" gut gekennzeichnet.

K. Lehmann behandelt „Die Funktion von Glaube und Kirche hinsichtlich der Sinnproblematik in Gesellschaft und Staat heute" (9–33) und stellt eindrucksam klar heraus: „Die öffentliche Bedeutung der Kirche (‚Religionsgesellschaft') gründet darin, daß sie diesen Transzendenzbezug im Bereich der Verfassungsordnung sozial und politisch vergegenwärtigt. Darum hat die Kirche einen öffentlich-rechtlichen Status" (31).

L. zeigt, wie die Beurteilung sozialer Probleme vom Standpunkt des Dogmatikers – und das heißt hier, des Sozialtheologen – besonders wertvoll und unentbehrlich ist. Hier wie auch sonst in seinen Arbeiten bringt L. einen wertvollen Beitrag zu der noch sehr entwicklungsbedürftigen Sozialtheologie.

In der unter der bewährten Leitung von Prof. U. Scheuner, Bonn, stehenden Aussprache (34–56), an der hervorragende Sachkenner der Materie teilnahmen, wurden die Ausführungen von L. vertieft und ergänzt.

Der zweite Vortrag stammt von W. Kluxen „Über die Moralität staatlicher Normensetzung" (57–72), der in der Ansprache (73–91) lebhaft diskutiert wurde. Die Darlegungen von K. waren offenbar zu tief angesetzt, auch hinsichtlich seiner eigenwilligen Begrifflichkeit, und daher wohl schwer zu diskutieren. Als „eines Anhängers des heiligen Thomas" (77) hätten durch klarere Unterscheidung zwischen allgemein-ethischer Lehre – und darin eingebettet: Naturrechtslehre – denn nicht unmittelbar auf jener, sondern auf dieser hat der Staat sich aufzubauen – seine Ausführungen sehr gewonnen.

Überhaupt fehlte es bei fast allen Vorträgen an einer stärkeren Unterscheidung von Ethos und Ethik, Staat und Naturrecht, bürgerlichem Ethos und staatlichem Naturrecht. Überraschend heißt es (81): „Jetzt sage ich: dieser Staat rechtfertigt seine Existenz nicht dadurch, daß er moralische Existenzmöglichkeiten, Daseinsführungsmöglichkeiten eröffnet, sondern er rechtfertigt seine Existenz als eine solche, die an sich von moralischer Bedeutung ist." Mit dem Begriff von Naturnotwendigkeit des Staates und seiner auf dem Naturrecht aufzubauenden Sorge für das Gemeinwohl wäre die Sache klarer ausgesagt. „Zur Frage: Wie ist der Staat? Ist es eine Institution, eine anonyme, sind es die Gesetze, sind es die Politiker? Dazu wollte ich sagen: ‚Staat' ist eine Abbreviatur für etwas, was in der Realität ein sehr komplexer Zusammenhang funktionaler Art ist, der natürlich nicht in einer einfachen Formel zu schildern ist" (82). Arme christliche Gesellschaftslehre mit ihrer Ethik und Naturrechtslehre, wenn sie nicht mehr als solches zur Definition des Staates beizubringen hätte! Der Staat ist organisierte Volksgemeinschaft, gründend im sozialen Sein, d. h. im Mit- und Zwischenmenschlichen, er ist notwendig zum Wohl seiner Glieder, für die in der Verfolgung des Gemeinwohles der Staat mit seinen Mitteln zu sorgen hat und sorgen kann.

Überraschend ist auch die Frage von Scheuner: „Läßt sich eine Ethik rational begründen?". Und sie ist auch heute sehr wichtig. Sie ist zu verneinen, wenn man sie rationalistisch, d. h. seins- und ordnungskonstruierend und nicht -vernehmend versteht. „Das Problem der Moral", das K. (89) anschneidet, ist das Verhältnis von Seins-, Wert-, Normengemäßheiten zu den Widrigkeiten. Von dort aus bestimmen sich sittlich gut und böse, sofern sie Ergebnis freier Handlungen sind, sowie das Verhältnis von richtig oder falsch, sofern es um praktisch-sachgerechtes Gestalten geht.

Im 3. Referat spricht J. Isensee über „Demokratischer Rechtsstaat und staatsfreie Ethik" (92–120). I. steigt wohl am gründlichsten in die Problematik von positivem Recht und Ethik. „Der Rechtsstaat kann seine Zwangsgewalt nur zum Schutze spezifizierter Rechtsgüter des Einzelnen und der Allgemeinheit einsetzen. Das Sittengesetz als solches gehört nicht zu diesen Schutzobjekten; es bildet den Boden, auf dem die Rechtsgüter sich konstituieren. Der Gesetzgeber hat allerdings Spielraum, um neue schutzwürdige Rechtsgüter zu kreieren" (119).

Zum Problem Staat und Kirche sagt I.: „Der Staat darf – ungeachtet seiner Gleichbehandlungs- und Neutralitätspflichten – jene gesellschaftlichen Kräfte bevorzugt fördern, welche die ethische Kultur beleben und damit das Fundament des Staates selbst rechtfertigen. Darin liegt einer der Rechtfertigungsgründe für die verfassungsrechtliche Sonderstellung der Kirche."

Wir haben so eingehend hier über das „Essener Gespräch" berichtet, weil es ein zentrales Problem darstellt, das aber leider weder unter Wissenschaftlern noch in der politischen und kirchlichen Praxis genügend begriffsklar und grundsatzwahr ausdiskutiert ist, obgleich auch die „Essener Gespräche" dazu einen herausragenden Beitrag leisteten. Wieder einmal wird offenbar, wie weit wir noch im Raume der katholischen Sozialtheologie und der christliche Sozialphilosophie und ihre Fundierung Aufgaben auch für die Sozialethik und darin die Naturrechtslehre haben.

Bochum Gustav Ermecke

Ethische Predigt und Alltagsverhalten. Hrsg. von Franz Kamphaus und Rolf Zerfaß. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald 1977. 156 S. (Praxis der Kirche. Nr. 25) kart. DM 16.50

Ethische Predigt – das ist ein heikles Thema, was wohl jeder Prediger und jeder Predigthörer bereits an sich selbst erfahren hat. Es ist auch ein in mehrfachem Sinn belastetes Thema. Gibt es doch eine breite homiletische Tradition, die Predigt gar nicht anders verstehen kann als eben als Predigt, die Wegweisung für ethisches Verhalten geben soll. Im vorliegenden Bd ist das Unbehagen an so ausgerichteter Predigt in den auf S. 139–142 abgedruckten Äußerungen von Predigthörern deutlich ausgesprochen.

(Es ist zu empfehlen, die Lektüre des Bandes mit der Lektüre dieser Äußerungen zu beginnen.) „Ich suche Gottesdienste mit ethisch ausgerichteter Predigtpraxis nach Möglichkeit zu meiden. Dies mag schon für sich sprechen. Vielleicht, daß meine Empfindlichkeit von Erfahrungen im Kindes- und Jugendalter herrührt, in dem durch entsprechende Predigten allzuoft die persönliche Gewissensfreiheit und Entscheidungsmöglichkeit eingeengt, Ängste erzeugt, Verhaltensweisen manipuliert wurden und der Spielraum eigenverantwortlicher Entscheidung nur mühsam und nicht ohne begleitende Schuldgefühle errungen wurde. Es ist, als fürchte man den Verlust dieses Eigen- und Freiheitsraumes" (J. Peters) (139).

Um so mehr ist anzuerkennen, daß die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Homiletiker sich dem Problem auf einer besonderen Tagung zugewandt hat und Materialien dieser Tagung im vorliegenden Bd abgedruckt werden konnten. Es handelt sich dabei um ganz unterschiedliche Materialien: Thematische Untersuchungen steuern bei Paul M. Zulehner (zum sozialkulturellen Kontext kirchlich-appellativer Rede), Erich Zenger (zur Struktur biblisch-appellativer Texte) und Helmut Peukert (zur Pragmatik ethischer Rede). Alex Stock führt eine strukturale Textanalyse des Gleichnisses vom verlorenen Sohn in Ausrichtung auf das Problem ethischer Rede vor, Ottmar Fuchs die semantische Analyse eines Predigteinstiegs. Ingo Neumann berichtet aus der Arbeit einer der Arbeitsgruppen der Tagung in einer Art Werkstattbericht. Den Versuch einer Anwendung der von Eric Berne entwickelten Transaktionsanalyse auf den Kommunikationsvorgang Predigt legen Monika Schnatmann und Willi Born vor. Drei unkommentierte Beispiele ethisch-appellativer Predigt (eine Einführungspredigt über 2. Kor 3,4–9 von Hans Werner Dannowski, eine Sonntagspredigt über Weish. 11,21–12,2 von Gotthard Fuchs, eine Taufpredigt über 2. Mose 20,3 von Jürg Kleemann) beschließen den Bd. Allen Beiträgen liegt die Überzeugung zugrunde, die F. Betz in einem Votum als Predigthörer formuliert hat: „Meines Erachtens kann ethische Rede nur dann Erfolg haben, wenn sie den Menschen nicht als rational-individuelles Individuum begreift, sondern als ein Wesen, dessen Ratio und Intellekt ständig von sinnlich-leibhaften und seelisch-gemüthaften Kräften gespeist werden müssen. Das Gute wie das

Böse kommen aus dem Innersten – laut Evangelium. Dieses Innerste der Angesprochenen müßte irgendwie erreicht werden. Das wird nur dem gelingen, der mit seinem eigenen Innersten umgehen kann bzw. beständig umgeht. Wer nur aus ‚Gewußtem' redet – anstatt aus blutwarm Erfahrenem und hautnah Erlebtem – der wird ganz bestimmt kaltes Wasser auf fette Gänsehäute gießen: fließt ab, ohne Spuren zu hinterlassen" (142).

Der Rezensent gesteht, daß es ihm bei der Lektüre der Beiträge dieses Bandes ähnlich ergangen ist: Wo die Reflexion die Erinnerung an selbst Erfahrenes offen läßt oder sogar bewußt fördert, setzt die Lektüre Lernvorgänge in Bewegung. Dies ist am stärksten bei den Beiträgen von Ingo Neumann und Monika Schnatmann/Willi Born, aber auch bei dem von Erich Zenger und bei der Beschäftigung mit den drei Predigten der Fall. Bei den der Sprachtheorie/Linguistik/Semantik verpflichteten Beiträgen (Helmut Peukert, Alex Stock, Ottmar Fuchs) fragt man sich, ob ihre Ergebnisse, die ohne Zweifel der Nachprüfbarkeit, Verallgemeinerung und Theoretisierung oft registrierter Erfahrungen sehr dienlich sind, nicht mit einem allzu hohen Aufwand erworben sind. Zum Glück wird dieses Bedenken bei Ottmar Fuchs selbst artikuliert (88f, 115f). Auch an Ansätzen einer Diskussion zwischen den Autoren dieses Bdes fehlt es nicht (vgl. Helmut Peukerts Anfrage an die Angemessenheit soziologisch-sozialpsychologischer Begrifflichkeit für die Beschreibung religiöser Vorgänge durch Paul M. Zulehner, 72f, Anm. 27).

Insgesamt stellt der Bd einen nützlichen Beitrag zu einer empirisch orientierten Homiletik dar und fügt sich damit gut in die empirisch orientierten Bde der Reihe ein, innerhalb derer er erschienen ist. Es ist zu hoffen, daß die Anregungen, die er enthält, gebührend aufgenommen werden und sich auch in künftigen homiletischen Gesamtentwürfen niederschlagen werden.

Leipzig Ernst Koch

Plock, Heinrich: **Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens.** Zur Theologie der Liturgie und ihrer heilsgeschichtlichen Begründung im Systemdenken Franz Anton Staudenmaiers. – Münster: Aschendorff 1978. VII, 168 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 61) kart. DM 44.–

F. A. Staudenmaier (1800–1856), in Württemberg geboren, wirkte als Systematiker an der (ehem.) Kath. Theol. Fakultät in Gießen (wo auch Kuhn, Locherer und Lüft tätig waren), später in Freiburg/Breisgau. Er entfaltete eine umfangreiche literarische Tätigkeit, doch ist manches unvollendet, so daß nicht zuletzt Untersuchungen seiner Theologie fragmentarisch bleiben müssen. Wenn nun aber dennoch das Werk Staudenmaiers (St.) in verschiedenster Hinsicht gewürdigt wurde, kann man das hinsichtlich seiner Gottesdienstlehre kaum sagen. Deshalb will vorliegende Studie diese Lücke ausfüllen.

Seine für die Liturgik grundlegende Schrift ist die „Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften" (1834), in etwa zu verstehen als „Grundriß der Theologie". Dazu kommt vor allem das bekanntere und populäre Werk „Der Geist des Christentums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst" (1835), das acht Auflagen erlebte.

Auf dem Weg zum Ziel nennt Vf. einleitend zunächst die Aspekte seiner Methode. Diese besteht darin, das grundlegende Werk St.s, die „Enzyklopädie", zu analysieren und dann in chronologischer Abfolge zu fragen, in welchem Verhältnis dazu dessen übrige Publikationen stehen. Vor diesen Detailuntersuchungen vermittelt der Autor einige hilfreiche Daten zum Lebensweg von St.

Im Hauptteil begegnen uns die folgenden Blöcke: I. Kult und Liturgie im System St.s (speziell betreffs seiner Enzyklopädie); II. Die Einheit von Wahrheit, Leben und Liturgie (vor allem hinsichtlich „Der Geist des Christentums"); III. Gefährdung der christlichen Verkündigung im Rationalismus (dogmengeschichtlicher Rückblick von St.); IV. Vermittlung des göttlichen Lebens im Kult (Besinnung auf das Wesen der Kirche); V. Wiedervereinigung der Kirchen und Kultsprache (besonders aufgrund der Schrift „Die kirchlichen Aufgaben der Gegenwart"). In einem Schlußkapitel werden die wichtigsten Ergebnisse zusammengefaßt, die üblichen Verzeichnisse und ein (knappes) zweigeteiltes Register (Personen; Sachen) runden die Arbeit ab und vermitteln notwendige Arbeitshilfen.

Für die wichtige Frage, an welcher Stelle im theologischen Fächerkanon St. die Liturgie einordnet, gibt die „Enzyklopädie" den erwünschten Aufschluß. Das System steht im Magnetfeld des Entwurfs seines Tübinger Lehrers J. S. Drey, ist aber dazu bestimmt, ihn abzulösen. Insgesamt gesehen befinden sich die genannten Systementwürfe im Zusammenhang mit gleichgearteten zeitgenössischen Wissenschaftstheorien, wobei Schleiermacher und Schelling von Drey her auf St. einwirkten und Hegel als entscheidend neuer Impuls bei St. angesehen werden darf. Als Hintergrund der „Theologischen Enzyklopädie" (zu verstehen als „Spezielle" Enzyklopädie) darf näherhin die Idee der „Universalenzyklopädie" gelten, welche von der ursprünglichen Zusammengehörigkeit bzw. Einheit aller menschlichen Wissenschaften her nicht zuletzt als Gegensatz zur Polyhistorie (Vielwisserei), betrachtet werden muß.

Wie hat St. nun die Theologie gegliedert? Man kann sagen: mit Schleiermacher setzt gegenüber der vorherrschenden Vierteilung (exegetische, historische, systematische und praktische Theologie) eine stärkere Wende zur Dreiteiligkeit ein: historische, philosophische (systematische) und praktische Fächer (wobei unterschiedliche Reihung der Gruppen auftritt und sich von daher auch Konsequenzen für die Liturgik ergeben). Dieses Schema ist mit Einschränkungen auch für St. richtungweisend. Bei ihm rückt die historische Theologie auf die dritte, die praktische Theologie auf die zweite Stelle; die Gründe dafür gewinnt er aus spekulativen Aspekten (die freilich nicht ohne Widerspruch blieben).

Für uns ist wichtig die Position der Liturgie (38ff). Dazu sei bedacht, daß die Praktische Theologie damals (1834) noch junge Disziplin (im engeren Sinne) war. Wir haben uns an das Dekret unter Kaiserin Maria Theresia von 1777 zu erinnern, durch welches in Österreich erstmals eigene Lehrstühle für Pastoraltheologie entstanden (Einfluß von Rautenstrauch). St.s Ansatz lautet: Die Aufgabe der Kirche, die Menschen zu führen, wird zum Objekt einer Wissenschaft – d. h. der Praktischen Theologie. Mit anderen Worten: Theologie, insofern sie die Tätigkeit des „Führens" zu ihrem Gegenstand macht, ist die Praktische. Aufgrund bestimmter Spekulationen ergibt sich dabei eine Zweiteilung: I. Kirchendienst mit Katechetik, Homiletik, Liturgik und kirchlicher Erziehung bzw. Pädagogik (vgl. dazu die frühere Einteilung eines Lehrstuhles praktischer Theologie älterer Prägung) sowie II. Kirchenregiment als Kirchenrecht.

Von der Liturgik wünscht St., daß sie Wesen und Erscheinung des Gottesdienstes zum Gegenstand ihrer Erörterung macht. Dabei rechnet er sie zur praktischen Theologie insofern sie die Verwirklichung im Auge hat; Entstehung bzw. Geschichte des Gottesdienstes wären der historischen Theologie zuzuweisen. Liturgie ihrerseits ist: Feier des Göttlichen, des in Christus ruhenden Lebens (44). In Ausdeutung dieses Ansatzes spielen die Begriffe „Versöhnung" und „Vereinigung" des Menschen mit Gott (51) eine wichtige Rolle. (Von daher kommt es zur im Titel des vorliegenden Buches angegebenen Kennzeichnung der Liturgie: Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens.) Aus der Wesensbestimmung ergeben sich die Eigenschaften des christlichen „Kultes". Als Gliederung schlägt St. vor: Heilige Handlungen, Zeiten und Kunst (Raum, Musik, Poesie).

Von der zweiten Auflage der „Enzyklopädie" erschien nur der erste Bd (1840), welcher der spekulativen Theologie gewidmet ist. Es finden sich darin beachtenswerte Erweiterungen, die auch auf eine Vertiefung des (geplanten) zweiten Bdes (mit der Liturgik) schließen lassen; doch leider blieb das Werk ein Torso.

Fragen wir nach dem Verhältnis St.s zur Liturgik seiner Zeit, sind zunächst Beziehungen zu J. B. Lüft zu nennen, wobei möglicherweise St. in manchen Punkten von Lüft profitiert hat. Ferner muß Jakob Fluck, der Nachfolger Lüfts in Gießen, erwähnt werden. Er gründet auf seinen Vorgängern, doch geht er in manchem auch eigene Wege, nicht zuletzt in eine restaurative Richtung.

So kann man feststellen, daß das Verdienst St.s hinsichtlich der Liturgik zunächst darin besteht, daß sie im System der praktischen Theologie einen eigenständigen Platz einnimmt. Theologisch gesehen ist die Liturgie Ausdruck gegenwärtigen göttlichen Lebens, woran der Mensch Anteil gewinnt.

Für sein Werk „Der Geist des Christentums" (1835ff) hat St. gebildete Laien im Auge. Es handelt sich um eine Darbietung von geistlichen Materialien zu den Heilswahrheiten in mehr populärer Gestaltung. Sie werden anhand des kirchlichen Zeitverständnisses geboten für: Sonntag, Weihnachtskreis, Osterkreis, Pfingstkreis (!) sowie Allerheiligen/Allerseelen. Dieses Buch hatte eine gewaltige Breitenwirkung – von St. selbst wurden fünf Auflagen betreut (denen noch drei weitere folgten). Dabei ist ihm das kirchliche Jahr weniger „Erinnerungsanstalt" als vielmehr lebendige Gegenwart des Heiligen.

Aus anderen Schriften St.s ergeben sich weniger weiterführende Aspekte, doch manchmal Vertiefungen; jedenfalls stehen sie weithin in Harmonie mit seinem liturgischen Gesamtkonzept. Hinzuweisen ist noch auf seine Tendenz zum synodalen Element in der Kirche (150) und zur Wiedervereinigung mit den Reformationskirchen (151). Außerdem sei die im Zusammenhang mit der Unionsfrage geäußerte positive

Stellung zur Volkssprache in der Liturgie (151f) genannt. Freilich ist betreffs der Landessprache zu bedenken, daß St. das Problem vor allem im Hinblick auf die Wiedervereinigung, weniger als innerkirchliches Phänomen (bzw. Notwendigkeit) betrachtete.

Überblicken wir die Details zeigt sich, daß wir Vf. für seine Darlegungen danken können. Zunächst einmal weist er nach, daß in St.s System der Theologie die Liturgik eine bedeutsame Rolle spielt (das sollte auch manchem Theologen der Gegenwart zu denken geben). Ferner kommt heraus, daß St. eine sachgerechte („heilsgeschichtlich" begründete) Meinung von Liturgie hat und damit manchen fragwürdigen früheren und späteren Positionen haushoch überlegen ist (wiewohl in manchen Fragen die heutige Liturgik über ihn hinauswuchs). Bedauern muß man vor allem, daß St.s Ansatz in direkter Weise kaum fortgeführt wurde und wir so erst im 20. Jh. Früchte (nicht zuletzt Reformen) ernten konnten, die viel früher hätten reifen können. F. X. Arnold spricht in diesem Zusammenhang von Gegenwirkungen seitens: Reaktionärer Kräfte neuscholastischer Prägung (– eine Problematik, die auch heute wieder ansteht). Nicht vergessen sei, daß neben seiner wissenschaftlichen Tätigkeit populäre Darstellungen aus der Feder St.s weite Kreise erreichten (auch dafür kann er Wissenschaftlern Vorbild sein).

Alles in allem stellt die Arbeit eine wertvolle liturgiegeschichtliche Darstellung dar, die vor dem Hintergrund liturgischer Erneuerung besonderes Profil bekommt. Und: Zudem leicht Anregungen, Bestätigungen und Warnsignale hinsichtlich der Gegenwart ermöglicht.

Bamberg Hermann Reifenberg

Lausberg, Heinrich: **Der Hymnus „Ave maris stella".** – (Opladen): Westdeutscher Verlag (1976). 151 S. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd 61) Ln DM 56.–

Daß das Gebilde „Hymnus" bzw. „Lied" kein „zeitloses" Phänomen ist, machen zeitgenössische Diskussionen offenkundig. Als Stichworte seien Liturgia horarum (1971), Gesangbuch „Gotteslob" (1975) sowie „Die Feier des Stundengebetes" (1978) genannt. Nicht zuletzt von daher ist es erfreulich, etwas über dieses Genre zu hören. Dies besonders, wenn nicht lediglich eine literarische Einzelschöpfung „auseinandergenommen" wird, sondern man etwas von übergeordneten Zusammenhängen erfährt. – Der hier behandelte Hymnus kommt im alten und neuen römischen Brevier vor (vgl. Commune b.M.V., II. Vesper) und hat auch sonst, z. B. in volkstümlicher Form („Meerstern ich dich grüße"), mancherlei Wirkungen entfaltet.

Seine diesbezügliche Aufgabe geht Vf. wie folgt an: I. Text; II. Form des Hymnus; III. Interlineare Interpretation; IV. Zusammenfassende Bemerkungen; V. Die zur Interpretation herangezogenen Bezugstexte. Anschließend wird ein (VI.) Wortindex und ein (VII.) „Disponierter Lese-Text des Hymnus" (letzterer mit einigen kleineren Varianten gegenüber der erneuerten lateinischen Brevierfassung) geboten.

Aufgrund detaillierter Analyse gibt Vf. der Meinung Ausdruck, daß es sich beim untersuchten Hymnus nicht um ein Kunstwerk im abstrakten Sinne handelt, sondern vielmehr ganz konkrete zeitgenössische Hintergründe bei der Abfassung Pate standen. Näherhin bedeutet das (108): Ambrosius Autpertus († 778 [?]), vom Autor als Vf. des Hymnus angenommen, geriet speziell als Abt in den Konflikt zweier Parteien, was ihn veranlaßt, zur Concordia aufzurufen. Aufgrund marianischer Grundhaltung wird diese Ermahnung „marial" eingekleidet.

Die Studie ist in ihrer philologischen Sparte von Akribie gekennzeichnet und in mancherlei Hinsicht findig und anregend. Freilich muß man auch sagen: Die Lektüre wird aufgrund der technischen Gestaltung oft etwas strapaziös. So vor allem infolge des häufigen Wechsels von Groß- und Kleindruck, der im Text nicht leicht durchschaubaren Gliederung (einschließlich §§), der zahlreichen Einfügungen usw. Bewährte Gestaltungshilfen wie: Text – Anmerkungen – kritischer Apparat usw. hätten sicher mitwirken können, die zum Teil subtilen Überlegungen etwas gefälliger zu servieren und dadurch vielleicht noch fruchtbringender werden zu lassen.

Bamberg Hermann Reifenberg

Baum, Horst: **Mut zum Schwachwein – in Christi Kraft.** Theologische Grundelemente einer missionarischen Spiritualität anhand von 2 Kor. – St. Augustin: Steyler Verlag 1977. XXVI, 254 S. (Studia Instituti Missionologici Societatis Verbi Divini Nr. 17) kart. DM 42.–.

H. Baum geht in seiner Diss. von der missionarischen Krisensituation der Gegenwart aus. Für viele ist die Mission veraltet, so daß sie keine Daseinsberechtigung mehr hat. Der Autor befragt das NT, weil er in ihm trotz der zeitbedingten Fremdheit exemplarische Antworten enthalten sieht. Einer biblischen Theologie kommt im Blick auf die Mission eine doppelte Aufgabe zu: Sie soll die Fragen der Missionare beantworten, sie hat aber auch Fragen an die Missionare zu stellen. Nach Ansicht des Vf.s genügt es nicht, die Notwendigkeit der Mission nachzuweisen, obwohl dieses für viele aus einer falschen Liberalität und Toleranz durchaus wichtig wäre. Es soll vielmehr Männern und Frauen der Gegenwart gezeigt werden, wie sie den verantwortungsvollen Missionsauftrag des NT heute sachgemäß durchführen können.

Als einen geeigneten Text zur Ausführung dieser Aufgabe sieht B. den 2. Korintherbrief des Paulus an. Obwohl dem Autor die verschiedenen Teilungshypothesen von Schmithals und Bornkamm bekannt sind, nimmt er den 2. Korintherbrief als Einheit, weil in den verschiedenen Teilen im Blick auf die zu beantwortende Frage dasselbe Thema behandelt wird. Es geht um „die wahre christlich-missionarische Existenz", die Paulus für sich und seine Mitarbeiter in Anspruch nimmt, die ihm aber von seinen Gegnern abgestritten wird (18f). Diese sind wahrscheinlich hellenitisch-judenchristliche Wanderprediger (113), die im Konkurrenzkampf mit dem Synkretismus der Zeit die Überlegenheit des christlichen Glaubens herausstellen und darum Jesus als einen Heros propagieren. Für die theologische Auslegung des Briefes ist es nach Ansicht des Autors ebenfalls nicht von Bedeutung, welche Hypothese man über die Gegner vertritt (187). Auf jeden Fall vertreten sie eine Theologie des Selbst-Ruhmes, der Selbst-Herrlichkeit und der eigenen Stärke. Dem gegenüber verkündet Paulus den wahren Ruhm des Christen, der aus dem wahren Evangelium Christi kommt. B. geht es darum herauszustellen, worin das missionarische Selbstverständnis von Paulus begründet ist, welchen Auftrag und Inhalt die missionarische Tätigkeit hat und woraufhin der missionarische Dienst ausgerichtet ist (217).

Diese Fragen sollen durch exegetische Analyse der Abschnitte 2 Kor 1, 1–14; 2, 14–17; 3, 1–6; 6, 1–13 und 12, 9–10 beantwortet werden. Der Autor begnügt sich nicht mit dem gezielten, direkten Herauskristallisieren der ihn bewegenden Probleme aus dem Text, sondern er bietet eine eingehende Einzelexegese mit Textkritik, Erörterung grammatischer Fragen, Klarstellung von verschiedenen theologischen Inhalten einer und derselben Präposition und Herausarbeiten von Wortbedeutungen. Dabei schließt er sich häufig dem umfangreichen Werk von K. Prümm über den 2. Korintherbrief an.

Im ersten Abschnitt 2 Kor 1, 1–14 sieht er in den Versen 12–14 mit K. Prümm (Diakonia Pneumatos I [1967] 36 und II 1 [1960] 3) das Thema des 2. Korintherbriefes angegeben. Durch das Rühmen der Gegner veranlaßt, zeigt Paulus der Gemeinde, worin wahrer apostolischer Ruhm besteht. Vf. 14 bietet gleichermaßen in einer „Kurzformel" den ganzen Inhalt des 2. Korintherbriefes. Dementsprechend gliedert B. den 2. Korintherbrief sehr schematisch in drei Teile: 1, 15 – 7,4: Wir sind euer Ruhm; 7, 5–9, 15: Ihr seid unser Ruhm und 10, 1 – 13,11 nochmals: Wir sind euer Ruhm.

Vf. geht auf den für die missionarische Tätigkeit wichtigen Abschnitt 2 Kor 1, 18–22, wo Paulus nicht nur von sich, dem Apostel, sondern auch expressis verbis von seinen Mitarbeitern Silvanus und Timotheus spricht, nicht ein, sondern er behandelt gleich 2 Kor 2, 14–17. Da sich Paulus hier ebenfalls gegen Gegner abgrenzt und er wie 1,12 die Lauterkeit seiner Arbeit betont, nimmt B. wieder mit K. Prümm (I S. 93–97) an, daß in der konzentrierten Theologie und Themenaussage dieser Verse mit der „Grundformulierung der Apostolatstheologie des Apostels" und der „Kurzformel der apostolischen Grundbefindlichkeit" (107) ein Kristallisationspunkt des 2. Korintherbriefs vorliegt. Paulus unterscheidet sich von seinen Gegnern durch die Verneinung der eigenen Fähigkeit und das Eingeständnis der eigenen Ohnmacht für den missionarischen Dienst, der für Heil und Unheil der Menschen entscheidend ist. In 2 Kor 2, 14–17 ist sowohl die Summe der vorausgehenden Aussagen wie die programmatische Überschrift der nachfolgenden Ausführungen enthalten.

Wichtig für den Autor ist 2 Kor 3, 1–6. Im engsten Anschluß an 2, 14–17 wird in Auseinandersetzung mit dem Gegner die Frage der Selbstempfehlung erörtert. Für Paulus hat die Existenz der Gemeinde die Funktion des von den Gegnern geforderten Empfehlungsbriefes. Durch die Mitteilung des Geistes hat die Gemeinde den Charakter des Christusbriefes, der durch den missionarischen Dienst des Apostels und seiner Gehilfen entstanden ist. Bei den Aussagen über den Christusbrief werden Formulierungen gebraucht, die gedanklich und sprachlich dem AT entnommen sind. Dadurch will Paulus die Christusgemeinde als den von den Propheten verheißenen Neuen Bund herausstellen.

Obwohl Vf. richtig sieht, daß Paulus in 2 Kor 4, 7–15 „die Apostolische Existenz und Lebensform als eine ganz und gar von Christi Kreuz und Auferstehung geprägte versteht" und sie als solche „zur Offenbarung als Erscheinungsweise und Sichtbarmachung des Evangeliums als der Botschaft vom Kreuz und der Auferstehung Jesu Christi" gehört (112), geht er auf den Abschnitt nicht näher ein.

Völlig unverständlich ist, warum er die wichtigen Ausführungen über den Inhalt der missionarischen Verkündigung und den missionarischen Dienst in dem Abschnitt 2 Kor 5, 11ff nicht eingehend behandelt. Paulus wendet sich auch hier, wie der Autor selbst bemerkt (143), zunächst gegen den Vorwurf des Rühmens und der Selbstempfehlung. 2 Kor 5, 18f wird dann das Charakteristikum der apostolischen Existenz wie der apostolischen Verkündigung mit dem Stichwort „Versöhnung" zusammengefaßt (145). Obwohl B. diese Ausführungen als theologisch tief bezeichnet (150), exegesiert er sie nicht im einzelnen, sondern er wendet sich der Auslegung von 2 Kor 6, 1–13 zu. Dort wird im engsten Anschluß an die vorangehenden Ausführungen des Apostels Paulus in dem Abschnitt 6, 3–10 in hymnischer Form mit drei Strophen die Wirklichkeit des vorher beschriebenen apostolischen Berufsauftrages gezeigt.

Aus dem großen Abschnitt 2 Kor 7, 4–9, 15: „Ihr seid unser Ruhm" exegesiert Vf. keine Texte. Aus den verschiedenen vorher gebotenen Auslegungen ist aber auch nicht deutlich geworden, daß der Apostel der Ruhm der Gemeinde ist. Es ist eine Schwäche der sehr fleißigen Arbeit, daß die angekündigten Thesen, die Ausführungen in der Exegese und die Konsequenzen, die gezogen werden, nicht übereinstimmen.

Als letzter Abschnitt wird 2 Kor 12, 9–10 interpretiert. „In einer Art Kurzformel" bringt Paulus, wenn er von der Kraft in der Schwachheit spricht, „das Missionsverständnis des Glaubens an Christus, das christliche Selbstverständnis seines Apostelseins" zum Ausdruck (203). Die Gnade genügt. Mehr Kraft braucht der Apostel nicht; denn die wirkliche Kraft kommt in der Schwachheit zur Vollendung und zum Ziel. Paulus sucht der Gemeinde klarzumachen, „daß allein die Kraftlosigkeit des Apostels wahres Apostelsein Christi begründet" (206). Weil es so um die Apostolische Existenz bestellt ist, hat Paulus an seinen Schwachheiten Wohlgefallen. Der Satz 2 Kor 12, 10 ist „quasi ein Grundwort der Theologie des Apostels und beschreibt seine apostolische Grundbefindlichkeit" (210). Wenn er paradox schreibt: „Wenn ich schwach bin, so bin ich stark", dann formuliert er „sentenzenhaft in einer Art Kurzformel, worin eigentlich der Sinn jeder apostolischen Existenz besteht, ... Gnade" (211).

Im letzten Kapitel der Dissertation wird die „paulinische Synthese des theologischen Missionsverständnisses in 2 Kor" behandelt (217). Auf die Frage, worin Paulus sein missionarisches Selbstverständnis begründet sieht, lautet die Antwort, daß die Gnade Christi der Grundzug seiner missionarischen Existenz ist. Nun ist es richtig, daß Paulus seine Berufung der Gnade Gottes verdankt (Gal 1,15), daß Christus ihn bei der Betroffenheit seiner Schwachheit auf die ihm zuteil gewordene Gnade verweist (2 Kor 12, 9) und daß Paulus eingesteht, alles, was er vollbracht habe, verdanke er der Gnade Gottes (1 Kor 15, 10). Aber es geht doch wohl zu weit, den Briefgruß 1, 2 prägnant zu verstehen und in dem Gnadenwunsch die Basis für die Darlegung des Apostelseins zu sehen (47 und 221f).

Wenn man liest, daß der Inhalt der missionarischen Aktivität die Verkündigung der Versöhnung ist (227), dann ist man noch mehr erstaunt, daß Vf. die paulinischen Ausführungen über die Versöhnung nicht an Ort und Stelle einer eingehenden Interpretation unterzogen hat. Paulus macht über die Versöhnung 2 Kor 5, 17–20 eine doppelte Aussage. Zum ersten ist die Versöhnungstat Gottes mit der Welt und den Menschen das Werk des Liebesgehorsams Christi. Sie ist – unabhängig von allem menschlichen Tun – am Kreuz Christi erfolgt. Zu der von Gott vollzogenen Versöhnungstat kommt als zweites die Gabe des Dienstes der Versöhnung. Damit die von Gott herbeigeführte Versöhnung für die Menschen gegenwärtige Wirklichkeit wird, muß sie den Menschen gesagt werden. Dazu genügt eine bloße Information nicht, sondern es bedarf dazu der von Gott berufenen Diener. Wie die Versöhnungstat Gottes mit der Welt ohne menschliches Zutun erfolgt ist, so gründet sie auch nicht im Dienst der Boten. „Aber die geschehene Versöhnung ... wird nur so weit als Wirklichkeit erfahren, als die erwählten Sendboten sie in ihrer Lebenspraxis und Selbst-Hingabe durchlässig machen und ausstrahlen lassen" (230). Der Dienst der Versöhnung fordert den vollen Einsatz der beauftragten Boten. Ziel des missionarischen Einsatzes ist die Gründung und Erhaltung der Gemeinde des neuen Bundes (233). Vf. greift auf 2 Kor 3, 6 und 8 zurück, wo von dem „Dienst des Geistes" und den „Dienern des Geistes" gesprochen wird. Durch sie wird „die Gemeinde der Wirklichkeitsraum, in dem der erhöhte Christus wirkt, nämlich die Gemeinde des Neuen Bundes" (233).

Der trinitarische Schlußsegen des 2. Korintherbriefes ist „eine Art Kurzformel der missionarischen Spiritualität ... die knappste und präziseste Zusammenfassung dessen, worin die wahre missionarische Existenz gründet" (240), er enthält „das Alpha und Omega des Lebens eines wahren Sendbotens Christi" (237). Dieses wird näher ausgeführt. „Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi" enthält das, worauf sich Beruf und Lebenswandel des Missionars gründet, wie auch alles, was er zu tun und zu verkünden hat. „Die Liebe Gottes" hat die Versöhnung herbeigeführt und „die Gemeinschaft des heiligen Geistes" ist durch den „Dienst des Geistes" entstanden.

Es ist eine fleißige Arbeit, die vorgelegt wird. Vf. hat eine Fülle deutscher und ausländischer, katholischer und evangelischer Literatur herangezogen. Über manche Einzelheiten der Exegese kann man anderer Ansicht sein, so z. B. über das, was vom „Wohlgeruch" 2 Kor 2, 15 (92–94) gesagt wird. Über die Einzelexegese hinaus hat der Autor ein gewisses systematisches Interesse, Thesen aufzustellen und Konsequenzen zu ziehen. So legt er, wie gezeigt, in das Schlußwort des 2. Korintherbriefes den ganzen Inhalt seiner Erörterung hinein. Aber das in der Exegese und das in den Thesen und Folgerungen Gesagte stimmen oft nicht so konsequent überein, wie es nötig wäre. Vf. hätte im exegetischen Teil oft auf manches Bekannte verzichten können, um das für seine Fragestellung Relevante stärker herauszuarbeiten, und bei der systematischen Zusammenfassung im Schlußteil hätte er stärker auf das im exegetischen Teil Herausgestellte zurückgreifen sollen. Richtig wird die Bedeutung der Schwacheit für die apostolische Existenz gegen die Ruhmsucht der Gegner des Paulus herausgearbeitet.

Kiel Gerhard Friedrich

Fleckner, Johannes: **Thomas Kardinal Tien.** St. Augustin: Steyler Verlag 1975. 138 S. mit 16 Photos und 2 Landkarten. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Nr. 16), kart. DM 21.80.

Eine zuverlässige und kritische Biographie des ersten einheimischen Erzbischofs von Peking und ersten chinesischen Kardinals Thomas Tien Ken-sin (1890–1967) kann die Wissenschaft nur mit Dankbarkeit und Interesse entgegennehmen. Früher oder später mußte eine derartige Arbeit geschrieben werden. Daß sie bereits zu einer Zeit entstand, wo Zeitgenossen, die ihn gut kannten, noch leben, und daß sie von einem Autor stammt, der die damaligen Verhältnisse in China aus eigener Anschauung kannte, ist um so erfreulicher. Kardinal Tien war nach dem Zweiten Weltkrieg das Symbol der chinesischen Katholischen Kirche. Er trat an deren Spitze, als mit der Errichtung der ordentlichen Hierarchie ihre Eigenständigkeit auch äußerlich bekundet wurde und wo auf politischem Gebiet der Entscheidungskampf um die Macht und die zukünftige Führung zwischen Nationalisten und Kommunisten einsetzte. Welche Rolle spielte dieser Mann in der Zeit der großen revolutionären Krise?

Das Buch zeigt, daß Thomas Tien zeitlebens ein einfacher Mensch war. Der Lehrersohn aus dem bäuerlichen Shantung war ein frommer Priester und ein tüchtiger Landpfarrer – und das ist er eigentlich bis zum Ende seines Lebens geblieben. Es waren hauptsächlich kirchenpolitische Konstellationen, die ihn zum Apostolischen Präfekten und Apostolischen Vikar eines kleinen Missionssprengels, dann zum Bischof von Tsingtao und schließlich zum Kardinal und Erzbischof von Peking aufsteigen ließen. Im Jahre 1946 hat ihn die ganze kath. Welt, aber auch das chinesische Volk mit Ehren überhäuft. Doch hat er die Kirche Pekings nur zwei Jahre lang regiert. Gegen Ende 1948, als die Macht der chinesischen Kommunisten bedrohlich zunahm, zog er sich plötzlich nach Shanghai, dann nach Hongkong zurück. Er war lange unschlüssig, ob er wieder nach Peking zurückkehren sollte, wie der Papst es wünschte, oder ob er nach Formosa gehen sollte, wohin die chinesische Nationalregierung geflüchtet war; schließlich ging er nach Nordamerika ins Exil. Später nahm er als kranker Mann an der Papstwahl Johannes XXIII. und am Zweiten Vatikanischen Konzil teil, ohne jedoch hervorzutreten. Die letzten Lebensjahre verbrachte er als Apostolischer Administrator der Erzdiözese Taipeh auf Formosa. Im Leben des Kardinals spiegelt sich die ganze Tragik der chinesischen Missionskirche wider. Zu lange hatte sie an den Rockschößen der abendländi-

schen Kirche gehangen; zu eigenem mannhaften Handeln war sie nie erzogen worden.

Das Buch ist nicht nur mit Sympathie, sondern auch mit aller wissenschaftlichen Sorgfalt geschrieben. Die westlichen Archive wurden durchforscht und alles erreichbare gedruckte Material, auch in chinesischer Sprache, gesammelt und verwertet. Damit konnten schon manche kursierenden Ungenauigkeiten berichtigt werden. Auf die Quellen in chinesischen kirchlichen Archiven mußte leider verzichtet werden, obwohl gerade sie einen wichtigen Beitrag hätten leisten können. In erster Linie geht es dem Autor um die Klärung und Sicherung der Fakten im Leben des Kardinals. Die sehr bewegten Zeitverhältnisse sind nur soweit einbezogen, als es für eine kurze Biographie notwendig erschien.

Der Autor ist ehrlich bemüht, der geschichtlichen Wahrheit die Ehre zu geben, obwohl er dem Kardinal in mehr als einer Hinsicht nahestand. So weicht er auch der peinlichen Frage nicht aus, warum Thomas Tien so plötzlich und ohne Rom zu benachrichtigen seine Erzdiözese verließ. Die angeschlagene Gesundheit war wohl nicht der Hauptgrund. Sicher ist, daß der Kardinal auf Widerstand in eigenen Reihen stieß und daß es im Streit um die kirchlichen Eigentumsverhältnisse in Peking zwischen der reichen Lazaristenmission und dem fast mittellosen Erzbischof zu einer ernsten Krise kam, die groß genug war, um den alten Lazaristenbischof, seinen Vorgänger, zu veranlassen, nach China zu reisen, um zu vermitteln. Aber das letzte Wort ist offenbar in dieser Frage noch nicht gesprochen.

Mit dieser Biographie ist der äußere Rahmen des Lebens von Kardinal Tien gesichert, viele offen gebliebene Einzelfragen bedürfen noch weiterer Klärung. Es wäre zu wünschen, daß auch die leider noch zu wenig erforschte politische und kirchliche Zeitgeschichte in die Darstellung einbezogen würde, um ein vollständiges Bild dieses ersten chinesischen Kardinals zu gewinnen.

Würzburg Bernward H. Willeke

Rivinius, Karl J., SVD: **Mission und Politik.** Eine unveröffentlichte Korrespondenz zwischen Mitgliedern der „Steyler Missionsgesellschaft" und dem Zentrumspolitiker Carl Bachem. – St. Augustin: Steyler Verlag 1977. 181 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Nr. 28) br. DM 29.50.

Über imperialistische Missionspolitik im allgemeinen und über Johann Baptist von Anzer, den ersten Bischof der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD) in China ist seit Jahrzehnten viel geschrieben worden. Die neuerdings von Rivinius vorgelegte Arbeit bezeichnet Vf. als eine Teilstudie einer in Vorbereitung befindlichen großen Anzer-Biographie (vgl. dazu auch: Rivinius, Mission im Zeitalter von Kolonialismus und Imperialismus. Dokumente aus dem Carl-Bachem-Nachlaß zur Geschichte der deutschen katholischen Mission in Süd-Shantung. In: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee, 34, 1978, 18–47). In dieser Teilstudie werden bislang nicht publizierte bzw. unbekannte, von R. entdeckte Dokumente des Carl-Bachem-Nachlasses des Historischen Archivs der Stadt Köln ediert, durch die manche Vorgänge und Hintergründe im Zusammenhang mit der deutschen katholischen Mission in Süd-Shantung eine neue Beleuchtung erfahren. Diese Dokumente hat R. bereits mit Anmerkungen bereichert. Ihre kritische Analyse und Auswertung soll jedoch der angekündigten umfangreicheren Abhandlung vorbehalten bleiben. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß der Briefwechsel, den der Zentrumspolitiker Bachem mit Mitgliedern der SVD geführt hat, lediglich im Carl-Bachem-Archiv in Köln erhalten ist (die SVD-Briefe im Original mit Kopien der von Bachem abgesandten Schreiben). Im Generalat der SVD findet sich keine Spur mehr davon. R. vermutet, daß diese Korrespondenz zu den Papieren gehört hat, die Arnold Janssen aus Gründen der Diskretion oder ihres heiklen Inhalts wegen vernichten ließ, oder aber, daß sie in Steijl den Wirren des Zweiten Weltkrieges zum Opfer gefallen ist.

Dieser ersten Edition von insgesamt einunddreißig aufschlußreichen Dokumenten aus den Jahren 1900–1901 (79–170) hat Vf. einen „Überblick über die historische Entwicklung der deutschen katholischen Mission in Süd-Shantung im Zeitalter von Kolonialismus und Imperialismus" (mit ergiebigen Literaturangaben und ausführlichen biographischen Notizen) vorausgeschickt, so daß auch der Neuling in der Materie in die Lage versetzt wird, diese in aller Nüchternheit vorgelegten Dokumente aus der Zeit des nunmehr überwundenen kolonialistisch-imperialistischen Abschnitts der Evangelisationsgeschichte mit dem rechten Verständnis zur Kenntnis zu nehmen und die ihnen innewohnende spannungsreiche Dramatik jener Epoche auf sich wirken zu lassen.

Eine anschauliche „Synopse" der Dokumente nach ihrer sachlichen Reihenfolge, eine „Zeittafel" der chinesischen Welt- und Missionsgeschichte (von 1840 bis 1901), ein „Literaturverzeichnis", ein „Personenregister" (mit ausdrücklichen Verweisen auf die sehr zahlreichen Kurzbiographien) sowie eine sehr deutliche und übersichtliche Karte der „Süd-Shantung-Mission z. Z. von Bischof Anzer und Pater Freinademetz" vervollständigen diese erste Handreichung des gelehrten, mit außergewöhnlicher Akribie vorgehenden (bei Erwin Iserloh in Münster promovierten) Historikers, der wohl dazu berufen sein dürfte, durch sein angekündigtes magnum opus die Anzer-Forschung zum Abschluß zu bringen.

Münster Werner Promper

Nieß, Hans Peter: **Kirche in Rußland zwischen Tradition und Glaube?** Eine Untersuchung der Kirillova kniga und der Kniga o vere aus der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 255 S. (Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, in Verbindung mit dem Ostkircheninstitut, Monographienreihe Bd 13) kart. DM 52.–

Wer dieses Buch zur Hand nimmt, mag sich zunächst fragen, was den Vf. veranlaßt haben könnte, dem sachlichen Untertitel einen derart sinnlosen Obertitel voranzustellen – sinnlos, weil der Glaube der Kirche stets tradierter Glaube ist (vgl. 1. Kor 11,23; Kol 2,6f; 2. Tim 3,14f; 2. Petr 1,1) und daher zwar zu mancherlei Traditionen, niemals aber zur Tradition schlechthin in ein Spannungsverhältnis geraten kann. Zudem steht jener Obertitel in keinerlei Zusammenhang mit der Untersuchung selbst; geht der Vf. doch weder im Vorwort noch im Schlußkapitel auf dieses Scheinproblem ein, sondern erst im rückwärtigen Klappentext, wo es heißt: „Die Tradition, eine für das orthodoxe Selbstverständnis eigentlich normative Größe, die niemals im Gegensatz zum Glauben stehen kann, scheint hier ... in Gegensatz zum Glauben zu treten." Aufschlußreich ist vor diesem Hintergrund die den Rahmen einer solchen Untersuchung im Grunde überschreitende Polemik des Vf.s gegen den Glaubensbegriff des 2. Briefes an Timotheus in Anm. 114 auf S. 206. Hier läßt der Vf. nicht nur erkennen, daß er die Bekenntnisgrundlage der Kirche, der er selbst angehört, bereits verlassen hat, sondern daß ihm auch die Voraussetzungen fehlen, sich in die orthodoxe Glaubenswelt einzufühlen. Seine Abneigung gegen jegliche verbindliche Tradition in der Kirche treibt ihn im Schlußkapitel sogar zu der Behauptung: „Dem Kriterium des Alters kann, auch wenn darunter die Apostolizität verstanden wird, keine Allgemeingültigkeit zukommen" (175). Mit dieser Auffassung hat der Vf. den Boden christlicher Theologie eigentlich schon verlassen; denn mag es zwischen den Konfessionen und unter den Theologen auch noch so strittig sein, was denn nun als apostolische Lehre zu gelten habe, so steht und fällt die christliche Theologie gleichwohl mit der Anerkennung der Apostolizität als entscheidendem Kriterium für ihre Wahrheit.

Nicht minder stark gefährdet der Vf. die Wirkung seines Buches durch das Schlußkapitel unter der abwegigen Überschrift „Ergebnis" (174–178). Einmal wird hier nämlich gar kein Ergebnis aus den vorausgegangenen Untersuchungen zusammengefaßt, sondern ein Ausblick auf das große russische Schisma des 17. Jh.s versucht, der allenfalls damit zu rechtfertigen wäre, daß die beiden untersuchten Sammelwerke von den russischen Altgläubigen noch gegen Ende des 18. Jh.s nachgedruckt wurden und bei ihnen bis heute in höchstem Ansehen stehen, während sie in der russisch-orthodoxen Großkirche keine vergleichbare Nachwirkung gehabt haben. Sodann aber wird dieser Versuch mit völlig unzulänglichem Rüstzeug gewagt. Es ist, als wolle der Vf., nachdem er mit den beiden Hauptteilen seines Buches bewiesen hat, daß er sich auf ein sauberes Quellenstudium versteht, nun zeigen, daß er auch ganz anders vorgehen kann: um die erwünschten Aktualisierungseffekte zu erzielen, läßt er sich hier nach nur höchst oberflächlicher Literaturbenutzung zu Urteilen verleiten, die keiner ernsthaften Überprüfung standhalten. So geht es einfach nicht an, zur Kennzeichnung der Richtungskämpfe in der russischen Orthodoxie um die Mitte des 17. Jh.s „konservativem Rückgriff auf die altrussische Tradition" Bereitschaft zu „Reformen aufgrund kritischer Revision der eigenen Tradition" (174) gegenüberzustellen, nur um für eine reformerisch-kritische gegen eine konservative Richtung Partei ergreifen zu können; denn auch die Altgläubigen

waren von der Notwendigkeit einer kritischen Überprüfung des liturgischen Schrifttums überzeugt, Patriarch Nikon und seine Gesinnungsgenossen aber verhielten sich jedenfalls der griechischen Tradition gegenüber ausgesprochen unkritisch. Sodann ist es eine schwere Entstellung des wahren Sachverhalts, wenn der Vf. meint, den Altgläubigen eine „Verteufelung des Gegners als Antichrist" vorwerfen zu können, „weil dieser durch Veränderung des Glaubens vom wahren Glauben abgefallen sei" (175). Die Antichristerwartungen der Altgläubigen wurzeln ja nicht im Streit um die maßgebende Tradition als solchem, sondern in den grausamen Verfolgungsmaßnahmen, denen sich die Anhänger des „alten" Glaubens alsbald ausgesetzt sahen. Und nur weil der Vf. diese nicht in das Konzept seiner Konstruktionen passende Verfolgungszeit von zweieinhalb Jh.en einfach ignoriert, vermag er die Aufhebung der Bannflüche von 1656 und 1667 über die Altgläubigen durch das Landeskonzil der Russisch-Orthodoxen Kirche vom 2. 6. 1971 als „wirklichen Wendepunkt" in den orthodox-altgläubigen Beziehungen zu werten (177). In Wirklichkeit denken die Altgläubigen vorerst noch nicht daran, ihre Zurückhaltung der Moskauer Patriarchatskirche gegenüber aufzugeben, und erklären ihr Verhalten mit dem Hinweis auf jene im Namen der Orthodoxie über sie ergangenen Verfolgungen, die sich so schnell nicht vergessen ließen.

Sieht man indessen von Obertitel und Schlußkapitel ab, dann hat man eine durchaus gründliche und zuverlässige Untersuchung vor sich, die unsere Kenntnis der Theologiegeschichte Rußlands erheblich bereichert. Sie gilt zwei theologischen Sammelwerken aus den vierziger Jahren des 17. Jh.s, der „Kirillova kniga" (Kyrill-Buch, weil mit einer kommentierten Übersetzung der 15. Katechese Kyrills von Jerusalem beginnend) und der „Kniga o vere" (Buch über den Glauben). Beide besitzen einerseits so große Bedeutung, daß sie in keiner gründlicheren Darstellung der Kirchengeschichte Rußlands übergangen werden können, sind andererseits aber so schwer zugänglich, daß ihnen schon deshalb gemeinhin keine befriedigende Kennzeichnung zuteil wird. Nicht nur im äußeren Sinne ist der Zugang schwierig, weil sie nur in jeweils wenigen Exemplaren der Forschung zur Verfügung stehen, sondern mehr noch im inneren: Sprachgestalt, Umfang und Inhalt lassen die Untersuchung dieser beiden Sammelwerke zu einem harten Stück Arbeit werden. In altrussisch-kirchenslawischer Sprache verfaßt, bereiten die Texte dort noch zusätzliche Schwierigkeiten, wo sie etwas verkrampfte Übersetzungen griechischer Vorlagen darstellen. So muß der Umfang beider Sammelwerke von zusammen nicht weniger als 1746 Seiten doppelt ins Gewicht fallen. Und schließlich geht von ihrem Inhalt auch keine so unmittelbare theologische Anregung aus, daß die Arbeit an den Texten dadurch beflügelt würde. Insofern ist es kaum verwunderlich, daß beide Sammelwerke so lange keiner eingehenderen Untersuchung unterzogen wurden. Was von russischer Seite in der 2. Hälfte des 19. Jh.s an Sonderbeiträgen verfaßt worden ist, muß als veraltet gelten und ist überdies nur schwer zugänglich. Es ist deshalb keine Übertreibung, wenn man feststellt, daß H. P. Nieß hier Pionierarbeit geleistet hat.

Als äußerst hilfreich erweist sich schon der 1. Hauptteil unter der Überschrift: „Die Entstehungsgeschichte der Kirillova kniga und der Kniga o vere" (9–69). Hier werden sämtliche Einleitungsfragen eingehend erörtert und, wo immer das möglich ist, auch überzeugend geklärt. Eine Fülle einschlägiger Sekundärliteratur, vorwiegend in russischer, ukrainischer oder lateinischer Sprache, wird dabei ausgewertet. Die sorgfältigen Analysen beider Sammelwerke münden jeweils in geschickt angelegte Tabellen (44f, 68f), mit deren Hilfe die Herkunft ihrer Bestandteile mühelos zu überschauen ist. Im Gegensatz zur erklärten Meinung des Vf.s (55) ist es jedoch durchaus unangebracht, den Autor der Kniga o vere mit A. Mychalskyj OSBM als „Pseudo-Nafanail" zu bezeichnen. Gewiß ist die auf den Diakon Feodor zurückgehende Überlieferung von der Autorschaft eines Kiever Abtes Nafanail nicht gerade die zuverlässigste; doch aus der Unmöglichkeit, für die Zeit um 1644 auch aus anderen Quellen einen Kiever Abt dieses Namens nachweisen zu können, läßt sie sich noch nicht zwingend widerlegen. Vor allem aber besteht ja gar keine Verwechslungsmöglichkeit mit einem bekannten Träger gleichen Namens, wie sie in anderen Fällen die Verwendung des unschönen Vorsatzes „Pseudo-" unvermeidlich macht.

Unter der Überschrift „Tradition und Glaube in der Kirillova kniga und der Kniga o vere" werden sodann im 2. Hauptteil, der nahezu zwei Drittel der ganzen Arbeit ausmacht (70–173 mit den Anmerkungen auf 193–235), die in beiden Sammelwerken enthaltenen Erörterungen theologischer und kirchlich-religiöser Fragen in geschickter Anordnung (unter Einfügung von insgesamt nicht weniger als 46 Zwischenüberschriften) dargestellt, erläutert und beurteilt.

Weil es dem Vf. jedoch nicht gelingt, den Geist zu erfassen, aus dem heraus die beiden Sammelwerke gestaltet worden sind, zerfließt ihm deren Behandlung allerdings in eine Darstellung von lauter Einzelheiten. Darum wird sein Buch auch, obwohl es für die kleine Schar von Fachgelehrten im engsten Sinne eine Fundgrube darstellt, kaum einen weiteren Interessentenkreis anzusprechen vermögen.

Münster Peter Hauptmann

Goltz, Hermann: **Hiera Mesiteia.** Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum. – Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Universität Erlangen 1974. 357 S. (Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie Bd 4) kart. DM 21.60

Das rege Interesse der Theologen, Philologen und Philosophen für das Corpus areopagiticum (CA), die Schriften eines bis heute nicht identifizierten mehr mystisch-neuplatonisch als christlich denkenden Schriftstellers des ausgehenden 5. Jh.s, der unter der Flagge des Apostelschülers Dionysios Areopagites (Apg 17,34) seine Schriften in Umlauf brachte, hat, wie die umfangreiche Bibliographie am Ende der vorliegenden theol. Diss. (Halle/S.) und die inzwischen neuerschienenen Arbeiten zeigen, nicht nachgelassen, im Gegenteil, in der letzten Zeit stark zugenommen.

Inwiefern und ob überhaupt jede neue Arbeit zu neuen Erkenntnissen geführt hat, mag dahingestellt bleiben, für G. jedenfalls ist „ein Zuwachs an Erkenntnis ... bei dem jetzigen Stand der areopagitischen Forschung nur möglich bei der Durchdringung des vorliegenden Systems mit Hilfe einer anderen Begriffswelt" (8). Die bisherige Ps.-Dionysios-Forschung sei eigentlich einen Irrweg gegangen, denn „dem traditionellen Begriffs-Netz einer ausschließlich theologisch-philosophischen komparativen Studie entschlüpft der Areopagite durch die Maschen" (23). Andererseits gesteht G. der „traditionellen" Methode eine relative Existenzberechtigung zu, wenn er wenige Zeilen zuvor meint, daß „offensichtlich ... die bisher ... angewandten Kriterien zur verstehenden Darstellung der Individualität des Corpus areopagiticum nicht aus(reichen)".

Das Instrumentarium für die Erschließung des areopagitischen Gedankensystems fand G. in der Soziologie, und zwar in den von Max Weber (Soziologie der Herrschaft, in: Wirtschaft und Gesellschaft II, Tübingen ^{4}1956. 541–865) entwickelten herrschaftssoziologischen Idealtypen, dem charismatischen, dem traditionalen und dem legalrationalen. G. ist überzeugt, „daß auch die ‚Hierarchie' des Areopagiten ihrerseits zunächst als ein bestimmtes Herrschaftssystem i d e a l t y p i s c h e r Prägung betrachtet werden darf" (27).

In Anlehnung an diese Herrschaftstypen baut G. seine Arbeit auf und untersucht das CA. Nach diesem Raster geht es im ersten Problemkreis um die „exemplarische Gesellschaftstheorie der areopagitischen Hierarchie: Der Hierarchienentwurf als Idealtyp rational-legaler Hierokratie" (37–87). In der Lehre des Areopagiten von der himmlischen Hierarchie erblickt G. ein Musterstück des legal-rationalen Herrschaftstyps. „Das exemplarische Modell der hierarchischen Sozietät, die hierarchia caelestis des Ps.-Dionys, ist ... als legaler Herrschaftstyp im Weberschen Sinne zu kennzeichnen" (66). In diesem Denkschema erfolgt sodann der Übergang von der hierarchia caelestis zu der hierarchia ecclesiastica des Areopagiten, die G. in die Form des traditionalen Idealtyps gießt: „Spezielle Gesellschaftstheorie der areopagitischen Hierarchie: Der Hierarchienentwurf als ideologisches System des monarchischen Episkopats" (88–146). Unter Verweis auf den Begriff Hierarch für den Bischof und seine symbolische Manifestation der intelligiblen Mächte bzw. seine Stilisation zum Symbol und Analogon Gottes stellt G. den Bischof des Areopagiten „als perfekte hierarchische Aktivität" heraus. Demgegenüber, durch einen „tiefe(n) Graben" getrennt (116), steht der zweite exemplarische Vertreter der kirchlichen Hierarchie, der Mönch „als perfekte hierarchische Passivität". Das Passiv verliere jeglichen Führungsanspruch zugunsten des hierarchischen Aktivs. Hierarchisch-gesellschaftlich gilt der Mönch als das „Negativ der bischöflichen Allmacht" (113). Zwar werde er seiner pneumatischen Würde nicht ganz beraubt, „jedoch (wird er) rigoros dem hierarchischen Aktiv unterworfen und geht mit dem Verlust des Charisma im Hierarchienentwurf auch jeglicher religiöser Autorität zugunsten des Klerus verlustig" (145). Durch die systematische Übertragung pneumatischer Eigenschaften vom herkömmlichen Pneumatiker, dem Mönch, auf den Hierarchen-Bischof wird schließlich auch das Element der charismatischen Herrschaft auf den Hierarchen projiziert. Darin erblickt G. eine Widerspiegelung der zeitgenössischen Kirchenstruktur, d.h. der Unterordnung des Mönchtums unter die bischöfliche Jurisdiktion. Das ganze areopagitische Konzept erscheint hier als ein Legitimierungsversuch zugunsten der bischöflich-hierarchischen Macht: „Das mächtige Gebäude hierarchischer Ideologie

besteht in der Überlagerung, Legitimierung und Stabilisation der zu Ps.-Dionys' Zeiten historisch-realen monarchisch-bischöflichen Herrschaftsstrukturen mit Hilfe 1. der Utopie einer himmlischen Hierarchie äußerst rationaler, sakral-bureaukratischer Reglementierung und 2. der Autorität des mönchisch-pneumatischen Charisma, die in ihrer Projektion auf den Bischof auf ideologischer Ebene gleichzeitig (das?) gesellschaftlich nichtrationale Moment des Konflikts zwischen zwei Autoritätsansprüchen aus dem Weg räumt" (146; vgl. auch 28; 113). Nach diesen sozialtheoretischen Betrachtungen erfolgt im letzten Kap. (147–199), in dem „theologische Konsequenzen der hierarchischen Ästhetik" (= Arten hierarchischer Wahrnehmung) gezogen werden, eine Analyse der theologischen Eigenheiten des Hierarchienentwurfs, wobei sich nach G. die theologischen Aussagen des CA vom sozial-theoretischen Entwurf der Hierarchie überlagert erweisen (203). G. kommt zu der Erkenntnis: „Die theologische Konsequenz hierarchischer Ästhetik muß ... letztlich als Destruktion einer zureichend einheitlichen Ekklesiologie bestimmt werden" (203).

In der Abkehr des Vf.s vom „traditionellen" methodischen Ansatz der Ps.-Dionysios-Forschung, der philosophisch-theologischen und literarhistorischen Analyse liegt die Originalität der vorliegenden Arbeit, die jedoch durch die Verabsolutierung ihres gesellschaftstheoretischen Ansatzpunktes ihr Ziel, eine partielle Antwort auf die alte Frage „nach dem Wesen des Sakralen als gesellschaftlichem Phänomen" (204) zu gehen, verfehlt hat. Es ist hier nicht möglich, im einzelnen auf die gesellschaftstheoretischen Thesen des Vf.s einzugehen, die er anhand eines vorgegebenen Schemas – über den literarisch-philosophischen Hintergrund hinweg und unter Verkennung des spirituell-theologischen Charakters der areopagitischen Schriften – entwirft. Im unbestrittenen neuplatonischen Denkansatz des Areopagiten liegt oft die Erklärung für areopagitische Denkkonstruktionen, die G. mit Hilfe des Kanons der herrschaftssoziologischen Typen mechanisch zu erschließen versucht. Die von G. entwickelten Theorien sind im allgemeinen nicht aus einer kritischen Textanalyse hervorgegangen, sondern das Produkt eines Zwangsmechanismus, dem sich G. unter Verletzung grundlegender hermeneutischer Prinzipien unterwirft. Die Arbeit ist das Ergebnis eines hermeneutischen Mißverständnisses, das G. gleich zu Beginn seiner Arbeit dem Leser offenbart, indem er als Motto seines methodischen Vorgehens zwei Zitate anführt, die er offensichtlich falsch versteht: „. . . δι' ἑτέρων ὁμοδυνάμων καὶ ἐκφαντικωτέρων λέξεων διασαφῆσαι" (Ps.-Dionysios Areopagites, DN 708 C) – „Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte" (H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen ²1965, 289). Ὁμοδύναμος λέξις heißt aber gleichbedeutender Begriff, und bei der „Verschmelzung" handelt es sich um vermeintlich für sich seiende Horizonte. G. operiert jedoch mit sachfremden Begriffen eines Prinzips, das er dem Areopagiten aufzwingt.

Ein originelles Buch, in das viel Arbeit investiert wurde; das jedoch den Leser von der berechtigten Notwendigkeit einer Berücksichtigung des kirchenpolitisch-klerikalen Verständnisses des Areopagiten nicht überzeugt, sondern durch einen übertriebenen Soziologismus mißtrauisch stimmt. Es kostet einige Geduld, das Buch zu Ende zu lesen, wenn man zugleich durch einen – in der letzten Zeit bei geisteswissenschaftlichen Publikationen zunehmenden – Hang zum Gebrauch von gelehrt klingenden Wörtern und einem streckenweise schwulstigen Stil (z. B. 196: „Die ἐνανθρώπησις Jesu geschieht ... entsprechend der symbolischen Multiplikation und Distribution des Intelligiblen in der sensiblen Sphäre") malträtiert wird.

Münster Anastasios Kallis

Wagner, Friedrich: **Gotteserfahrung.** Spiritualität der Neuzeit. – Sankt Ottilien: EOS-Verlag (1977). 183 S. kart. DM 16.80

Das Anliegen dieses Buches und der mit ihm begonnenen Reihe von Lebensbildern von „Gottsuchern, Mystikern und Charismatikern" ist, angesichts der vielfachen Infragestellung alles Christlichen und der damit verbundenen Lobpreisung östlichen Weistums eine Rückbesinnung auf die Werte christlicher Frömmigkeit durch Darstellungen aus der Frömmigkeitsgeschichte der letzten Jahrhunderte zu ermöglichen.

Doch bringt Vf. auch zahlreiche Beispiele spirituellen Fehlverhaltens in der Vergangenheit als „eindringliche Warnung für die Gegenwart" (8), weil viele Probleme, die einst die Geister bewegten, auch heute noch bestehen. Er beginnt mit den Reformatoren und betont das Positive an Martin Luthers Werk: Bei allem subjektiven und einseitigen Schriftverständnis rückte dieser die Bibel mehr als zuvor in die Mitte des christlichen Lebens; doch führte er in seinem leidenschaftlichen Verhalten die Kirchenspaltung herbei. Dann Thomas Müntzer: Er wurde zum verhängnisvollen Vorkämpfer des militanten Wiedertäufertums, während in friedlicheren Formen heute noch Mennoniten, Herrnhuter, Baptisten und Quäker unter seinem Einfluß stehen. Calvins Rigorismus bewirkte bis heute eine große Intoleranz seiner Anhänger. Dann endlich kommen große vorbildliche Heilige der Kirche zu Wort: Ignatius von Loyola, Theresia von Avila, Johannes vom Kreuz und Franz von Sales. Sie werden kurz und klar charakterisiert. Dann zunächst als französische Schule: Peter von Bérulle, der Begründer der Gemeinschaft der Oratorianer, Barbe Acarie, die zahlreiche Frauenklöster in Frankreich begründete, Charles de Condren, der Nachfolger Bérulles, und Jean-Jacques Olier, der Begründer der Weltpriesterkongregation der Sulpizianer. Alsbald schließen sich Berichte über den Jansenismus, den italienischen und den französischen Quietismus an, offenbar wieder nur als Beispiel dafür, wie man es nicht machen soll. Zwei umfangreiche Kap. über die Herz-Jesu-Frömmigkeit in all ihren einzelnen Vertretern und Etappen und die Marienverehrung, angefangen von der Medaillenfrömmigkeit der Catharina Labouré (1806–1876) bis hin zu den verschiedenen Marienerscheinungen und den entsprechenden Wallfahrtsorten einschließlich der weniger bekannt gewordenen marianischen Ereignisse bis zum heutigen Tag.

Eine klare und übersichtliche Kurzorientierung. Doch bleibt die Frage offen, ob mit so vielen Beispielen geistlichen Fehlverhaltens den Bedürfnissen der jungen Generation, an die ja doch wohl besonders gedacht ist, gedient wird. Im Jahresbericht der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz ist u. a. zu lesen: „Die Bereitschaft ist groß, neue Erfahrungen zu machen, auch im religiösen Bereich ... und das Evangelium für sein Leben neu zu erschließen, Werte neu zu suchen und zu leben ... Die Suche nach Vorbildern ... ermöglicht die Begegnung mit Heiligen, mit Jesus Christus ..., Erfahrung von Transzendenz ..." So ist es zu begrüßen, wenn in weiteren Bändchen Leitbilder geplant sind, „an denen wir den Mut für christliches Leben gewinnen" (6).

Beverungen Oda Hagemeyer

Reik, Theodor: **Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung.** Mit einem Vorwort zur Neuausgabe von Alexander Mitscherlich. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1975). XI, 251 S. (suhrkamp taschenbuch 221) kart. DM 7.–

Einzelaufsätze dieses Schülers und Freundes von Sigmund Freud aus den Jahren 1920 und 1921 setzen sich zum Ziel, die religiöse Feindseligkeit und Intoleranz psychoanalytisch zu erklären.

Der erste Aufsatz berichtet ein Beispiel von „kollektivem Vergessen". Mehrere Personen „einer kleinen Gesellschaft von Akademikern" hatten den Buchtitel des berühmten Romans „Ben Hur" vergessen, weil der Name Hur sie unbewußt an Prostitution erinnert hatte.

Der zweite Vortrag geht der Kunde von Jesus und Maria im Talmud anhand von völkerpsychologischen Parallelen nach. Weil der Hl. Epiphanius einst schrieb: „Die Jungfrau (Maria) hatte keinen Verkehr mehr", sieht der Vf. hier ein Beispiel psychoanalytisch zu klärenden Verschreibens.

Ein weiterer Aufsatz gilt der Sekte des Judas Ischarioth, der durch seinen Verrat den Kreuzes-Tod und damit das Heil der Menschen bewirkt hat. Die Einzelheiten der Passionsgeschichte werden hier psychoanalytisch gesehen: Jesus ist ein „Ideal-mythus", das Kreuz ist ein Baum-Totem usw. Auch die Teufelsgestalt wird religions-mythologisch verstanden und mit Hilfe von Goethes Faust gedeutet.

Die Beschneidung wird als ein Kastrations-Ritus aufgefaßt usw.

Insgesamt also will das Buch vorwiegend mythologische Beiträge zu einem „Verständnis religiöser Probleme" liefern. So ist dieser Sammlung eine gewisse medizin- und psychologie-geschichtliche Bedeutung kaum abzusprechen als einem Beispiel, wie Psychoanalytiker vor 60 Jahren auch relgiöse Fragen unter dem Licht ihrer Theorien zu erforschen begannen. Da jedoch das ganze Buch die religiöse Dimension selbst völlig außer acht läßt, wird es dem Thema und der Aufgabe in keiner Weise gerecht. Dem gegenwärtigen aufgeschlossenen Gespräch zwischen Psychoanalyse und Religion, der wichtigen religions-psychologischen Erforschung der Entwicklung des Glaubens oder dem vertieften Verstehen von leidenden Menschen der Gegenwart kann dieses Buch nicht dienen.

Berlin Klaus Thomas

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

A tribute to Arthur **Vööbus**. Studies in early Christian literature and its environment, primarily in the Syrian East. Ed. by Robert H. Fischer. – Chic: Lutherian School of Theology (1977). XXXI, 441 p., 25 pl.; $ 45,–.

Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus. Die Referate des Symposions in Trier vom 6.–8. Okt. 1977 und weitere Beiträge. Festgabe für Rudolf **Haubst** zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden, Mitarbeitern und Schülern. Hrsg. von Martin Bodewig, Josef Schmitz und Reinhold Weier. – Mz: Matthias Grünewald Verl. 1978. XXIV, 479 S. = Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft XIII; kart. DM 70,–; S. XIV–XXIV: Verzeichnis der von Rudolf Haubst verfaßten, herausgegebenen und besprochenen Literatur.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Kosmala, Hans: Studies, essays and reviews. Vol. I: Old Testament. Vol. II: New Testament. Vol. III: Jews and Judaism. – Lei: Brill 1978. XII, 164 p.; X, 231 p.; X, 229 p.; hfl 44, 60, 60.

Sierszyn, Armin: Die Bibel im Griff? Histor.-kritische Denkweise u. bibl. Theologie. – Wup: Brockhaus 1978. 156 S. = ABC-Team 930. Glauben u. Denken; kart. DM 15,80.

Mehrdimensionale Schriftauslegung. Hrsg. von Joseph Sauer. Mit Beitr. von Eugen Biser [u. a.]. – Karlsr: Badenia Verlag (1977). 76 S. = Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg.

Boschi, B. G.: Tempo, storia e festa nella Bibbia. – Sacra doctrina LXXXVII, 1978, 165–192.

2. Altes Testament

Hubmann, Franz D.: Untersuchungen zu den Konfessionen **Jer 11,28–12,6** und Jer **15,10–21**. – (Wü:) Echter Verl. (1978). 395 S. = Forschung zur Bibel XXX; kart. DM 48,–.

Anderson, Bernhard W.: "The Lord has created something new". A stylistic study of Jer **31:15–22**. – CBQ XL, 1978, 463–478; p. 479–492: Stone, Michael Edward: The Book of Enoch and Judaism in the third century B. C. E.

Gordis, Robert: The Book of **Job**. Commentary, new translation and special studies. – NY: The Jewish Theol. Seminary of America 1978. XXXIII, 602 p. = Moreshet Series. Studies in Jewish history, literature and thought II.

Kvanvig, Helge S.: Struktur und Geschichte in **Dan. 7,1–14**. – StTh XXXII, 1978, 95–117.

Raurell, Frederic: Angeologia e demonologia en **Is-LXX**. – Revista Catalana de teología II, 1977, 1–30.

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

Beyerlin, Walter: Werden und Wesen des **107**. Psalms. – B, NY: de Gruyter 1979. XII, 120 S. = ZAW. Beih. CLIII; Lw. DM 62,–.

The Odes of Solomon. The Syriac texts. Ed. with translation and notes by James Hamilton Charlesworth. – (Missoula/Montana:) Scholars Press (1978). XVIII, 167 p. = Texts and translation XIII = Pseudepigrapha series VII; $ 7,50.

Westermann, Claus: Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 222 S. = Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe VI; kart. DM 22,–.

Barthélemy, Dominique: Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament. – Frb/S: Éd. Universitaires; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. XXV, 419 p. = Orbis biblicus et orientalis XXI.

Stähli, Hans-Peter: Knabe – Jüngling – Knecht. Untersuchungen zum Begriff נַעַר im Alten Testament. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 334 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie. BET VII; sfr 69,– [Diss., Bern]

Thompson, Thomas L.: The background of the Patriarchs: A reply to William Dever and Malcolm Clark. – Journal for the study of the Old Testament IX, 1978, 2–43; p. 44–64: Barton, John: Understanding Old Testament ethics.

Cogan, Mordechai: Israel in exile – The view of a Josianic historian. – JBL XCVII, 1978, 40–44; p. 45–55: Vanderkam, James C.: The textual affinities of the biblical citations in the Genesis apocryphon.

Drewermann, Eugen: Strukturen des Bösen. Teil III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1978. LXVIII, 656 S. = Paderborner theologische Studien VI; DM 68,–.

Selms, A. van: 'Whate'er my God ordains is right' – A figure of style in the Book of Jeremiah. – Semitics V, 1977, 1–8; p. 9–23: Mirsky, A.: Stylistic device for conclusion in Hebrew; p. 24–31: Glück, J. J.: The figure of 'inversion' in the Book of Proverbs; p. 32–35: David, Y.: Simsons Rätsel nach der Auffassung des Moses Hayyim Luzzatto; p. 36–47: Abramson, G.: The Book of Jonah as a literary and dramatic work; p. 48–58: Craigie, P. C.: The problem of parallel word pairs in Ugaritic and Hebrew poetry; p. 59–66: Frye, J. B.: The use of māšāl in the Book of Job; p. 67–91: Kikawada, I. M.: Some proposals for the definition of rhetorical criticism.

Burgos Nuñez, Miguel de: Los Profetas, hombres que han devuelto al mundo la humanidad de Dios. – Communio XI, 1979, 131–162.

Ruppert, Lothar: Erhöhungsvorstellungen im Alten Testament. – BZ, N. F. XXII, 1978, 199–220.

Perani, Mauro: La concezione del tempo nell'Antico Testamento. – Sacra doctrina LXXXVI, 1978, 193–242.

Crüsemann, Frank: Der Widerstand gegen das Königtum. Die antikönigl. Texte des Alten Testaments u. der Kampf um den frühen israelitischen Staat. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. 1978. VI, 257 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XLIX; DM 44,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Schäfer, Peter: Studien zur Geschichte und Theologie des Rabbinischen Judentums. – Lei: Brill 1978. 305 S. = Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums XI; hfl 96,–.

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

Segal, Alan F.: Two powers in Heaven. Early rabbinic reports about Christianity and Gnosticism. – Lei: Brill 1977. XXIV, 313 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXV; hfl 92,–.

Kuhn, Peter: Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung. (Talmud und Midrasch.) – Lei: Brill 1978. XIII, 559 S. = Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums XIII; hfl 120,–.

3. Neues Testament

Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus. Teilband I: **Mk 1–8,26**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger; (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (1978). 316 S. = EKK. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/1; kart. DM 56,–.

Mayer, Bernhard: Überlieferungs- und redaktionsgeschichtliche Überlegungen zu **Mk 6,1–6a**. – BZ, N. F. XXII, 1978, 187–198.

Burgos Nuñez, Miguel de: Hemos sido creados para la vida y no para la muerte. La enseñanza de Jesús sobre la resurreccion, según Marcos **12,18–27**. – CTom, A. LXIX = T. CV, 1978, 529–560.

Barrett, Ch[arles] K[ingsley]: The Gospel according to St. **John**. An introduction with commentary and notes on the Greek text. Second edition. – Lo: SPCK (1978). XV, 638 p.; £ 12,–.

Roberge, Michel: **Jean VI, 22–24**. Un problème de critique textuelle. – LavThZh XXXIV, 1978, 275–289.

Rousseau, François: La femme adultère. Structure de **Jn 7,53–8,11**. – Biblica LIX, 1978, 463–480.

Guerra, Manuel: **1 Cor 1,1–3**: Los ministros en la comunidad de Corinto. Análisis filológico y traducción del protocolo de la Primera Carta a los Corintios. – Scripta theologica X, 1978, 761–796.

Hollenweger, Walter J.: Konflikt in Korinth. Memoiren eines alten Mannes. Zwei narrative Exegesen zu 1. Korinther **12–14** und **Ezechiel 37**. – (Mchn:) Kaiser (1978). 90 S. = Kaiser Traktate XXXI; DM 9,50.

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

Rader, William: The church and racial hostility. A history of interpretation of **Ephesians 2:11–22**. – Tü: Mohr 1978. IX, 273 p. = Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese XX; Lw. DM 68,– [Diss., Basel]

Bailey, J. A.: Who wrote **II Thessalonians**? – NTSt XXV, 2, 1979, 131–145; p. 146–157: Ziesler, John A.: **Luke** and the Pharisees.

Hasler, Victor: Die Briefe an **Timotheus** und **Titus** ‹Pastoralbriefe›. – Zü: Theologischer Verl. (1978). 110 S. = Zürcher Bibelkommentare. N. T. XII; sfr 16,–.

Fuller, Reginald H.: Die neuere Diskussion über das synoptische Problem. – ThZ XXXIV, 1978, 123–148; S. 149–168: Orchard, Bernard: Are all Gospel synopses biassed?

Kilpatrick, G. D.: Some thoughts on modern textual criticism and the synoptic Gospels. – NovT XIX, 1978, 275–292.

Trevijano Etchevarria, Ramon: La misión de la iglesia primitiva y los mandatos del Señor en los Evangelios. – Salm XXV, 1978, 5–36.

Barth, Gerhard: Auseinandersetzung um die Kirchenzucht im Umkreis des Matthäusevangeliums. – ZNW LXIX, 1978, 158–177.

Kingsbury, Jack Dean: The Verb *akolouthein* ‹"To follow"› as an index of Matthew's view of his community. – JBL XCVII, 1978, 56–73.

Cook, Michael J.: Mark's treatment of the Jewish leaders. – Lei: Brill 1978. XII, 104 p. = Supplement Novum Testamentum LI; hfl 28,–.

Bovon, François: **Luc** le théologie. Ving-cinq ans de recherches 1950–1975. – Neuch, P: Delachaux & Niestlé (1978). 473 p. = Le Monde de la Bible.

Dumais, Marcel: Ministères, charismes et Esprit dans l'œuvre de Luc. – EglTh IX, 1978, 413–453.

Feldkämper, Ludger: Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas. – St. Augustin: Steyler Verlag 1978. 371 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn XXIX; kart. DM 48,– [Diss., Roma. Istituto Biblico]

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

Moloney, Francis J., SDB: The Johannine Son of Man. – R: LAS (1978). XVI, 306 p. = Biblioteca di scienze religiose XIV; Lire 10 000.
Schlier, Heinrich: Grundzüge einer paulinischen Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 223 S.; kart. DM 36,–.
Elliger, Winfried: Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth. – Stu: Kath. Bibelwerk (1978). 276 S., Beil.: Bildteil in Rückentasche = Stuttgarter Bibelstudien XCII/XCIII.
Holmberg, Bengt: Paul and power. The structure of authority in the primitive Church as reflected in the Pauline epistles. – (Lund:) CWK Gleerup (1978). 230 p. = Coniectanea biblica. New Testament series XL; scr 54,–.
Ndongmo, Albert: Le salut de Dieu selon saint Paul ‹écrit en prison›. – Montr: Éd. Paulines; P: Apostolat des Éditions; Trois-Rivières: Ed. de l'Alliance 1978. 246 p. = Correspondance de Paul.
Feuillet, André: La doctrine des épitres pastorales et leurs affinités avec l'œuvre Lucanienne. – RThom, A. LXXXVI = T. LXXVIII, 1978, 181–225.
Schnackenburg, Rudolf: Maßstab des Glaubens: Fragen heutiger Christen im Licht des Neuen Testaments. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1978. 255 S.; kart. DM 28,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Informatique et histoire médiévale. Communications et débats de la Table Ronde CNRS, organisée par l'École Française de Rome et l'Institut d'Histoire Médiévale de l'Université de Pise ‹Rome, 20–22 mai 1975›. Presentés par Lucie Fossier, André Vauchez, Cinzio Violante. – R: École Française de Rome 1977. 436 p., fig., 2 pl. = Collection de l'École Française de Rome XXXI; F 150,–.
Lamb, Matthew: History, method and theology. A dialectical comparison of Wilhelm Dilthey's critique of historical reason and Bernard Lonergan's meta-methodology. – (Missoula, Montana): Scholars Press (1978). XXVI, 536 p. = American Academy of Religion. Dissertation Series XXV; $ 10,50.
Initienverzeichnis zu August Posthast, Regesta pontificium Romanorum ‹1198–1334›. – Mchn: Monumenta Germaniae historica 1978. VIII, 176 p.; DM 23,–.
Gieraths, P.G.: Bedeutung und Aktualität der Kirchengeschichte. – Angelicum LV, 1978, 485–517.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Das Vaterbild im Abendland. [Hrsg.:] Hubertus Tellenbach. I: Rom, frühes Christentum, Mittelalter, Neuzeit, Gegenwart. Mit Beitr. von Gotthardt Frühsorge. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1978. 212 S.
Armogathe, Jean-Robert: 21 x Erneuerung. Von Nicäa zum II. Vaticanum. Aus dem Französischen übersetzt von Eugen Wacker. – Graz, Köln, Wien: Styria 1979. 144 S.; kart. DM 17,80.
Borné, Gerhard F.: Christlicher Atheismus und radikales Christentum. Studien zur Theologie von Thomas Altizer im Zusammenhang mit Ketzereien der Kirchengeschichte, der Dichtung von William Blake, und der Philosophie von Georg Friedrich Wilhelm Hegel. – Mchn: Kaiser 1979. 312 S.; kart. DM 48,–.
Maslowski, Peter: Das theologische Untier. Der sogenannte Teufel und seine Geschichte im Christentum. – B: IBDK-Verlag 1978. XIX, 298 S. = Inter-Reihe I; kart. DM 14,70.

3. Alte Kirchengeschichte

Unnik, Willem Cornelis van: **Flavius Josephus** als historischer Schriftsteller. – Heid: Schneider 1978. 67 S. = Franz Delitzsch Vorlesungen. Institutum Judaicum Delitzschianum, Univ. Münster. Neue Folge.
Jaeger, Martin: Zur urchristlichen Geschichtsschreibung. – Stu: Calwer Verlag 1979. 120 S. = Reihe Calwer Paperback; kart. DM 16,–.
Aland, Kurt: The Coptic New Testament. – A tribute to Arthur **Vööbus**. Studies in early Christian literature and its environment, primarily in the Syrian east. Ed. by Robert H. Fischer, Chic (1977), 3–12; p. 13–18: Draguet, René: Une methode d'édition des textes syriaques; p. 19–28: Goshen-Gottstein, Moshe H.: A new text from the Syrohexapla: Deuteronomy 34; p. 29–34: Graffin, François: Une page retrouvée de Théodore de Mopsueste; p. 35–46: Hambye, E.R.: Some Syriac libraries of Kerala ‹Malabar›, India: Notes and comments; p. 47–54: Sanders, J.C.J.: Autour de la Didascalie; p. 55–62: Sauget, Joseph-Marie: Une découverte inespérée: L'homélie 2 de Sévère d'Antioche, sur l'Annonciation de la Théotokos; p. 63–71: Schlimme, Lorenz: Die Bibelkommentare des Moses bar Kepha; p. 73–82: Wiessner, Gernot: Beobachtungen an zwei syrischen Handschriften mit Kommentaren zum syrischen Corpus Dionysiacum; p. 89–95: Guillaumont, Antoine: Un midrash d'Exode 4,24–26 chez Aphraate et Ephrem de Nisibe; p. 97–108: Molitor, Joseph: Urchristliches Kerygma in seiner Abhängigkeit von der aramäischen Verkehrs- und Kanzleisprache und seine Nachwirkung im Koran; p. 109–131: Murray, Robert, SJ: Some rhetorical patterns in early Syriac literature; p. 133–152: Neusner, Jacob: Form analysis and source criticism: The case of Mishnah Kelim 1:1–4; p. 153–158: Strothmann, Werner: Jesus-Sirach-Zitate bei Afrahat, Ephraem und im Liber Graduum; p. 169–175: Beck, Edmund: Die zwei Paradoxa des Glaubens bei Ephräm; p. 177–183: Grant, Robert M.: Quadratus, the first Christian apologist; p. 185–190: Leloir, Louis, OSB: Les méthodes de l'ascèse monastique, d'après Arm 10, 159; p. 191–202: Quelette, Jean: Sens et portée de l'argument scripturaire chez Aphraate; p. 203–209: Quispel, Gilles: Macarius and the Diatessaron of Tatian; p. 211–233: Pellegrino Roncaglia, Martiniano: Pantène et le Didascalée d'Alexandrie: du Judéo-christianisme au christianisme hellénistique; p. 235–246: Yousif, Pierre: L'eucharistie et le Saint Esprit d'après St Ephrem de Nisibe.
Ebach, Jürgen E.: Weltentstehung und Kulturentwicklung bei **Philo** von **Byblos**. Als Manuskript gedruckt. – Stu: Kohlhammer 1979. 500 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CVIII; kart. DM 75,–.
Baumeister, Theofried: Ordnungsdenken und charismatische Geisterfahrung in der Alten Kirche. – RömQu LXXIII, 1978, 137–151.
Söll, Georg: Die Entwicklung der **Marien**lehre in der Alten Kirche. Ein Beitrag zur Standortbestimmung der Mariologie in der Katholischen Dogmatik. – ThGl LXVIII, 1978, 348–368.
Blum, Georg Günter: Der Niederschlag der Apostolizitätsthematik in der Volksfrömmigkeit, der Kunst und Architektur der Alten Kirche. – RömQu LXXIII, 1978, 174–192.
Welburn, A.J.: The identity of the Archons in the "Apocryphon Johannis". – VigChr XXXII, 1978, 241–254.
Martikainen, Jouko: Das Böse und der Teufel in der Theologie **Ephraems** des Syrers. Eine systematisch-theologische Untersuchung. – Abô: Stiftelsens för Abô Akademi Forskningsinstitut 1978. XXXVI, 206 S. = Publications of the Research Institute of the Abo Akademi Foundation XXXII.
Les martyrs de **Lyon** ‹**177**›. Lyon 20–23 septembre 1977. – P: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique 1978. 328 p., 10 pl. = Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique DLXXV; F 180,–.
Mügge, Marlies: Der Einfluß des juridischen Denkens auf die Bußtheologie **Tertullians**. – ThGl LXVIII, 1978, 426–450.
Braun, René: Sur la date, la composition et le texte de l'Ad Martyras de Tertullien. – RevÉtAug XXIV, 1978, 221–242; p. 243–271: Duval, Yves-Marie: Julien d'Éclane et Rufin d'Aquilée. Du concile de Rimini à la répression pélabinne. L'intervention impériale en matière religieuse; p. 272–277: Étaix, Raymond: Les épreuves du juste. Nouveau sermon de saint Césaire d'Arles; p. 278–301: Bouhot, Jean-Paul: Explications du rituel baptismal à l'époque carolingienne; p. 302–309: Madec, Goulven: A propos des sources de Guillaume de Saint-Thierry.
Tremblay, Real: **Irenee** de **Lyon**: "L'empreinte des doigts de Dieu". – R: Ed. Academiae Alfonsianae 1979. 126 p. = Eirenaios I.
Lucchesi, Enzo – Jean-Marc Prieur: Fragments coptes des actes d'André et Matthias et d'André et Barthélemy. – AnBoll XCVI, 1978, 339–350; p. 351–365: Coquin, René-Georges: Le synaxaire des coptes. Un nouveau témoin de la recension de Haute Égypte; p. 385–387: Noret, Jaques: La vie de Marie l'Égyptienne ‹BHG 1042› source partielle d'une prière pseudo-éphrémienne.
Bartelink, G.J.M.: **Hieronymus** über die Minuta Animalia. – VigChr XXXII, 1978, 289–300.
Lubac, Henri de: Le dialogue sur le sacerdoce de saint **Jean Chrysostome**. – NRTh, A. CX = T. C, 1978, 821–831.
Devos, Paul: De Jean Chrysostome a Jean de Lycopolis. Chrysostome et Chalkèdôn. – AnBoll XCVI, 1978, 389–403.
Doignon, Jean: Les variations des citations de l'épitre aux romains dans l'œuvre d'**Hilaire** de **Poitiers**. – RBén LXXXVIII, 1978, 189–204; p. 261–273: Sheerin, Daniel J.: The dedication of the Old Minister, Winchester, in 980; p. 274–289: Silvestre, Hubert: Le retable de l'Agneau Mystique et Rupert de Deutz.
Sieben, Hermann-Josef: **Pseudoisidor** oder der Bruch mit der altkirchlichen Konzilsidee. Das Zeugnis der Kirchenrechtsversammlungen bis zum Decretum Gratiani einschließlich. – ThPh LIII, 1978, 498–537.
Gottlieb, Gunther: Ost und West in der christlichen Kirche des **4.** und **5.** Jahrhunderts. – Mchn: Vögel 1978. 26 S. = Schriften der philosophischen Fachbereiche der Universität Augsburg XII; kart. DM 6,50.
Bauer, Johannes B.: Editor und Zitat. – Latinität und Alte Kirche. Festschrift für Rudolf Hanslik, Wien/Graz/Köln 1977, 20–35; S. 36–38: Bieler, Ludwig: Miscella Benedictina; S. 56–70: Divjak, Johannes: **Augustins** erster Brief an Firmus und die revidierte Ausgabe der Civitas Dei; S. 78–100: Gaiser, Konrad: Griechisches und christliches Verzeihen: Xenophon, Kyrupädie 3, 1, 38–40 und Lukas 23, 34a; S. 109–130: Hallinger, Kassius: Regula Benedicti 64 und die Wahlgewohnheiten des 6. bis 12. Jahrhunderts; S. 196–204: Opelt, Ilona: Sallust in Augustins Confessiones; S. 235–250: Primmer, Adolf: Textvorschläge zu **Augustins** Opus imperfectum; S. 286–308: Smolak, Kurt: Kritische Notizen zu neuentdeckten mittellateinischen Texten aus Dublin; S. 326–335: Vogüé, Adalbert de: Sur le texte des Dialogues de saint **Grégoire** le **Grand**. L'utilisation du manuscrit de Milan par les éditeurs; S. 341–350: Zelzer, Klaus: Die **Rufinus**übersetzung der Basiliusregel im Spiegel ihrer ältesten Handschriften; S. 351–362: Zelzer, Michaela: Zu Aufbau und Absicht des zehnten Briefbuches des **Ambrosius**.
Longo, Augusta Acconicia: Il concilio Calcedonense in un antico contacio per S. **Eufemia**. – AnBoll XCVI, 1978, 305–337.
Saint **Patrick**. Confession et Lettre à Coroticus (Libri epistolarum. Liber I: Confessio. Liber II: Epistola ad milites Corotici, lat., franz.). Introduction, texte critique, traduction et notes par Richard P[atrick] C[rosland] Hanson avec collaboration de Cécile Blanc. – P: Les Éd. du Cerf 1978. 198 p. = Sources chrétiennes CCXLIX.
De Coro, Francisco R.: El término "contemplatio" en el comentario al Cantar de San **Gregorio Magno**. ‹Sentido e influencia›. – Communio XI, 1978, 191–225.

4. Mittelalter und Neuzeit

Fink, Josef: Das Petrusgrab – Glaube und Grabung. – VigChr XXXII, 1978, 255–275.
Tschudy, Franz Julius – Frumentus Renner: Der heilige **Benedikt** und das benediktinische Mönchtum. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1979. 288 S.; geb. DM 19,80.

Problèmes d'histoire du Christianisme. VII: 1976–1977. Éd. par Jean Préaux. – Brux: Ed. de l'Université de Bruxelles (1978). 128 p., Ill. = Bulletin VII; FB 320,–; [cont.:] p. 5–30: Blankoff, Jean: Les icônes russes ‹18 planches›; p. 31–56: Trousson, Raymond: Le Christ dans la pensée de J.-J. Rousseau; p. 57–86: Desmed, Roger: L'évolution du sentiment religieux chez les Francs-Maçons belges entre 1830 et 1914. L'exemple des loges bruxelloises; p. 87–102: Heyndels, Ralph: Théorie de la religion et marxisme tragique chez Lucien Goldmann; p. 103–129: Mettewie-Morelli, Anne: Une utilisation à des fins religieuses de la fonction ludique: les jeux religieux pour enfants du 18e au 20e siècle (12 planches).

Schott, Claudia: Armenfürsorge, Bettelwesen und Vagantenbekämpfung in der Reichsabtei **Salem**. – Bühl/Baden: Konkordia 1978. X, 77 S. = Veröffentlichung[en] des Alemannischen Instituts Freiburg XLI; kart. DM 15,– [Diss., Freiburg/B]

Angerer, Joachim: Kloesterreich. Die Stifte und Klöster in Bayern, Österreich und der Schweiz. Mit 146 Farbabb. von Gerhard Trumler. Hrsg. von Hans Schaumberger. – Wien, Mchn, Zü, Innsbr: Molden 1978. 287 S., zahlr. Ill. (z. T. farbig), 2 Kt.

Von der Eigenkirche zur Großstadtseelsorge. Die **Grazer** Pfarren in ihrem geschichtlichen Werden. Hrsg. von Karl Amon. – Graz, Köln, Wien: Styria 1979. 320 S., 15 Abb., 1 Plan; Lw. DM 65,–.

Schmitt, Jean-Claude: Mort d'une hérésie. L'église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIVe au XVe siècle. Préface de Jacques Le Goff. – P: Mouton 1978. 264 p. = Civilisation et Sociétés LVI.

Logan, Oliver: The ideal of the Bishop and the Venetian Patriciate **1430–1630**. – JEH XXIX, 1978, 415–450.

5. Mittelalter

González Silva, Santiago M.: La materia de la penitencia en los concilios pretridentinos. – Clar XVIII, 1978, 217–301.

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

Kappler, Claude: Le monstre médiéval. – RHPhR LVIII, 1978, 253–364.

Griffe, Élie: Les royautés barbares et l'épiscopat de 501 à 571. – BLE LXXIX, 1978, 267–284; ∼: p. 285–300: L'épiscopat gaulios de 481 à 561. Le choix des évêques.

Papes, Antonio M.: Dottrine politiche nell'eta' carolingia e nel secolo decimo. – Sales XL, 1978, 747–778.

Speck, Paul: Kaiser **Konstantin VI.** Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus. Bd. I: Untersuchung. Bd. II: Anmerkungen und Register. – Mchn: Fink 1978. 857 S.; kart. je DM 48,– [Habil.-Schrift, München]

Jacobsen, Peter Christian: **Flodoard** von **Reims**. Sein Leben und seine Dichtung „De triumphis Christi". – Lei, Köln: Brill 1978. XII, 298 S. = Mittellateinische Studien und Texte X.

Contreni, John J.: The cathedral school of **Laon** from **850** to **930**. Its manuscripts and masters. – Mchn: Arbeo Ges. 1978. XI, 212 S. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung XXIX.

Thomson, Rodney M.: **William** of **Malmesbury** as historian and man of letters. – JEH XXIX, 1978, 387–413.

Goez, Werner: Zur Persönlichkeit **Gregors VII.** – RömQu LXXIII, 1978, 193–216.

Stotz, Peter: Die Gedichte des Hoheliedkommentars und der „Expositio de muliere forte" **Brunos** von **Segni**. Neuedition mit Einleitung, Übersetzung, Kurzkommentar. – ZSKG LXXII, 1978, 1–46.

Overath, Joseph: Die Juden in der Welt **Hildegards** von **Bingen**. – TrThZ LXXXVII, 1978, 304–316.

Labertit, André: Pauvreté, charité, picaresque dans La vie de Lazarille du Tormès. ‹Note au 3e traité›. – RHPhR LVIII, 1978, 265–275.

Zerbi, Piero: Tra Milano e Cluny. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel **secolo XII.** – R: Herder 1978. 130 p. = Italia Sacra XXVIII; Lire 18 500.

Kroll, Hildegard: Expansion und Rekurtierung der **Prämonstratenser 1120–1150**. – APraem LIV, 1978, 36–56.

Madertoner, Willibald: Die zwiespältige Papstwahl des Jahres **1159**. – Wien: VWGÖ 1978. V, 196 S. = Dissertationen der Universität Wien CXXXVI.

Leinsle, Ulrich G.: **Vivianus** von **Prèmontré**. Ein Gegner Abaelards im frühen Prèmontré. – APraem LIV, 1978, 70–81.

Welte, Bernhard: Meister **Eckhart**. Gedanken zu seinen Gedanken. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1979. 240 S.; kart. DM 28,–.

Meekings, C. A. F.: The early years of **Netley Abbey**. – JEH XXX, 1979, 1–37.

Geist und Frömmigkeit der **Stauferzeit**. Hrsg. von Wolfgang Böhme. – Stu: Evangelisches Verlagswerk; Ffm: Lembeck 1978. 55 S. = Herrenalber Texte II; kart. DM 8,–.

Orselli, Alba M.: La citta' altomedievale e il suo santo patrono: (ancora una volta) il "campione" pavese. – RSCI XXXII, 1978, 1–69.

Reho, Cosimo: **Franziskus** – Bild Christi, des vollkommenen Menschen. – FStud LX, 1978, 224–238; S. 252–261: Nyssen, Wilhelm: Die Wundmale des Franziskus als Ereignis der Geschichte.

Albertus Magnus: Opera omnia. Tomus XXXIV, I: Summa theologiae sive De mirabili scientia Dei. Libri I, 1: Quaestiones 1–50 A. Ed. Dionysius Siedler, collaborantibus Wilhelmo Kübel et Hinrico Georgio Vogels. – Mstr: Aschendorff 1978. XXXVI, 387 p.; DM 258,–.

Domanyi, Thomas: Der Römerbriefkommentar des **Thomas** von **Aquin**. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. 420 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XXXIX; br. sfr 57,–.

Congar, Yves: Vision de l'église chez Thomas d'Aquin. – RSPhTh LXII, 1978, 523–542.

Aumann, Jordan: Thomistic evaluation of love and charity. – Angelicum LV, 1978, 534–550.

Westfälisches Urkundenbuch. Bd. IX: Die Urkunden des Bistums **Paderborn 1301–1325.** Lfg. II: 1311–1315. Bearbeitet von Joseph Prinz. – Mstr: Aschendorff 1978. S. 402 bis 654. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen I; DM 98,–.

Huerga, Alvaro: **Savonarola**. Reformador y profeta. – Madr: Bibloteca de Autores Cristianos 1978. XXIII p. = Biblioteca de autores cristianos CCCXCVII.

Mazzone, Umberto: "El buon goberno". Un progetto di riforma generale nella **Firenze** savonaroliana. – Fir: Olschki 1978. XV, 217 p. = Biblioteca di storia toscana moderna e contemporanea. Studi e documenti XVIII; Lire 6000.

Reyerson, Kathryn L.: Changes in testamentary practice at **Montpellier** on the eve of the black death. – ChH XLVII, 1978, 253–269.

Die Akten des Kanonisationsprozesses **Dorotheas** von **Montau** von 1394 bis 1521. Hrsg. von Richard Stachnik in Zusammenarbeit mit Anneliese Triller und Hans Westphal. – Köln, Wien: Böhlau 1978. XLIV, 629 S. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XV; Lw. DM 148,–.

Germania Sacra. N. F. XIII: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum **Würzburg**. Teil III: Die Bischofsreihe von **1455** bis **1617**. Bearb. von Alfred Wendehorst. – B, NY: de Gruyter 1978. VIII, 259 S.

Sermons capitulaires de la Chartreuse de **Mayence** du début du XVe siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes par Philippe Dupont. – Salzb: Universität Salzburg – Institut für Englische Sprache und Literatur 1978. III, 193 p. = Analecta Cartusiana XLVI.

Sexauer, Wolfgang: Frühneuhochdeutsche Schriften in **Kartäuser**bibliotheken. Untersuchungen zur Pflege der volkssprachlichen Literatur in Kartäuserklöstern des oberdeutschen Raums bis zum Einsetzen der Reformation. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1978. 294 S. = Europäische Hochschulschriften I, 247.

6. Gesamte Neuzeit

Suttner, Ernst Christoph: Beiträge zur Kirchengeschichte der **Rumänen**. – Wien, Mchn: Verlag Herold 1978. 304 S.; kart. DM 42,–.

Hirschberger, Johannes: Die Stellung des **Nikolaus** von **Kues** in der Entwicklung der deutschen Philosophie. – Wiesb: Steiner 1978. 23 S. = Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt, Main XV, 3; DM 9,80.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Wettges, Wolfram: **Reformation** und Propaganda. Studien zur Kommunikation des Aufruhrs in süddeutschen Reichsstädten. – Stu: Klett-Cotta 1978. 152 S. = Geschichte und Gesellschaft XVII; Lw. DM 44,–.

Rublack, Hans-Christoph: Gescheiterte Reformation. Frühreformatorische und protestantische Bewegungen in süd- und westdeutschen geistlichen Residenzen. – Stu: Klett-Cotta 1978. 290 S. = Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung IV; DM 88,–.

Uppendahl, Herbert: Die Entwicklung staatlicher Leistungen im Zeitalter der Reformation. – Saeculum XXIX, 1978, 283–305.

Staedtke, Joachim: Reformation und Zeugnis der Kirche. Gesammelte Studien. Hrsg. von Dietrich Blaufuß. – Zü: Theologischer Verlag 1978. 369 S. = Züricher Beiträge zur Reformationsgeschichte IX; DM 56,–.

Kohls, Ernst-Wilhelm: **Luther** oder Erasmus. Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus. Bd. II. – Bas: Reinhardt 1978. XVI, 369 S. = Theologische Zeitschrift. Sonderband VIII; kart. sfr 24,80.

Wood, Rega: Nicholas of Lyra and lutheran views on ecclesiastical office. – JEH XXIX, 1978, 451–462.

Maurer, Wilhelm: Historischer Kommentar zur **Confessio Augustana.** Bd. II: Theologische Probleme. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1978). 228 S.; geb. DM 58,–.

Anderson, Marvin W[alter]: The battle for the Gospel. The Bible and the Reformation 1444–1589. – GrR, Mich.: Baker Book House (1978). 136 p.

Das Augsburger Bekenntnis Deutsch, 1530–1980. Revidierter Text. Hrsg. von Günther Gaßmann in Zusammenarbeit mit Niels Hasselmann, Jürgen Jeziorowski, Gottfried Klapper, Albert Mauder und Lutz Mohaupt. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1978. 72 S.; DM 4,20.

Thomas **Müntzer**. Hrsg. von Abraham Friesen und Hans-Jürgen Goertz. – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1978. IX, 536 S. = Wege der Forschung CDXCI; Lw. DM 74,–.

Harrison, Richard L.: **Melanchthon**'s role in the Reformation of the University of Tübingen. – ChH XLVII, 1978, 270–278.

Cardaillac, Louis: Morisque et Chrétiens. Un affrontement polémique ‹1492–1640›. Préface de Fernand Braudel. – P: Klincksieck 1977. 543 p. = Témoins de l'Espage. Série historique VI; F 100,–.

Bartholomaei **Arnoldi** de **Usingen** OSA Responsio contra apologiam Philippi Melanchthonis quam edendam curavit Primož Simoniti. – Wü: Augustinus-Verl. 1978. XXIV, 720 p. = Cassiciacum. Suppl.-Bd. VII; kart. DM 186,–.

Jorio, Marco: Der Basler Weihbischof Thomas **Henrici** ‹1597–1660› und sein „Irenicum Catholicum" ‹1659›. – ZSKG LXXII, 1978, 74–106.

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

Bauckham, Richard: Tudor apocalypse. 16th century apocalypticism, millennarianism and the English reformation, from John Bale to John Foxe and Thomas Brightman. Illustrative texts from The Lanterne of Lyght, Francis Lambert John Bale, Sebastian Meyer, George Joye, Bartholomew Traheron, Heinrich Bullinger, William Fulke, John Chardon, George Gifford. – Appleford: Sutton Courtenay Pr. 1978. 391 p. = The Courtenay library of Reformation classics VIII.

Berglar, Peter: Die Stunde des **Thomas Morus.** Einer gegen die Macht. – Olten, Frb/B: Walter 1978. 397 S.; DM 39,80.

McLelland, Joseph C.: Calvinism perfecting Thomism? Peter Martyr **Vermigli**'s questeion. – SJTh 1978, 571–578.

Dokumente der **Berner** Reformation. Berner Synodus. Mit den Schlußreden der Berner Disputation und dem Reformationsmandat. – Bern: Haupt 1978. XXI, 125 S.

Spijker, W. vant': De Kerkorde van **Dordrecht** ‹1578›. – Theologia Reformata XXI, 1978, 275–286.

Séguenny, André: Spiritualistische Philosophie als Antwort auf die religiöse Frage des XVI. Jahrhunderts. (Als Vortrag gehalten am 20. IX. 1978 am Inst. für Europ. Geschichte, Abt. Abendländ. Religionsgeschichte, in Mainz). – Wiesb: Steiner 1978. 36 S. = Vorträge. Institut für Europäische Geschichte Mainz LXXI; kart. DM 6,40.

8. Neuere Zeit

Morey, Adrian: The Catholic subjects of **Elizabeth I.** – Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield (1978). 240 p.

Gutzwiller, Hellmut: Die Einführung des Gregorianischen Kalenders in der Eidgenossenschaft in konfessioneller, volkskundlicher und wirtschaftspolitischer Schau. – ZSKG LXXII, 1978, 54–73.

Köhler, Jochen: Franz Kardinal von **Dietrichstein**, Bischof von **Olmütz** ‹**1599–1636**›, und die Prämonstratenser in Mähren. – Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren, Schlesien V, 1978, 256–270.

Gentles, Jan: London Levellers in the English Revolution: the Chidleys and their circle. – JEH XXIX, 1978, 281–309.

Nel IV [quarto] centenario della morte del B. Paolo **Burali**. – R: In Curia Generalitia Ad S. Andreae Ap. de Valle 1977. 330 p. = Regnum Dei. Collectanea Theatina a Clericis Regularibus Anno XXXIII, Nr. 103.

Weaver, Ellen F.: The evolution of the reform of **Port-Royal**. From the rule of Citeaux to Jansenism. – P: Beauchesne 1978. 176 p. = Beauchesne religions.

Walsh, Michael J.: An eighteenth-century **Jesuit** bibliography. – HeythrJ XX, 1979, 44–56.

Krieger, Leonard: The Heavenly City of the eighteenth-century historians. – ChH XLVII, 1978, 279–297.

Weber, Reinhard: Würzburg und Bamberg im Dreißigjährigen Krieg. Die Regierungszeit des Bischofs Franz von **Hatzfeld** ‹1631/33–1642›. – Wü: Echter-Verl. 1979. 538 S. = Forschung zur Fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte; kart. DM 58,–.

Müller, Iso: Die Abtei **St. Johann** in **Müstair**, 1711–1779. – ZSKG LXXII, 1978, 107–147.

Register zu dem 2. evangelisch-reformierten Kirchenbuch der Pfarrei Mimbach-Webenheim, samt Filialen, Wattweiler, der Mölschbacher-, Brünbacher-Freishauser- und Gollenacker oder Kettersbergerhof genannt Getauften, Copulierten und Begrabenen von 1779–1798. Hrsg. von der Zweibrücker Arbeitsgemeinschaft für Familienforschung. – Zweibrücken: Zweibrücker Arbeitsgemeinschaft für Familienforschung 1978. 93 S.

Brandl, Manfred: Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit. Ein Repertorium. Bd. II: Aufklärung. – (Salzb: Neugebauer 1978.) XXXIV, 321 S.; Lw. DM 138,–.

Schultze, Harald: Religionskritik in der deutschen Aufklärung. Das Hauptwerk des **Reimarus** im 200. Jahre des Fragmentenstreites. – Theologische Literaturzeitung CIII, 1978, Sp. 705–713.

Moses **Mendelssohn**. Briefwechsel der letzten Lebensjahre. Sonderausgabe. Hrsg. und eingel. von Alexander Altmann. – Stu/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1979. 352 S.; Lw. DM 48,–.

Bourel, Dominique: Les exigences du libéralisme de Mendelssohn. – RSR LXVI, 1978, 517–532.

Balke, W.: Het Pietisme in Oostfriesland. – Theologia Reformata XXI, 1978, 307–327.

Frijhoff, Willem: De Heilige Stede van Hasselt (OV.) Gestalte, waarden en functies van een herleefde bederaart in een Diaspora-Parochie. – AGKatKN XX, 1978, 31–71.

Valvekens, J.B.: L'abbaye de **Bonne-Espèrance** après la Révolution française. – APraem LIV, 1978, 57–69.

Stutzer, Dietmar: Die Säkularisation **1803**. Der Sturm auf Bayerns Kirchen und Klöster. – Rosenheim: Rosenheimer 1978. 319 S. = Rosenheimer Raritäten; Lw. DM 29,80.

Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. von Martin Greschat. I–II. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1978). 212 S.; 452 S.; = Kohlhammer Urban-Taschenbücher CCLXXXIV/CCLXXXV; kart. je DM 28,–.

Hammer, Karl: Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt. – Mchn: Kösel 1978. 348 S.; Pp. DM 55,–.

Günther, Anton: Späte Schriften. Lentigos und Peregrin. Briefwechsel und Anti-Savarese. Hrsg. von Johann Reikerstorfer, mit einem Anhang versehen von Joseph Pritz. – Wien: Herold 1978. 226 S.; ÖSch 250,–.

Knauber, Adolf: Franz **Overbecks** „Anfänge der patristischen Literatur" und das „Unternehmen" des Clemens von Alexandrien. – RömQu LXXIII, 1978, 152–173.

Dolan, Jay P.: Catholic revivalism. The American experience 1830–1900. – Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Press (1978). XX, 248 p.

Raymann, Otho: Zum Untergang des Franziskanerklosters **Solothurn**. – ZSKG LXXII, 1978, 148–172.

Giovagndi, Agostino: La crisi spirituale del Padre **Passaglia**. – RStLR XIV, 1978, 173–200.

Die **soziale Bewegung** im Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts. Hrsg. von Karl Josef Rivinus, unter Mitarb. von Dieter Dowe [u. a.]. – Mchn: Moos 1978. 174 S., 274 Abb.

Sozialer Katholizismus in **Aachen**. Quellen zur Geschichte des Arbeitervereins zum hl. Paulus für Aachen und Burtscheid 1869–1879 (88). Eingel. und bearb. von Herbert Lepper. – M-Gladb: Kühlen 1977. LII, 156*, 373 S. = Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen XXXVI; DM 57,–.

Gatz, Erwin: Der preußisch-deutsche **Kulturkampf** in den Verhandlungen der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten. – RömQu LXXIII, 1978, 217–254.

Vocelka, Karl: Verfassung oder Konkordat? Der publizistische und politische Kampf der österreichischen Liberalen um die Religionsgesetze des Jahres **1868**. – Wien: Verlag der Österr. Akad. der Wiss. 1978. 238 S., 4 Taf. = Schriften des DDR. Franz Josef Mayer-Gunthof-Fonds XII = Studien zur Geschichte der Österreichisch-Ungarischen Monarchie XVII.

Thalmann, Rolf: Urne oder Sarg? Auseinandersetzung um die Einführung der Feuerbestattung im 19. Jahrhundert. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. 154 S. = Europäische Hochschulschriften. Reihe XIX: Volkskunde, Ethnologie. Abt. A: Volkskunde XIV; sfr 27,–.

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

Lambert, Willi: Franz von **Baaders** Philosophie des Gebetes. Ein Grundriß seines Denkens. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia 1979. 328 S. = Innsbrucker theologische Studien II; kart. DM 54,–.

Reinkens, Joseph Hubert: Briefe an seinen Bruder Wilhelm 1840–1873. Eine Quellenpublikation zum rheinischen und schlesischen Katholizismus des 19. Jh. und zu den Anfängen der altkatholischen Bewegung. Hrsg. von Hermann Josef Sieben. Mit einem Vorwort von Heinrich Bacht. – Köln, Wien: Böhlau 1979. XXXVII, 1890 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte X.

Herman **Schell** als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil. Sein Briefwechsel mit Franz Brentano und Nachschriften seiner Vorlesungen über Friedrich Nietzsche, über christliche Kunst und über Fundamentaltheologie. Eingeleitet, kommentiert und hrsg. von Josef Hasenfuss. – Pad, Mchn, Wien, Zürich: Schöningh 1978. 221 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N. F. XXXVIII; kart. DM 9,80.

Apfelbacher, Karl-Ernst: Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst **Troeltsch** und sein theologisches Programm. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1978. 285 S. = Münchener Universitätsschriften, Fachbereich Kath. Theologie = Beiträge zur ökumenischen Theologie XVIII; kart. DM 44,–. [Diss., München]

Kahle, Wilhelm: Evangelische Christen in Rußland und der Sowjetunion. Ivan Stepanovic **Prochanow** ‹**1869–1935**› und der Weg der Evangeliumschristen und Baptisten. – Wup, Kas: Oncken (1978). 598 S.

9. Neueste Zeit

Funda, Otakar A.: Thomas Garrigue **Masaryk**. Sein philosophisches, religiöses und politisches Denken. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1978. 268 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XXXVI; brosch. sfr 48,–.

Ward, W.R.: Theology, sociology and politics. The German protestant social conscience **1890–1933**. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1979. 256 p. = University of Durham publications; brosch. sfr 51,–.

May, Georg: Interkonfessionalismus in der deutschen **Militärseelsorge** von **1933** bis **1945**. – Amst: Grüner 1978. LXXIII, 529 S. = Kanonistische Studien und Texte XXX; Lw. DM 130,–.

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

Madiba, Essiben: Colonisation et évangélisation en Afrique. L'héritage scolaire du **Cammeroun** ‹**1885–1956**›. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. 270 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXI; br. sfr 49,–.

Tschuy, Theo: Hundert Jahre **kuba**nischer **Protestantismus** ‹**1868–1961**›. Versuch einer kirchengeschichtlichen Deutung. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1978. 489 S. =Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XIV; kart. sfr 78,– [Diss., Zürich]

Boersema, Bernardus R.: De linie 1946–1963. Een weekblad in handen van Jezuieten. – Amst: APA-Holland Univ. Pr. (1978). XV, 501 p. = Publicaties van het Katholiek Documentatie Centrum VIII. [Diss., Nijmwegen]

Reinhardt, Rudolf: Die Diözese **Rottenburg 1828–1978**. Antworten und Fragen. – ThQ CLVIII. 1978, 243–256.

Fischer, Peter: Kirche und Christen in der **DDR**. – B: Holzapfel 1978. 160 S.

IV. Missionswissenschaft

Arcilla, José S.: The return of the Jesuits to Mindanao. – Philippine Studies XXVI, 1978, 16–34.

Bano, Leonzio, FSCJ: **Lazzaristi** a **Khartum** ‹1842–1845›. – ED XXXI, 1978, 286–312.

Dignath, Stephan: Die Pädagogik der Jesuiten in den Indio-Reduktionen von Paraguay ‹1609–1767›. – Bern, Ffm: Lang 1978. IX, 178 S. = Studien zur Erziehungs- und Bildungswissenschaft IX; sfr 37,–.

Gheddo, Piero, PIME: Paolo VI: papa missionario. – Mondo e Missione CVII, 1978, 571–599.

Hammer, Karl: Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt. – Mchn: Kösel 1978. 349 S.; DM 55,–.

Haubert, Maxime: Bons sauvages et Bonne nouvelle au **Paraguay**. – Revue Tiers Monde XIX, 1978, 469–494.

Islam und Christentum. – Evang. Mission. Jahrbuch X, 1978, 11–107.

Das Christentum im Urteil afrikanischer Schriftsteller. – Missionsjahrbuch der Schweiz XLV, 1978, 1–112.

La formazione del missionario oggi. Atti del Simposio Internazionale di Missiologia ‹Roma, 24–28 ott. 1977›. – Bresc: Paideia 1978. 436 p. = Studia Urbaniana V; Lire 8000.

Múgica, Guillermo: Hacia una nueva espiritualidad misionera. – Misiones Extranjeras 1978, 269–291.

Esquerda-Bifet, J.: Profetismo cristiano, profetismo misionero. – ED XXXI, 1978, 25–41.

Gutiérrez, Gustavo: A propósito del Documento de Consulta para Puebla. – Mensaje (Santiago, Chile) XXVII, 1978, 452–497.

Hendricks, Barbara: What is evangelization? – Missiology (Pasadena, California) VI, 1978, 409–424.

Marins, José: Reflexión episcopal entre Medellín y Puebla. – Medellín. Teología y Pastoral para América Latina (Medellín) IV, 1978, 316–333.

Nyamiti, Charles: New theological approach and new vision of the Church in Africa. – Revue Africaine de Théologie (Kinshasa) II, 1978, 33–53.

Read, David H. C.: Go and make disciples. The why and how of evangelism. – Nashv: Abingdon Press 1978. 110 p.

Theology and mission. Papers given at Trinity Consultation No. 1 (Deerfield, Illinois, March 22–25, 1976). Edited by David S. Hesselgrave. – GrR: Baker Book House 1978. 338 p.; $ 7,95.

Colombo, Domenico: Religiosità popolare ed evangelizzazione. – Mondo e Missione CVII, 1978, 501–527.

Dias, Zwinglio: Krisen und Aufgaben im brasilianischen Protestantismus. Eine Studie zu den sozialgeschichtlichen Bedingungen und volkspädagogischen Möglichkeiten der Evangelisation. – Bern, Ffm: Lang 1978. 369 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XVIII; DM 91,40.

Gabriel, Manuel G.: Basic Filipino Christian Communities. – Philippine Priests' Forum X, N. 2, June 1978, 28–46.

Gensichen, Hans-Werner: Evangelium und Kultur. Neue Variationen über ein altes Thema. – Zeitschrift f. Mission IV, 1978, 197–214.

Lozano Barragán, Javier: Poder militar y evangelización en América Latina. – Medellín. Teología y Pastoral para América Latina IV, 1978, 161–189.

Bavarel, Michel: L'Eglise qui est à Kinshasa. – Peuples du Monde. Magazine de la Mission universelle (Paris), n° 115, nov. 1978, 18–35.

Van Nieuwenhove, Jacques, PB: Les enjeux de Puebla. – Cultures et Dévelopement (Louvain-la-Neuve) X, 1978, 431–443.

Zaïre. Texte und Fragen. – Hbg: Dt. Evang. Missionshilfe 1978. 77 S. = Studienheft VIII; DM 3,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Myśliwiec, Karol: Studien zum Gott **Atum**. Bd. I: Die heiligen Tiere des Atum. – Hild: Gerstenberg 1978. 292 S., Ill. = Hildesheimer ägyptologische Beiträge V; kart. DM 48,00.

Khoury, Adel-Theodor: Einführung in die Grundlagen des **Islams**. – Graz, Wien, Köln: Styria 1978. 272 S. = Islam und westliche Welt III; kart. DM 35,00.

Perdue, Leo G.: Wisdom and cult. A critical analysis of the views of cult in the Wisdom Literatures of Israel and the ancient Near East. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1977). XIII, 390 p. = SBL. Dissertation series XXX; $ 6,– [Diss., Vanderbilt]

Halm, Heinz: Kosmologie und Heilslehre der frühen **Ismā'īlīya**. Eine Studie zur islamischen Gnosis. – Wiesb: Steiner in Komm. 1978. 240 S. = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLI, 1; DM 68,–.

Holt, John Clifford: Ritual expression in the Vinayapiṭaka: A prolegomenon. – HRel XVIII, 1, 1978, 42–53; p. 54–76: Kaelber, Walter O.: The "Dramatic" element in Brāhmanic initiation: Symbols of death, danger, and difficult passage; p. 77–94: White, Charles S. J.: Structure and the history of religions: Some Bhakti examples.

Sharma, Arvind: Some misunderstandings of the Hindu approach to religious plurality. – Religion VIII, 1978, 133–154.

Eaton, Richard Maxwell: **Sufis** of Bijapur 1300–1700. Social roles of Sufis in Medieval India. – Princ/N.J.: Princeton Univ. Press (1978). XXXII, 358 p., 14 fig.; $ 25,–.

Vesci, Umā Marina: The role of ritual heat in **Vedic** sacrifice. The place of pain in the act of creation. – Bijdr XXXIX, 1978, 399–423.

Jordan, Borimir: Servants of the gods: a study in the religion, history and literature of fifth-century Athens. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 128 S. = Hypomnemata LV; DM 22,00.

Proceedings of the International Colloquium on **Gnosticism**. Stockholm August 20-25 1973. (Ed. Geo Widengren assisted by David Hellholm.) – Sto: Almqvist & Wiksell; Lei: Brill (1977). 180 p. = Kungl. Vitterhets. Historie och antikvitets Akademiens. Handlingar. Filologisk-filosofiska serien XVII; [cont.:] p. 1–15: Jonas, Hans: A retrospective view; p. 16–26: Bianchi, Ugo: A propos de quelques discussions récentes sur la terminologie, la définition et la méthode de l'étude du gnosticism; p. 27–33: Segelberg, Eric: Zidqa Brika and the Mandaean problem; p. 34–73: Aland, Barbara: Gnosis und Philosophie; p. 74–100: Bergman, Jan: Kleine Beiträge zum Naassenertraktat; p. 101–110: Krause, Martin: Die Paraphrase des Sêem und der Bericht Hippolyts; p. 111–122: MacRae, George W.: Discourses of the Gnostic revealer; p. 123–131: Ménard, Jacques-É.: La notion de resurrection dans l'Epître à Rhèginos; p. 132–142: Robinson, James M.: The three steles of Seth and the gnostics of Plotinus; p. 143–152: Pearson, Birger A.: The figure of Norea in gnostic literature; p. 143–156: Philonenko, Marc: La plainte des âmes dans la *Koré Kosmou*; p. 157–163: Jansen, H. Ludin: Die Frage nach Tendenz und Verfasserschaft im Poimandres; p. 164–168: Wilson, R. McL.: The Gnostics and the Old Testament; p. 169–178: Betz, Hans Dieter: Observations on some gnosticizing passages in Plutarch; p. 179–180: Krause, Martin: Bericht über zwei neue Reihen für die Nag Hammadi Texte: die Facsimile Edition und die Nag Hammadi Studies.

Grenier, Jean-Claude: L'autel funéraire isiaque de Fabia Stratonice. – Lei: Brill 1978. XIV, 34 p., 16 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LXI; hfl 46,–.

VI. Religionsphilosophie

Mathias, Thomas R.: **Bonaventurian** ways to God through reason. – FStudies XXXVI, 1976, 192–232; XXXVII, 1977, 153–206.

Dewan, Lawrence: St. **Thomas** and the causality of God's goodness. – LavThPh XXXIV, 1978, 291–304.

Kremer, Klaus: Erkennen bei **Nikolaus** von **Kues**. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion. – Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus . . ., Mz 1978, 23–57; S. 58–67: Bredow, Gerda von: Der Geist als lebendiges Bild Gottes ‹Mens viva dei imago›; S. 68–87: Dupré, Wilhelm: Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues; S. 147–159: Stallmach, Josef: Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen. Beiträge zum Motiv der docta ignorantia im Denken des Nikolaus von Kues; S. 160–166: Alvarez-Gomez, Mariano: Der Mensch als Schöpfer seiner Welt. Überlegungen zu De coniecturis; S. 167–181: Steiger, Renate: Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues; S. 182–197: Schnarr, Hermann: Das Wort Idea bei Nikolaus von Kues; S. 198–213: Oide, Satoshi: Der Einfluß der galenischen Pneumatheorie auf die cusanische Spiritustheorie. Eine Anmerkung zu De quaerendo deum.

Wenzler, Ludwig: Die Freiheit und das Böse nach Vladimir **Solov'ev**. – Mchn: Alber (1978). 463 S. = Symposion LIX; kart. DM 94,–. [Diss., Augsburg]

McLane, Earl: **Kierkegaard** and subjectivity. – International Journal for philosophy of religion VIII, 1977, 211–232; p. 233–249: Ross, James F.: An impasse on competing descriptions of God; p. 250–262: Keeling, L. Bryant – Mario F. Morelli: Beyond Wittgensteinian fideism: An examination of John Hick's analysis of religious faith; p. 263–267: Walton, Douglas: Purtill on power and evil.

Martín Izquierdo, Honorio: El tema de Dios y del hombre en la fenomenología de M. **Scheler**. – Estudio Agustiniana XIII, 1978, 465–522.

Knasas, John F. X.: "Necessity" in the Tertia Via. – NewSchol LII, 1978, 373–394.

McInerny, Ralph: Can God be named by us? Prolegomena to thomistic philosophy of religion. – Review of metaphysics XXXII, 1, 1978, 53–73.

Angel, Leonard: Reconstructing the ineffable: the grammatical roles of 'God'. – Religious Studies XIV, 1978, 485–495; p. 497–503: Craig, William Lane: God, time, and eternity.

VII. Fundamentaltheologie

Mann, Erwin: Idee und Wirklichkeit der Offenbarung. Methode und Aufbau der Fundamentaltheologie des Güntherianers J. N. **Ehrlich** ‹1810–1864›. – Wien: V(erband der) w(issenschaftlichen) G(esellschaften) Ö(sterreichs) 1977. V, 236 S.

Vilanova, Evangelista: Una aproximació a la teologia fonamental. – Rivista Catalana de teologia III, 1978, 261–284.

Pannenberg, Wolfhard: Die Bedeutung der Kategorien **„Teil"** und **„Ganzes"** für die Wissenschaftstheorie der Theologie. – ThPh LIII, 1978, 481–497.

Ebert, Klaus: **Identität** und **Metapher**. Überlegungen zu einer wissenschaftstheoretischen Begründung von Theologie. – Köln, Wien: Böhlau [in Komm.] 1978. 216 S. = Böhlau philosophica III; kart. DM 38,00.

Reason and religion. Ed. by Stuart C. Brown. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Press (1977). 315 p.

Beinert, Wolfgang: Das Problem der Verifikation theologischer Sätze. – Catholica XXXII, 1978, 177–187.

Absolutheit des Christentums. Hans U. von Balthasar [u.a.]. Hrsg. von Walter Kasper. – Frb, B, Bas, Wien: Herder (1977). 156 S. = Quaestiones disputatae LXXIX; kart. DM 27,50; [enth.:] S. 13–38: Lehmann, Karl: Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem; S. 39–62: Zenger, Erich: Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker – Ein Paradigma zum Thema Exklusivität und Universalismus des Heils; S. 63–82: Lohfink, Gerhard: Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament; S. 83–103: Bürkle, Horst: Der christliche Anspruch angesichts der Weltreligionen heute; S. 105–130: Breuning, Wilhelm: Jesus Christus als universales Sakrament des Heils; S. 131–156: Balthasar, Hans Urs von: Die Absolutheit des Christentums und die Katholizität der Kirche.

Gruber, Lambert: Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb **Fichte** und Karl **Rahner**. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 313 S. = Disputationes theologicae VI; sfr 59. [Diss., Bonn]

Bowker, John: The religious imagination and the sense of God. – Oxf: Clarendon Press 1978. XII, 343 p.

Davis, Stephen T.: **Faith**, skepticism, and evidence. An essay in religious epistemology. – Lewisburg: Bucknell Univ. Press; Lo: Associated Univ. Pr. (1978). 233 p.; $ 13,50.

Hermisson, Hans-Jürgen – Eduard Lohse: Glauben. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1978. 140 S. = Kohlhammer-Taschenbücher MV. Bibl. Konfrontationen; DM 10,–.

Meyer zu Schlochtern, Josef: Glaube – Sprache – Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 428 S. = Regensburger Studien zur Theologie XV; sfr 63,–. [Diss., Regensburg]

Lyon, James W.: **Newman's** dialogues on certitude. – R: Officium Libri Catholice – Catholic Book Agency 1978. XIII, 157 p.; Lire 4500.

Wikmark, Örjan: Ofelbarhet och evangelium. En studie i Karl **Rahners**, Hans **Küngs** och Walter **Kaspers** uppfattning av kyrkans och läroämbetets infallibilitet. Mit einer dt. Zusammenfassung. – (Lund:) Verbum. Håkan Ohlssons (1978). 195 p.

Schreiter, Robert J.: The anonymous Christian and Christology. – Missiology VI, 1978, 29–52.

Kasper, Walter: Zukunft aus dem Glauben. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1978). 112 S.; kart. DM 9,80.

VIII. Dogmatik

Schrodt, Paul: The problem of the beginning of **dogma** in recent theology. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). XXVI, 339 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 103; sfr 64,– [Diss., München]

Delzant, Antoine: La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique. – P: Éd. du Cerf (1978). 358 p. = Thèologie et sciences religieuses = Cogitatio fidei XCII.

Buri, Fritz: Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens. Teil III: Die Transzendenz der Verantwortung in der dreifachen Schöpfung des dreieinigen Gottes. – Bern: Haupt; Tü: Katzmann 1978. 767 S.; Lw. DM 88,–.

Thielicke, Helmut: Der evangelische Glaube. Band III: Theologie des Geistes. Der dritte Glaubensartikel. Die Manifestation des heiligen Geistes im Wort, in der Kirche, in den Religionen und in den letzten Dingen. – Tü: Mohr 1978. XXIV, 648 S.; Lw. DM 98,–.

Halleux, A. de: Pour un accord œcuménique sur la procession de l'Esprit Saint et l'addition du «Filioque» au symbole. – Irénikon LI, 1978, 451–469.

Balthasar, Hans Urs von: Das Selbstbewußtsein Jesu. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« VIII, 1979, 39–39; S. 40–50: Tilliette, Xavier: Der Christus der Philosophen und das Problem einer philosophischen Christologie.

Balthasar, Hans Urs von: Theodramatik. Bd. II: Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus. – Eins: Johannes Verlag (1978). 500 S.; Lw. sfr 55,–.

Sesboüe, Bernard, SJ: Histoire et foi en christologie. Parcours historiques d'une alternance. – NRTh, A. CXI = T. CI, 1979. 3–23.

Fichtner, Joseph, OSC: Man the image of God: A christian **anthropology**. – NY: Alba 1978. 186 p.; $ 5,95.

Bussini, François: L'homme pécheur devant Dieu. Théologie et anthropologie. – (P:) Éd. du Cerf 1978. 197 p. = Cogitatio fidei XCI; F 56,–.

Scheffczyk, Leo: Der systematische Ort der **Mariologie** heute. – ThGl LXVIII, 1978, 408–425.

Schadel, Erwin: Grundzüge einer Transzendental-Ekklesiologie. – ThGl LXVIII, 1978, 195–202.

Marliangeas, Bernard Dominique: Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi, in persona Ecclesiae. Préf. de Y. M. Congar. – P: Beauchesne (1978). 246 p. = Théologie historique LI.

López Amat, Alfredo: Función salvífica de Cristo glorificado en la eclesiología pneumatológica de H. Mühlen. – MiscCom XXXVI, 1978, 173–195.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Bishops and writers. Aspects of the evolution of modern **English Catholicism**. Ed. by Adrian Hastings. – Wheathampstead/Hertfordshire: Clarke (1977). 263 p.; £ 3,–.

Martensen, Daniel F.: Der lutherische Weltbund und der ökumenische Rat der Kirchen. – LWB-Report 3, 1978. 85 S.

Knudsen, Johannes: The formation of the Lutheran Church in America. – Phil: Fortress Press (1978). 126 p.; $ 5,95.

Christian-Jewish relations in ecumenical perspective with special emphasis on Africa. A report on the Conference of the WCC Consultation on the Church and the Jewish People. Jerusalem, 16-26 June, 1977. Ed. by Franz von Hammerstein. – Geneva: World Council of Churches (1978). VII, 146 p.; sfr 9,–.

Breslauer, S. Daniel: The ecumenical perspective and the modernization of Jewish religion. – (Missoula/Montana:) Scholars Press (1978). 148 p. = Brown University – Brown Judaic Studies V.

Werbick, Jürgen: Zur Freiheit befreit? Fundamentaltheologie und kontroverstheologische Überlegungen zur **Rechtfertigungslehre**. – Catholica XXXII, 1978, 212–241.

Hryniewicz, Wrocław: La hiérarchie des vérités. Implications œcuméniques d'une idée chrétienne. – Irénikon LI, 1978, 470–491.

Müller, Hans Martin: Der Lehrbegriff der Leuenberger Konkordie und die Frage der Kirchengemeinschaft. – KuD XXV, 1979, 2–16; S. 17–43: Lahr, Horst: Chancen und Problematik einer Konkordie für die Einigung von Kirchen; S. 44–66: Zeddies, Helmut: „Zur Kirche verdichtete Gemeinschaft". Der mühsame Weg evangelischer Kirchen in der DDR – Versuch einer ekklesiologischen Erkundung; S. 67–85: Wilckens, Ulrich: Eucharistie und Einheit der Kirche. Die Begründung der Abendmahlsgemeinschaft im Neuen Testament und das gegenwärtige Problem der Interkommunion.

Brandenburg, Albert: Die Einheit der Christen: Geheimnis Gottes, Verantwortung aller Christen. Notizen zu ökumen. Tagesthemen. Bd. I: Auf dem Wege zur Katholizität. – Wü: Naumann 1978. 126 S.

Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des **Petrusamtes**. Hrsg. von Joseph Ratzinger. Mit Beitr. von Giuseppe Alberigo [u.a.] – Düs: Patmos (1978). 179 S. = Patmos-Paperback = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern LXXXV; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 9–26: Hoffmann, Paul: Die Bedeutung des Petrus für die Kirche des Mattäus. Redaktionsgeschichtl. Beobachtungen zu Mt 16,17–19; S. 27–45: Mußner, Franz: Petrusgestalt und Petrusdienst in der Sicht der späten Urkirche. Redaktionsgeschichtliche Überlegungen; S. 46–65: Alberigo, Giuseppe: Die Einheit der Kirche im Dienst der Kirche Roms und des Papsttums ‹11. bis 20. Jh.›; S. 66–80: Vries, Wilhelm de: Das Mühen des Papsttums um die Einheit der Kirche; S. 81–104: Kasper, Walter: Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche; S. 105–132: Oeing-Hanhoff, Ludger: Die Kirche – Institution christlicher Freiheit? Hegels Ekklesiologie und die gegenwärtige Krise des Petrusamts; S. 133–145: Allmen, Jean-Jacques von: Ein reformierter Beitrag zur Frage des Papsttums; S. 146–164: Papandreou, Damaskinos: Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt. Überlegungen aus orthodoxer Sicht; S. 165–179: Ratzinger, Joseph: Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes.

X. Moraltheologie

Belmans, Theo G.: La specification de l'agir humain par son objet chez Saint **Thomas d'Aquin**. – Divinitas XXII, 1978, 336–356.

Reiter, Johannes: Der Moraltheologe Ferdinand **Probst** ‹1816–1899›. Eine Studie zur Geschichte der Moraltheologie im Übergang von der Romantik zur Neuscholastik. – Düs: Patmos Verl. (1978). 270 S. = Moraltheologische Studien. Historische Abt. IV; kart. DM 38,80 [Diss., Trier]

Barth, Karl: Gesamtausgabe. II: Ethik. II. Vorlesungen Münster Wintersemester 1928/29, wiederholt in Bonn, Wintersemester 1930/31. Hrsg. von Dietrich Braun. – Zü: Theol. Verl. (1978). XI, 504 S.

Tödt, Heinz Eduard: Rudolf **Bultmanns** Ethik der Existenztheologie. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1978. 128 S. = Ethiker des Protestantismus I = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CDXL.

Réfoulé, François: Gesù come riferimento dell'agire dei cristiani. – Rivista di teologia morale X, 1978, 41–76.

Escudé, Jordi M.: Història de la utilització catòlica del concepte de naturalesa en la fonamentació de la moral. – Revista catalana de teologia III, 1978, 285–312.

Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme, Ansätze, Methoden. Von Klaus Demmer [u.a.] Hrsg. von Dietmar Mieth u. Francesco Compagnoni. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B, Wien: Herder (1978). 186 S. = Studien zur theologischen Ethik III; kart. DM 34,–; [enth.:] S. 17–45: Schillebeeckx, Edward: Glaube und Moral; S. 47–74: Fuchs, Josef: Autonome Moral und Glaubensethik; S. 75–100: Styczeń, Thadeusz: Autonome Ethik mit einem christlichen «Proprium» als methodologisches Problem; S. 101–119: Demmer, Klaus: Hermeneutische Probleme der Fundamentalmoral; S. 120–134: Ginters, Rudolf: Analytische Ansätze in der Ethik; S. 135–137: Schwemmer, Oswald: Rationalität und Moral. Thesen zu den Begründungsversuchen moralischer Normen in der gegenwärtigen praktischen Philosophie; S. 138–156: Schwemmer, Oswald: Praktische Vernunft und Normbegründung. Grundprobleme beim Aufbau einer Theorie praktischer Begründungen; S. 157–185: Korff, Wilhelm: Die ethische und theologische Relevanz der Humanwissenschaften.

Sauter, Gerhard: „Exodus" und „Befreiung" als theologische Metaphern. Ein Beispiel zur Kritik von Allegorese und mißverstandenen Analogien in der Ethik. – EvTh XXXVIII, 1978, 538–559.

Llinares, José A.: Hacia una renovación de la ética sexual cristiana. – CTom, A. LXX = T. CVI, 1979, 79–96.

Rich, Arthur: Radikalität und Rechtsstaatlichkeit. Drei Beiträge zur politischen Ethik. – Zü: Theologischer Verl. (1978). 76 S.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Halkin, François: Les manuscrits grecs de la Bibliothèque Laurentienne à Florence. Inventaire hagiographique. – AnBoll XCVI, 1978, 5–50.

Rummel, Peter: Zur Verehrungsgeschichte des heiligen **Simpert**. – Jahrbuch für Augsburger Bistumsgeschichte XII, 1978, 22–49; S. 117–150: Pötzl, Walter: Die Miracula sancti Simperti. Ein Beitrag zur Wallfahrtsgeschichte und zum Volksleben; S. 96–107: Layer, Adolf: Ein Wallfahrtsgesang zu Ehren St. Simperts ‹1611›.

Cilleruelo, Lope: San **Juan de la Cruz**, mistico de frontera. – Estudio Agustiniano XIII, 1978, 427–463.

Mertens, Th.: Hendrik **Mande** ‹† 1360–1431›. Een geannoteerde bibliografie van de werken over hem en van de uitgaven van zijn geschriften. – OGE LII, 1978, 363–396.

Kapner, Gerhardt: Barocker Heiligenkult in **Wien** und seine Träger. – Mchn: Oldenbourg 1978. 147 S. = Österreich Archiv; kart. DM 26,–.

La part des moines. Théologie vivante dans le monachisme français. Solesmes, Ligugé, Saint-Benoit-sur-Loire, La Pierre Qui Vire, Timadeuc. Introd. de Pierre Miquel, postface de Gustave Martelet. – P: Beauchesne (1978). 204 p. = Le point théologique XXVIII; [cont. e. a.:] p. 7–12: Miquel, Pierre: Monachisme et théologie; p. 13–48: Oury, Guy-Marie: La tradition monastique toujours vivante; p. 49–104: Gazeau, Roger: Un travail de bénédictin; p. 105–138: Préville, Jacques et Philippe Lemaire: Conception et pratique des études théologiques dans la Congrégation de Solesmes; p. 139–152: Leblanc, Marie: Réflexions sur la formation et la vie intellectuelle dans une communauté monastique; p. 153–172: Collin, Matthieu: Quinze ans de vie intellectuelle au monastère de La Pierre-Qui-Vire ‹1960–1976›; p. 173–203: Brand, Hervé: L'enseignement de la théologie dans les monastères cisterciens en France ‹1960–1975›.

Wehr, Gerhard: Rudolf **Steiner** als christlicher Esoteriker. – Frb/B: Aurum-Verl. 1978. 111 S. = Fermenta cognitionis II; kart. DM 14,50.

Wuthnow, Robert: Experimentation in American religion. The new mysticisms and their implications for the churches. – Berkeley, Los Angeles, Lo: Univ. of California Press (1978). X, 220 p.; $ 12,50.

Gelebte Spiritualität. Erfahrungen und Hinweise. Hrsg. von Franz Kamphaus in Zusammenarbeit mit Johannes Bours. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 152 S.; kart. DM 17,80.

Domínquez, Benito: La vida religiosa y el compromiso con el mundo. – Revista Agustiniana de espiritualidad XIX, 1978, 329–364.
Schaller, Jean-Pierre: Direction spirituelle et temps modernes. Préface de Jean Orcibal. – P: Beauchesne (1978). 200 p. = Beauchesne religions; F 60,–.
Foster, Richard J.: Celebration of discipline. The path to spiritual growth. – San Francisco: Harper & Row 1978. 179 p.; $ 7,95.
Nachfolge als Zeichen. Kommentarbeiträge zum Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland über die Orden und andere geistliche Gemeinschaften. Hrsg. von Friedrich Wulf, Corona Bamberg, Anselm Schulz. – Wü: Echter Verlag (1978). 346 S.; kart. DM 29,–.
Johnston, William: Klang der Stille. Meditation in Medizin u. Mystik (Silent music, dt.) – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1978. 172 S., 1 Ill., 1 graph. Darst.; kart. DM 22,80.
Suligoj, Herman F.: An essay in speculative mysticism. – Religious Studies XIV, 1978, 469–484.
Gherardini, Brunero: La vita religiosa nel dialogo interconfessionale. – Divinitas XXII, 1978, 357–373.
Armstrong, Harry G.: The emerging death mystique. The challenge and the promise. – Hicksville, NY: Exposition Press (1978). XIX, 252 p. = An Exposition-Banner-Book; $ 10,50.
Egenter, Richard: Heiligenverehrung. Ballast oder Bedürfnis heutiger Spiritualität. – S[ank]t Ottilien: EOS-Verlag 1979. 52 S.; DM 3,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Marx, Roland: Religion et société en Angleterre de la Réforma à nos jours. – P: Pr. Universitaires de France (1978). 206 p. = L'Historien XXXI; F 60,–.
Rivinius, Karl J.: Das Ringen der katholischen Kirche um ihre Freiheit vor staatlicher Bevormundung in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Aufgezeigt an den beiden Denkschriften des oberrheinischen Episkopats von 1851 und 1853. – JbChrSozWiss XIX, 1978, 197–236.
Briacca, G.: La "Respublica Christiana" nel pensiero di Remigio de **Girolami**. – Laurentianum XIX, 1978, 199–221.
Gleixner, Hans: Vladimir **Solov'evs** Konzeption vom Verhältnis zwischen Politik und Sittlichkeit. System einer sozialen u. polit. Ethik. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1978. X, 350 S. = Regensburger Studien zur Theologie XI; kart. sfr 65,– [Diss., Regensburg]
Valente, Giambattista: Aspetti e momenti dell'azione sociale dei Cattolici in **Italia ‹1892–1926›**. A cura di Francesco Malgeri. – (R:) Ed. Cinque Lune (1978). 280 p. = Orientamenti XLIII; Lire 4200.
Stumme, John R.: Socialism in theological perspective. A study of Paul **Tillich, 1918–1933**. – (Missoula/Montana:) Scholars Press (1978). 296 p. = American Academy of Religion. Dissertation series XXI.
Beals, Ralph C.: Religion and identity. – Internationales Jahrbuch für Wissens- u. Religionssoziologie XI, 1978, 147–162; p. 163–182: Hoge, Dean R.: Some outlines of "Invisible Religion" in middle class America; p. 183–212: Rousseau, André: Essai sur la fonction sociale de l'orthodoxie religieuse.
Focke, Franz: Sozialismus aus christlicher Verantwortung. Idee eines christl. Sozialismus in der kath.-sozialen Bewegung und in der CDU. – Wup: Hammer 1978. 399 S.; kart. DM 36,–.
Dias., Patrick V.: Soziale Bedingtheiten religiöser Erscheinungen am Beispiel der katholischen Kirche. – Transzendenz und Immanenz. Philosophie u. Theologie in der veränderten Welt. Tagungsbeiträge . . ., Stu, B, Köln, Mz (1977), 319–346; S. 347–360: Weber, Theodore R.: Theologie und politische Theorie: Das Problem der politischen Ordnung; S. 361–370: Terán-Dutari, Julio: Fundamentaltheologische Überlegungen vom latein-amerikanischen Christentum her; S. 371–384: Martinez Diaz de Guereñu, Ernesto: Gedankenansätze aus dem Schöpfungsbericht zu Bedingungen und Strukturen einer humanen Umwelt; S. 385–392: Jensen, Ole: Schöpfungstheologischer Materialismus. Zum Naturverständnis angesichts der ökologischen Krise; S. 393–404: Glebe-Møller, Jens: Die Stellung der dänischen Theologie in der aktuellen moralphilosophischen Diskussion; S. 405–413: Oosthuizen, Gerhardus C.: Die Umwelt und ihr Einfluß auf religiöse Veränderungen in der städtischen Situation. Die Auswirkungen des Pfingstlertums unter Hindus im Großraum Durban.
Rovira, German: Das Persönlichkeitsrecht auf Arbeit. Trinitarische Konstitution u. personale Berufung. – Salzb, Mchn: Pustet 1978. 378 S.
Isambert, François-A.: Religion populaire, sociologie, histoire et folklore. – ASR XXIII, 1978, 111–134.
Bohr, Konrad: Politische Bildung in katholischer Trägerschaft. – Civitas XV, 1978, 168–188.

XIII. Kirchenrecht

Vocelka, Karl: Verfassung oder Konkordat? Der publizistische und politische Kampf der österreichischen Liberalen um die Religionsgesetze des Jahres **1868**. – Wien: Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1978. 238 S., 8 Taf. = Studien zur Geschichte der Österreichisch-Ungarischen Monarchie XVII = Schriften des DDR. Franz Josef Mayer-Gunthof-Fonds XII; kart. DM 50,–.
La Chiesa del Concordato. Anatomia di una Diocesi **Firenze 1919–1943**. A cura di Francesco Margiotta Broglio. Vol. I. – Bologna: Società Ed. Il Mulino (1977). 692 p., 27 tab. = Gruppo di Ricerca Interdisciplinare dell'Università di Firenze = Religione e Società VI.
Garrido Falla, Fernando: La situación de la Iglesia en España como institución y su correlativo reflejo en el Derecho constitucional español. – Salm XXV, 1978, 149–161; p. 161–175: Scheuner, Ulrich: La aportación de las iglesias al establecimiento de las disposiciones de la Constitución alemana de 11 de agosto de 1919 y de la Ley Fundamental de Bonn de 23 de mayo de 1949 reguladoras del Derecho eclesiástico del Estado; p. 177–189: Listl, Joseph: La garantía constitucional y la aplicación práctica del derecho individual de libertad religiosa así como de la libertad de las Iglesias, al amparo de la Ley fundamental, en la R.F.A.; p. 191–201: Baena de Alcazar, Mariano: Problemática y contenido de una auténtica garantia de la libertad religiosa individual y de la indepedencia de la Iglesia ante la Constitución española; p. 203–213: Rouco Varela, Antonio M.: El derecho fundamental a la enseñanza religiosa y su reordenación en la Constitución; p. 215–225: Geiger, Willi: Las Iglesias en el plano de la educación y la formación según el Derecho eclesiástico de la R.F.A.; p. 227–240: Isensee, Joseph: La financiación de las Iglesias en la R.F.A.; p. 241–261: Albiñana García-Quintana, Cesar: El régimen jurídico-económico de la Iglesia en España; p. 263–280: Friesenhan, Ernst: La previsión social eclesiástica adecuada entre la Iglesia y el Estado en materia de obras benéficas y asistenciales; p. 281–290: García Barberena, Tomás: Criterios para una relación adecuada entre la Iglesia y el Estado en materia de obras benéficas y asistenciales; p. 291–304: De Echevarría, Lamberto: Posición jurídica de la Iglesia en España ante los medios de comunicación social; p. 305–316: Rüfner, Wolfgang: El derecho por parte de las Iglesias al uso de los medios públicos de difusión en el ámbito de la radio y la televisión alemanas; p. 317–330: Hollerbach, Alexander: El sistema de Concordatos y Convenios eclesiásticos; p. 331–356: Corral Salvador, Carlos: La regulación bilateral como sistema normativo de las cuestiones religiosas.
Müller, Hubert: Das Gesetz in der Kirche „zwischen" amtlichem Anspruch und konkretem Vollzug. Annahme und Ablehnung universalkirchlicher Gesetze als Anfrage an die Kirchenrechtswissenschaft. – Mchn: Minerva Publikation 1978. 26 S.
Madey, Johannes: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Revision des **Ostkirchenrechts**. – Catholica XXXII, 1978, 188–211.
Pizzorni, Reginaldo: Diritto naturale e revisione del diritto canonico. – Apollinaris LI, 1978, 29–53; p. 54–80: Composta, Dario: La teologia del diritto e i suoi problemi essenziali; p. 81–113: Sobanski, A.: I problemi sostanziali e metodologici dell'insegnamento dei fondamenti del diritto canonico.
Pellegrino, Piero: La struttura interna della legge. Contributo alla dottrina canonistica del procedimento nomogenetico. – Mil: Giuffrè 1978. 267 p. = Raccolta di Studi della Rivista "Il Diritto Ecclesiastico VII"; Lire 7500.
Thils, Gustave: La révision du droit canonique et les problèmes ecclésiologiques qu'elle rencontre. – RTL IX, 1978, 329–341.
Gutierrez, Anastasio: Diritto delle persone. – Apollinaris LI, 1978, 467–491; p. 492–561: Fabrini, Fabrizio: «Auctoritas», «potestas» e «iurisdictio» in diritto romano.
Bersini, Francesco, SJ: Proposta per una nuova formulazione del Can. **1086**, § **2** alla luce dei più recenti documenti ecclesiastici. – MonEccl CIII, 1978, 421–444.
Zera, Rolandus: De ignorantia in re matrimoniali, eius natura iuridica et ambitus, quoad consensus validitatem deque eiusdem probatione in iudicio. – R: (Ed. Ancora) 1978. 108 p.; Lire 7500.
Pototschnig, Franz: Entwicklungstendenzen im kanonischen Ehe- und Eheprozeßrecht. – OeAKR XXIX, 1978, 52–81.
Raab, Günter: Rechtsschutz gegenüber der Verwaltung. Zur Möglichkeit einer kanonischen **Verwaltungsgerichtsbarkeit** nach dem Modell des deutschen Rechts. – R: Università Gregoriana Ed. 1978. XI, 405 S. = Analecta Gregoriana CCXI = Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio B, XLI; Lire 16 000 [Diss., Roma. Gregoriana]

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Reger, Franz: Person oder Gesellschaft? Zur Problematik der Pastoraltheologie heute. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). VI, 174 S. = Regensburger Studien zur Theologie XIX; [Diss., Regensburg. Überarb.]
Stollberg, Dietrich: Wahrnehmen und Annehmen. **Seelsorge** in Theorie und Praxis. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1978. 160 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCXCIII; kart. DM 12,80.
Horie, Michiaki: Resignieren oder hoffen. Ein Leitfaden für Seelsorger. – Wup: Brockhaus 1978. 71 S. = ABC-Team Christsein heute CLVII.
Lefeuvre, Gérard: La vocation sacerdotale dans le Second Concile du Vatican. – P: Requi (1978). 302 p.; F 43,–.
Wieh, Hermann: Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum **Gemeinde**verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht. – Ffm: Knecht 1978. VIII, 248 S. = Frankfurter theologische Studien XXV; kart. DM 42,– [Diss., Münster]
Lück, Wolfgang: Praxis: Kirchengemeinde. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1978). 144 S. = Urban Taschenbücher. T-Reihe 642; DM 12,–.
Keck, Leander E.: The Bible in the pulpit. The renewal of biblical preaching. – Nashv: Abingdon (1978). 172 p.; $ 4,95.
Kelsey, Morton T.: Pastoral counseling and the spiritual quest. – Journal of Pastoral Care XXXII, 1978, 89–99; p. 100–110: Hand, Quentin L.: Pastoral counseling as theological practice.
Praxisfeld „Kirchliche Jugendarbeit". Soziales Umfeld, Arbeits- u. Lebensformen. Beiträge zur Konzeption. Hrsg. von Martin Affolderbach. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1978. 204 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCLXXX; kart. DM 9,80.
Blanke, Ingrid: Sinn und Grenzen christlicher Erziehung. **Kierkegaard** u. die Problematik der christl. Erziehung in unserer Zeit. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1978. XIX, 286 S. = Europäische Hochschulschriften XI, 55; sfr 59,– [Diss., Köln]
Riva, Silvio – Gianni Catti: Il movimento catechistico italiano: dal Vaticano II al sinodo della catechesi. – Bologna: Ed. Dehoniane 1977. 239 p. = Collana Educatori e Catechisti VII; Lire 3000.

Wegenast, Klaus: Orientierungsrahmen Religion. Beiträge zur religiösen Erziehung in Schule u. Kirche. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1979. 160 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCCXX.

Moitel, Pierre: D'hier à aujourd'hui, en France: qu'est-ce qui change en catéchèse? – LumVitae XXXIII, 1978, 421–440.

Langer, Wolfgang: Neue Wege der Bibeldidaktik und die historisch-kritische Methode. – KatBl CIII, 1978, 330–335; S. 336–344: Hertle, Valentin – Bernhard Mayer – Margot Saller: Neutestamentliche Wundererzählungen im Bibelunterricht; S. 345–358: Stachel, Günter: Das »Bekenntnis des Schöpfers« ‹Gen 1,12–2,4a›; S. 359–366: Herrmann, Botho: Wirklichkeitserfahrung und Bibel-Vermittlung im Unterricht; S. 367–380: Baudler, Georg: Mit Talenten wuchern? Das bibeldidaktische Viereck als möglicher Weg zu einer notwendigen Übertextung biblischer Perikopen im Religionsunterricht.

Mehlhausen, Joachim: Die Bedeutung einer Theologiegeschichte für den Religionsunterricht. Zur Standortbestimmung einer theologischen Disziplin im Umfeld der allgemeinen Religionspädagogik. – EvE XXX, 1978, 308–320; S. 321–341: Sommer, Wolfgang: Der Zusammenhang von Praktischer Theologie und Pädagogik in Schleiermachers Religionspädagogik; S. 342–358: Schröer, Henning: Theologiegeschichte in der Sekundarstufe II; S. 359–366: Ruddat, Günter: Materialien zum Thema Theologiegeschichte im 19. Jahrhundert.

Declerck, P.: «Lex orandi, lex credendi». Sens original et avatars historiques d'un adage équivoque. – QuestLit LIX, 1978, 193–212.

XV. Liturgiewissenschaft

Mistrorigo, Antonio: Dizionario liturgico-pastorale. Dai documenti del Concilio Vaticano II e dagli altri documenti ufficiali fino al 1977. – Pad: Ed. Messagero (1977). 1726 p.; Lire 15 000.

Winkler, Gabriele: Zur frühchristlichen Tauftradition in **Syrien** und **Armenien** unter Einbezug der Taufe Jesu. – OstkSt XXVII, 1978, 281–306.

Cattaneo, Enrico: Il culto cristiano in Occidente. Note storiche. – R: C.L.V.-Ed. Liturgiche 1978. 733 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia XIII; Lire 4000.

Gros, Miquel dels Sants: Les fonts manuscrites de l'ofici i de la missa de sant Pere i sant Pau en l'edició del Cardenal Cisneros. – Revista Catalana de teologia III, 1978, 327–351.

Khalil, Samir, SJ: Le codex Kacmarcik et sa version arabe de la liturgie alexandrine. – OChP XLIV, 1978, 74–106; p. 107–130: Arranz, M., SJ: L'office de l'Asmatikos Hesperinos ‹«vêpres chantées»› de l'ancien euchologe byzantin.

Costa, Eugenio: Tropes et séquences dans le cadre de la vie liturgique au moyen-âge. – EL XCII, 1978, 261–322.

Wohnhaas, Theodor: Zur Frühgeschichte der **Simpert**liturgie. – Jahrbuch für Augsburger Bistumsgeschichte XII, 1978, 50–60.

Franklin, R. W.: The nineteenth century liturgical movement. – Worship LIII, 1979, 12–39.

Comte, Robert: L'Eglise, les rites et les hommes. – Communautés et liturgies LX, 1978, 291–332.

Brovelli, Franco: Preghiere eucaristiche. Appunti su un problema aperto. – Rivista liturgica N. S. LXV, 1978, 449–487; p. 488–505: Venturi, Gianfrancesco: Il nuovo Messale Ambrosiano: creazione eucologica o traduzione?

Cornet, Léon, OFM: Nouvel offertoire et Berakoth. – QuestLit LIX, 1978, 97–111.

Sulser, Walter – Hilde Claussen: Sankt **Stephan** in **Chur**. Frühchristliche Grabkammer und Friedhofskirche. – Zü: Manesse Verl. 1978. 221 S., 156 Abb. im Text, 5 Falttaf. = ID. Veröffentlichungen des Instituts für Denkmalpflege an der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich I.

Eichenberger, Walter – Henning Wendland: Deutsche Bibel vor Luther. Die Buchkunst der achtzehn deutschen Bibeln zwischen 1466 und 1522. – Hbg: Wittig (1977). 159 S., 1 Titelbild, 228 Abb. im Text; DM 48,–.

Volz, Hans: Martin Luthers deutsche Bibel. Entstehung u. Geschichte der Lutherbibel. Eingeleitet von Friedrich Wilhelm Kantzenbach. Hrsg. von Henning Wendland. – Hbg: Wittig 1978. 260 S., zahlr. Ill.

Söhngen, Oskar: Musica sacra zwischen gestern und morgen. Entwicklungsstadien und Perspektiven in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 190 S.; kart. DM 29,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Günter Biemer, Am Galgenacker 16, 7801 March 2; Dr. Manfred Brandl D, Kirchengasse 32, A-4221 Steyregg; Prof. Dr. Joseph Doré, Institut Catholique de Paris, 21 Rue d'Assas, F-75006 Paris; Prof. Dr. Dr. Johannes H. Emminghaus, Schredtgasse 12, A-3400 Klosterneuburg b. Wien; Prof. Dr. Gustav Ermecke, Buscheystr., 4630 Bochum-Querenburg; Doz. Dr. Holsten Fagerberg, Luthasesplanaden 14, S-74225 Uppsala; Dr. Helmut Feld D, Domerschulstr. 18, 8700 Würzburg; Dr. Hubert Frankemölle, Langenstr. 1, 4400 Münster; Prof. Dr. Gerhard Friedrich, Steinfurter Weg 18, 2300 Kiel; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz Herstelle, 3472 Beverungen/Weser; Prof. Dr. Peter Hauptmann, Warendorfer Str. 5, 4400 Münster; Prof. DDr. Gotthold Hasenhüttl, Philippinenstr. 23, 6600 Saarbrücken; Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis, Pastorsesch 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Rudolf Kilian, Kalterer Weg 8, 8904 Friedberg; Prof. Dr. Ernst Koch, Hardenbergstr. 2, DDR-703 Leipzig; Prof. Dr. Adolf Kolping, Rosastr. 7, 7800 Freiburg; Dr. Peter Kuhn, Hackenbergstr. 1a, 5630 Remscheid; Prof. Dr. Otto Michel, Hauffstr. 12, 7400 Tübingen; Priv.-Doz. Dr. Hansgeorg Molitor, Konrad-Adenauer-Str. 31, 4052 Korschenbroich 2; Prof. Dr. Dr. Rudolf Pesch, Senckenberganlage 13–17, 6000 Frankfurt 90; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Heribert Raab, Albert-Weinand-Str. 3, 6541 Mutterschied; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Kunigundendamm 64, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Adolf Martin Ritter, E.-Lemmer-Str. 59, 3550 Marburg; Prof. Dr. Karl Josef Rivinus, Arnold-Jansen-Str. 30, 5205 St. Augustin 1; Prof. Dr. Josef Schreiner, Karl-Straub-Str. 22, 8700 Würzburg; Dr. Dr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Dorbaumstr. 86, 4400 Münster; Prof. Dr. Bernward Willeke OFM MA, Franziskanergasse 7, 4400 Münster; Priv.-Doz. Dr. Hartmut Zapp, Belfortstr. 11, 7800 Freiburg.

Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage Herder, Freiburg, und Steiner, Wiesbaden, bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 6 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1979 – 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: 4400 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

Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten

Ein notwendiger Perspektivenwechsel in der Gleichnisforschung

Von Hans-Josef Klauck

Gesucht wird nach einer neuen Lösung des Allegorieproblems, das der Gleichnisexegese seit A. Jülicher aufgegeben ist. Der Verfasser behandelt das Thema aus der Sicht des Neutestamentlers unter forschungsgeschichtlichem, religionsgeschichtlichem, literaturwissenschaftlichem und exegetischem Aspekt. Eine Untersuchung von Erscheinungsformen des Allegorischen in der Umwelt des NT erbringt u. a. die weithin übersehene, methodisch wichtige Unterscheidung von Allegorie als rhetorisch-poetischer Verfahrensweise und Allegorese als exegetischer Methode.

Ein Beitrag zur Allegoriediskussion, der sich durch Materialreichtum und interdisziplinären Ansatz auszeichnet und der über Fachgrenzen hinaus Beachtung verdient.

Das Werk erscheint als 13. Band in der Reihe „Neutestamentliche Abhandlungen". VIII und 410 Seiten, Leinen 110,— DM. Bezug durch jede Buchhandlung.

Aschendorff
Münster

Neutestamentliche Abhandlungen
Die zuletzt erschienenen Bände der Reihe

Rolf Baumann: Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Korinther 1,1—3,4. 1968, VI und 319 Seiten, Leinen 54,— DM.

Maria Horstmann: Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27—9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums. 1973, 2., durchgesehene Auflage, VI und 150 Seiten, Leinen 30,— DM.

Elisabeth Schüßler-Fiorenza: Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse. 1972, VIII und 450 Seiten Leinen 84,— DM.

Paul Hoffmann: Studien zur Theologie der Logienquelle. 1975, 2., durchgesehene Auflage, VIII und 357 Seiten, Leinen 90,— DM.

Karl Löning: Die Saulustradition in der Apostelgeschichte. 1973, VI und 225 Seiten, Leinen 46,— DM.

Hubert Frankemölle: Jahwebund und Kirche Christi. 1974, X und 429 Seiten, Leinen 84,— DM.

Detlev Dormeyer: Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion. 1974, VIII und 338 Seiten, Leinen 84,— DM.

Alfred Schreiber: Die Gemeinde in Korinth. Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes. 1977, VI und 190 Seiten, Leinen 54,— DM.

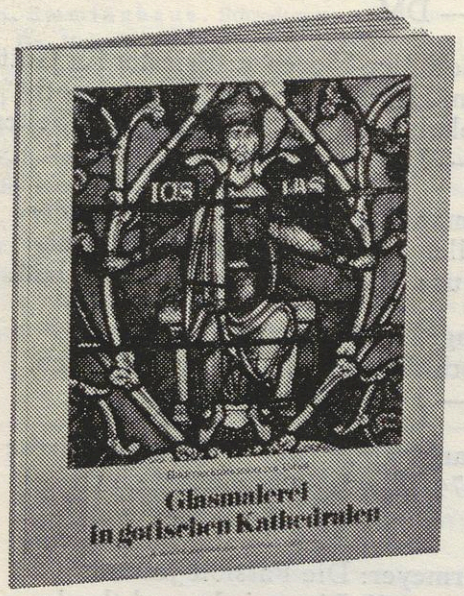
Bildmeditationen zur Bibel

Glasmalerei in gotischen Kathedralen: Der erste Band einer neuen Reihe stellt sich vor

Wer weiß, welche Schwierigkeiten es macht, für die Bildmeditation in Kleingruppen aussagekräftige Darstellungen zu Texten des alten und neuen Testaments zu finden, ist dem Verlag dankbar, daß er sich dieser Aufgabe in einer so kostbaren Buchausgabe gewidmet hat. Die Sendung

Dies ist ein Buch, das zum Betrachten und Nachdenken einlädt. Mit seinen Texten bereitet es Wege, den Kern der Dinge zu schauen und hinter dem Bild das Wesentliche zu erblicken. So wird in diesen Glasfenstern die Heilsbotschaft Gottes sichtbar. Christus steht in der Mitte: das neugeborene Kind, der Kreuzträger, der Auferstandene, der Wiederkommende in Herrlichkeit, aber auch seine Gleichnisse, das Evangelium. Der Rufer

Das großformatige Werk erlaubt Monumentalität im Bildhaften. Die Tafeln bestechen darüber hinaus durch ihre Leuchtkraft und Intensität. Für den meditativen Gebrauch hat sich der Verlag einen großzügigen Textteil erlaubt, der den vorgestellten Bildern durchaus adäquat ist. Volker Katzmann spricht hier ebenso als kunstsicherer wie als theologisch versierter Fachmann. Sonntagsblatt für die Ev.-Luth. Kirche in Bayern



Die Begleittexte sind der Schlüssel zu den Bildern. Sie führen den Betrachter zum unmittelbaren Erleben. Jeweils in drei Teilen sind sie dem Bild zugeordnet: Ein Gedicht oder Hymnus führt hin zur Thematik. Einige ausgewählte Bibeltexte schaffen die Vertiefung. Im letzten Textteil befaßt sich der Verfasser mit der Aussage und dem künstlerischen Aufbau des Bildes. Damit wird die Betrachtung auch dem Laien ein eindrückliches Erlebnis. Kirche und Welt

Der Leser wird auf den Weg geführt, ihm wird das Werkzeug in die Hand gegeben und genügend Selbstinitiative gelassen. So ist das Buch über das kunstgeschichtliche Interesse hinaus wichtig als Anleitung für Meditationen – und ein schönes und praktisches Geschenk. Nordelbische Kirchenzeitung

Bildmeditationen zur Bibel: Glasmalerei in gotischen Kathedralen

Auswahl und Bildtexte von Volker Katzmann
Format 37 x 29 cm, 60 Seiten mit 24 Bildtafeln, bibliophiler Pappband 32,– DM

katzmann

Katzmann Verlag, Postf. 1827, D-7400 Tübingen 1

KÖSEL Neuerscheinungen

HEINRICH SPAEMANN

Macht und Überwindung des Bösen

Reihe Doppelpunkt
87 Seiten. Kartoniert DM 10,–

Die Argumente gegen die Rede von dem Bösen und dem Teufel sind inzwischen bekannt. Unterschätzen wir aber nicht die Macht des Bösen, wenn wir nicht ernstnehmen, was im Neuen Testament vom „Fürst dieser Welt" gesagt wird?

WOLFGANG RIESS

Glaube als Konsens

Über die Pluralität und Einheit im Glauben
ca. 250 Seiten. Kartoniert DM 38,–

Unsere sich pluralistisch verstehende Gesellschaft hat auch in der Kirche einen Prozeß der Pluralisierung in Gang gesetzt. Diese Arbeit versucht zu zeigen, wie die Theologie diese innere Differenzierung im Glauben als legitim begreifen kann.

JOSEF HOCHSTAFFL

Die Aufgaben der Seelsorge

Handreichung zu einem Plan pastoraler Tätigkeitsfelder
95 Seiten, zuzügl. 2 Falttafeln. Kartoniert DM 12,80

Worin bestehen die konkreten Aufgaben der Seelsorge? Allen, die in der Seelsorge stehen, und allen, die sich auf eine pastorale Tätigkeit vorbereiten, bietet dieser Plan mit den dazugehörigen Erläuterungen ein wichtiges Instrument zur effektiven Arbeitsplanung oder auch zur Ausrichtung des Studiums.

ADOLF EXELER

Katechese in unserer Zeit

Themen und Ergebnisse der 4. Bischofssynode
205 Seiten. Kartoniert DM 29,50

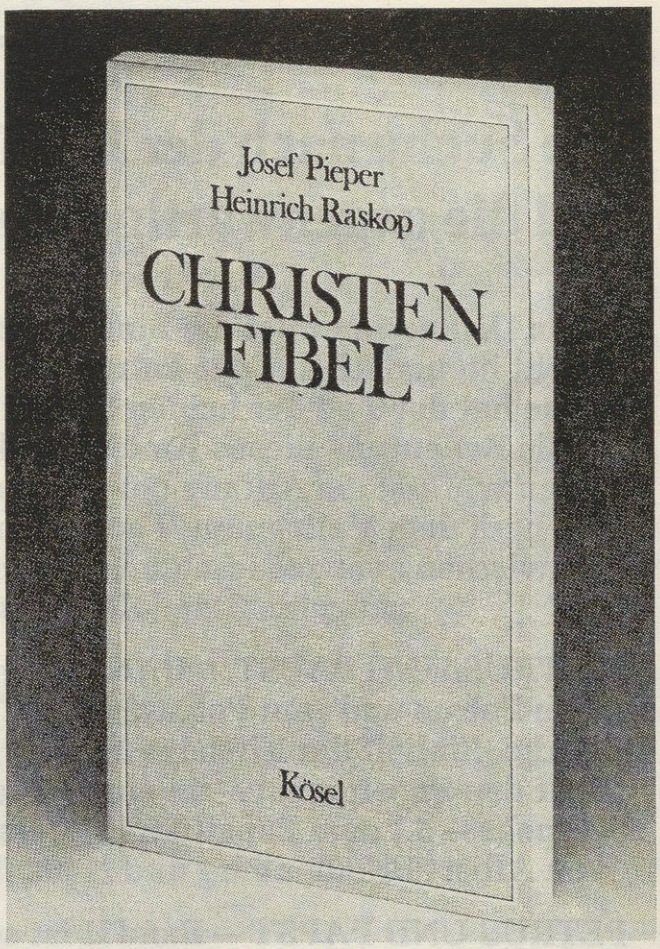
Eine Auswahl aus allen Stellungnahmen der Bischöfe, geordnet und kommentiert unter den Aspekten der Situation der Bundesrepublik Deutschland.

JOSEF PIEPER / HEINRICH RASKOP

Christenfibel

134 Seiten. Kartoniert DM 12,80

Die „Christenfibel" beweist, daß über den Glauben kurz, aber ohne Verkürzungen, verständlich, aber ohne Vereinfachungen, und überzeugend, aber ohne Abstriche in der Sache, gesprochen werden kann.



Die Firmung

Ein Buch für Firmhelfer und Eltern. Verfaßt von Rudi Ott unter Mitarbeit von Doris Dumont, Hanspeter Ochs, Hans-Ludwig Roß, Gerhard Trunk.
192 Seiten (50 schwarz-weiß Abbildungen, 4 Vierfarbtafeln). Kartoniert DM 19,80

Dieses Buch bietet Informationen und Material, um sich privat oder im Elternkreis auf die Arbeit mit Firmlingen vorzubereiten. Das Buch ist aus den Bedürfnissen der Praxis und Erfahrung in der Gemeindearbeit mit Eltern erwachsen. Seine gute Ausstattung macht es auch als Geschenkbuch für Firmpaten geeignet.

PETRUS und Papst

Band II
mit neuen Beiträgen
jetzt erschienen

Die Suche nach der Einheitsgestalt der Christenheit und die gegenwärtige Diskussion um das Petrusamt

Die Diskussion über die Einheitsgestalt der Christenheit geht weiter und zieht immer stärker das Petrusamt in den Vordergrund. In kaum geahnter Weise hat der Tod der beiden letzten Päpste sowie die Wahl ihrer Nachfolger die Bedeutung dieses Amtes in aller Öffentlichkeit beleuchtet. Dennoch stehen wir erst am Anfang der „neuen überkonfessionellen Papstdiskussion", die nach dem Vaticanum II aufgebrochen ist. Der hier veröffentlichte Dialog zwischen evangelischen und katholischen Theologen dokumentiert den neuesten Stand der zwischenkirchlichen Diskussion.

PETRUS UND PAPST — BAND I bietet 20 Beiträge: 1.) Exegetische Skizzen zu Petrus und zum Petrusamt — 2.) zum Thema Petrusamt, Papstdienst, Kirche, Einheit der Kirche — 3.) zum gegenwärtigen Aufbruch zur Besinnung über den Papstdienst — 4.) einen Blick auf den reformatorisch-evangelischen Aspekt — 5.) zum Papsttum im Verständnis der Ostkirche. Herausgegeben von Albert Brandenburg und Hans Jörg Urban. 340 Seiten, Leinen 34,— DM.

PETRUS UND PAPST — Band II ist soeben erschienen. Er enthält 13 Beiträge. Seine Hauptaufgabe besteht in der in allen Dimensionen korrekten Einordnung des Papstamtes in eine konziliar erneuerte Kirche. Im Koordinatensystem von Exegese, Dogmatik, Geschichte und aktuellem Dialog behandeln namhafte Theologen die herkömmlichen und neueren Einzelfragen. Herausgegeben von Albert Brandenburg und Hans Jörg Urban.
240 Seiten, Leinen 22,— DM.

Ein Teil der Beiträge aus den beiden Bänden ist vorher schon in ‚Catholica, Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie' erschienen.

Ausführl. Prospekt bitte anfordern beim Verlag Aschendorff - Postfach 1124 - 4400 Münster



Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 **1979** **75. Jahrgang**

Erwin Iserloh: Das Herrenmahl im römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Gespräch . . . Spalte 177

Albrecht Peters: Einheit im Herrenmahl? . . . . . Spalte 183

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 189

Israelite and Judaean History. Hrsg. von J. H. Hayes und J. M. Miller (J. Scharbert)

Chr. Jeremias: Die Nachtgesichte des Sacharja (P. Beentjes)

A. Lauha: Kohelet (B. Lang)

R. Detweiler: Story, Sign, and Self (P.-G. Müller)

St. Westerholm: Jesus and Scribal Authority (P. Schäfer)

U. Busse: Das Nazareth-Manifest Jesu (W. Radl)

H. Weder: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern (H.-J. Klauck)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 206

Biblica Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem (B. Fischer)

La doctrine des douze apôtres (Didachè). Hrsg. von W. Rordorf und A. Tuilier (A. Stuiber)

L. Lies: Wort und Eucharistie bei Origenes (H. Moll)

N. El-Khoury: Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer (W. Cramer)

Alberti Magni Opera Omnia. Tomus XXXVII, Pars II. Hrsg. von P. Simon (L. Ott)

Der Traktat Heinrichs von Friemar über die Unterscheidung der Geister. Bearb. von G. Warnock und A. Zumkeller (J. Sudbrack)

R. Jansen: Studien zu Luthers Trinitätslehre (W. Schwab)

Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts. Hrsg. von W. Klaiber (H.-J. Köhler)

Ignatius von Loyola. Bearb. von K. Rahner, P. Imhof, H. L. Loose (E. Iserloh)

Zwischen Polemik und Irenik. Hrsg. von G. Schwaiger (K. J. Rivinius)

Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert. Hrsg. von A. Langer (K. J. Benz)

R. Marbach: Säkularisierung und sozialer Wandel im 19. Jahrhundert (K. Forster)

N. Trippen: Theologie und Lehramt im Konflikt (Ch. Weber)

E. Poulat: Catholicisme, Démocratie et Socialisme (Ch. Weber)

Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Hrsg. von G. Schwaiger (Ch. Weber)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 227

Ch. Gestrich: Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie (E. Thaidigsmann)

H. Wipfler: Grundfragen der Trinitätsspekulation (W. Dettloff)

Ch. Duquoc: Dieu différent (H.-J. Jaschke)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 230

J. Marti Bonet: Roma y las iglesias particulares en la concesión del palio alos obispos y arzobispos de occidente 513–1143 (F. O. Busch)

H. Maritz: Das Bischofswahlrecht in der Schweiz unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklung im Bistum Basel nach der Reorganisation (N. Trippen)

U. Mosiek: Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche, Band II (R. Weigand)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 236

C. H. Peschke: Christian Ethics (F. Furger)

P. Lönning: Abtreibung – Testfall der Sozialethik (G. Ermecke)

Sterbehilfe oder wie weit reicht die ärztliche Behandlungspflicht? Hrsg. von V. Eid und R. Frey (H. Kramer)

J. Schwarte: Grundfragen des menschlichen Zusammenlebens in christlicher Sicht (G. Ermecke)

Christlicher Dienst an der Welt. Ausgewählt und eingel. von W. Harth (G. Ermecke)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 242

R. Egenter: Miteinander umgehen (H.-G. Surmund)

P. M. Zulehner: Einführung in den pastoralen Beruf (L. Karrer)

K. Chr. Thust: Das Kirchen-Lied der Gegenwart (H. Hucke)

Christliche Spiritualität, Philosophie . Sp. 246

A. Raffelt: Spiritualität und Philosophie (H. Verweyen)

R. Guardini: Theologische Briefe an einen Freund (Eu. Biser)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 249

„Das Herrenmahl“ [1] im römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Gespräch

Von Erwin Iserloh, Münster

Die vom Sekretariat für die Einheit der Christen und vom Lutherischen Weltbund eingesetzte gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission legt hier ein einstimmig verabschiedetes Dokument vor in dem Bewußtsein, in wichtigen Punkten zur Übereinstimmung gekommen zu sein, und in der Zuversicht, daß auch die noch offenen Fragen einvernehmlich geklärt werden können.

Zu den letzteren gehört das Amt der Kirche und seine Vollmacht. Darüber soll demnächst eine weitere Studie erscheinen. In dieser sollen auch mit der Eucharistie zusammenhängende Fragen – gemeint ist wohl u. a. die Interkommunion – beantwortet werden. Die hier vorgelegte Studie konzentriert sich auf die Eucharistie. Sie verwertet bewußt die schon vorliegenden Konsenspapiere von Malta, Accra, Dombes und der katholisch-lutherischen Gespräche in den USA sowie der bilateralen Gespräche mit der Anglikanischen Kirche. Sie will nicht bei der Theologie stehenbleiben, sondern sieht ihr Ziel erst erreicht, wenn der von den Theologen festgestellte Konsens über das gemeinsame Zeugnis und die gestell-

[1] **Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission: Das Herrenmahl.** – Paderborn/Frankfurt a.M.: Bonifacius-Druckerei/Lembeck (1978). 116 S. kart. DM 6,80.

UB TÜB

16. JUL. 1979

Z 1D

ten Aufgaben von den Kirchen und Gemeinden rezipiert wird. „Das Herrenmahl" tut gut daran, nicht von den Kontroversfragen auszugehen, sondern vom „Gemeinsamen Zeugnis" (1. Teil S. 13–30). Erst der 2. Teil behandelt die Frage der Überwindung der „gegensätzlichen Positionen", „die der vollen Glaubens- und Eucharistiegemeinschaft entgegenstehen" und die als solche „erkannt, markiert und gezielt angegangen werden (müssen), um das Trennende zu erkennen und zu überwinden" (31).

Es geht bei der Eucharistie um die „Lebensbewegung" durch Christus im Hl. Geist zum Vater. Das Geheimnis der Eucharistie verbindet uns mit dem dreieinigen Gott, zieht uns hinein in sein Urgeheimnis.

„Der himmlische Vater ist der erste Ursprung und das letzte Ziel des eucharistischen Geschehens. Der menschgewordene Gottessohn, durch den, mit dem und in dem es sich vollzieht, ist dessen lebendige Mitte. Der Heilige Geist ist die unermeßliche Liebeskraft, die es bewirkt und weiterhin wirksam werden läßt" (15).

Im Zusammenhang mit der Doxologie am Ende der Hochgebete: „durch ihn und mit ihm und in ihm ..." wird die eucharistische Gegenwart gesehen. Sie wird als sakramentale und geistliche gegen eine räumliche oder naturhafte Gegenwart und als reale, wahrhafte und substantielle gegen ein rein erinnerndes oder figuratives Verständnis abgegrenzt (17). Die Eucharistie ist eingesetzt als A n a m n e s e des ganzen Versöhnungshandelns Gottes in der Person Christi mit der Konzentration auf Kreuz und Auferstehung. Es geht darum, daß Christus, der „vom Tod ins Leben übergegangen ist" (Joh 5,24), uns in diese Bewegung einbezieht, daß wir, die wir aus eigener Kraft Gott kein wirkliches Opfer darbringen können, „durch die Kraft Christi in sein Opfer hineingenommen werden" (18).

Bei dieser Sicht, die sich von der großen Doxologie leiten läßt, kommt mit dem „in der Einheit des Hl. Geistes" die Bedeutung der Anrufung des Hl. Geistes, die Epiklese in Sicht. Christus „ist unter uns als der vom Vater im Hl. Geist Hingegebene und als der für den Vater und die Menschen im Hl. Geist Sich-Hingebende" (25). „Alles, was der Herr uns gibt, und alles, was uns dazu befähigt, es uns zu eigen zu machen, wird uns durch den Hl. Geist zuteil" (20). Die Epiklese ist damit auch das Gebet um den lebendigen Glauben, der uns zur fruchtbaren Feier des Gedächtnisses des Todes und der Auferstehung befähigt. Vom Leib Christi genährt, werden die Gläubigen durch den Hl. Geist immer mehr ein Leib (vgl. 1 Kor 10,17). „So ist die Eucharistie zugleich Quelle und Höhepunkt kirchlichen Lebens" (21). „Die Christusgemeinschaft, in die wir in der Eucharistie kraft des Heiligen Geistes hineingenommen werden, führt letztlich hin zum ewigen Vater" (22) in Dank, Fürbitte, Lobpreis, Hingabe. Wenn man um die leidenschaftliche Kontroverse über das Opfer der Messe im 16. Jh. und um das „ewig geschieden und widereinander" der „Schmalkaldischen Artikel" weiß, ist man gespannt, was zum Opfercharakter der Eucharistie gesagt wird. Ausgehend vom Auftrag des Herrn „Tut dies zu meinem Gedächtnis" wird betont, daß in der Gedächtnisfeier mehr geschieht als „verflossene Ereignisse mit dem Erinnerungsvermögen und der Phantasie" zu vergegenwärtigen, Vergangenes ins Gedächtnis zu rufen (26), vielmehr geht es um „Wirksammachung eines vergangenen Ereignisses in der Gegenwart", darum, daß „der Herr sein Volk in seine Gegenwart ruft und mit seiner Heilstat konfrontiert"; „die zu seinem Gedächtnis Eucharistie feiern, werden in Christi Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen einbezogen" (26). Im gläubigen Empfangen werden wir „in das versöhnende Opfer hineingenommen" und ausgerüstet zur Hingabe unserer selbst (Röm 12,1) (27).

All diese Formulierungen helfen uns weiter. Man sollte aber aussprechen, daß wir mit diesen Aussagen aus dem Denkhorizont des 16. Jh.s herausgetreten sind und aufgrund heutiger exegetischer und liturgiegeschichtlicher Einsichten Schwierigkeiten, um derentwillen Luther die Messe als Götzendienst verdammt hat, einleuchtender als die Kontroverstheologen der Reformationszeit und als das Konzil von Trient aufheben können. Dann hätte man keine Hemmungen zu haben brauchen, zu der erst wirklich einigenden Aussage durchzustoßen: In der Eucharistie wird das ein für allemal dargebrachte Opfer Christi am Kreuz sakramental, d. h. im Zeichen gegenwärtig, insofern ist sie Opfer und können wir in dieses Opfer einbezogen, seiner Früchte teilhaftig werden. In den beiden letzten Kapiteln des 1. Teils werden „Der Weltbezug der eucharistischen Feier" und ihr eschatologischer Bezug, ihr „Blick auf die künftige Herrlichkeit" aufgezeigt.

Im 2. Teil „Gemeinsame Aufgaben" soll gefragt werden, inwieweit die Probleme, an der einst die Eucharistiegemeinschaft zerbrochen ist, inzwischen geklärt sind und inwieweit sie einer vollen Gemeinschaft noch entgegenstehen und ob die liturgische Praxis dem entspricht, was glaubend bekannt wird. Gegensätzliche Positionen will man kenntlich machen, um sie zu überwinden. Solche bestehen nicht bezüglich der Realpräsenz, sondern nur bezüglich des Wie der wirklichen Gegenwart. Wenn man lutherischerseits gegenüber der Lehre von der Transsubstantiation das Bedenken hat, sie lege ein naturalistisches Mißverständnis nahe, dann sollte man anmerken, daß die Transsubstantiationslehre gerade die Intention hatte, ein materiell-historisches und lokales Verständnis auszuschließen, und daß dagegen die Nominalisten des Spätmittelalters, die der Konsubstantiation den Vorzug gaben, nicht genügend unterschieden zwischen sakramentaler und örtlich-historischer Gegenwart. Ein solcher Hinweis erfolgt in etwa im ersten der beigefügten „Exkurse", die von den Autoren Harding Meyer und Vinzenz Pfnür in eigener Verantwortung erarbeitet und von der Kommission „zustimmend zur Kenntnis genommen" worden sind (12).

Hinsichtlich der D a u e r der Gegenwart bekennen nach dem Dokument beide Seiten, daß die Gegenwart auf den gläubigen Empfang ausgerichtet ist, aber nicht nur auf den Augenblick des Empfanges beschränkt ist und nicht vom Glauben des Empfangenden abhängt. Die Schwierigkeit liegt in der Gegenwart vor dem Empfang und über den Empfang hinaus hinsichtlich der übrigbleibenden Elemente.

Katholischerseits wird man heute keine Bedenken haben zu sagen, daß Christus in der Eucharistie nicht gegenwärtig ist, um verehrt zu werden, sondern daß er verehrt wird, weil er gegenwärtig ist. Man wird sich bemühen, den eucharistischen Kult als Ausweitung der eucharistischen Feier in den Tag und die Welt hinein zu sehen und die Aufbewahrung zunächst als Ermöglichung der Krankenkommunion betrachten, wobei diese als in die Eucharistiefeier einbezogen zu verstehen ist.

Eine „unzulässige Trennung vom Mahlgeschehen", die lutherischerseits als anstößig empfunden wird, ist damit nicht gegeben. Anstößiger ist in katholischer Sicht – aber auch in der Luthers – der heute „lutherischerseits praktizierte Umgang mit den übriggebliebenen Eelementen" (34). Hier liegt nach „Das Herrenmahl" eine „noch nicht bewältigte Diskrepanz" (ebd.) vor. Aber lediglich in Zitaten aus den Papieren der Gruppe von Dombes und der Gespräche in den USA um Verständnis zu werben für die katholische Praxis und zu sagen, daß auch für die Lutheraner „Gottesdienst, Verehrung und Anbetung so lange angemessen sind, wie Christus sakramental gegenwärtig bleibt" (Zitat von USA I), reicht nicht aus, wenn man über die Dauer der Gegenwart keine klaren Aussagen zu machen vermag. Aus der zustimmenden Zitierung von Dombes, man möge die eucharistischen Elemente aus dem ihnen geschuldeten Respekt „für den spätere Empfang aufbewahren einschließlich der Verwendung für die Krankenkommunion" (ebd.), muß man an sich schließen, daß, wenn überhaupt Realpräsenz angenommen wird, diese nicht auf die Zeit der Feier beschränkt ist.

Luther hat sich gegen die Einschränkung der Gegenwart auf den Empfang gewandt, weil er einen heimlichen Zwinglianismus argwöhnte: „es sind etliche, die lassen es nur ein Sakrament sein, weil's in usu ist; was uber ist und bleibt werffen sie wegk. Das ist nicht recht" (WATr 5, Nr. 5314).

Wenn man schon die Verlegenheit in den lutherischen Gemeinden, was mit den übrigbleibenden Elementen zu geschehen hat, nicht verschweigen kann und sich der geringen Teilnahme am Abendmahl bewußt ist, dann sollte man behutsamer sein mit der Forderung an die katholische Seite, die Spendung der hl. Kommunion unter beiden Gestalten anzustreben (46). Denn heute bleibt es in den großen katholischen Gemeindegottesdiensten nicht „vornehmlich", sondern n u r aus praktischen Gründen bei der Kommunion unter einer Gestalt, obwohl die Kirche sich bewußt ist, daß durch die Kelchkommunion „die Teilnahme am Opfer, das gefeiert wird, auch im Zeichen besser sichtbar" ist (Römisches Meßbuch, Allgemeine Einführung Nr. 56, h) und die Kommunion „ihre volle Zeichenhaftigkeit gewinnt ..., wenn sie unter beiden Gestalten gereicht wird" (Nr. 240). Die Kommunion unter beiden Gestalten ist in der Neuordnung der Liturgie vorgesehen, man will sie aber wegen kaum zu vermeidender Mißstände in Eucharistiefeiern „mit einer großen Zahl von Kommunizierenden ausgeschlossen" (Nr. 242) wissen. Die nicht Kommunizierenden sollen nicht von der Eucharistie ausgeschlossen sein, weil das Gedächtnis des Todes des Herrn im gläubigen Lob und Dank auch ohne Kommunion für eine legitime, wenn auch nicht volle Form der Teilnahme anzusehen ist. Ist die lutherische Seite hier nicht in der Gefahr der Gesetzlichkeit? Es wird gesagt: „Nach evangelischem Verständnis ist die Kommunion der Gemeinde unabdingbarer Teil der Feier der Eucharistie nach der Stiftung des Herrn" (39). Wann kann man von Gemeinde

reden? Bei zwei, drei oder zehn Teilnehmern am Abendmahl? Soll das Abendmahl ausfallen oder es einem Mitglied – und sei dieses der Pfarrer selbst – versagt bleiben, wenn die Gemeinde die Teilnahme verweigert? Der im Dokument zitierte Text der Liturgiekonstitution Nr. 27, wonach „die Messe in jedem Fall öffentlichen und sozialen Charakter hat" (40), meint doch auch die Messe, bei der die Gemeinde nur durch den Altardiener oder im Notfall sogar nur durch den Priester allein (Nr. 211) vertreten ist. Sicher ist das ein Grenzfall und wird die Eucharistiefeier als „ein Handeln der gesamten Kirche" (Nr. 5) dabei nicht sichtbar, aber darf man ihn deshalb ausschließen? Sicher nicht in einer Zeit der Konzentrationslager, Gefängnisse oder einer ecclesia depopulata. Vor allem sollte man den Grenzfall nicht als für das interkonfessionelle Verhältnis so erheblich herausstellen, wenn man grundsätzlich einer Meinung ist.

Von größerem Gewicht dagegen ist die Frage, ob man die Eucharistie ausschließlich als Kommunionfeier versteht. Das ist im vorliegenden Dokument sicher nicht der Fall. Der Abschnitt „Eucharistisches Opfer" geht davon aus, daß das „ein für allemal" für die Sünden der Welt dargebrachte Opfer in der Mitte der Gemeinde wirksam wird. Als katholische Lehre wird das Konzil von Trient zitiert, wonach in jeder Eucharistie „ein wirkliches und eigentliches Opfer dargebracht" wird, das nicht nur Lob und Dank und bloßes Gedächtnis, sondern „ein wirkliches Sühnopfer" ist und sich vom Kreuzesopfer nur durch die Art der Darbringung unterscheidet. Es werden Mißverständnisse oder Unterstellungen zurückgewiesen, und man betont, daß es sich um eine ungeschuldete Gabe der Liebe Gottes handelt, die in keiner Weise von den Menschen verdient ist (36), und weist mit USA I darauf hin: „Außer Christus haben wir keine Gaben, keine Anbetung, kein Opfer, das wir von uns aus Gott darbringen können" (ebd.).

Dabei kommt aber die katholische Position, wie sie heute über das Tridentinum hinaus im ökumenischen Gespräch vertreten werden kann, nicht optimal zum Ausdruck. Ein Satz wie „In der eucharistischen Vergegenwärtigung des geopferten und sich opfernden Herrn können die von ihm Erlösten im besten Sinne opfern" (ebd.) steht sicher nicht auf der Höhe des „Gemeinsamen Zeugnisses" im 1. Teil. Wenn man sogar „evangelischerseits" vom „gegenwärtigen Kreuzesopfer" (37) sprechen kann, dann könnte man die katholische Position doch besser darstellen mit dem Satz: Das in der Eucharistie sakramental gegenwärtige Kreuzesopfer wird durch, mit und in Christus, ihrem Haupt, von der Kirche unter Lob und Dank dem Vater im Hl. Geist dargeboten. Gerade weil die Messe nur als Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers Opfer sein kann, ist sie wie dieses nicht nur Lob- und Dankopfer, sondern auch Sühnopfer. Freilich nicht in dem Sinne, daß ein zürnender Gott milde gestimmt werden müßte, sondern wir uns versöhnen lassen, indem wir teilbekommen an der Hingabe Christi an den Vater.

Der Abschnitt über das Opfer wird abgeschlossen mit der dankbaren Feststellung der Konvergenz in vielen bisher belastenden Fragen (38f):

1. Es geht nicht um Wiederholung, sondern um Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers, dessen Einmaligkeit und Vollgenügsamkeit damit nicht infragegestellt wird.
2. Das „ex opere operato" soll die Priorität des Handelns Gottes bezeugen.
3. Damit ist die gläubige Anteilnahme nicht ausgeschlossen. Sie wird vom Handeln Gottes ermöglicht und gefordert.
4. Die Bedeutung der gläubigen Feier wird nicht beeinträchtigt durch die Überzeugung, daß die Früchte der Eucharistie über den Kreis der Feiernden hinausreichen: Fürbitten und Meßintentionen für bestimmte Personen engen die souveräne Liebe Christi nicht ein.

Auch bezüglich des eucharistischen Dienstamtes glaubt man Konvergenz feststellen zu können. „Auch nach lutherischer Lehre wird der eucharistische Gottesdienst vom ordinierten Pfarrer geleitet . . ., ist das kirchliche Amt eine göttliche Stiftung" (41). Damit könne man die gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter zur ernsthaften Prüfung vorschlagen. Dabei ist man sich bewußt, daß diese Frage belastet ist durch den Vollzug der Eucharistie seitens nicht ordinierter Amtsträger im lutherischen Raum. Solange hier Unklarheit bleibt, kann man eigentlich nicht von e i n e r „Auffassung und Praxis von Ordination" sprechen und ist die Frage an die katholische Kirche, wie sie die in der lutherischen Kirche gefeierte Eucharistie wertet, nicht eindeutig gestellt.

Im Abschnitt „Eucharistische Gemeinschaft" wird betont, daß auch die lutherische Eucharistiefeier die Gemeinschaft der himmlischen und irdischen Gemeinde im Lobgesang und in der Fürbitte zum Ausdruck bringt. „Die Reformation hat zwar die Anrufung der Heiligen abgelehnt, aber die Fürbitte der Heiligen im Himmel nicht bestritten" (43). Ob das heute noch gilt, wird nicht gesagt. Wieso Fürbitte aber nicht Anrufung, wird nicht gefragt. Hier und an manchen anderen Stellen zeigt sich, wie man katholischerseits verhältnismäßig leicht sich von Mißbräuchen und Einseitigkeiten distanzieren kann, die reformatorische Seite aber schwerer von Positionen loskommt, die man in berechtigter, aber inzwischen gegenstandslos gewordener Polemik gegen die Mißbräuche des Spätmittelalters bezogen hat; gegenstandslos mindestens in dem Sinne, daß die Kritik von katholischer Seite mitgetragen wird.

Der Zusammenhang von eucharistischer Gemeinschaft und Glaubensgemeinschaft wird betont und gefordert, aber darauf hingewiesen, daß Eucharistiegemeinschaft nach katholischer Auffassung die Kirchengemeinschaft voraussetzt, während man lutherischerseits aufgrund der festgestellten Gemeinsamkeiten im Evangeliumsverständnis „auch im jetzigen Zustand der Kirchenspaltung etliche Möglichkeiten der Abendmahlsgemeinschaft" sieht (44).

Was die „Liturgische Gestaltung" betrifft, soll Raum gelassen werden für Vielfalt, ist aber doch eine „größere Gemeinsamkeit in einigen Grundvollzügen anzustreben" (45). Dabei stellen sich verschiedene Aufgaben. Katholischerseits sei anzustreben neben Vermeidung der Messe ohne Gemeinde und der Spendung der Kommunion unter beiden Gestalten die bessere Verwirklichung der Verkündigung innerhalb jeder Eucharistiefeier. Hier stellt sich die Frage, ob Verkündigung gleich Predigt ist und ob nicht zu unterscheiden ist zwischen der täglichen und der sonntäglichen Eucharistiefeier. Bezüglich der letzten gilt katholischerseits: „An Sonn- und gebotenen Feiertagen ist in allen Messen eine Homilie zu halten" („Römisches Meßbuch" Nr. 42). Wenn man kein „Gesetz" daraus macht, sind alle drei Forderungen identisch mit denen der Liturgiekonstitution und des „Römischen Meßbuches".

Lutherischerseits ist anzustreben: häufigerer Vollzug des Abendmahls mit größerer Beteiligung der gesamten Gemeinde und engere Verbindung von Wort- und Sakramentsgottesdienst.

Man übersieht nicht, daß die hier angesprochene unterschiedliche Praxis mit noch nicht behobenen Unterschieden des Glaubensverständnisses zusammenhängen. Rez. hat dabei den Eindruck, daß zwischen den lutherischen Gesprächsführern und weiten Kreisen ihrer Landeskirchen die Unterschiede erheblich größer sind als zwischen den konfessionsverschiedenen Verfassern des vorliegenden Dokumentes. Um so wichtiger ist dessen Rezeption durch die Gemeinden und die Praxis der liturgischen Feier des Herrenmahles.

Ein Drittel des Raumes (48–84) wird dem Abdruck der Texte, besonders der Hochgebete der verschiedenen Liturgien vom Römischen Meßkanon bis zum Abendmahl der Kirche von Schweden, zur Verfügung gestellt. Für Deutschland wird der Text der Agende für evangelisch-lutherische Kirchen I von 1955 unter Einbeziehung der 1976 und 1977 beschlossenen bzw. zur einstweiligen Erprobung bestimmten Revisionen gebracht. Zur Entkrampfung der Kontroverse wäre es gut gewesen, darauf hinzuweisen, daß in der Agende von 1955 durch Präfation (Großes Dankgebet), Sanktus (statt „Jesaia dem Propheten das geschah") vor dem Einsetzungsbericht und Anamnese der Charakter der „Eucharistie" wesentlich besser gewahrt ist als in Luthers „Deutscher Messe" von 1526.

Die wertvollen Exkurse von Harding Meyer und Vinzenz Pfnür im letzten Teil (85–114) über „Die Gegenwart Christi in der Eucharistie", „Die Wirksamkeit der Sakramente sola fide und ex opere operato", „Die Messe als Sühnopfer . . ." u. a. zeigen nicht zuletzt, wie die Kenntnis der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte durch Beseitigung von Schutt die Einheit fördern kann.

Im Ganzen ist „Das Herrenmahl" ein bedeutendes ökumenisches Dokument. Es zeigt einen weitgehenden Konsens in bisher heiß umstrittenen Fragen auf. Der noch bestehende Dissens wird nicht verschwiegen. Es wird aber die Richtung gewiesen, in der die volle Einheit bezüglich des Sakramentes der Einheit und des Friedens zu suchen ist.

Einheit im Herrenmahl?

Von Albrecht P e t e r s , Heidelberg

Die gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission hat ein beachtenswertes Dokument zum Herrenmahl erarbeitet[1]. Hierin knüpft sie an den sogenannten „Malta-Bericht"[2] von 1972 an und sucht die offengebliebene Frage nach der Eucharistie zu klären. In Kürze soll ein weiteres Statement zur Amtsproblematik vorgelegt werdn.

I) Zu Aufbau und Inhalt des Bandes.

Der Konsensustext entfaltet in einem ersten Teil das „gemeinsame Zeugnis" (13–30) im heilsgeschichtlichen Horizont und in trinitarischer Gliederung; in einem zweiten Teil werden unter dem Stichwort „gemeinsame Aufgaben" (31–47) die traditionellen Kontroversen aufgegriffen, einer Klärung nähergeführt und gottesdienstliche Konsequenzen markiert. Der Text, der in einer schlichten und einprägsamen Sprache abgefaßt ist, greift umsichtig auf schon erarbeitete ökumenische Dokumente zurück, vor allem auf die Konsensustexte der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung von Accra zur Eucharistie, auf die Thesen der Gruppe von Dombes, auf die bilateralen Gespräche mit der Anglikanischen Kirche und auf die katholisch-lutherischen Gespräche in den USA[3]. Die Arnoldshainer Thesen (1957/62) und die Leuenberger Konkordie (1973) hingegen sind übergangen. Im Blick auf die gottesdienstliche Praxis halten sich die Gesprächspartner je drei beherzigenswerte Gravamina vor. Die Katholiken sollten Meßfeiern ohne Teilnahme der Gemeinde vermeiden, der Verkündigung in jeder Eucharistiefeier Raum geben, das Herrenmahl unter beiderlei Gestalt reichen. Die Lutheraner sollten sich die Forderung von Accra zueigenmachen, das Abendmahl an jedem Sonntag oder einmal in der Woche zu feiern (Nr. 33), eine größere Beteiligung der gesamten Gemeinde, vor allem auch der Kinder, anstreben und hierdurch das Mahl eng mit dem Wortgottesdienst verknüpfen (Nr. 76, S. 46). Der im Unterschied zum Malta-Bericht von allen Teilnehmern ohne Sondervoten unterzeichnete Text mündet aus in die dringliche Bitte um Rezeption duch das „ganze Volk Gottes" (Nr. 77, S. 47).

Ausgewählte liturgische T e x t e führen in die gottesdienstliche Praxis ein (48–84). Auf die vier approbierten römisch-katholischen Kanons folgen Ordnungen aus der Vereinigten-lutherischen Kirche in Deutschland, aus den lutherischen Kirchen in den USA und Frankreich sowie in der Slowakei, Holland und Schweden. Jene recht unterschiedlichen Texte markieren einen Wandel von Luthers „Deutscher Messe" von 1526 zu einer eigenständigen Erneuerung altkirchlicher Hochgebete, der in seinen geistlichen Entscheidungen und gottesdienstlichen Implikationen durchreflektiert werden sollte. Die slowakische Ordnung (74f) mit der offenen Schuld und einer solennen Absolution zwischen dem Wort- und dem Sakramensteil, mit ihrem Drängen auf einen gläubigen Empfang des Lossprüchs und der Christusgegenwart sowie mit einem an den Mahlherrn gerichteten Gebet läßt noch am deutlichsten die Gestalt der Abendmahlsfeier erkennen, wie sie sich im Mittelalter herauskristallisierte und durch die Reformation akzentuiert wurde. Die in einer Fußnote (75) skizzierte Praxis, das Abendmahl nur wenige Male im Jahr innerhalb des Gemeindegottesdienstes unter strengem Bußcharakter zu feiern und es daneben noch außerhalb des Predigtgottesdienstes für besonders „Mühselige und Beladene" anzubieten, hat weithin das zweite Jahrtausend der abendländischen Christenheit beherrscht und wird erst seit einigen Jahrzehnten überwunden. In der deutschen evangelischen Kirche geschah dies weithin erst nach dem zweiten Weltkrieg[4]; diese Erneuerung impliziert freilich den Abbruch jener tradierten volkskirchlichen Abendmahlspraxis. Die drei Gravamina der Katholiken den Lutheranern gegenüber aber auch der Wunsch der Kommission nach einer Rezeption ihrer geistlichen Einsichten in der gemeindlichen Praxis würden das Ende einer Frömmigkeit beschleunigen, die unsere Gemeinden durch die Jahrhunderte hindurchgeleitet hat. Dieser tiefgreifende Umbruch sollte intensiv durchdacht werden.

Dem Dokument sind materialreiche und interessante E x k u r s e (85–114) beigegeben. Diese wurden von zwei Mitgliedern, von Vinzenz Pfnür und Harding Meyer, „in eigener Verantwortung" erarbeit und von der Kommission „zustimmend zur Kenntnis genommen" (Nr. 4, S. 12). Man sucht die traditionellen Kontroversen historisch und systematisch aufzuarbeiten und deutet hierzu den Wandel zwischen dem 16. Jh. und der Gegenwart an. Auf kleinstem Raum werden kenntnisreiche Hinweise und bedenkenswerte Einsichten formuliert. Freilich orientiert sich vor allem V. Pfnür einerseits am spätmittelalterlichen Nominalismus und andererseits an Melanchthon. Der für Luther entscheidende endzeitliche Gerichtshorizont ist durchweg ausgeblendet, das leidenschaftliche Insistieren auf einem schriftgebundenen Christusgehorsam und einer eschatologischen Geistes-Gewißheit wird kaum erkennbar. Zugleich bleibt weithin verdeckt, wie sehr die Reformatoren zusammen mit ihren Gegnern in das zweite Jahrtausend der Christenheit eingebunden sind. Auf einige Verkürzungen und Unrichtigkeiten sei noch hingewiesen.

Im Exkurs zur Christuspräsenz in der Eucharistie (85–90) wäre zu ergänzen, daß die Transsubstantiationslehre auch die Funktion hatte, einem platten Sakramentsrealismus zu wehren. Die Hoheit Christi in seiner Selbstbindung an die Schöpfungsgaben wäre zu explizieren, damit auch das Verhältnis zwischen der sog. Ekklesia-Gegenwart und der Sakramentspräsenz Christi (zu 85f.). Im Blick auf die Dauer der sakramentalen Gegenwart unterscheiden sich Luther (in usu gleich in tota actione) und Melanchthon (in usu gleich in sumptione) zunehmend; die Konkordienformel folgt Luther (88f), doch die Unsicherheit bleibt[5]. – Im Abschnitt zu Eucharistie, Wort, Verkündigung (90–92) ist die radikale Unterordnung der drei Institutionen Christi: Taufe, Herrenmahl, Schlüsselamt unter die Leitordnung: Promissio – Fides abgeschwächt. Dem korrespondiert freilich eine pädagogische Verkürzung der Verkündigung und der Sakramentvollzüge; hierbei orientiert sich Melanchthon stärker an der Zeremonie als Luther. Hingegen ist in der katholischen Theologie die Viva vox Evangelii in Verkündigung und Eucharistie erst in den letzten beiden Jahrzehnten denkerisch reflektiert; die Konsequenzen für den Gottesdienst sind noch kaum bedacht. – In den Ausführungen zur Wirksamkeit der Sakramete (93–100) ist richtig erkannt, daß sich das – im Tridentinum antinomistisch als „nuda fide" mißverstandene – reformatorische Sola fide nicht gegen die Wirkkraft von Wort und Sakrament richtet, sondern gegen ein Bauen auf unsere Bereitung oder Mitwirkung. Doch wäre zur Taufe zu bedenken, daß Luther schon früh die Fides infantium gelehrt hat und beharrlich an dieser festhielt[6]. Nur gründete er die Säuglingstaufe (wie übrigens auch die von Erwachsenen) nicht hierauf, sondern auf Christi Befehl; hierzu ließ er den Glauben streng ausgerichtet sein auf Christi Wirken durch Mund und Hand seines Dieners und ließ ihn ganz aus jenem herauswachsen. Schief aber wohl unausrottbar ist die These von einer unterschiedlichen Zählung der Sakramente zwischen Luther und Melanchthon (95f). In ihr ist einerseits nicht beachtet, daß Luther schon 1520 bes. in De captivitate Babylonica mit der exegetischen Tradition die paulinische Konzentration auf das Christus-Mysterium rezipiert und Melanchthon ihm hierin folgt, andererseits ist übersehen, daß er ebenfalls schon 1520 eine Ausweitung vornimmt, die Melanchthon in Apologie XIII in die Bekenntnisse einfließen läßt[7]. Der durch den schillernden Sakramentsbegriff verdeckte Neuansatz der Reformation geht aus von den vier zentralen Institutiones, Ordinationes, Mandata des auferweckten Herrn, Evangeliumsverkündigung, Taufe, Abendmahl, Schlüsselamt, und ordnet ihnen den Dienst der öffentlichen Verkündigung und Sakramentsspendung als eine indirekte Stiftung Christi durch seine Apostel zu[8]. Der reformatorische Kampf gegen ein Opus

[1] S. Sp. 177 Anm. 1.

[2] Evangelium – Welt – Kirche. Schlußbericht und Referate der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche", 1967–1971, hrsg. v. H. Meyer, Frankfurt a.M. 1975, 7–32.33–58.

[3] Die jeweiligen Veröffentlichungen sind auf S. 10f, Anm. 3 ausgewiesen.

[4] Hierzu Karl Ferdinand Müller: Die Neuordnung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche, in: Theologie und Liturgie, hrsg. v. L. Hennig, Kassel 1952, 198–339.

[5] Siehe etwa: Jürgen Diestelmann: Konsekration. Luthers Abendmahlsglaube in dogmatisch-liturgischer Sicht, Luthertum H. 22, Berlin 1960; Jobst Schöne: Um Christi sakramentale Gegenwart. Der Saligersche Abendmahlsstreit 1568/69, Berlin 1966.

[6] Vgl. Karl Brinkel: Die Lehre Luthers von der Fides infantium bei der Kindertaufe, ThA 7, Berlin 1958.

[7] Hierzu A. Peters: Evangelium und Sakrament nach den Bekenntnissen der luth. Reformation, in: Evangelium und Sakrament, Oecumenica 1970, 125–176.

[8] Dieser Neuansatz ist leider auch in der neusten Darstellung von Wolfgang Schwab: Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther, EHS. T 79, Bern - Frankfurt a.M. 1977, nicht erkannt und gewürdigt.

operatum (98ff) wird einerseits auf die Suffragienlehre und andererseits auf eine skotistische Sakramententheologie ausgerichtet; dies macht Wesentliches einsichtig. Nur angedeutet ist freilich der tiefgreifende Wandel in der Sicht von Wort und Glaube, von Person und Werk, der die reformatorische Rechtfertigungspredigt prägt. – Dieser Wandel schlägt sich nieder im Nein zur Messe als einem Sühnopfer für Lebende und Verstorbene (101–105). Die von den Reformatoren inkriminierte, vom Tridentinum korrigierte spätmittelalterliche Praxis ist instruktiv belegt; das hartnäckige Insistieren auf einer biblisch fundierten Gewißheit, die endzeitliche Verantwortung, das Problem der wiederholten Bitten, dies alles bleibt undiskutiert. Das Zitat aus dem Ev. Erwachsenenkatechismus (105, Anm. 21) wäre mit der reformatorischen Sicht ins Gespräch zu bringen. – Auch im Blick auf die Messen ohne volle Kommunio sowie zum Entzug des Kelches (105–108) wäre die reformatorische Anfrage zu unterstreichen, woher jene offensichtlichen Verstöße gegen die Stiftung Christi ihre endzeitliche Gewißheit nehmen wollen. – Die abschließenden materialreichen Verweise (109–114) auf die Eucharistie als ein Mahl für sich-heiligen-lassende Sünder rühren an die verwickelte Problematik der Zuordnung der Beichtbuße zum Abendmahl, an das Verhältnis zwischen Herrenmahl und Schlüsselamt. Richtig ist erkannt, daß die lutherische Reformation die schon im Mittelalter zunehmend katechetisch angereicherte Ohrenbeichte in ein obligates Katechismusverhör mit freiwilligem Schuldbekenntnis umgewandelt hat und an der solennen Kirchenbuße für öffentliche Sünder festzuhalten suchte. Nicht deutlich markiert ist, daß sich die aus den paulinischen Lasterkatalogen gespeiste altkirchliche Tradition der „Todsünden" verschmolzen hat mit der durch Evagrius Ponticus zusammengetragenen und von Kassian dem Abendland übermittelten Überlieferung der mönchischen „Vitia principalia". Dies schärfte und verunsicherte die Gewissen zugleich; der Gewissensdruck wuchs derart an, daß sich Luther etwa einmal sechs Stunden abmühte, alle ihm bewußten Verstöße zu benennen[9]. Er unterschied deshalb zwischen der wurzelhaften Ursünde und den handgreiflichen Verfehlungen und sprach unverblümt aus: „Es ist noch nie kein Doktor so gelehret gewesen noch wird immer, der ein gewiß Regel gebe, täglich (Sünden) vur den tödlichen zu erkennen, ausgenommen die groben Stuck widder die Gepot Gottis ... Es steht auch allein in Gottis Gericht, welche andere Sund er tödlich achtet, und ist den Menschen nit muglich zu erkennen" (WA 2, 721, 26)[10]. Das Herausstreichen der menschlichen Urversklavung angesichts des ersten Gebotes schlug freilich rasch um in ein „Wir sind allzumal Sünder". Schon Luther eröffnete, wenn auch widerwillig, die Möglichkeit, in eine allgemeine Beichtformel auszuweichen (KK IV, 25). Dies hat die evangelische Beichtpraxis korrumpiert.

II) Die abgedruckten Ordnungen als Hinweise auf den Wandel in Abendmahlsvollzug und -verständnis.

Der die Jahrhunderte übergreifende Wandel im Sakramentsvollzug[11] läßt sich in seinen geistlichen Entscheidungen und praktischen Konsequenzen am einprägsamsten verdeutlichen anhand der beigefügten Ordines. In ihnen schlagen sich zugleich die verbleibenden Kontroverspunkte wie die Gegenwart und Anbetung Christi unter den eucharistischen Gestalten, das Verhältnis zwischen Kreuzesopfer, Hohepriestertum und eucharistischem Opfer, die Zuwendung der Sakramentsfrüchte auch an Verstorbene sowie die Anrufung der Heiligen um Fürsprache nieder. Die Fragen nach dem eucharistischen Dienstamt und nach der gegenseitigen Anerkennung der Ämter (Nr. 65–68, 41f) seien ausgeklammert; sie sollen in einem weiteren Dokument abgehandelt werden.

Die beiden Extrempositionen in der Gestaltung der Feier sind einerseits markiert durch den traditionellen römischen Meßkanon (52ff) und andererseits durch die Konzentration auf die Einsetzungsworte (etwa 61). Der abendländische Meßkanon, von dem auch die drei neuen approbierten Hochgebete sich nicht grundsätzlich unterscheiden, tritt gleichsam in die Beracha Jesu ein und wird vollzogen als Gebet an Gott den Vater. Das solenne „durch und mit und in Jesus Christus" der Schlußdoxologie wird im Vollzug selber nicht personhaft realisiert. Jesu Opfergegenwart wird scheinbar als etwas Dingliches unter den eucharistischen Gaben dem unsichtbaren Gott entgegengehalten. Daß Christus als die Mahlgabe zugleich der Mahlherr ist und uns als der bleibende Hohepriester vor dem heiligen Gott-Vater vertritt, wird nicht ausgesagt. Christus selber wird erst angeredet in den priesterlichen Kommunionsgebeten, die sich in der „gallisch-fränkischen Kirche" herauskristallisierten und mit dem Agnus Dei zum Kommunionskreis verschmolzen[12]. Jetzt wird dies akzentuiert in der Akklamation der Gemeinde: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir ..." Die Formulierungen zum neuen Verständnis des Opfers (Nr. 58, 35ff) und die ergänzenden Analysen von V. Pfnür zur Wirksamkeit der Sakramente (93ff) sowie zum Sühnopfer für Lebende und Verstorbene (101ff) deuten hin auf Christi personale Selbsthingabe als des Hauptes seiner Gemeinde (vgl. bes. Nr. 58, 36f); doch wendet man sich nirgends explizit an ihn selber als den gegenwärtigen Mahlherrn, der uns durch sein allgenugsames Opfer vor Gott vertritt.

Die Gegenposition ist liturgisch festgeschrieben in der strengen Verkoppelung von Verba testamenti und Austeilung, wie sie nach Luthers Deutscher Messe vor allem in den Ordnungen Bugenhagens propagiert und praktiziert ist. Seit 1520 hatte Luther die Stiftungsworte mit der indikativisch zugesprochenen Tauf- und Absolutionsformel parallelisiert und somit radikal eingefügt in die Grundordnung von Verheißung und Glaube. In der Deutschen Messe löste er sie nicht nur aus dem inkriminierten Kanon heraus, sondern damit auch aus der Struktur der Beracha. Nach Zwingli und Calvin wird unter einem historisierenden Verweis auf Christi Stiftung aus 1 Kor 11 verlesen[13]. Fortan schwankten die reformatorischen Kirchen zwischen einem weithin noch mittelalterlichen halbmagischen „Est" und einem humanistisch historisierenden „Significat" hin und her. Der Pfarrer tritt ein in Jesu Christi Selbsthingabe an die Seinen. Leider begleitet er die Verba testamenti durch lange gesetzliche Vermahnungen. In die evangelischen Agenden und Abendmahlslieder zieht ein gesetzhaftes: „Du sollst!" ein. Die lobpreisende Anamnese des weltumspannenden Schöpfer- und Erlöserhandelns des dreieinigen Gottes und die demütige Epiklese des Heiligen Geistes verkümmern.

Die ungute Alternative zwischen dem Eintreten in Jesu Gebetszuwendung zum himmlischen Vater und dem bloßen Darreichen seiner Gnadengabe an die Kommunizierenden ist nur in einigen wenigen reformatorischen Ordnungen durchstoßen, die vor allem in der anglikanischen Kirche fortgewirkt haben. Bei uns in Deutschland kristallisiert sich nach schüchternen Ansätzen im vorigen Jahrhundert ein eigenständiger dritter Typus erst in den letzten Jahrzehnten heraus[14]. Er ist eingegangen in die Form B der Agende I für ev.-luth. Kirchen und Gemeinden von 1955 (61f) und wird in erst zur Erprobung freigegebenen Revisionen variiert (63ff). In diesem Typus sind die Stiftungsworte wieder eingefügt in ein Gebet an Gott den Vater, zugleich wird nach langen, heftigen Diskussionen die Epiklese erneut gewagt. Doch der Akzent verbleibt mit der sich bei Ambrosius andeutenden abendländischen Tradition auf den Verba; jene werden nicht narrativ kommemoriert, sondern weithin als solenne Stiftungs- und Einsetzungsworte im Evangeliumston gesungen. Die Epiklese konzentriert sich auf den heilsamen Empfang. Die Konsekration oder „Dermung" (terminatio) (WA 19,97,12) gründet in den als Stiftung (institutio) und Ausspendung (distributio) sowie als Befehl (mandatum) und Verheißung (promissio) verstandenen und vollzogenen Herrenworten. Auch die neuen schwedischen Ordnungen folgen diesem Duktus und sehen in den Verba testamenti die alles tragende Institutio Christi; doch verknüpfen sie jene enger mit der Bitte um die Sendung des Geistes nicht allein auf die Kommunikanten, sondern auch auf die ausgesonderten Gaben. Hierzu verwenden sie erstaunlich altkirchlich klingende Wendungen (78ff). Betont wird Christi allein versöhnendes Opfer ins Zentrum gerückt (79ff). Die amerikanischen Ordnungen nehmen die Selbsthingabe der Gemeinde im Offertorium vorweg (68) und fügen, wo sie nicht schlicht die Verba testamenti rezitieren oder jene analog zur Form B der VELKD auf eine knappe Anamnese und Epiklese folgen lassen, die Stiftungsworte in eine heilsgeschichtliche Kommemoration ein. Die nachgestellte Geist-Epiklese fleht um das neue Leben zur Ehre Gottes und um die endzeitliche Errettung. Das französische Formular (71ff) nimmt Christi Heilswerk in betont altkirchlichen Wendungen be-

[9] WA 15,389,3: „Ego semel 6 horas."

[10] Dies scheint der Ordo Paenitentiae zu bestätigen, wenn er durchgehend den Terminus des Peccatum mortale ersetzt durch ein Peccatum grave; vgl. etwa auch LThK² IX, Sp. 1180. 1181–83 Art.: Sünde, Rahner, Scholz; Michael Schmaus: Katholische Dogmatik, Bd. IV, 1, München 1957⁵, 574–577; Paul Anciaux: Das Sakrament der Buße, Mainz 1961, 40f.

[11] Hierzu jetzt die Artikel Abendmahlsfeier (G. Kretschmar, H. B. Meyer, A. Niebergall) sowie Abendmahl (A. V. Ström, G. Delling, G. Kretschmar, E. Iserloh, J. Staedtke, A. Peters, U. Kühn, G. Wingren) in der TRE I, 229–328.43–229.

[12] Nach Josef Andreas Jungmann: Missarum Sollemnia, Bd. II, Freiburg 1958⁴, 426–435.413–422.

[13] Die Texte bei Joachim Beckmann: Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Gütersloh 1956, 146.161.

[14] Der Neuansatz ist systematisch begründet durch Peter Brunner: Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde, in: Leiturgia. Handbuch des ev. Gottesdienstes, Bd. I, Kassel 1954, 340–361.

reits in die Präfation hinein und läßt die Verba testamenti aus der Bitte um den Geist und dem Bekenntnis zur Teilhabe am Herrn herauswachsen. Die anamnetische Proklamation kreist um Christus als unseren Schöpfungs- und Heilsmittler und als den Weltvollender. Für alle neueren lutherischen Ordnungen ist kennzeichnend, daß auch im übergreifenden Gebet an Gott den Vater sowie im Flehen um den Geist Jesus Christus der personalhoheitliche Mittler bleibt. Das „durch ihn und mit ihm und in ihm" der Schlußdoxologie wird personal expliziert; hierin ist die Eucharistie wahrhaft Mahl des Herrn.

III) Kritische Anmerkungen zum erreichten Konsensus vom reformatorischen Ansatz her.

So sehr ich den Thesen in ihren zentralen Einsichten zustimme, so gerne hätte ich die reformatorische Stimme noch klarer von der Rechtfertigung des Sünders aus akzentuiert. Leitend bleibt hierbei die Orientierung am Wort und Willen des in seiner Gemeinde gegenwärtigen Herrn (Nr. 75, 45). Dies verknüpft sich mit Luthers beharrlichem Drängen auf endzeitliche Geistesgewißheit.

Das Bekenntnis zu Christi eucharistischer Gegenwart (Nr. 48–55, 31–34; vgl. 85–90) konzentriert sich in der Einsicht, daß der auferweckte Geopferte sich selber sowie die Seinen an seine eigene Stiftung in der Nacht der Dahingabe gebunden hat. Insofern verweist die These der Realpräsenz auf das Geheimnis, daß sich der Erhöhte erneut herabläßt und der Kreatur verbindet und hierbei doch unser hoheitlicher Richter und Erretter bleibt. Weil in den Verba testamenti das Wie seiner Selbstbindung an die irdischen Gaben nicht expliziert ist, deshalb sollte die breite Skala zwischen dem schwebenden „cum illis (his) rebus, quae videntur, pane et vino" in Melanchthons Apologie (Art. X, 2.4; BSLK 248,2.43) und der spätmittelalterlichen Konsubstantiation offen bleiben. Freilich sollten sich die unterschiedlichen Interpretationen auf das tragende Geheimnis hin ausrichten lassen. Deshalb ist es begrüßenswert, daß von den lutherischen Gesprächspartnern das an Melanchthon und Butzer anknüpfende „durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein" der Arnoldshainer Thesen (Th. 4) und der Leuenberger Konkordie (Nr. 15 und 18) durch das „in und unter" aus Luthers Katechismen (BSLK 709,24; vgl. 519,42) aufgefüllt und somit zur Trias der Konkordienformel (FC SD VII, 35.38; schon WA 26,447, 14–34) verstärkt wurde (Nr. 50, 32). Der humanistische Spiritualismus eines Melanchthon oder Butzer dürfte sich kaum eignen zur einenden Mitte der Konfessionen. Auf dem anderen Ende der Skala möglicher Deutungen der Einsetzungsworte steht wohl nicht die im Tridentinum festgeschriebene Transsubstantiation, sondern die von manchen Skotisten bevorzugte, den Gnesiolutheranern von den Calvinisten zugeschriebene und in der Forschung beharrlich Luther untergeschobene „Konsubstantiation"[15]. Diese Schau würde freilich den Herrenleib auf die Ebene einer dinghaften Substanz herunterziehen und das mit den Präpositionen „in, mit und unter" anvisierte Geheimnis verdecken, daß Christus in seiner erneuten Erniedrigung der zur Rechten des Vaters Erhöhte bleibt. Luther wollte den Spannungsbogen von einem lockeren „mit Brot und Wein" bis hin zur Trans- oder Konsubstantiation offenhalten. Auf die christliche Glaubensfreiheit drängt er auch im Streit um die Anbetung Christi unter den eucharistischen Gestalten. Die römisch-katholische Lehre gebietet dies (D 878 / DS 1642f; D 888 / DS 1656); die mit Karlstadt einsetzende reformierte Gegenlehre verwirft er als Brotanbetung. Luther schreibt hierzu: „Wie wohl es Christus nicht gepoten hat, so hat ers doch auch nicht verpoten, sondern hats oft angenommen. Frei, frei solls sein, nach dem du Andacht und Gelegenheit hast" (WA 11,448,7). Er fügt jedoch hinzu: „Wer aber gläubt . . ., der kann freilich dem Leib und Blut Christi sein Ehrbietung nicht versagen ohn Sunde" (WA 11,447,7). Die gebundene Gewissensfreiheit der Seinen sollte auch den Umgang mit den eucharistischen Gaben prägen.

Die ursprüngliche Stoßrichtung der altkirchlichen Epiklese auf das Neuwerden der versammelten Schar ist unter der Chiffre der Hingabe breit entfaltet (Nr. 34–37, 25ff). Die Kirche soll „im Mitsterben mit ihrem Herrn . . . bereitet werden für das Mitauferstehen" (Nr. 34, 25). Unter Verweis auf 1. Petr. 2,5 und Röm. 12,1f wird dies bezogen auf das Priestertum aller Glaubenden (Nr. 36, 26f; vgl. Nr. 60, 37f). Dieser Brückenschlag zwischen Eucharistie, Ethos und Eschatologie schließt eine empfindliche Lücke in den lutherischen Bekenntnissen. Dies ist in den Arnoldshainer Thesen angesetzt und prägt die ökumenischen Dokumente.

Freilich verbleibt eine Spannung zwischen der Reformation, aber auch der frühen und der mittelalterlichen Christenheit auf der einen Seite und dem neuzeitlichen Drängen auf Weltverantwortung auf der anderen. Noch der reformatorischen Christenheit diente die Wegzehrung der Eucharistie primär zur Stärkung auf der gefährlichen Wüstenwanderung quer durch diese vergehende Erdenwelt hindurch dem himmlischen Vaterhaus entgegen. Die gegenwärtige Paränese blendet den endzeitlichen Gerichtshorizont durchgehend aus und verschweigt die letzte Doppelbitte des Vaterunsers. Sie blickt auf die „große Zukunft" des „uneingeschränkten ewigen Hochzeitsmahles" (Nr. 45.44, 30) und läßt sich hierdurch inspirieren, „sich unermüdlich für die Erneuerung des Lebens und der Strukturen dieser Welt einzusetzen" (Nr. 45). Aus dem „Heilmittel zur Unsterblichkeit" (Ignatius: Eph. 20,2) wird ein Instrument zur Verwandlung dieser Welt (Nr. 39, 28). Mit Brot und Wein werden „Dinge unserer Welt", mit dem Essen und Trinken werden „Grundvollzüge menschlichen Lebens" in den „Erlösungs- und Heiligungsprozeß" einbezogen (Nr. 10, 14). So sehr die Thesen am „Weltbezug der eucharistischen Feier" (Nr. 38–41, 27ff) interessiert sind, so wenig wagen sie unsere leibhafte Teilhabe an Christi Kreuzes- und Auferstehungsleib zu bezeugen. Dies ließe sich auch weniger drastisch formulieren als bei Luther: „Der Mund, der Hals, der Leib, der Christus Leib isset, soll seinen Nutz auch davon haben, daß er ewiglich lebe und am Jüngsten Tage auferstehe zur ewigen Seligkeit. Das ist die heimliche Kraft und Nutz, der aus dem Leibe Christi im Abendmahl gehet in unseren Leib" (WA 23,259,4).

Die in der gegenwärtigen evangelischen Theologie umstrittene Frage, ob im Abendmahl eine Repräsentation des Golgathaopfers geschehe[16], ist auch von den lutherischen Gesprächspartnern bejaht worden (bes. Nr. 59, 37). Für reformatorisches Verständnis darf dabei die Präsenz des Kreuzesopfers nicht abgelöst werden von der personhaften Gegenwart dieses Einen und Selben, der sich auf Golgatha für uns geopfert hat und vom Vater aus dem Grabe des Joseph von Arimathia auferweckt wurde. Diese unumkehrbare Zuordnung konkretisiert sich im Zeugnis von der Teilhabe der Christen am allgenugsamen Opfer ihres Herrn sowie an seinem prophetisch-königlichen Priesteramt. Hierzu erinnert das Dokument an die präzisen Aussagen im „Sermon von dem neuen Testament" von 1520 (Nr. 60, 37; WA 6,369,3ff). Anhand dieser Worte, welche den Kern reformatorischer Rechtfertigungsbotschaft ansprechen, ließe sich die unscharfe Redewendung vom Hinausgreifen der Eucharistiefrüchte über den engen Kreis der Mahlteilnehmer (Nr. 61, 38f) präzisieren und auch das Einbeziehen der Verstorbenen (Nr. 69–71, 42f) kritischer beurteilen. Im Abendmahl hat das sog. Opus operatum (vgl. 93–105) ähnlich wie in den anderen Stiftungen Christi, modern gesprochen, die Struktur einer performativen Wort-Tat-Handlung[17]. Innerhalb eines nicht mehr hinterfragten Regelsystems sozialer Kommunikation vollzieht ein hierzu Bevollmächtigter vor versammelten Zeugen die durch ein einmal gestiftetes Typexempel festgelegte performative Handlung. Hierdurch wird eine rechtsverbindliche Wirklichkeit gesetzt ohne Rücksicht auf den Seelenzustand oder die heimlichen Intentionen des Sprechenden oder der Umstehenden, also durchaus ex opere operato. In analogen Ausführungen zu den „Heißel- oder Tätelworten" Jesu (WA 26,282,10–287,30) hatte Luther freilich bereits jenes ex opere operato vertieft zu einem ex institutione Christi. Man müsse unterscheiden zwischen der Christusgegenwart im Sakrament und den Gebeten. Zur Realpräsenz sei „der Glaube nicht . . . mit eingebunden" (WA 26,288,12), wohl aber zum gesegneten Empfang und erhörten Gebet. Wie die eucharistische Christusgegenwart „auf den

[15] Hierzu E. Iserloh, TRE I, 99,51–100,28; 101,49–102,9; Hartmut Hilgenfeld: Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften, SDGSTh 29, Zürich 1971, 467ff; A. Peters: Das Abendmahl nach Luther, in: Im Lichte der Reformation, Jahrbuch 1970, 98–134, 102ff.

[16] Hierzu bes. Wilhelm Averbeck: Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren ev. Theologie, KKTS 21, Paderborn 1966 und Ottfried Koch: Gegenwart oder Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl, München 1965. Zu Luther vor allem Otto Hof: Taufe und Heilswerk Christi bei Luther, in: Zur Auerbauung des Leibes Christi. Festgabe f. P. Brunner, Kassel 1965, 223–244.

[17] Hierzu etwa J. L. Austin: How to do things with words, ed. J. O. Urmson, Oxford 1962; Philosophical Papers, ed. J. O. Urmson, G. J. Warnock, Oxford 1961, 220ff; Lars Bejerholm / Gottfried Hornig: Wort und Handlung. Untersuchungen zur anlaytischen Religionsphilosophie, Gütersloh 1966; Oswald Bayer: Kurzer Begriff des ganzen Evangeliums. Das Herrenmahl als Mitte des Glaubens, EvKomm 12 (1979), 73–76.

gläubigen Empfang ausgerichtet ist" (Nr. 52, 33), so kann geistliche Gewißheit, „daß die Früchte der Eucharistie über den Kreis der Feiernden hinausreichen" (Nr. 61d, 39), nur dem hoffenden Vertrauen erwachsen, daß der Vater die im Namen des Sohnes gesprochenen Gebete erhören werde. – Ein weiterer Schritt erfolgt im Gebet für Verstorbene sowie in der Anrufung der Heiligen um ihre Fürbitte. Luthers radikale Nachfrage nach biblisch fundierter Gewißheit zerbricht das erst im Mittelalter fixierte Stockwerkweltbild von Himmel, Hölle und Fegfeuer und rückt den Tod erneut unmittelbar an Christi Kommen heran; entsteht der weite Raum zwischen unserem Sterben und dem Jüngsten Tag doch erst dadurch, daß wir unsere Erdenzeit naiv über diese Welt hinausgreifen lassen. Gott warnt vor allem im AT vor einem neugierigen Eindringen in den Todesabgrund, soll doch der Glaube seinen Raum behalten. Es verbleibt nur das behutsame Gebet: „‚Lieber Gott, ist die Seele in dem Stand, daß ihr noch zu helfen ist, so bitt ich, wolltest ihr gnädig sein'; und wenn du das einmal oder zwier tan hast, so laß es gut sein und befiehl sie Gott" (WA 10 III, 195, 24). Noch schroffer wird die Fürbitte der Heiligen zurückgewiesen. Die diesbezüglichen Aussagen in Nr. 71 (42f) verschleiern die Härte der reformatorischen Entscheidung. Hatte Luther ab 1522 zunächst gesagt „Schonet die Schwachen und fuhret sie säuberlich" (WA 10 II, 166,29), so formuliert er im Kontext des Augsburgischen Reichstages: „Darumb ists nicht zu raten noch zu leiden, daß man die verstorbenen Heiligen um Furbitt anrüffe oder anrüffen lehre, sonder solls vielmehr verdammnen und meiden lehren ... Das Liecht des Euangelii ist nu so helle am Tag, daß hinfurt niemand entschuldigt ist, wo er in Finsternis bleibt" (WA 30 II, 644,6). Nur gegen diese prophetische Warnung kann das Anrufen der Heiligen seine geistliche Gewißheit und sein endzeitliches Recht behaupten.

Die im Anschluß an die Thesen von Accra (Nr. 28) formulierten „Grundvollzüge" der Eucharistiefeier (Nr. 76, 45f) schweigen vom Zuspruch der Vergebung. In den Thesen wird dieses Zentrum mittelalterlicher und reformatorischer Feier kaum erwähnt. Im Eingang klingt Luthers Kleiner Katechismus (KK V, 6) an (Nr. 6, 13); zur Verkündigung wird gesagt: „Das Sündenbekenntnis der versammelten Gemeinde umschließt immer auch das öffentlich bekundete Ja zur Versöhnungstat Gottes" (Nr. 30, 23). Der Exkurs zur Eucharistie als einem Sünder-Mahl (109–114) drängt auf das Ringen um rechte Heiligung. Wo die „Solidarität im Leiden und in der Hoffnung mit allen Menschen" (Nr. 41, 28) angesprochen wird, heißt es mit den ökumenischen Thesen von Uppsala 1968: Soziale, nationale und rassische Trennungen innerhalb der Kirche könnten sich so verhängnisvoll auswirken wie Glaubensspaltungen (Nr. 41, 29). Von menschlicher Schuld vor Gottes Gericht und deren Vergebung ist nur am Rande die Rede. Die heilsgeschichtliche Verortung und die trinitarische Strukturierung der Eucharistie aber wohl auch das Drängen auf die sonntägliche Feier haben diese Dimension verkümmern lassen. Die Moderne hat den endzeitlichen Gerichtshorizont der heiligen Schrift ausgeblendet; man weiß kaum noch, was Sünde vor Gott und den Menschen ist. Es war sicher sachlich notwendig und biblisch gerechtfertigt, daß sich der häufige Gang zum Tisch des Herrn von der Ohrenbeichte, bzw. vom Katechismusverhör ablöste; doch drohen in den evangelischen Kirchen die zumeist nur kümmerlichen Überreste der Gemeindebeichte geschweige der Einzelbeichte gänzlich zu verschwinden, und auch in der katholischen Kirche gerät die Ohrenbeichte in eine tiefe Krise. Über der Eucharistie als dem Mahl der befreiten Gotteskinder sowie als der Einweisung in den Opferweg Jesu sollten wir die beides verbindende Mitte, die Schuldvergebung und Versöhnung mit Gott, nicht aus dem Blick verlieren. Eine intensive Neubesinnung tut hier dringend Not.

Diese recht kritisch ausgefallenen Anmerkungen wollen nur die Intention des Dokumentes unterstreichen und hierdurch den Dank für das behutsam Erarbeitete und einmütig Bezeugte abstatten. Den Kirchen und Gemeinden, die zu diesen Thesen stehen und dies in ihren Sakramentsfeiern zu bezeugen suchen, sollte die Gemeinschaft am Tisch des Herrn nicht verweigert werden. Die Kritik kann den breiten Konsens nicht aufheben. Vor allem wir evangelischen Christen wären herzensfroh, wenn unsere Pfarrer und Ältesten, wenn die Kirchenleitungen und Gemeindeglieder dieses gemeinsame Zeugnis über das Herrenmahl aufgreifen und mitverantworten würden (Nr. 77. 47). Wir sollten deshalb die bisherige Praxis der Feier an getrennten Tischen mutig infragestellen und behutsam überwinden; über eine seelsorgerlich begründete gastweise Zulassung hinaus sollten wir auf volle Tischgemeinschaft drängen. Woher nehmen wir uns das Recht, innerhalb der verfaßten Kirchen weitherzig bis zum Exzeß zu sein, an den Konfessionsgrenzen aber plötzlich anzuhalten und völlig andere Maßstäbe aufzurichten? Die endzeitliche Pflicht, sich mit dem Gegner zu vertragen und auszusöhnen, solange wir noch auf dem Wege sind dem kommenden Herrn und Richter entgegen (Matth. 5,25f), gilt auch für die Kirchen und Konfessionen.

Israelite and Judaean History, edited by John H. Hayes and J. Maxwell Miller. – London: SCM Press Ltd. (1977). XXXI, 736 S., (Old Testament Library) geb. £ 15.00

Diese Geschichte Israels ist das Ergebnis der Zusammenarbeit von 14 Fachleuten aus mehreren Ländern. Jede Geschichtsepoche wird von einem oder von zwei Mitarbeitern dargestellt. Jedes Kap. wird in Paragraphen untergeteilt, die die Quellenlage, die Ergebnisse der Archäologie, die allgemeine historische Situation in der altorientalischen Umwelt, die geschichtlichen Ereignisse in Israel, die religiösen und kulturellen Verhältnisse behandeln. Jedem Paragraphen geht eine nach Verfassernamen geordnete Bibliographie voraus. Auf Anmerkungen wird verzichtet.

John H. Hayes setzt an den Anfang „The History of the Study of Israelite and Judaean History" (S. 1–69). Die beiden Hauptperioden der Frühzeit, Patriarchenzeit und Aufenthalt in Ägypten, werden vorsichtig nicht als „Zeit der Patriarchen" bzw. „Die protoisraelitischen Stämme in Ägypten" o. dgl. überschrieben, sondern „The Patriarchal Traditions" (70–148) und „The Joseph and Moses Narratives" (149–212), womit offensichtlich die Hrsg. bzw. Vf. die Schwierigkeit andeuten wollen, aus den im Pentateuch gesammelten Traditionen sichere historische Ereignisse zu erschließen.

In dem Kap. „The Patriarchal Traditions" umreißt William G. Denver die allgemeine historische Situation zur Zeit der Patriarchen, wie sie sich heute dem Archäologen darbietet. W. Malcolm Clark dagegen versucht, anhand der heutigen literarischen und traditionsgeschichtlichen Forschung wenigstens in groben Umrissen ein Bild von den Wanderungen der Patriarchen zu erschließen. Nach einer kritischen Würdigung aller wichtigen und zum Teil sehr gegensätzlichen Äußerungen der bekanntesten modernen Forscher gesteht er der Verbindung der Patriarchen mit der Aramäischen Wanderung in der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends, also in der späten Bronzezeit, die größere Wahrscheinlichkeit zu als der Frühdatierung in die Mittlere Bronzezeit, und hält die kanonische Patriarchengeschichte für ein Produkt der frühen Königszeit.

Das Kap. „The Joseph and Moses Narratives" bearbeiten Thomas L. Thompson und D. Irvin, wobei Thompson die biblischen Erzählungen von Joseph, Mose und vom Auszug einer sehr kritischen Prüfung unterzieht mit dem Ergebnis, daß sie erst aus der Königszeit stammen und daher keinen historischen Wert für die Erschließung der Frühgeschichte Israels haben. Die Mitverfasserin Irvin ist ebenfalls nicht am historischen Gehalt der Tradition interessiert, sondern vergleicht ihre Motive nur mit entsprechenden Erzählungen der Umwelt Israels.

Weit positiver bewertet J. Maxwell Miller die biblischen Quellen über die Landnahme in dem Kapitel „The Israelite Occupation of Canaan" (213–284). Aus einer kritischen Prüfung der biblischen Texte und der Verwertung archäologischer Gegebenheiten setzt er die Landnahme der wichtigsten Stämme Israels um 1200 an, und auch für die Landnahme der einzelnen Stämme in ihren traditionellen Siedlungsgebieten sieht er „no reason to doubt the essential historicity of the biblical traditions" (284).

Leichter haben es die Verfasser der übrigen Kap., weil sie sich auf relativ sicherem Fundament bewegen; sie brauchen sich nur mit wenigen und dann immer gut abgesicherten Hypothesen abzugeben. A. D. H. Mayes stellt „The Period of the Judges and the Rise of the Monarchy" dar (285–331), J. Alberto Soggin „The Davidic-Salomonic Kingdom" (332–380), Herbert Donner „The Separate States of Israel and Judah" (381–434), Bustenay Oded „Judah and the Exile" (435–488), Geo Widengren „The Persian

Period" (489–538), Peter Schäfer „The Hellenistic and Maccabaean Periods" (539–604) und A. R. C. Leaney und Jacob Neusner (dieser nur die Zeit nach der Zerstörung des Tempels) „The Roman Era" (605–677).

Ein nichtgezeichneter „Appendix" legt unter Anführung der wichtigsten Literatur die Schwierigkeiten für eine genaue Chronologie der Königszeit dar, ohne sich für ein bestimmtes System zu entscheiden. In einer Tabelle werden einfach die Regierungsjahre der Könige Israels und Judas nach Begrich-Jepsen, Andersen, Thiele, Albright und Miller nebeneinandergestellt. Die einzelnen Mitarbeiter waren anscheinend frei, sich für ein System zu entscheiden. Ein Sachregister der biblischen Eigennamen, der im Text und in den Bibliographien erwähnten Autoren und der Bibelstellen sowie 9 Karten schließen den Band ab, ein Abkürzungsverzeichnis und eine allgemeine historische Bibliographie stehen am Anfang.

Der ganze Band ist als eine gut informierende Gesamtdarstellung der Geschichte Israels zu beurteilen, auch wenn dem so gezeichneten Geschichtsbild die Einheitlichkeit fehlt. Vor allem fallen die Beiträge von Thompson und Irvin aus dem Rahmen. Die Hrsg. hätten besser daran getan, für dieses Kapitel Autoren zu wählen, die den biblischen Traditionen etwas mehr historischen Wert beimessen und weniger hypothesenfreudig sind; dann wäre der Gesamteindruck nicht so zwiespältig. Immerhin schadet es aber auch nicht, wenn der wenig informierte Leser hier erfährt, daß die Quellenlage für die Frühzeit Israels recht prekär ist. Es hätte auch nicht geschadet, wenn man auch die positiveren Stimmen hinsichtlich der Möglichkeit, einige einigermaßen gesicherte historische Tatsachen zu erschließen, deutlicher hätte zu Wort kommen lassen. In den anderen Kapiteln ist die Darstellung der unterschiedlichen Auffassungen bei der Quellenauswertung ausgewogener, so daß der Leser sich leichter ein eigenes Urteil bilden kann. Der Band kann auch Studenten wärmstens empfohlen werden; jedoch sollten sie auf die Ungesichertheit der Darstellung in dem Kapitel über die Mosezeit aufmerksam gemacht werden.

München Josef Scharbert

Jeremias, Christian: **Die Nachtgesichte des Sacharja.** Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im Alten Testament und zu ihrem Bildmaterial. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 248 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des alten und Neuen Testaments, Bd 117) kart. DM 42.–

Seit der letzten Monographie zum Sacharja-Buch (W. A. M. Beuken, Haggai-Sacharja 1–8, 1967) bis zu dieser Habil.-schrift von Ch. Jeremias sind genau zehn Jahre verflossen. Leider fehlt in diesem neuen Buch ein Überblick über die bisherige Sacharjaforschung, durch den man von Anfang an in die Problematik eingeleitet würde. Die Verkündigung des Sacharja ist zweifellos mit einem wichtigen Zeitpunkt innerhalb der Geschichte Israels verbunden: Ein Neuanfang in der alten Heimat ist endlich möglich geworden, denn ein Großteil der Exilierten ist zurückgekehrt (Wende 521–520 v. Chr.), und der Tempel kann wiederaufgebaut werden. Da Sacharja in die Zeit der zu Ende gehenden Prophetie gehört, liegt es nicht nur nahe, seine Visionen auf dem Hintergrund der älteren Prophetie zu untersuchen. Vielmehr ist es mindestens ebenso interessant, von den Nachtgesichten aus den Blick auf das spätere, der Prophetie folgende Phänomen der Apokalyptik zu richten. Für diese Untersuchung wird aus dem Bereich der apokalyptischen Literatur das Daniel-Buch herangezogen.

Der auffallende, zusammenhängende Komplex der Nachtgesichte ist von J. in zwei Teilen untersucht worden: I. Zur Struktur der Nachtgesichte (10–108); II. Das inhaltliche Material der Nachtgesichte (109–225). Dazu geht Vf. (im Teil Ia) auf das gemeinsame Grundschema ein, wobei das 4. Nachtgesicht (Sach. 3,1–7) völlig herausfällt, weil es die Symmetrie im Aufbau (der Zyklus der 7 Nachtgesichte) stört. Die Argumente dafür, daß 3,1–7 nicht zum Bestand der Nachtgesichte gehört, findet man nur am Ende des Buches (201–225), wo aber eine ganz andere Problematik zur Diskussion steht. Das Datum Sach. 1,7, das die erste Vision einleitet, steht zugleich an der Spitze des gesamten Korpus der Nachtgesichte. Besonders das letzte (Sach. 6,1–8) ergibt Schwierigkeiten (speziell in 6,8) und völlig gelöst sind sie m. E. nicht (26–36).

Dann (Teil Ib) werden die Aufbauelemente der Nachtgesichte mit denen der übrigen Visionen des Alten Testaments verglichen (39–81). Es ergibt sich, daß bei Sacharja in den Typen der Symbol- und Situationsvision deutliche Beziehungen zu den älteren Propheten, viel schwächer hingegen zu den Visionen des Daniel-Buches zu erkennen sind. Wesentlich bedeutsamer ist die Feststellung, daß sich für die Frage nach der Deutung in den prophetischen Visionen vor Sacharja keine Belege finden. In diese Frage nach der Deutung ist bei Sacharja ein Moment der Verbindung und des Übergangs zur Apokalyptik zu erkennen: kein Nachtgesicht ist ohne Deutung verständlich.

Im Teil Ic (81–108) werden bemerkenswerte Züge und Strukturen im Rahmen des visionären Geschehens (Das Gespräch, die Rolle des Propheten in der Vision, die Rolle des Deuteengels, Jahwe in der Vision) mit den übrigen Visionen des AT verglichen. So fällt im Vergleich mit den übrigen Visionen auf, daß Sacharja so gut wie nichts berichtet von einer aktiven oder passiven Beteiligung seinerseits an der Schau, von eigenem Erleben und persönlichen Reaktionen und von Begleitumständen der Vision. Jahwes Verhältnis zum Visionsgeschehen und zum Visionär ist gekennzeichnet durch sehr große Distanz, womit die Rolle des Deuteengels und seine herausragende Bedeutung zusammenhängt. Allgemein gilt: Unverkennbar bestehen starke Beziehungen zu den älteren prophetischen Visionen; in vielem stehen Sacharjas Nachtgesichte deutlich am Übergang zu Daniels Visionen bzw. in ihrer Nähe, wobei öfter Linien von Ezechiel her aufgenommen werden. Interessant ist, daß Sacharja in einigen Fällen sozusagen über Ezechiel hinweg, an den er nicht anknüpft, älteren prophetischen Visionen nahesteht (besonders Amos, Jeremia). Nicht weniger interessant sind die Fälle, in denen Verbindungslinien von Ezechiel zu Daniel und/bzw. der apokalyptischen Literatur laufen – und zwar unter Ausschluß Sacharjas.

Im II. Teil (109–225) untersucht J., ob und inwieweit Sacharja jeweils durch bestimmte Vorstellungen, Bilder usw. angeregt oder bestimmt gewesen sein wird. Der Bereich der herangezogenen Texte umfaßt in erster Linie die prophetischen Texte, dazu das Daniel-Buch. Jedoch erweist es sich des öfteren als notwendig, diesen Bereich innerhalb – und gelegentlich auch außerhalb – des Alten Testaments auszuweiten. Unverkennbar ist in vielen Einzelzügen eine starke Beziehung zu den älteren Propheten und ihren Visionen bis hin zu Amos, am meisten aber zu Deuterojesaja und zum Ezechiel-Buch. Was die Visionsbilder selbst anlangt, so sind ähnlich gewichtige Wahrnehmungen über eine Berührung zwischen Sacharja und dem apokalyptischen Daniel-Buch nicht zu nennen; es können vielmehr nur Einzelzüge aufgeführt werden. Wesentliche apokalyptische Merkmale, die sich bei Daniel finden, fehlen bei Sacharja. Deshalb kann man Sacharja nicht als Apokalyptiker bezeichnen. Ein kurzer Blick auf das in Sacharja 1–8 außer den Nachtgesichten noch von Sacharja Überlieferte bestätigt, daß hier das prophetische Element stark hervortritt, und daß in der Gesamtschau dem Prophetischen größeres Gewicht zukommt.

Gegen einige Lösungen kann man m. E. Bedenken erheben, z. B. ob die Stätte bmṣlh (Sach. 1,8) mit den zwei Bergen (Sach 6,1) identisch ist (110). Auch kann man sich fragen, ob die Vorstellung vom Gottesgarten im Wort mṣlh eine Rolle spielt, wie Jeremias (114ff) behauptet. Wenn das zweite Nachtgesicht (Sach. 2,1–4) 'inhaltlich eine Ausführung des zweiten Teils der Verheißung 1,14f ist' (156), warum hören wir denn gar nichts über das Verhältnis vom ersten und zweiten Nachtgesicht und warum nur acht Seiten für eine motivgeschichtliche Untersuchung? Die Frage bleibt offen, wer der Jüngling ist (Sach. 2,8); ist er mit dem Mann (Sach. 2,5) oder dem Propheten identisch? Eine weitere Frage ist, ob der Mann eine Engelgestalt war, wie J. (166) und viele andere meinen (z. B. Beuken, 244; Horst Hat 217).

Das 5. Nachtgesicht (Leuchter und Ölbäume) wird von J. überraschend gelöst. Der Leuchter – sagt er – steht ganz offensichtlich für Jahwe; altorientalische Siegel bilden sehr häufig einen Leuchter oder Kandelaber als Symbol des Gottes ab, und zwar des Feuergottes Nusku. Auch der Text selber sagt es indirekt in V. 10b: ‚Diese sieben sind die Augen Jahwes . . .'. J. hat also die viel vertretene Sicht Gunkels verlassen, ‚daß ein Zusammenhang zwischen den sieben Planeten und den sieben Lampen des Leuchters bzw. den sieben Augen Gottes besteht' (185). Ich verweise darauf, daß z. B. schon K. Ellinger (Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II, ATD 25) diese Möglichkeit erwägt hat: ‚Die Leuchter ist also Gott selbst' (110). Diesen Verweis findet man bei J. nicht!

Über den Vorschlag, Sach. 5,5–11 als eine Art Exegese zu den Versen 5,1–4 zu lesen (z. B. Bič, Biblische Studien 42), sagt Vf. gar nichts. Es ist aber interessant zu sehen, daß Sach. 5,11 zurückweisen kann zu 5,4 und daß z. B. auch Sach. 5,3 und 5,6 Beziehungen miteinander haben können!

Die weitgehende Analyse Sach. 3,1–7 ergibt – wir haben es oben schon erwähnt – daß dieses Nachtgesicht zum Datum 1,7 (‚Am 24. Tag des 11. Monats . . . im 2. Jahr des Darius . . .') nicht paßt, weil von Serubbabel nicht mehr die Rede ist. In Sach. 3,1–7 liegt ‚ein wohl von Sacharja stammendes, aber einem späteren Zeitpunkt als die übrigen

sieben Visionen zugehöriges Nachtgesicht vor, daß dann auch erst nachträglich eingefügt worden wäre' (223). Diese Lösung aber kann nicht standhalten, weil dann der Redaktor das Stück (3,1–7) nach Sach. 4,1–14 eingefügt hätte, da Serubbabel in 4,1–14 noch zugesprochen wird.

Zusammenfassend kann man sagen, daß der erste Teil dieses Buches wichtige Bobachtungen enthält, namentlich einen Vergleich mit den übrigen prophetischen Visionen des AT. Die hauptsächlich motivgeschichtliche Untersuchung des zweiten Teiles ist m. E. nicht ganz gelungen, weil viele wichtige Probleme undeutlich geblieben sind.

Utrecht-Uithof Panc Beentjes

Lauha, Aarre: **Kohelet.** Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd XIX. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag 1978, VIII, 232 S. Ln DM 53.–

Stammen die Festlichkeit und Freude, die das Buch Kohelet trotz seiner melancholischen Farben überstrahlen, aus der Begegnung mit dem schenkenden Gott Israels? Stimmt es, wenn M. Klopfenstein formuliert: „Vom Abgrund radikalster Skepsis weiß er sich von Gottes Hand zurückgehalten. Darin, daß seine Skepsis ihn nicht der Tragik ausliefert, lebt Qohelet noch einmal entschieden vom israelitisch-jüdischen Erbe"? (Die Skepsis des Qohelet: Theol. Zeitschr. 28, 1972, 97–109, Zitat: 108f) Oder stammt seine Freude aus der Verzweiflung: „Le bonheur préconisé par Qohelet a toutes les apparences d'un remède fragmentaire qui n'apporte pas une solution valable au problème de l'existence humaine. Il s'agit plutôt d'une tentative désesperée de s'évader de la véritable condition humaine: tout est vanité. La caractéristique la plus importante de ce bonheur nous semble être l'absence de Dieu." Hat L. Gorssen recht, der Kohelet auf diese Weise als von Gott restlos getrennten, seiner eigenen melancholischen Festlichkeit überlassenen Menschen kennzeichnet? (La cohérence de la conception de dieu dans l'Ecclésiaste: Eph. Theol. Lov. 46, 1970, 282–324, Zitat: 322)

Wer zu L. s Koheletkommentar greift, ist gespannt, welcher Interpretation er sich anschließt: Ob er Kohelet etwa mit Klopfenstein und H. Gese (Vom Sinai zum Zion, München 1974, 179) als frommen, letztlich in Gott geborgenen Juden oder etwa mit Gorssen (den Lauha nicht nennt), H.-P. Müller (Neige der althebräischen „Weisheit": ZAW 90, 1978, 238–264) und D. Michel (Vom Gott, der im Himmel ist: Theol. Viatorum 12, 1972/73, 87–100) als in Gottesferne lebenden, auf sich selbst zurückgeworfenen Skeptiker und Pessimisten versteht. Die Stärke von L.s Kommentar ist, daß er sich mit aller wünschenswerten Klarheit und Kompromißlosigkeit auf den Boden der skeptisch-pessimistischen Gesamtdeutung stellt: Koh ist „von der israelitischen persönlich existentiellen Glaubenslinie abgeglitten und zu einem beobachtenden Zuschauer ohne religiösen Eifer geworden" (23). L. verweigert sich dem verbreiteten Wunsch, Koh tiefer als nur äußerlich in der jüdischen Religion verwurzelt zu sehen und ihn für eine harmonisierende biblische Theologie zu vereinnahmen. Er spricht von Koh. „weltanschaulichem Bankrott" (22f), der zwar manchen Zeitgenossen zur Bibel zu locken vermag, sich aber letztlich für kirchliche Zwecke nicht ausbeuten läßt. Diese Sicht bestätigt L. in glänzender und überzeugender Weise praktisch auf jeder Seite seines sorgfältigen Kommentars. Auch zu anderen Grundfragen der Koh-Exegese nimmt L. entschieden Stellung. Er faßt das Buch nicht als festgefügten Traktat, sondern nach K. Galling als Sammlung von 30 isolierten Lehrstücken und Sprüchen auf, die durch einen Prolog (1,3–11) und einen Epilog (11,7–12,7) abgerundet werden. Die Lehrstücke sind von zahlreichen Aramaismen durchsetzt, jedoch ist weder die von F. Zimmermann angenommene aramäische Grundschrift noch der von M. Dahood postulierte phönizische Sprachcharakter zu erwägen. Es finden sich einige wenige Gräzismen; auch eine Bekanntschaft mit dem Gnomiker Theognis und griechisch-hellenistischer Geistigkeit mag vorliegen; „aber eine direkte Abhängigkeit von griechischen Einflüssen bleibt unbewiesen" (11). Dagegen ist L. mit O. Loretz der Meinung, daß das babylonische Gilgamesch-Epos „Kohelet so gut bekannt war, daß mehrere Impulse daraus im Predigerbuch unverkennbar sind", besonders in der Aufforderung zum Lebensgenuß in 9,7–9 und in der pessimistischen Auffassung, „daß das Tun eines jeden nur ein Windhauch und der Tod der letztliche Endpunkt des menschlichen Geschicks ist" (13).

In der Frage schließlich, ob uns das Koh-Buch in seiner ursprünglichen Fassung oder in einer Bearbeitung vorliegt, vertritt L. einen verhältnismäßig radikalen Standpunkt. Er stellt nicht nur einige wenige Verse um (z. B. ordnet er 9,18b hinter 10,1a ein) und rechnet gelegentlich mit der Zufügung einzelner Wörter (etwa 1,17; 2,6; 3,2), sondern meint auch, ein Bearbeiter, von L. „Zensor" genannt (69), habe über zwanzig Verse (etwa 2,24b–26; 3,17; 12,1.7) hinzugefügt, um das Buch einer jüdisch-orthodoxen Lesart fähig zu machen. Überall argumentiert L. eingehend und wertet die wissenschaftliche Literatur (vielleicht mit Ausnahme der französischen) sorgfältig aus. Das Buch des lutherischen Bischofs von Helsinki ist ein Glanzstück des Neukirchener Kommentars. Dennoch sei nicht verschwiegen, daß der Rez. bei aller Zustimmung hier und dort anders urteilen möchte.

1. In den letzten Jahren ist Frankreich das klassische Land der Koh-Forschung geworden, doch zitiert L. nur den Kommentar von Barucq. Außer dem schon genannten Aufsatz von L. Gorssen sind zu erwähnen: E. Glasser, Le procès du bonheur par Qohelet, Paris 1970; J. Lévêque, Job et son Dieu, Paris 1970, 654–679; A. Maillot, La contestation. Commentaire de l'Ecclésiaste, Lyon 1971; D. Lys, L'Ecclésiaste ou Que vaut la vie? Paris 1977 (als Diss.-Druck schon 1973); zuletzt: A. Barucq, Qohélet, in: Supplément au Dictionaire de la Bible, Fasc. 50b, Paris 1977, 609–674. Man mag darüber spekulieren, ob das Interesse in Frankreich an Koh mit dem französischen Existentialismus zusammenhängt, vgl. etwa Gorssen, La cohérence 291f Anm. 31; H. Lusseau, in: H. Cazelles, Introduction critique à l'Ancien Testament, Paris 1973, 635ff. Im Neuhebräischen übersetzt man absurdité mit devar häväl und greift somit auf Kohelets Vokabular zurück.

2. Trotz seiner treffenden Hinweise auf kulturgeschichtliche Parallelen (78) und auf die melancholische Überschattung der Freude (16) scheint mir L. die Eigenart des Motivs von der „Lebensfreude angesichts des Todesloses" nicht richtig erfaßt zu haben. Er bleibt der traditionellen Auffassung verhaftet, Koh denke an gutbürgerliches Genießen harmloser Alltagsfreuden. Wenn von „Essen und Trinken" die Rede ist, spricht L. vornehm und lateinisch von „carpe diem", statt, was gemeint ist, von „Fressen und Saufen". Das ausgelassene Fest wird als „glückliches Familienleben" verstanden und zur häuslichen „Idylle" domestiziert (9,9 sei von der Ehefrau die Rede); das „Essen und Trinken" wird auf „alltägliche Lebensbedürfnisse" (169) herabgestuft. Gegen solche Verharmlosung sprechen die zahllosen vorderasiatischen, ägyptischen, griechischen und biblischen Texte, die dolce vita empfehlen und ihr „carpe diem" mit „memento mori" verbinden.

An die Seite der biblischen Texte Koh 9,7ff; Jes 22,13; Sir 14,11–19; Weish 2,5ff treten ein Text aus dem Gilgamesch-Epos (L. 78 und 170), ägyptische Harfnerlieder, ägyptische und griechische Grabinschriften, Texte aus den Tragikern (Aischylos, Perser 838–842; Euripides, Alkestis 788–798), Komikern (Athenaios, Deipnosophistai VII 280c, VIII 336 c-f) und der Anthologia Graeca (VII 452, XII 50).

Auf den ursprünglichen „Sitz im Leben" des Motivs verweisen uns die antiken „Kommersbücher", die unter den Pseudonymen Anakreon und Theognis laufen (vgl. Theognis 793ff, 969ff; Anakreonta Nr. 32 und 52), und der bei Herodot II 78 geschilderte Festbrauch: Die Gastmähler (Sir 31f!) der reichen Privatleute wurzeln in der gemeinsamen orientalisch-ägyptisch-griechischen Weinkultur, an der auch Israel Anteil hat; ihre „Gaudeamus"-Stimmung hatte die Festkultur schon zwei Jahrtausende begleitet, ehe sich Koh zu ihrer tiefen Weisheit bekannte. Vgl. B. Lifshitz, L'exhortation à la jouissance de la vie dans une inscription tombale juive à Jérusalem: RB 73, 1966, 248–255; H. te Velde, De goede dag der oude Egyptenaren, Leiden 1971; J. Assmann, Fest des Augenblicks – Verheißung der Dauer, in: Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an E. Otto, Wiesbaden 1977, 55–84; H. Goedicke, The Date of the „Antef Song", in: Fragen an die altägypt. Literatur 185–196; M. V. Fox, A Study of Antef: Orientalia 46, 1977, 393–423. Eine ähnliche „bürgerliche" Fehldeutung ist dem Autor in der Erklärung von 9,10 unterlaufen. Die Übersetzung „Alles, was dir unter die Hände kommt, mit deiner Kraft zu tun, das tue" bezeugte in der Tat das „Streben, den irdischen Pflichten gerecht zu werden" (170), aber die richtige Wiedergabe ist: „Was immer deiner Hand zu tun beliebt, das tu mit deiner (ganzen) Kraft", vgl. 1 Sam 10,7. Koh ist nicht an Pflichterfüllung, sondern an Lustgewinn interessiert.

Die auf den Lebensgenuß bezüglichen Texte werden von L. wie von den meisten Übersetzern philologisch nicht ganz korrekt gedeutet: 3,13 (vgl. 2,24; 5,17; 8,15) ist nicht von dem Menschen die Rede, „der bei all seinem Mühen ißt und trinkt", sondern dem, „der als Lohn für all seine Mühe ißt und trinkt". Das bet pretii ist in der New English Bible mit „in return for" und bei Glasser mit „grâce à" richtig wiedergegeben.

3. L. hat die von F. Ellermeier und K. Galling ausgearbeitete Perikopierung modifiziert und übernommen. Das ist gewiß eine weise Entscheidung, doch ist sie offen für weitere Modifizierungen. So möchte ich etwa 3,16–4,3; 5,9–6,6; 9,13–10,1 je als Einheit verstehen. Die gewichtigste Frage an L.s System der Perikopen dürfte die nach dem Charakter von 1,1–3,15 sein. Dieser Komplex könnte nämlich in der Tat eine ein-

heitliche, wenngleich differenzierte Einheit bilden, gewissermaßen den systematischen Grundstock, an den der Rest des Buches in lockerer Perikopenform angegliedert ist. Auf diese gelegentlich vorgetragene Idee (vgl. den Kommentar von C. Siegfried 1898; Gese, Vom Sinai 176f Anm. 22; Michel, Vom Gott 90) geht L. nicht ein. Ebensowenig erörtert er die neuerdings von Glasser und Lys wieder erwogene Ansicht, Kohelets Buch lasse eine durchgehende Komposition erkennen.

4. Die prinzipielle Ablehnung der Positionen von Zimmermann und Dahood kann man gerade im Hinblick auf neuere Arbeiten gerne teilen, vgl. F. Pilotti, Osservazioni su alcuni usi linguistici dell'Ecclesiaste: Bibbia e Oriente 19, 1977, 49–56; C. F. Whitley, Koheleth: His Language and Thought (BZAW 148) Berlin 1979, 106–118. Dennoch scheinen mir Dahoods Arbeiten nicht genügend ausgewertet zu sein: L.s kritische Reserve geht so weit, daß er sich gute Einsichten entgehen läßt. Dahoods Übersetzung von clm als „ignorance" ist zu 3,11 nicht einmal angemerkt, obwohl sie überzeugt; ebenso fehlt ein Hinweis auf die Konjektur 'npj „in the presence of" in 8,2, die ebenfalls wahrscheinlich ist. Vgl. M. Dahood in Biblica 33, 1952, 206; 39, 1958, 311. Künftig ist auch Whitleys gut dokumentierte These über den „mischnischen" Sprachcharakter des Koh zu beachten.

5. Nachdem man von einem griechisch-hellenistischen Einfluß auf Koh seit H. Ranston (Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature, London 1925) kaum mehr etwas gehört hatte und die Diskussion durch O. Loretz (Qohelet und der Alte Orient, Freiburg 1964, 45–57) als abgeschlosen gelten mußte, haben neuerdings R. Braun (Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie, BZAW 130, Berlin 1973), J. de Savignac (La sagesse de Qôhélét et l'épopée de Gilgamesh: Vet.-Test. 28, 1978, 318–323) und C. F. Whitley das Thema wieder aufgenommen. Sie rechnen mit einem intensiven Einfluß griechischer Geistigkeit; Whitley erneuert sogar Voltaires „C'est un philosophe épicurien". L. steht dieser Sichtweise hilflos gegenüber und kann sich zu keiner bündigen Ablehnung durchringen. Daß sich hinter Kohelets Diktion bisweilen griechische Ausdrücke verbergen, gesteht er unter Berufung auf R. Braun in immerhin vier Fällen zu (3,11.12; 8,16; 9,3; 11,5 mit Parallelen), von denen jedoch kein einziger wirklich überzeugt. Daß Koh „griechische Weisheit in hebräischem Gewand" sei, scheint mir völlig unbewiesen. Lediglich 3,21 könnte Koh in der Unterscheidung zwischen Leib und Seele eine griechische Idee aufnehmen; aber er lehnt die (griechische) Sicht ab, die Seele (hebr. ruach) habe ein privilegiertes Nachleben. Ebenso erwägenswert ist die Sicht von Lys, L'Ecclésiaste 117f, Koh 1,4ff greife griechisches Gedankengut auf, um es abzuweisen. Insgesamt muß gelten, was J. Pedersen, Scépticisme israélite: RHPhR 10. 1930, 317–370 (Zitat: 342) erkannte: „Si nous regardons les analogies alléguées ci-dessus, nous reconnaîtrons qu'il ne s'agit que de ressemblences plus ou moins superficielles."

6. Ich gestehe, daß mich die Annahme einer so umfangreichen und etwa 10 Prozent des Textes ausmachenden orthodoxen Zensur und Korrektur nicht überzeugt. Mindestens in 2,24–26; 3,13.17a; 4,5; 5,18; 7,6; 8.12f kann ich keine größeren Zusätze und in 2,6; 3,2.5; 8,8; 9,12; 10,1 keine hinzugefügten Wörter entdecken. Mir scheint der Text philologisch wie er dasteht und inhaltlich ohne Aufgabe der skeptisch-pessimistischen Gesamtdeutung verständlich; L.s gelegentlich vorsichtige und abschwächende Ausdrucksweise (3,13 sei „möglicherweise ein Zusatz" u. ä.) kann ich nur unterstreichen. Aber ich möchte weitergehen und mich vorerst dem Urteil von H. W. Hertzberg, R. Gordis und D. Lys anschließen, denen wir die letzten umfangreichen Koh-Kommentare in deutscher, englischer und französischer Sprache verdanken: „Je mehr ich mich mit Koh beschäftigt habe, um so mehr ergibt sich mir aus allen Instanzen – Bezeugung, Sprache, Stil, Metrum, Aufbau, Gedankengehalt – die Einheitlichkeit von Koh 1,2–12,8" (H. W. Hertzberg, Der Prediger, Gütersloh 1963, 41) „The various Hakam glossators and Hasid interpolators are merely figments of the scholarly imagination" (R. Gordis, Koheleth – The Man and His World, New York ³1968, 73). Niemand wird behaupten, die Kommentare von Hertzberg, Gordis und Lys seien ohne kritische Vernunft geschrieben. – Warum soll man von der schon geläufigen Deutung von *twb / hwt'* in 2,26 als „genehmer, favorisierter/mißfälliger Mensch" abkommen? Diese Nuance anzunehmen ist weit einfacher als der Griff zur literarkritischen Schere unserer exegetischen Großväter. 3,17a ist als gleich im folgenden Vers wieder verworfener Gedanke plausibel; um den Versteil beraubt, verliert der Text an Beweglichkeit und gedanklicher Schärfe. So gewiß schließlich 12,12–14 ein redaktioneller Nachtrag ist, so wenig steht seine Intention fest. Statt an die kritische Stellungnahme eines Zensors, kann man durchaus an ein Kolophon denken, das einmal ein Korpus salomonischer Schriften abschließen wollte (Spr, Hld, Koh?), vgl. G. T. Sheppard, The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary: CBQ 39, 1977, 182–189.

Die ausgewogenen Darlegungen, die sorgfältige Dokumentation und die verständliche und lebendige sprachliche Form machen Lauhas Kommentar gleichzeitig zu einem Standardwerk der exegetischen Forschung und zu einem Buch, das man gerne liest.

Tübingen Bernhard Lang

Detweiler, Robert: **Story, Sign, and Self.** Phenomenology and Structuralism as Literary Critical Methods. – Philadelphia/Missoula: Fortress Press / Scholars Press 1978. 224 S. (The Society of Biblical Studies. Semeia Supplements) kart. $ 5.95

Vf. ist Direktor des Instituts für Freie Künste an der Emory Universität in Atlanta/Georgia. Als Professor für Literatur ist er der „Neuen Amerikanischen Kritik" verpflichtet, wurde aber beim Bibelstudium ausschließlich mit historisch-kritischen und formgeschichtlichen Methoden ausgebildet, so daß er, wie die meisten Exegeten, die Spannung und vordergründige Diskrepanz von Formallinguistik und traditionsgeschichtlicher Form- und Redaktionskritik am eigenen Leib erfahren hat. Aus dieser Erfahrung heraus schrieb Vf. diese Studie, um in einem Überblick über die beiden literaturkritischen Methoden der Phänomenologie und des Strukturalismus deren je spezifische Züge darzustellen und am Schluß ihre grundsätzliche Vereinbarkeit zu betonen und ihre komplimentäre Anwendung in der Praxis zu fordern. Den Nutzen dieser praktischen Interaktion der beiden Methoden weist er in einem „komparativ-mediatorischen" Verfahren auf, indem er zuerst die Theorie der beiden Methoden aus ihren Quellentexten erhebt und dann ihre weitgehende Übereinstimmung und Versöhnbarkeit in der Praxis aufzeigt. Sein Ziel ist, „die strategischen Übertreibungen eines Heidegger und Derrida zu versöhnen" (3).

Seine Studie soll alle Literaturinterpreten, sowohl jene säkularprofaner Texte wie auch jene religiös-biblischer Texte, ansprechen. Daß bis heute oft religiöse Texte mit andern Methoden interpretiert werden als profane Texte mit ähnlichem Lebensgewicht, trägt nicht unwesentlich zur Entfremdung von Theologie/Exegese und Literaturdisziplinen bei, meint Vf. Zwischen exegetischen und profanen Auslegungsmethoden sind oft ganz unnötige, künstliche und letztlich unhaltbare Barrieren aufgerichtet worden. Dagegen tritt Vf. dafür ein, daß auch Theologen und Exegeten sich über die heute bei Textinterpretationen angewandten Verfahren informieren sollten und im Gespräch mit ihren „profanen" Kollegen bleiben müßten. Zu diesem Zweck will Vf. Basisinformationen zu einer dem Niveau heutiger Literaturkritik entsprechenden Interpretationsmethode liefern. Zwar weiß er um sein heikles Unternehmen, weil Linguistik und Literaturwissenschaft unter Theologen und Exegeten nicht geringe Verwirrung gestiftet haben, meint aber dennoch, daß bessere Information hier helfen kann. „Tatsächlich zeigen einige gallische Literaturkritiker einen geradezu perversen Spürsinn, dem Leser die Sache zu verdunkeln und ihn verwirrend zu irritieren" (3). Dieses Urteil des gelehrten Vf.s kann so sicher nicht nur von gallischen Linguistikern, Literaturwissenschaftlern und Exegeten gesagt werden.

Vf. verfolgt das Ziel seiner Studie in vier Schritten. Nach der Einleitung (1–5) behandelt er im 1. Kap. „Grundbegriffe von Phänomenologie und Strukturalismus" (7–30). Er stellt kurz Edmund Husserl's Methode vor und zeichnet dann das Programm des Strukturalismus seit Claude Lévi-Strauss, Roman Jakobson, Lacan und Derrida (16–26). Im 2. Kap. stellt er die „Phänomenologische Literaturkritik" dar (31–102). Mit Hilfe von Zoran Konstantinović, Phänomenologie und Literaturwissenschaft, München, 1973, John Macquarrie, Twentieth Century Religious Thought, New York 1963 und Helmut Kreuzer (Hrsg.), Phänomenologie und Hermeneutik, Göttingen 1975 stellt er die Entwicklung der phänomenologischen Methode durch Roman Ingarden, Maurice Merleau-Ponty, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Georges Poulet, Hans-Georg Gadamer und Paul Ricoeur dar. Dann bringt er Beispiele der Methodenanwendung durch Mircea Eliade (Mythes, Rèves et Mystères, Paris 1957), John Vernon, Paul Ricoeur, Rudolf Bultmann, Robert W. Funk, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre (Studie über Genet von 1952), Paul Brodtkorb und David Halliburton. Das 3. Kap. über „Strukturalismus und Literaturkritik" (103–164) stellt zuerst wieder die Entwicklung der Theorie durch Roman Jakobson, Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, A. J. Greimas, Tzvetan Todorov, Gérard Genette u. a. dar und bringt dann Anwendungsbeispiele von Edmund Leach, Matthieu Casalis, Roland Barthes, Jean Starobinski, Louis Marin, R. E. Johnson, Günther Schiwy (Peter Handke's Der Kurze Brief zum langen Abschied), Lucien Goldmann und Robert Detweiler.

Im 4. Kap. entwickelt Vf. seine Thesen zur Harmonisierung der beiden Methoden: „Phänomenologische und strukturalistische Literaturkritik: Möglichkeiten und Versöhnung" (165–218). Er vergleicht Theorie und Praxis der Textanalyse bei Husserl und Jakobson, bei Heidegger und im Strukturalismus, bei Piaget und in der Phänomenologie, bei Ricoeur und im Strukturalismus, bei Derrida und in der Phänomenologie. Vf. kommt zu der Einsicht, daß in der Praxis der Interpretation die phänomenologische und die strukturalistische Methode oft denselben Weg beschreiten und zu denselben Ergebnissen kommen. Beim „Spiel der Interpretationen" zeigen beide Methoden oft gleiche Züge: Der Wunsch,

durch den Text Welt-Wirklichkeit zu erfassen; die Voraussetzungen des interpretativen Akts zu durchleuchten; die Unzufriedenheit mit dem empirischen Text und das dadurch begründete „Zurückfragen" hinter die Textintention; die Analyse der Spannung von individueller Perspektive und allgemeiner Identität im Text; schließlich das Insistieren beider Methoden auf der Sprache als Substrat von Wirklichkeit, was Vf. die „Linguistikalität von Existenz" nennt (197). Daher kann Vf. dafür eintreten, beide Methoden kombinatorisch anzuwenden, um den Reichtum der Interpretation zu erschließen.

Das äußerst informative Buch stellt eine geschickte Einführung in Theorie und Praxis der literaturkritischen Phänomenologie und des Strukturalismus dar. Obwohl nicht unmittelbar an die Adresse von Exegeten geschrieben, werden sie es mit Gewinn lesen, um mit manchen Vorurteilen, die eher aus Mangel, denn aus Überschuß an Information erwachsen, aufzuräumen. Die Schlußthese des Buches, daß Strukturalismus und traditionelle Methoden bei der Textinterpretation – auch und gerade der biblischen – vereinbar sind, wird sich bewähren.

Stuttgart Paul-Gerd Müller

Westerholm, Stephen: **Jesus and Scribal Authority.** – Lund: CWK Gleerup 1978. 178 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series, Bd 10) kart.

Die Arbeit ist eine unter der Anleitung von B. Gerhardsson angefertigte ntl Diss. Sie verfolgt ein doppeltes Ziel, nämlich einmal – ausgehend von der berühmten Beschreibung der mündlichen Überlieferung der Pharisäer Ant. XIII § 297 – den Entstehungsprozeß dieser mündlichen Torah der Schriftgelehrten und Pharisäer nachzuzeichnen und zum anderen Jesu Stellung innerhalb des zeitgenössischen Judentums und insbesondere seine Beurteilung des pharisäischen Anspruchs und der Autorität der Schriftgelehrten/Pharisäer herauszuarbeiten.

Entsprechend gliedert sich die Arbeit in zwei Teile. Nach einer Einleitung, in der die gestellte Aufgabe und die Quellenlage umrissen wird (hier ist, wie so oft, das Problembewußtsein hinsichtlich der ntl Quellen ausgeprägter als hinsichtlich der rabbinischen Literatur; bei den rabbinischen Texten gilt schlicht der Standpunkt: „material is used for which the sources themselves make the claim that they depict the pre – 70 period, usually by naming sages who lived at that time", 3), werden in einem 1. Teil („The Makers of Halakhah", 12–52, Anmerkungen 133–141) die Pharisäer und Schriftgelehrten vorgestellt und Fragen des pharisäischen Gesetzes, der Ordination und der gesetzgebenden Körperschaften (Sanhedrin, pharisäische Versammlungen) erörtert. Dieser Teil faßt vorwiegend die bisherige Forschung zusammen und bietet kaum eigene Ansätze.

Der folgende 2. Teil („Jesus' view of scribal authority", 53–132, Anmerkungen 141–157) ist offensichtlich der Hauptteil der Arbeit. Hier wird an den zentralen Themen der Zehnt- und Reinheitsvorschriften, des Sabbatgebotes und des Eid- und Eherechtes Jesu Stellung zur pharisäischen Gesetzespraxis jeweils auf dem Hintergrund des zeitgenössischen Judentums analysiert und interpretiert. Es ergibt sich für den Autor, daß Jesu „differences with the Pharisees were rooted in opposing views, not as to the status of extrabiblical law, but as to the nature of biblical law and its relation to the will of God" (128). Jesus war mit Sicherheit kein Parisäer, aber seine Ablehnung des pharisäischen Torahverständnisses bedeutet nicht, daß er etwa den Sadduzäern oder einer anderen frühjüdischen Gruppe zuzurechnen wäre. Ebensowenig gibt es einen Hinweis darauf „that he intended to abrogate the Mosaic law in order to replace it with laws of his own" (130). Der Unterschied zwischen Jesus und den Pharisäern besteht nach Ansicht des Vf. einzig und allein in dem verschiedenen Verständnis des göttlichen Willens: „Thus, in Jesus' view, the will of God is fulfilled not by compliance with a legal code (the Pharisaic view, though it must be remembered that compliance was to come from the heart), but by a heart whose attitude is right ... When Jesus did find the will of God in scripture, it was not by carefully applying the provisions of its legal clauses, but by penetrating to what, in his view, was the purpose of its Author. A heart in tune with that purpose is alone seen as capable of fulfilling the divine will" (130).

Die Analyse läuft schließlich darauf hinaus, daß die Summe der moralischen Lehre Jesu im Liebesgebot zu sehen sei: „The fulfilment of the law is love" (131).

Dieses Ergebnis ist weder neu noch überraschend. Trotz zahlreicher wertvoller Einzelbeobachtungen und trotz der Vermeidung allzu gängiger Klischees fragt sich der Leser am Schluß, ob der Autor in der betonten und nicht mehr hinterfragten Gegenüberstellung des pharisäischen objektiv-universalistischen „statutory law" und des von Jesus geforderten subjektiv-individualistischen „heart in tune with the divine purposes" nicht doch wieder bei einer Leerformel angelangt ist, die alles und nichts besagen kann.

Insgesamt herrscht der Eindruck vor, daß der Vf. sich mit seiner Fragestellung zu viel vorgenommen hat und daher fast zwangsläufig zu eher pauschalen Ergebnissen gelangen mußte. So interessant und gelungen der Überblick über die Gesamtproblematik des Verhältnisses zwischen Jesus und den Pharisäern über weite Teile ist, nützlicher und befriedigender wäre wahrscheinlich ein echter Forschungsbeitrag in einem der zahlreichen angeschnittenen Themenkomplexe gewesen.

Köln Peter Schäfer

Busse, Ulrich: **Das Nazareth-Manifest Jesu.** Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16–30. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1978). 134 S. (Stuttgarter Bibelstudien, Bd 91) kart. DM 19.60

Die Untersuchung ist eine Frucht der Studien, die B. in seinem Buch „Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas" (Stuttgart 1977) in der Reihe „Forschung zur Bibel" vorgelegt hat (vgl. die dortige Ankündigung 57, Anm. 1). Da dieses in der ThRv schon vorgestellt worden ist (1978/3, 198–200), sollen hier nur kurz die jetzt nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Wunder, sondern der lukanischen Intention überhaupt aufgegriffenen Probleme aufgezählt werden, die B. selbst S. 30 nennt: die Quelle(n), der lukanische Kontext, der (gebrochene?) Gedankengang, Behandlung und Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen, „die Bedeutung der programmatischen Episode für das lukanische Jesusbild", schließlich Historisches und Semantisches.

Düsseldorf Walter Radl

Weder, Hans: **Die Gleichnisse Jesu als Metaphern.** Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 312 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, H. 120) Ln DM 58.–

Eine weitreichende Vorentscheidung neuzeitlicher Gleichnisexegese, die mit A. Jülicher einsetzt, besagt, daß die Gleichnisse Jesu aus der rhetorischen Figur des einfachen Vergleichs entwickelt sind, nicht aber aus der Metapher. Die Metapher gilt vielmehr als Vorstufe zur Allegorie. Der Unterschied von Vergleich/Gleichnis einerseits und Metapher/Allegorie andererseits ist nach Jülicher fundamental. Im Gegensatz dazu versucht die Arbeit von W., die als Diss. bei E. Schweizer in Zürich geschrieben wurde, „die Gleichnisse Jesu vom Wesen der Metapher her zu verstehen" (5). Hier wird also Ernst gemacht mit einem Meinungsumschwung, der sich in der Exegese seit längerem abzeichnet.

Der erste Abschnitt des ersten Hauptteils (11–57) zeichnet den Weg nach, den die Forschung in den letzten hundert Jahren genommen hat. Neben Jülicher, dem ein eigener Paragraph gewidmet ist, kommen R. Bultmann, C. H. Dodd, J. Jeremias, E. Linnemann, E. Fuchs, E. Jüngel, R. W. Funk und D. O. Via zu Wort. Es verwundert etwas, daß J. D. Crossan keine Berücksichtigung findet, obwohl er konsequenter noch als Funk und Via den Beziehungen zwischen Gleichnis und Metapher nachgespürt hat[1]. Der Stil dieser Ausführungen ist mehr referierend gehalten, mit zahlreichen wörtlichen Zitaten. Das Besondere der jeweiligen Positionen wird treffend herausgestellt, die großen Linien kommen gut in den Blick. Die kritische Würdigung bleibt ausgespart, sie ist auf den folgenden Abschnitt verschoben – eine Aufteilung, die nicht unbedingt einleuchtet, sich aber auch nicht nachteilig auswirkt.

Wo W. seine Schwerpunkte setzt, macht der Forschungsbericht deutlich: E. Fuchs sind zehn Seiten gewidmet. Entsprechend ist im ganzen Buch viel von Sprachereignis, Sprachgeschehen, Sprachlichkeit, Sprachraum, Sprachgewinn u. ä. die Rede. Daß bei dieser Betonung des Wortgeschehens eine konfessionell bedingte Vorentscheidung mitschwingt, möchte man vermuten, auch wenn diese nicht so ausdrücklich auf den Begriff gebracht würde, wie es an einer späteren Stelle geschieht. Zum Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg Mt 20,1–16 heißt es: „Und darin ist die Parabel das Ereignis der Ankunft von Gottes heilschaffender Gerechtigkeit und mithin kommensurabel mit der

[1] Vgl. J. D. Crossan, Parable as Religious and Poetic Experience: JR 53 (1973) 330–358; ders., In Parables: The Challenge of the Historical Jesus, New York 1973. Weder zieht im weiteren Verlauf nur Crossans Beiträge zu einzelnen Texten heran, nicht aber die hier genannten hermeneutischen Überlegungen.

paulinischen Botschaft von der Rechtfertigung sola gratia. Eine paulinisch-lutherische Interpretation der Parabel ist deshalb durchaus angemessen" (227, Anm. 86). Sehr ergänzungsbedürftig ist auch ein E. Jüngel entlehnter Satz wie dieser: „Vielmehr ist die Basileia nur im Gleichnis und nur als Gleichnis da" (65; vgl. auch die Ablehnung der analogia entis [79]). Wer der Gleichnisauslegung von E. Fuchs einigermaßen ratlos gegenübersteht, wie der Rezensent, wird auch mit W. manche Schwierigkeiten haben.

Im zweiten Abschnitt (58–98), der „Bemerkungen zur Theorie der Gleichnisauslegung" überschrieben ist, werden die sprachphilosophischen und hermeneutischen Linien weiter ausgezogen. Die im eigentlichen Sinn linguistisch-literaturwissenschaftliche Literatur zur Metaphorik wird nur sehr spärlich benutzt. W.s Hauptgewährsleute, auf weite Strecken hin sogar die einzigen, sind P. Ricoeur und E. Jüngel. Weitere Autoren werden zum Teil nur über sie rezipiert. Nirgendwo fällt z. B. der Name von H. Weinrich. Wenigstens eine Beschäftigung mit seinen wichtigen Beiträgen[2] wäre unerläßlich gewesen. Weinrichs Definition der Metapher als Wort in einem konterdeterminierenden Kontext gibt eine ebensogute, wenn nicht bessere Arbeitsgrundlage ab wie ihre von W. bevorzugte Umschreibung als paradoxe Prädikation.

W. geht von dem Satz „Achill ist ein Löwe" aus – ein denkbar abgegriffenes Schulbeispiel und eine schlechte Metapher dazu („Achill kämpft wie ein Löwe" wäre, wiewohl syntaktisch ein Vergleich, semantisch eine gelungenere Metapher). Die Struktur, die hier vorliegt, nämlich Subjekt – Kopula – Prädikat, überträgt W. auf die Gleichnisse. Dem Gottesreich als Subjekt wird mit Hilfe der Kopula „ist", „gleicht", „verhält sich wie" als Prädikat eine Erzählung zugesprochen, die dem Horizont weltlicher Erfahrung entstammt, während das Gottesreich als unweltliche Größe zur Sphäre der Offenbarung gehört. Aus dem Zusammenstoß von Unvergleichbarem entspringt die für jede Metapher konstitutive semantische Spannung, die sinnerhellend und sinnstiftend wirkt. Eine nach diesem Muster gebildete Metapher ist dann theologisch wahr, wenn sie der Grundmetapher „Jesus ist Christus" entspricht (warum nicht Sohn? oder Kyrios? Und stimmt diese Analogie überhaupt? Gehört denn in dem Satz „Jesus ist Christus" das Subjekt Jesus in den Bereich der Offenbarung und das Prädikat Christus in den der innerweltlichen Erfahrung?). Das Gleichnis als ganzes funktioniert auf der Ebene der Komposition wie die Metapher auf der Wort- und Satzebene. Darin liegt für W. die Berechtigung, die Interpretation der Gleichnisse vom Wesen des Metaphorischen her anzugehen. Das Problem der vorgeprägten Einzelmetaphern in den Gleichnissen (Vater, König, Knecht etc.) wird demgegenüber recht stiefmütterlich behandelt.

Wenn Gleichnis und Metapher in dieser Weise neu bestimmt werden, fällt die herkömmliche Basis für die Unterscheidung von Gleichnis und Allegorie dahin. Aber alte Vorurteile wurzeln tief. Auch W. möchte grundsätzlich am Unterschied von Gleichnis und Allegorie festhalten. Er folgt im Grunde D. O. Via, wenn er ausführt, im Gleichnis seien die einzelnen Erzählzüge, auch wenn sie selbständige metaphorische Bedeutung mit sich bringen, streng auf eine Pointe hingeordnet. Nur als geschlossene erzählerische Konfiguration (Via) kann ein Gleichnis dem Gottesreich prädiziert werden. Der Allegorie fehlt ein solches übergeordnetes Subjekt, die einzelnen Metaphern stehen unverbunden nebeneinander, das Erzählgerüst – sofern überhaupt vorhanden – wirkt nicht integrierend und bedarf keiner metaphorischen Auslegung, es setzt vielmehr die angezielte Wirklichkeit direkt in Chiffren und Bilder um (70f).

Dieses Urteil wäre wohl anders ausgefallen, wenn Weder sich (a) mit literaturwissenschaftlichen Beiträgen zum Allegorieproblem beschäftigt hätte (jeder diesbezügliche Hinweis fehlt)[3] und wenn er (b) gezwungen wäre, die theoretische Unterscheidung an Texten zu verifizieren. Als Paradebeispiel für Allegorien führt man in der Gleichnisforschung gern die visionären Bildreden der apokalyptischen Literatur an. Das tut auch der Literaturtheoretiker N. Frye, nur nennt er sie „naive Allegorien". Sie verwirklichen die eigentlichen Möglichkeiten des allegorischen Modus nur höchst unvollkommen. Frye fügt hinzu, daß allegoriefeindliche Kritiker dazu neigen, „jede Art von Allegorie so zu behandeln, als ob sie naive Allegorie oder die Übertragung von Ideen auf Bilder sei"[4].

[2] Zusammengefaßt in H. Weinrich, Sprache in Texten, Stuttgart 1976; anregend auch ders., Linguistik der Lüge, 4. Aufl., Heidelberg 1970.

[3] Vgl. etwa A. Fletcher, Allegory. The Theory of a Symbolic Mode, 3. Aufl., Ithaca N. Y. 1967; E. Honig, Dark Conceit. The Making of Allegory, 2. Aufl., Providence 1972.

[4] N. Frye, Analyse der Literaturkritik (Anatomy of Criticism, 1957, dt. von E. Lohner und H. Clewing) (Sprache und Literatur 15), Stuttgart 1964, 94. Vgl. jetzt auch J. Strelka, Methodologie der Literaturwissenschaft, Tübingen 1978, 118: „Die Allegorie ist sowohl der Metapher wie dem literarischen Symbol im engeren Sinn benachbart, und sie stellt zusammen mit Metapher und Symbol die wichtigste dichterische Bildstruktur dar. Es ist kein Zufall, daß einige der größten Werke der Weltliteratur von Dante bis Kafka als Allegorien angelegt sind."

Die Definition der Allegorie bei W. ist die einer naiven, nicht die einer dichterisch gelungenen Allegorie. Das Problem ist sicher vielschichtig. Das letzte Wort dazu ist noch nicht gesprochen.

Immerhin sieht W., daß allegorische Gleichnisauslegungen von eigentlichen Allegorien streng zu unterscheiden sind. Die zunehmende allegorische Ausdeutung der Gleichnisse im Verlauf ihrer Tradierung hängt mit dem Wesen der Metapher zusammen. Metaphern sind auf immer neue Anwendungen und damit auf Geschichte hin angelegt: „einerseits nehmen sie geschichtliche Erfahrungen in sich auf, indem sie ihr Potential an Implikationen reaktivieren und neue Aspekte in ihren Konnotationsbereich einbeziehen; andererseits stiften sie geschichtliche Erfahrungen, indem sie imaginativ Zusammenhänge vorwegnehmen, die aufgrund der herkömmlichen Sprachtradition nicht als solche erkannt werden konnten" (73; im Orig. z. T. kursiv). Daraus folgt, daß die nachösterlichen Interpretamente nicht einfach als wertloses Beiwerk abgestreift und beiseitegelassen werden dürfen. Als unaustilgbare Spuren der Wirkungsgeschichte gehören sie zum Gleichnis selbst. Ihre – man muß schon sagen grobe – Mißachtung bei J. Jeremias etwa ist so grundsätzlich überwunden.

Auch sonst findet sich auf diesen Seiten sehr viel Richtiges. Dazu gehören die Überlegungen zur Fiktionalität der Gleichnisse (67). Die erzählte Welt ist nicht identisch mit der vorfindlichen Welt. Der Realismus einer Gleichniserzählung kann niemals Wahrheitskriterium (so C. H. Dodd) oder Echtheitskriterium (so J. Jeremias) sein. Die richtige Fragestellung lautet vielmehr: wie wird die erfahrbare Wirklichkeit in Erzählung transponiert? Genau betrachtet zeigt sich, daß in Gleichnissen Seltsames, Unerwartetes geschieht, daß sie die Grenzen unserer Alltagswelt gerade sprengen und so Einbruchstellen für das Andere freilegen. Und von diesem Anderen her wird wiederum das Weltliche neu qualifiziert. „Denn wenn das Wort ‚Vater' zum metaphorischen Prädikat Gottes wird, so kann davon auch das Verhalten der Väter dieser Welt nicht unbehelligt bleiben" (79). Aufgrund dieser Einsicht weist W. zu Recht an mehreren Stellen die überzogene zeitgeschichtliche Gleichnisauslegung von J. D. M. Derrett in ihre Schranken. Auch seinem Protest gegen die Reduzierung der Gleichnisaussage auf ein bloßes Existenzverständnis bei D. O. Via (68f) wird man nur zustimmen, ebenso seiner Forderung, Gleichnisse nicht primär als autonome ästhetische Objekte zu sehen, sondern sie im Kontext des Lebens Jesu auszulegen. Jesu Verhalten ist (mit E. Fuchs) der Verstehensrahmen seiner Gleichnisse, auf ihre „Verbundenheit mit der Person Jesu" sind „sie um ihrer Verstehbarkeit willen angewiesen" (85).

Der zweite Hauptteil (99–273) bietet traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu den zwanzig wichtigsten Gleichnistexten der synoptischen Tradition (nicht behandelt werden die lukanischen Beispielerzählungen und die Bildworte). Die Anordnung folgt der Quellenlage: Gleichnisse aus dem Mk-Stoff (mit Parallelen), aus der Logienquelle, aus dem Mt- und Lk-Sondergut. Die Erörterung dieses umfangreichen Materials auf nicht einmal 200 Seiten stellt ein gewisses Wagnis dar. Schon Jülicher hat mehr als das Doppelte dafür gebraucht. Die literarkritischen Analysen sind denn auch von sehr unterschiedlichem Wert. Manche machen einen guten und fundierten Eindruck (so die Besprechung der Parabeln vom großen Mahl Mt 22,1–10 par [177–185] und von den anvertrauten Geldern Mt 25,14–30 par [193–202]), andere reichen einfach nicht aus (so die Ausführungen zum Gleichnis von der selbstwachsenden Saat Mk 4,26–29 [104–106] und zum – zugegebenermaßen sehr schwierigen – Gleichnis vom Türhüter Mk 13,33–37 [162–164]). Auch in den Details wird man W. nicht immer folgen können. Das sei an einem Einzelbeispiel demonstriert:

Zum Gleichnis vom Sämann Mk 4,3–9 bemerkt W., es weise keine markinischen Züge auf (101). Wie aber steht es mit dem ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν V. 5b? Die adjektivische Verwendung von πολύς ist typisch für Markus, vgl. Mk 3,7f; 5,21.24; 6,13.34f; 8,1; 9,14; 10,22; 12,37. Gleiches gilt für das εὐθύς in V. 5c. Daß V. 7c überschießt, ebenso das ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενα (evtl. von Mk?) in V. 8b, wird zutreffen. In V. 8fin ist gegen W. mit dem Vatikanus dreimal ἕν zu lesen, und zwar deswegen, weil hier ein Aramaismus vorliegt. V. 20, wo die textkritische Lage sich noch schwieriger gestaltet, ist kein Gegenargu-

ment. Daß die dreifache Ertragsangabe sekundär unter dem Einfluß der Deutung entstanden sei und ursprünglich nur „bis zu dreißigfach" dort gestanden habe, wird man W. kaum abnehmen, zumal dann nicht, wenn man mit ihm von der „ausgesprochen konsequenten Formalstruktur" ausgeht. Die breite dreifache Ausmalung des Mißerfolgs verlangt aus erzählerischen Gründen nach der dreifachen hyperbolischen Ertragsangabe. Der Weckruf in V. 9 und wohl auch das korrespondierende ἀκούετε in V. 3a gehören nicht zum ursprünglichen Gleichnis. Den Beweis liefert W. selbst. Bei der Rekonstruktion der vermutlich jesuanischen Fassung – die für alle Gleichnisse dankenswerterweise im vollen Wortlaut geboten wird – lautet in unserem Fall der letzte Vers: „Und er sagte (!): ‚Wer Ohren hat zu hören, der höre!'" (108). Subjekt zu „er sagte" kann nur Jesus sein, nicht der Sämann. Dann aber ist diese Formulierung im Munde Jesu undenkbar. Sie gibt sich eindeutig als referierende Notiz eines Redaktors oder Tradenten zu erkennen, der folglich den Weckruf hier eingebracht hat. Gerade von dieser sekundären Rahmung aus interpretiert W. aber den ursprünglichen Sinn des Gleichnisses. Das Gleichnis hat es mit dem Hören zu tun, es geht um die Selbstwirksamkeit des Wortes, „Säen" ist Metapher für die Verkündigung Jesu (110). So wird dem Jesusgleichnis wiederum die eschatologische Spitze abgebrochen, die Basileia wird nicht direkt ins Bild gesetzt, sondern nur auf dem Umweg über ein Sprachgeschehen, das sie mit sich bringt. Letztlich bleibt diese Auslegung der nachträglichen Deutung in V. 14–20 verpflichtet, die, von bestimmten Konnotationen des angesprochenen Bildfelds ausgehend, die Saatmetaphorik paränetisch umdeutet. Diese Gemeindedeutung darf nach W. nicht allegorisch genannt werden, sie sei vielmehr eine „Transformation des ursprünglichen Jesusgleichnisses in den Erfahrungsbereich der nachösterlichen Gemeinde" (113; im Orig. kursiv; der Autor legt übrigens eine ausgesprochene Vorliebe für Kursivschrift an den Tag). Um Transformationen geht es in allen Gleichnissen. Warum aber hier die formale Besonderheit einer Deutung, die von dem Gleichnis selbst deutlich abgesetzt ist? Dafür gibt es nur ein einziges weiteres Beispiel in der gesamten synoptischen Tradition, nämlich die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen Mt 13,36–43. In Wirklichkeit handelt es sich in Mk 4,14–20 um den Musterfall einer Allegorese apokalyptischer Herkunft. Das οὗτοί εἰσιν V. 15.16.18 zählt zu den hervorstechendsten Merkmalen allegorischer Schriftauslegung. Um das zu erkennen, wären allerdings ausgedehntere religionsgeschichtliche Untersuchungen notwendig gewesen.

Überhaupt kommt die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise entschieden zu kurz. Die metaphorischen Bestände, die sich aus der Umweltliteratur erheben lassen und die für Ursprung und Entfaltung der synoptischen Gleichnisse von Bedeutung sind, werden meist nur beiläufig angesprochen (man vgl. etwa, wie wenig auf S. 110 zur Saatmetaphorik oder auf S. 155f zur Weinbergmetapher gesagt wird; besser ist der Überblick zur metaphorischen Qualität von „Schaf" und „Hirte" 173f). Ein selbständiger Umgang mit den außerbiblischen Quellen ist nicht zu erkennen. Verweise auf Billerbeck oder auf die Artikel im ThWNT allein können auf Dauer nicht befriedigen.

Vorbildlich hingegen ist das saubere Abheben der einzelnen Traditionsstufen bei der Einzelauslegung. Jedes Gleichnis wird zunächst in den Rahmen der Botschaft Jesu gestellt, dann kommen die Anliegen zur Geltung, die die tradierende Gemeinde mit ihnen verband (mehrfach werden zwei verschiedene Gemeindestufen unterschieden), schließlich erfolgt die redaktionsgeschichtliche Einordnung in die Theologie der synoptischen Evangelien. Sofern möglich, wird jeder Text bis ins Thomasevangelium hinein verfolgt. Mit Genugtuung ist zu konstatieren, daß W. durchgehend vor einer Überschätzung des Thomasevangeliums warnt. Wir haben es nicht mit authentischer außersynoptischer Tradition zu tun, sondern mit gnostischer Bearbeitung evangeliarer Texte, die irrigerweise einen archaischen Eindruck hervorruft (vgl. z. B. 152f, 176, 193, 279).

Festzuhalten ist ferner, daß W. für alle untersuchten Gleichnisse jesuanischen Ursprung wahrscheinlich macht. Selbst für umstrittene Gleichnisse wie das von den bösen Winzern Mk 12,1–12, vom Unkraut unter dem Weizen Mt 13,24–30 und von den zehn Jungfrauen Mt 25,1–13 (hier allerdings mit einigem Zögern) hält er an der Authentizität des Grundbestandes fest. Auch die neuere linguistisch fundierte Arbeit von T. Aurelio kommt zu einem ähnlichen Ergebnis[5]. In dem ein oder anderen Fall kann man geteilter Meinung sein (wie erklärt sich z. B. die Nähe von Mt 13,24–30 zu Mk 4,26–29? und wie ist das literarkritische Verhältnis von Mt 25,1–13 zu Lk 13,25–27 zu bestimmen? W. und Aurelio geben darauf keine Antwort). Grundsätzlich aber ist dieser Trend zu begrüßen. Einer sich anbahnenden Tendenz, Jesus mehr und mehr wichtige Gleichnistexte abzusprechen[6], dürfte damit Einhalt geboten sein.

Vorzüglich gelungen ist der zusammenfassende Schlußteil (275–301), der die Hauptlinien noch einmal hervorhebt und die Ergebnisse auswertet für eine differenzierte Antwort auf die Frage nach der Beziehung von historischem Jesus und Christus des Glaubens. Ich hebe einige Sätze heraus (im Orig. z. T. kursiv).

Jesus gehört „als Sprecher der Gleichnisse wesentlich zu der in ihnen angesagten Wahrheit" (276). Dieser Sachverhalt konnte nachösterlich nur christologisch eingebracht werden. Aus Gottesreichgleichnissen werden Gleichnisse über Jesus Christus, ursprüngliche Metaphern für Gott werden auf ihn übertragen. Dieser Vorgang ist theologisch notwendig und legitim. „Die explizite Christologie der Gemeinde nimmt die theologische Explikation Jesu wahr" (277). Aus der christologischen Interpretation ergibt sich die heilsgeschichtliche. Metaphern werden beim Wort genommen und auf Geschichtsabläufe bezogen. Das ermöglicht „der Gemeinde, ihren eigenen Ort innerhalb der Geschichte Gottes mit der Welt sprachlich zu erfassen" (278). Die Gleichnisse Jesu tragen den Anspruch Gottes an den Menschen heran und haben insofern einen ethischen Aspekt. „Eben diesen hat die christliche Gemeinde wahrgenommen, wenn sie die Gleichnisse paränetisch interpretierte" (280). Nur wo die Paränese in neue Gesetzlichkeit abgleitet, ist sie einer Sachkritik zu unterziehen.

Die Gleichnisexegese kann sich nach dem Gesagten nicht auf die Suche nach dem historischen Jesus beschränken, aber auch nicht darauf verzichten, beides aus historischen und theologischen Gründen. Auch für sie gilt, „daß die Frage nach dem historischen Jesus legitim ist als die methodisch notwendige Frage nach dem geschichtlichen Element des christlichen Kerygmas. Sie hat stattzufinden im Kontext des Nachvollzugs der kerygmatischen Interpretation der Geschichte Jesu, welche die christliche Gemeinde unter dem neuen Aspekt von Ostern durchzuführen hatte" (298). „So wie die Gleichnisse Jesu auf seine Existenz als den Ort, wo die Nähe der Basileia sich ereignet, verweisen, verweist das Kerygma auf Jesus und stellt damit sicher, daß die Wahrheit Gottes im Sein Jesu Ereignis geworden ist" (300).

Das Verzeichnis der zitierten Literatur (302–312) umfaßt einschließlich Hilfsmittel, Lexikonartikel und Kommentare zehn Seiten. Vollständigkeit in den Literaturangaben ist sicher kein erreichbares, nicht einmal ein erstrebenswertes Ziel, aber hier klaffen doch befremdliche Lücken. Auf einiges wurde schon hingewiesen. Von den Gleichnisbüchern vermißt man ungern die von Carlston, Fiebig und Feldman, zumal die beiden letztgenannten sich in besonderer Weise um die Erhellung von frühjüdischen Metapherntraditionen bemüht haben[7]. Zu Mt 13 hätte J. D. Kingsbury mit Nutzen herangezogen werden können[8]. Unverständlich ist, daß die Arbeit von H. Räisänen zur markinischen Parabeltheorie keine Berücksichtigung findet[9]. Mit weiterer Spezialliteratur zu einzelnen Texten könnte man Seiten füllen. Alles war gewiß nicht heranzuziehen, das Fehlen von monographischen Bearbeitungen verschiedener Gleichnisse darf immerhin angemerkt werden[10]. E. Fuchs hingegen ist mit über zwanzig Titeln vertreten. Das heißt doch die Gewichte etwas ungleich verteilen.

Register sind leider nicht beigegeben. Der Druck ist sorgfältig und weithin fehlerfrei. Das Folgende wäre zu korrigieren: S. 8 (Inhaltsverzeichnis): in der Zeile zu 2.2.2 fehlt am Schluß die Klammer; S. 22 (Zwischentitel): lies C. H. Dodd; S. 54, Anm. 387: lies G. Eichholz; S. 67, Z. 3 von unten: lies Abschnitt; S. 121, Anm. 121: lies Klostermann.

[5] T. Aurelio, Disclosures in den Gleichnissen Jesu. Eine Anwendung der disclosure-Theorie von J. T. Ramsey, der modernen Metaphorik und der Theorie der Sprechakte auf die Gleichnisse Jesu (Regensburger Studien zur Theologie 8), Frankfurt/M. 1977.

[6] Vgl. etwa K. Berger, Materialien zu Form und Überlieferungsgeschichte neutestamentlicher Gleichnisse: NT (1973) 1–37; G. Sellin, Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter: ZNW 65 (1974) 166–189; 66 (1975) 19–60; L. Schottroff, Das Gleichnis vom verlorenen Sohn: ZThK 68 (1971) 27–52.

[7] P. Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, Tübingen 1904; ders., Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters. Ein Beitrag . . ., Tübingen 1912; A. Feldman, The Parables and Similes of the Rabbis. Agricultural and Pastoral, 2. Aufl., Cambridge 1927; C. E. Carlston, The Parables of the Triple Tradition, Philadelphia 1975.

[8] J. D. Kingsbury, The Parables of Jesus in Matthew 13. A Study in Redaction-Criticism, London 1969.

[9] H. Räisänen, Die Parabeltheorie im Markusevangelium (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft 26), Helsinki 1973.

[10] Zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter Lk 16,1–13 vgl. z. B. M. Krämer, Das Rätsel der Parabel vom ungerechten Verwalter Lk 16,1–13. Auslegungsgeschichte – Umfang – Sinn. Eine Diskussion . . . (BSRel 5), Zürich 1972 (mit Aufarbeitung der gesamten Auslegungsgeschichte); zur Parabel von den bösen Winzern Mk 12,1–12 M. Hubaut, La parabole des vignerons homicides (CRB 16), Paris 1976.

Alles in allem: ein beachtlicher neuer Versuch mit mehr Licht- als Schattenseiten. Dem eigensten Anliegen des Autors entspricht eine ganz aufs Wortgeschehen abgestellte, manchmal fast meditativ anmutende hermeneutische Entschlüsselung der Texte. Ihre methodische Bearbeitung mit den Mitteln der historisch-kritischen Exegese fällt demgegenüber etwas ab. Die mangelnde Berücksichtigung von jüdischem und hellenistischem Vergleichsmaterial stellt vielleicht die empfindlichste Schwäche der Arbeit dar.

Doch soll nicht diese negative Note am Schluß der Besprechung stehen[11]. Stellen wir noch einmal heraus, was ausgezeichnet genannt zu werden verdient: die durchdachten Ausführungen zur Hermeneutik, besonders im Schlußteil, die entschiedene Rückbindung der Gleichnisse an den historischen Jesus, die Rehabilitierung der nachösterlichen Tradition, die sorgfältige Erhellung des Überlieferungsprozesses und die abgewogene Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Historie und Kerygma.

München Hans-Josef Klauck

La doctrine des douze apôtres (Didachè). Introduction, text, traduction, notes, appendice et index par Willy Rordorf et André Tuilier. – Paris: du Cerf 1978. 228 S. (Sources chrétiennes Nr. 248) kart. FF 169.–

Die 1873 wieder aufgefundene und 1883 von Bryennios veröffentlichte Didache schien endlich Licht für die älteste Geschichte und Lehre des Christentums gebracht zu haben; einiges wurde wirklich klarer, aber noch viel mehr Rätsel wurden einer Forschung aufgegeben, die seitdem teils unverdrossen teils recht skeptisch am Werk geblieben ist. In ununterbrochener Folge erschienen Textausgaben der Didache, Übersetzungen, Kommentare und zahllose Einzeluntersuchungen. Trotzdem ist die nun auch in den Sources Chrétiennes vorliegende Edition mit Übersetzung, Kommentar und ganz ausführlicher Einleitung nicht überflüssig. Hier ist wieder einmal alles Voraufgehende ebenso knapp wie geschickt zusammengefaßt und hier wird versucht, der Didache, so wie sie uns nun einmal überliefert ist, gerecht zu werden. Die Skeptiker werden beinahe gegenüber jeder festen Behauptung natürlich ihre Zweifel behalten, weil es in der Forschung fast für alle Fragen sogar mehrere abweichende Antworten gibt.

Mehr als die Hälfte des Bändchens ist der Einleitung gewidmet, in der die entscheidenden Fragen beantwortet werden, während in den kommentierenden Anmerkungen zu Text und Übersetzung immer nur einzelne Punkte erläutert werden können. Nicht mehr umstritten ist jetzt, daß Did. 1/6 eine jüdische Zweiwegelehre übernommen hat, in die eine section évangélique (Did. 1,3/2,1) eingefügt ist. Aber dann beginnen schon die Schwierigkeiten: welches ist der ursprüngliche Titel der Didache? Eine klare Entscheidung ist unmöglich; übrigens ist aus den Titeln nichts zu entnehmen über Ursprung, literarisches Genus und Benützerkreis. Offenkundig ist wieder nur, daß die Didache ein recht uneinheitliches, aus verschiedenen Teilen zusammengesetztes Werk ist. Eine grobe Einteilung ergibt sich, wenn man unterscheidet: 1. eine Zweiwegelehre, 2. einen liturgischen Abschnitt, 3. einen disziplinären Teil und 4. das eschatologische Schlußkapitel 16. Beim disziplinären Teil wäre es zutreffender, die Kapitel 11–13 mit Anordnungen über das Verhalten gegenüber wandernden Christen (Lehrer, Apostel, Propheten, reisende Brüder) abzuheben von den Kapiteln 14 und 15, wo die ortsansässige Gemeinde beschrieben wird. Dieser Unterschied wird übrigens S. 49 und 72 auch ausdrücklich notiert. So käme man zu einer fünfteiligen Disposition, wie sie schon Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1975, 721 vorgeschlagen hat.

Den einleitenden Bemerkungen über Bedeutung, Titel und Charakter der Didache (Kap. I–II) folgt das umfangreiche Kap. III mit einer ausführlichen Analyse des Werkes. Die von der Didache übernommene Zweiwegelehre ist, abgesehen von der schon genannten christlichen Interpolation, ein jüdischer Text, der auch selbständig umlief, bezeugt durch die lateinische Doctrina und altchristliche Zitate. Die liturgischen Kap. 7–10 bieten als schwieriges Problem die richtige Beurteilung der „Eucharistie"-Gebete: Eurcharistiegebete im späteren Sinn oder Agapegebete oder irgend eine Kombination? Eine klare Entscheidung erscheint unmöglich zu sein. Dagegen ist das nur koptisch überlieferte Myron-Gebet wahrscheinlich doch nur eine spätere Interpolation, wofür auch die in den Apostolischen Konstitutionen vorhandene Umarbeitung spricht.

Didache 11/13 nennt Apostel, Propheten und Lehrer die hervorragenden Glieder der Gemeinde und bezeugt damit einen sehr alten Zustand, wie wir ihn vor allem für Antiochien kennen. Didache 14/15 mit einer anderen, neueren Art von Gemeindestruktur könne nicht vom Verfasser der Kap. 11/13 stammen. Die ältere charismatische Gemeindeverfassung erscheint abgelöst durch eine auf Wahl und fester Institution beruhende Leitung durch Bischöfe und Diakone. Das eschatologische Schlußkap. 16 wird von vielen als ursprünglicher Abschluß der Zweiglehre betrachtet; doch stehen dieser Ansicht bedeutende Schwierigkeiten entgegen.

Für Beurteilung und Datierung der Didache ist entscheidend, wie man ihr Verhältnis zu den ntl Schriften bestimmt; dies gilt vor allem für Unabhängigkeit oder Abhängigkeit vom Mt.-Evangelium. Nach Ansicht von H. Köster, J.-P. Audet und R. Glover wäre die Didache unabhängig von Texten unseres kanonischen NT und böte meistens älteren Textzustand als die Parallelen im Mt.-Evangelium.

Da die Didache eine Kompilation ist, sind nach Möglichkeit die Phasen der Entstehung festzustellen und dann für die endgültige Redaktion ein terminus ante quem zu bestimmen. Die reichlich künstlichen Hypothesen von Audet werden abgelehnt; es wird folgende Entstehung der Didache vorgeschlagen: Ein unbekannter Kompilator hat in die weitverbreitete Zweiwegelehre die christlichen Texte Did. 1,3b–2,1 und 6,2–3 eingefügt; von demselben Bearbeiter stammen die Kap. 7–10 und wahrscheinlich auch die Kap. 11–13. Die Kap. 14–15 gehen auf einen zweiten Redaktor zurück, der eine weiterentwickelte Gemeinde voraussetzen konnte, wie sie gegen Ende des 1. Jh. allgemein üblich war. Auch die Zufügung des Schlußkapitels 16 dürfte dieser Zeit angehören. Somit ergibt sich als Datum der Schlußredaktion der gesamten Didache das Ende des 1. Jh. Als Ort der Entstehung kommt wohl das hellenistische Syrien in Betracht und zwar eine ländliche Gemeinde, nicht die Großstadt Antiochien.

Im Kap. IV werden die Probleme der Textüberlieferung besprochen. Wichtig erscheint, daß der Bryennios-Text vom Jahre 1056 aufgewertet wird: er geht zuletzt auf einen Text des 5. Jh. zurück und verdient also mehr Vertrauen als ihm oft geschenkt wird. Bestätigt wird diese Bewertung durch das Papyrus-Fragment von Oxyrhynchus. Bemerkenswert ist, daß die georgische Übersetzung überhaupt nicht mehr zu den verwertbaren Textzeugen gerechnet wird, da sie auf der Grundlage des Bryenniostextes im 19. Jh. geschaffen sein dürfte (115f).

Die Textherstellung ist naturgemäß weitgehend abhängig vom Bryennioskodex; die Fragmente von Oxyrhynchus und einer koptischen Übersetzung bieten nur für wenige Partien textkritische Hilfe. Die äthiopische Übersetzung und die indirekte Überlieferung (Barnabasbrief, Canones apostolorum und deren Epitome, die Apostolischen Konstitutionen und auch die lateinische Doctrina apostolorum) sind nur mit größter Vorsicht zu benützen. Im textkritischen Apparat sind deren Lesarten aber notiert.

Dankenswert ist eine neue kritische Edition der lateinischen Doctrina apostolorum nach den beiden MS aus Freising und Melk (Anhang S.201/210).

Wie die bisherige Forschung zu erwarten lehrt, bleiben viele Bedenken. Selbst wenn man zugibt, daß die Didache nicht vom Mt-Evangelium abhängig ist, fragt man, ob nicht auch noch in der 1. Hälfte des 2. Jh. eine gewisse Unabhängigkeit vom Mt.-Text bestehen kann, wie sie in dieser Zeit bei Justin zu finden ist (91 Anm. 1). Auffällig ist, daß der Text des Herrengebetes wörtlich mitgeteilt werden muß, wenn er doch wegen des dreimaligen täglichen Betens auswendig bekannt sein mußte. Ebenso auffällig ist, daß diese Verwendung des Herrengebetes später überhaupt keine Rolle mehr spielt. Zur Zeit des Paulus gibt es in Philippi sicher Apostel, Propheten und Lehrer, aber auch Bischöfe und Diakone (Phil. 1,1); in der Didache 11–13 und 14–15 ist dasselbe festzustellen, hier allerdings mit dem Unterschied, daß Apostel, Propheten und Lehrer nicht unbedingt ortsansässig sind und als Durchreisende eine vorsichtige Gemeindeunterstützung nötig haben. Niedergelassene Propheten und Lehrer sollen die Erstlinge erhalten, sonst die Armen (Did. 13,4). Darf man daraus schließen, daß es keine Bischöfe und Diakone gab, denen die Erstlinge gegeben werden konnten (63)? Die Spannungen zwischen den Did. 11–13 und Did. 15 sind unübersehbar; es ist aber nicht klar, ob sich darin eine Entwicklung des 1. Jh. von charismatischer zu institutioneller Gemeindeverfassung bekundet oder ob es sich um ein Nebeneinander beider Formen handelt, das auch noch in der 1. Hälfte des 2. Jh. möglich war. Bei der Entstehungsart altkirchlicher Ordnungen ist immer damit zu rechnen, daß Älteres und in Wirklichkeit längst Überholtes mitgeschleppt wird – das gilt sogar bis heute im kodifizierten Kirchenrecht.

Es ist den Herausgebern und Kommentatoren dieses Sources Chrétiennes-Bändchens gelungen, das Beste aus ihrer schwierigen Aufgabe zu machen und für alle weitere Forschung eine unentbehrliche Informationsquelle bereitzustellen.

Bochum Alfred Stuiber

[11] Anmerkungsweise sei der Hinweis erlaubt, daß sich eine Reihe von erfreulichen Übereinstimmungen im Grundsätzlichen mit der unabhängig von W. entstandenen Arbeit des Rezensenten ergeben, vgl. H. J. Klauck, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (NTA NF 13), Münster 1978.

Lies, Lothar: **Wort und Eucharistie bei Origenes.** Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses. – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia 1978. 363 S. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 1) kart. DM 68.–

Die vorliegende Monographie eröffnet die Reihe „Innsbrucker theologische Studien", die in Verbindung mit den Professoren der Theol. Fak. Innsbruck von E. Coreth, W. Kern und H. Rotter herausgegeben wird. Zum Druck ist die gekürzte Fassung der im WS 1976/77 an der Univ. Würzburg angenommenen Diss. gekommen, die von Johannes Betz, einem ausgewiesenen Kenner der altkirchlichen Eucharistielehre, betreut wurde.

Die Arbeit zerfällt in drei Hauptteile. Ihnen sind in einer Hinführung die formalen Vorstellungsinhalte des Begriffs „eucharistia" vorangestellt (11–36).

Im ersten Teil widmet sich L. drei zentralen Teilgebieten von Eucharistie, die im Ausgang der vororigenischen Tradition behandelt und dann mit Origenes verglichen werden: Er stellt fest, „daß die wesentlichen Vorstellungsinhalte der Eucharistie als Wortgeschehen, die wir bei Origenes gefunden haben, mit der vororigenischen christlichen Tradition übereinstimmen" (59). Der Vorstellungsinhalt des Begriffs „Eucharistie als Kultspeise" geht vornehmlich auf die Bereiche Kultfeier, Herrenleib und Kultspeise zurück (64–148). „Origenes unterscheidet sachlich die Wahrheit der Eucharistie vom Symbol der Eucharistie, wobei das Symbol durch seinen Zeigecharakter die leibhaft vermittelnde Gegenwartsweise der wahren Eucharistie ist." (146) Die kultische Feier versteht sich als geistige Anamnese; sie vollendet sich nicht im Symbol sondern in der Seele, wodurch die Sakramentalität des Geschehens eindeutig zu kurz kommt. Was die Opferdimension des Begriffs Eucharistie anbelangt (149–216), so geht der Jesuit von den Termini θυσία, προσφορά, δόξα und ἀνάμνησις aus. Er stellt jedoch keine theologisch erforderliche Definition voran, wodurch der weitere Gang der Untersuchung erheblich unklar bleibt. Zudem werden die Textaussagen in der Origenes vorausgehenden Überlieferung bisweilen kontextlos und ohne theologiegeschichtliche Einordnung eingeblendet (bes. 151f, 167–169).

Der zweite Hauptteil greift den Untertitel der Arbeit auf: „Zur Spiritualisierung des Eucharistieverständnisses" (217–258). Hierbei kommt L. zur Unterscheidung von eigentlicher Analogisierung, die im Rahmen der sakramentalen Eucharistie verbleibt, und uneigentlicher Analogisierung, die ihn überschreitet (252). Der Alexandriner wird hier in seinem Metier so recht untersucht und breitgefächert dargestellt. Die hier getanen Äußerungen gelten in der Regel für seine gesamte Theologie, sind somit exemplifizierend auf die Eucharistie hin einzuordnen und zu verstehen.

Im dritten Hauptteil geht es um die „sakramentale Eucharistie als Logosgegenwart und Eulogie" (259–352). Hier entwickelt L. in minutiöser Kleinarbeit die unterschiedlichen Dimensionen des Begriffs „eulogia" zur Bezeichnung der Logosgegenwart sowie die sakramentale Eucharistie als Symboleulogie. In diesem Licht erscheint die Verkündigung als „Ankunft des Logossegens in Christus", als „Gedächtnis des objektiven Segensgedächtnisses Gottes in Christus" und als „Opferwirklichkeit" (293). Der spürbare Verlust an der Symbolkraft und die mangelnde sakramentale Sehweise resultieren aus der Verwortungstendenz des Origenes, die das Ganze der Eucharistie umgreift (337). Den Abschluß bildet eine kurze Bilanz mit einem Ausblick auf die gegenwärtigen Fragestellungen (339–352).

Schaut man nach den umfangreichen Detailanalysen auf das Ganze der vorliegenden Untersuchung, so ergibt sich folgender Gesamteindruck: Hier liegt eine aus den Quellen erarbeitete, mit viel Mühe zusammengestellte dogmatische Arbeit vor, die nach dem Versuch von Leo Grimmelt aus dem Jahre 1941 die Wesensmerkmale der origenischen Eucharistielehre erneut ins Licht stellt. Wertvoll verdient die frühchristliche Entwicklungsgeschichte vor der Zeit des Alexandriners genannt zu werden: Was den profangriechischen, frühjüdischen und vororigenisch-christlichen Bereich angeht, so erhebt L. die Vorstellungsinhalte von „eucharistia" und stellt zugleich fest, wie sehr der Alexandriner der Tradition verhaftet ist und aus ihr lebt (62f, 97, 214–216).

Aber gerade hier steigen auch Fragen und Bedenken auf, von denen einige erwähnt seien: Wieso bleiben so wertvolle Zeugnisse wie die christlichen Märtyrerakten, die Aberkios-Inschrift, fast die gesamte apokryphe Literatur sowie der Barnabasbrief fast ohne Beachtung? An welcher Stelle findet die Erörterung des Ausdrucks λογικὴ θυσία statt? Eine Behandlung von Didache 9–10, die erklärtermaßen vom Wesen der Texte absieht und dazu keine strukturelle Einordnung vornimmt, vermag auch keine im Wesen zutreffende Antwort zu geben (67–70). Justin ohne seine Einordnung unter die Apologeten zu behandeln, heißt, seinen zeitgeschichtlichen Horizont verkennen, ohne den eine gültige Auslegung unbefriedigend bleibt (72–76). Formal gesehen, sind in dieser nicht leicht zu lesenden Monographie etliche Druckfehler stehengeblieben. Bedauerlicherweise fehlen die für diese Arbeit maßgeblichen Werke von G. W. H. Lampe, A patristic greek lexicon (Oxford 1968) und P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grec (Paris 1970). Dagegen konnte die neue Gesamtdarstellung von P. Nautin, Origène. Sa vie et son oeuvre (Paris 1977) nicht mehr eingearbeitet werden.

Doch diese genannten Ausstellungen wollen den Wert vorliegender Erstlingsarbeit nicht herabsetzen. Hier liegt eine neue Synthese des erreichten Forschungsstandes vor, die zum Nachdenken anregt und für die dogmatische Theologie hilfreich sein wird.

Köln Helmut Moll

Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem. Iussu Pauli PP. VI. ed. cura et studio monachorum Abbatiae Pontificiae S. Hieronymi in Urbe O.S.B. **Vol. XV: Liber Hiezechielis ex interpretatione S. Hieronymi cum prologo eiusdem et variis capitulorum seriebus.** – Romae: Typis Polyglottis Vaticanis 1978. LXXXII, 297 S. Ppb.

Mit diesem Bd wird die große kritische Ausgabe der lateinischen Vulgata (Vg) fortgesetzt, die im Auftrag des Hl. Stuhles von den Benediktinern der Abtei S. Girolamo herausgegeben wird. Die Anfänge dieses Unternehmens gehen über 70 Jahre zurück, bis auf die Reformbestrebungen Pius' X. Inzwischen hat sich vieles geändert, und das Unternehmen hat etwas von seiner Aktualität und Bedeutung eingebüßt, weil die lateinische Sprache in der katholischen Kirche nicht mehr die gleiche Stellung einnimmt wie damals. Und niemand wacht mehr darüber, daß als lateinischer Bibeltext nur die Editio Typica Sixto-Clementina von 1598 nachgedruckt wird. Eine päpstliche Kommission bereitet eine ‚Neo-Vulgata' vor, die unter möglichster Wahrung des alten Sprachkleides in moderner Weise an den hebräischen und griechischen Urtexten orientiert sein soll, um in die liturgischen Bücher Aufnahme zu finden und zum offiziellen Text der katholischen Kirche zu werden. Seit 1969 gibt es außerdem eine kritische Handausgabe der Vg (kritischer Text mit kleinerem Variantenapparat) in zwei Bänden, hg. von R. Weber unter Mitwirkung von B. Fischer, J. Gribomont, H. F. D. Sparks und W. Thiele, wovon die zweite Auflage 1975 erschienen ist. Mag dadurch das praktische Interesse an der Weiterführung der großen kritischen Vg-Ausgabe gemindert sein, für die Wissenschaft bleibt sie immer noch gleich wichtig. Denn es geht darum, die Überlieferung der einflußreichsten Schriftensammlung der abendländischen Kultur zu erforschen und darzustellen. Gewiß geschieht das dem Wesen einer kritischen Ausgabe entsprechend in der Erstellung eines kritisch gesicherten Textes und in der Darbietung der reichen handschriftlichen Überlieferung in einem großen Apparat, der allerdings nur ein Ausschnitt aus dem tatsächlich vorhandenen Überfluß sein kann. Aber es geht dabei um einen exemplarischen Modellfall, aus dem wegen der Fülle des Materials Einsichten in Überlieferungsgeschichte und Textkritik gewonnen werden können, die allgemeine Geltung beanspruchen dürfen.

Natürlich hat sich diese Vg-Ausgabe in dem halben Jh. seit dem Erscheinen ihres ersten Bandes 1926 etwas verändert.

Der erste Bd war so gestaltet, wie es nach einem vorausgegangenen Buch zu erwarten war: H. Quentin, Mémoire sur l'établissement de la Vulgate. I. Octateuque, Rom 1922. Die Ideen Quentins entfachten eine lange, weltweite Diskussion über die Methoden der Textkritik, woran sich alles beteiligte, was Rang und Namen hatte. Viel Zustimmung fand Quentin damals nicht. Aber seit etwa zehn Jahren steigt sein Ansehen wieder in der Diskussion über die Grundlagen der Textkritik, insbesondere wenn über eine teilweise Automatisierung und den dadurch möglich werdenden Einsatz des Computers in der Textkritik, speziell der biblischen Textkritik, gesprochen wird. Der Name von Quentin, der 1935 gestorben ist, findet sich auf den Titelblättern der Ausgabe nur bis Bd 3 (1936, Num und Dtn); von Bd 4 an werden dort nur noch die ‚Mönche von S. Girolamo' genannt. Für Eingeweihte ist es aber kein Geheimnis, daß die Hauptverantwortung für die Bde 3–10 (1936–1953, Num – Ps) Robert Weber zukommt, von Bd 11 an (1957, Spr usw.) H. de Sainte-Marie, J. Gribomont und J. Mallet. Die Ideen Quentins, daß die gesamte handschriftliche Überlieferung der Vg von einem fehlerhaften Archetyp abstamme, fanden bis Bd 12 (1964, Weish und Sir) in der Ausgabe dadurch ihren Ausdruck, daß in einem ersten, kleinen textkritischen Apparat über die Rekonstruktion dieses Archetyps und seine eventuell notwendige Korrektur Rechenschaft gegeben wurde. Darunter stand der eigentliche kritische Apparat der Varianten mit ihren Zeugen. Von Bd 13 (1969) an ist mit Beginn des Propheten-Corpus

diese Unterscheidung gefallen. Dieser Bd brachte noch andere wichtige Änderungen. Seither sind die Einleitungen länger geworden: 64, 44 und 82 S. gegenüber früher höchstens 24 S., wenn man von der Ausnahme in Bd 1 absieht. Sie bringen seither nicht nur kurze Beschreibungen der Handschriften, sondern auch Ausführungen über die Textformen und ihre Beziehungen sowie über die Textgeschichte. Die beiden textkritischen Apparate sind in einen einzigen zusammengefaßt und überdies von Orthographica entlastet, die in systematisch gegliederte Register im Anhang verwiesen sind.

Als erfahrene Fachleute der lateinischen Bibel und speziell der Vg kennen die Herausgeber den aktuellen Stand der Forschung und halten sich frei von den falschen Vorstellungen, wie man sie sonst meistens antrifft. Weder nach dem Entstehen noch nach der Überlieferung ist die Vg ein einheitliches Werk oder eine einheitliche Sammlung von Werken; jedoch darf andererseits auch die Verschiedenheit nicht übertrieben werden. Wie seine Prologe zeigen, hat Hieronymus die Bücher Jes, Jer mit Klgl aber ohne Bar, Ez, Dan, zwölf Kleine Propheten als fünf einzelne Werke übersetzt und publiziert, die er auch nicht nachträglich zu einem Corpus zusammengefaßt hat. Alle fünf werden gewöhnlich 391/2 datiert, aber das wird in der Einleitung zu den Kleinen Propheten noch zu erörtern sein. Denn die ältesten Teile des Kommentars zu den Kleinen Propheten sind sicher vor 393 verfaßt und setzen die neue Übersetzung voraus; andererseits wird in der Einleitung zu Ez S. LXVIIf mit beachtlichen Gründen dargelegt, daß das Ende des Prologs zu Ez einen versteckten Gegenangriff gegen Rufins Übersetzung der Apologie des Pamphilus für Origenes enthält, die erst auf 397/8 datiert wird.

Alle fünf Übersetzungen hat Hieronymus durch Widmungen an Paula und Eustochium ediert; denn sie sind wohl auch mit dem einfachen ‚vos' der Prologe zu Jer und Ez gemeint. Vom Widmungsexemplar ist aber das Autorenexemplar zu unterscheiden, auf das Hieronymus zurückkam, mindestens als er seine Kommentare verfaßte: 391/2, 394/6 und 406 zu den Kleinen Propheten, 407 zu Dan, 407/10 zu Jes (Buch 5 schon 398), 410/14 zu Ez, 414/6 zu Jer (blieb unvollendet). Er hat bei dieser Gelegenheit Fehler in seinem Exemplar verbessert, wenn auch nicht alle; die Fehler konnten ihre Ursache in der Flüchtigkeit des Übersetzers oder des Schreibers haben.

Richtig werden als verbesserte Fehler beurteilt: Ez 16,13; 28,24; 33,21; 41,1.3; 47,15; als nicht verbesserte Fehler des Schreibers (in der Ausgabe nach der Intention des Autors gegen die Überlieferung korrigiert): Ez 32,10 und 44,30; als nicht verbesserte Versehen des Übersetzers (folgerichtig auch in der Ausgabe beibehalten): Ez 36,36; 42,4.13, obwohl 36,36 und 42,13 wichtige Handschriften das Versehen beseitigen. 37,16 verbessert zwar Hieronymus das Versehen ‚illud ... eum' (beides bezieht sich auf ‚lignum'), und die korrigierte Lesart steht in wichtigen Handschriften, die Herausgeber behalten aber den ursprünglichen Fehler bei, weil Hieronymus auch sonst beim Übersetzen Ähnliches unterlaufen ist. Im gleichen Vers ist mit Recht ‚domui' rezensiert; allerdings dürfte das eher eine Stilform des Hieronymus sein als ein Versehen des Übersetzers. 37,23 hat Hieronymus wahrscheinlich nachträglich stilistisch verbessert, und ebenso kann man die Überlieferung 35,8 verstehen, vielleicht auch 20,18. Richtig wird 42,6 eine Randnote des Hieronymus zum Text angenommen, die ihre Spuren in der Überlieferung hinterließ. Ich stimme auch der Annahme zu, daß 36,5 eine Korrektur des Hieronymus in einer Handschriftengruppe als Korrektur (‚gladio' korrigiert zu ‚gaudio') überliefert ist.

Wir müssen also auf ein Autorenexemplar schließen mit Versehen des Autors und des Schreibers und mit nachträglichen Korrekturen des Autors, die – wie wir es in erhaltenen Handschriften dieser Zeit sehen können – nicht durch Rasuren, sondern durch zarte Durchstreichungen oder Punkte und zugesetzte Buchstaben ausgeführt waren, so daß die ursprüngliche Lesart erkennbar blieb. Kann man hier noch von einem Archetyp im eigentlichen Sinne sprechen als einer vom Original (= Autorenexemplar?) verschiedenen Handschrift, von der die gesamte Überlieferung abstammt? Wenn man darauf verzichten würde, einen solch fragwürdigen Archetyp ins Spiel zu bringen, dann könnte man die Kreuze im Text auf die Stellen beschränken, wo der Text gegen die gesamte (direkte und indirekte) Überlieferung verbessert wird, weil man nur so die Intention des Autors gegen ein Schreiberversehen zur Geltung bringen kann.

Die Kreuze könnten demnach wegfallen in 16,10.13.39; 21,27; 27,9; 28,24; 33,21; 36,5; 41,1.3; 47,15.16; 48,22. Wenigstens an einigen dieser Stellen ist die Bezeugung kaum anders als in 1,1; 3,13; 23,42; 37,23; 44,27, wo diese Kreuze fehlen. Und es wird ja S. LXIII ausdrücklich gesagt, daß die richtige Lesart auch in wenigen und sogar schlechteren Handschriften überliefert sein kann. Vielleicht sähe die Bezeugung an diesen Stellen schon anders aus, wenn R. Stephanus aus dem verlorenen ersten Bd zum Sangermanensis (Paris, B. N. lat. 11553) nicht nur 5 Lesarten mitgeteilt hätte (vgl. S. XIVf); zu solcher Vermutung berechtigt das, was in der Einleitung zu Jer S. XXVIII steht, vgl. ibid. XV und Einleitung zu Jes S. XVI. Aber um keinem Irrtum Vorschub zu leisten, sei ausdrücklich bemerkt, daß ich an den genannten Stellen mit der Textrezension einverstanden bin; es geht nur darum, ob wirklich der Archetyp einen Fehler aufwies.

Zweifel an der Textrezension kann man eigentlich nur haben in 1,2; 6,13; 11,16; 20,18; 23,42; 32,22; 33,21; 35,8; 37,16 (siehe oben); 44,19 (kann man 44,19 wirklich anders entscheiden als 11,16 und 32,22?). Besonders 6,13 (lucum), vielleicht auch 23,42 (earum ... earum), könnte man aufgrund der Bezeugung den gleichen Bearbeiter vermuten, dessen Änderungen im Prolog 16–17 und Ez 44,27 (ut ministrent) mit Recht abgelehnt wurden.

Die Untersuchungen zur Textgeschichte in der Einleitung zu Ez müssen zusammen mit den Einleitungen zu Jes und Jer gesehen werden, da sie sich gegenseitig ergänzen. Um das Erscheinen der einzelnen Bände nicht allzu sehr hinauszuzögern, können nicht jeweils alle Probleme erörtert werden. Die Einleitung zu Jes benützte statistische Tabellen aller Abweichungen und Übereinstimmungen zwischen den Handschriften in Probeabschnitten, um ihre Verwandtschaft zu bestimmen. Die Einleitung zu Jer fügte einige Einzelheiten hinzu und untersuchte besonders die Handschrift Paris, B. N. nouv. acq. lat. 1586, als eine der Vorlagen für die Rezension des Alkuin. Die Einleitung zu Ez will mit Hilfe der Lesarten, die nur von wenigen Handschriften bezeugt sind, trotz der sehr kontaminierten Überlieferung zunächst Subarchetypen bestimmen, für die nicht nur gemeinsame Verderbnisse, sondern auch bewußte Änderungen charakteristisch sind; sie stellen also eigentliche Rezensionen dar, die sich auf das Propheten-Corpus erstreckten (S. XXIX). Alte Fragmente und mit Unterlagen erhaltene Originale karolingischer Textausgaben (Rezensionen) vermitteln höchst interessante Einblicke in die bewegte Überlieferung der lateinischen Bibeltexte und liefern den Beweis dafür, daß das Stemma codicum, das der Textkritiker anstrebt, nicht so sehr den historischen Stammbaum der Handschriften bzw. der darin überlieferten Texte darstellt, als vielmehr ihre logische Ordnung.

Zunächst ist die spanische und die italienische Überlieferung zu unterscheiden. Die älteste spanische Handschrift (Palimpsestfragmente in León, Catedral 15), die aus dem 7. Jh. stammt, enthält aber noch kaum eine der charakteristischen Lesarten, sondern ist eher mit der zweiten italienischen Familie zu verbinden; und der jüngere Toletanus (vor 988) enthält mehr solche Lesarten als der ältere Cavensis (kurz nach 850). León, Catedral 6 (geschrieben 920), schließt sich in Ez 1–10 eng an die Bibel von San Millán (Madrid, Acad. de la Hist. 20; um 900) an und greift von Ez 11 an andere Lesarten auf, vor allem solche, die im Toletanus bezeugt sind. Die Bibel von Cardeña, jetzt in Burgos (Seminar bzw. Ausstellung der Kathedrale; 10. Jh.), stimmt so mit León 6 überein, daß sie im Apparat der Ausgabe nicht berücksichtigt wird. Eine spanische Handschrift, die der gemeinsamen Schicht von San Millán und León 6 nahestand, ist von Theodulf bei seiner Rezension benützt worden, nicht Theodulf hat auf die genannten spanischen Handschriften eingewirkt (S. LIII), wie in der Einleitung zu Jes behauptet worden war.

Die italienische Überlieferung teilt sich in drei Familien und zwei transalpine Ableger: 1. Der Codex Amiatinus (Northumbrien, um 700 nach italienischer Vorlage) und eine Propheten-Handschrift des 6. Jh. aus Italien, von der Fragmente in Orléans, B. M. 19, erhalten sind. Diese Handschrift diente um 800 Theodulf bei seiner Rezension des Bibeltextes; sie war die Vorlage für Orléans, B. M. 17 (um 800), und – nach Korrekturen – für die Theodulfbibeln Le Puy und Paris, B. N. lat. 9380. Aber der gleiche Text ist durch die Fragmente in Paris, B. N. lat. 152, schon um 700 in Gallien bezeugt. 2. Die zweite Familie ist mit der ersten durch gemeinsame Fehler verbunden. Zu ihr gehört die Bibel von Bobbio (Mailand, Ambros. E. 26 inf.; um 850), die Abschrift einer Propheten-Handschrift ist, die in Bobbio schon im 7. Jh. entstand; Fragmente davon sind erhalten in Mailand, Ambros. A. 138 sup. Der zweite Hauptzeuge dieser Familie ist die älteste Theodulfbibel (Stuttgart, HB. II,16; etwa 795). Aber auch dieser Text wird schon um 700 in Gallien im Lektionar von Luxeuil (Paris, B. N. lat. 9427) benützt. Er ist alt, wie die Zitate Gregors des Großen zeigen. Eine Vorform findet sich schon in unserer ältesten Handschrift aus dem 5. Jh. (Palimpsestfragmente in St. Gallen 193). Gewisse Beziehungen zu den ältesten spanischen Fragmenten (in León, Cat. 15) sind daher nicht überraschend. Die beiden Familien waren in der Einleitung zu Jes noch nicht voneinander zu unterscheiden. 3. Die dritte Familie ist jünger; ihr Zeuge (Monte Cassino 543) stammt auch erst aus dem 11. Jh. und unterlag schon anderen Einflüssen. 4. Den ersten transalpinen Ableger der italienischen Überlieferung finden wir in den beiden Regensburger

Handschriften Wien 1218 und München, Clm 14197, beide aus der zweiten Hälfte des 8. Jh. Dieser Ableger hat eigene Lesarten, die öfters aus dem altlateinischen Text stammen. Aber der Grundbestand ist verwandt mit der zweiten italienischen Familie und mit den alten Fragmenten in St. Gallen 193. Zu diesem Ableger scheint auch die Admonter Propheten-Handschrift (entstanden zu Anfang des 8. Jh. in Luxeuil) zu gehören, wenn man nicht nur die spärlichen Reste aus Ez (München, Clm 29158a) berücksichtigt, sondern auch die Stücke, die aus anderen Propheten erhalten sind. 5. Der zweite Ableger ist im westlichen Frankreich (Austrasien) im 7. Jh. anzusetzen. Er führte Lesarten aus dem Ez-Kommentar des Hieronymus ein und wies ziemlich viele Fehler auf. Seine Zeugen sind E = Paris, B. N. lat. 9382 (Echternach, Anfang des 8. Jh.), und U = Autun, B. M. 2 (Ende des 8. Jh.). Überarbeitungen dieser Rezension bieten S = St. Gallen 44 (St. Gallen, zwischen 760 und 781) und T = Paris, B. N. nouv. acq. lat. 1586 (Tours, um 780). Diese Handschriftengruppe weist, wie S. XLIf ausgeführt wird, in Ez 16–30 allein oder mit wenigen anderen Zeugen 170 charakteristische Lesarten auf, wovon nur 18 in allen vier Handschriften stehen, aber viele in E (154 = 90,6 %) und U (149 = 87,6 %), weniger als die Hälfte in T (83 = 48,8 %) und S (74 = 43,5 %).

Aber T. gibt noch interessantere Einblicke in die Textgeschichte, wie S. XLII–XLVII gezeigt wird, vgl. auch die Einleitung zu Jer S. XXXI–XLIV. Mit Hilfe der Bamberger Alkuin-Bibel (Bamberg, Staatl. Bibliothek Bibl. 1) läßt sich die unmittelbare Vorlage von T zu Ez rekonstruieren; das wird jetzt auch bestätigt durch die Reste einer Alkuin-Bibel, die in St. Maximin zu Trier aufbewahrt wurde, siehe F. Mütherich in A. Rosenauer, G. Weber (Hrsg.), Kunsthistorische Forschungen Otto Pächt zu seinem 70. Geburtstag, Salzburg 1972, 44–54. Die Bamberger Bibel ist zwar erst 835/40 in Tours entstanden, wohl in Marmoutier vor den Mauern der Stadt, nicht in St. Martin selber; aber ihr Text gleicht in Ez nicht den andern Alkuin-Bibeln, wie es bei den übrigen Propheten der Fall ist, sondern T. Und weil er in Ez 16–30 sogar 11 Lesarten mit E und/oder U gegen T teilt, muß er aus der Vorlage von T stammen. In dieser Vorlage von T waren Korrekturen angebracht worden. Auch T selber ist dann gründlich korrigiert worden, und diese Korrekturen sind nicht als sekundäre Angleichungen an die Alkuin-Bibel zu verstehen, sondern als Anweisungen für Abschreiber, teilweise in tironischen Noten oder einer besonderen Kurzschrift, d. h. sie sind Vorarbeit für die Alkuin-Bibel. Neue Lesarten werden allerdings erst ab Jer 48,44 angegeben; beginnt der Sondertext der Bamberger Bibel auch an dieser Stelle? Wir haben also fünf Stufen einer Rezensionstätigkeit vom Subarchetyp EUST über die Vorlage von T, Korrekturen darin (noch 55,3 % der typischen Lesarten), T ursprüngliche Hand (noch 48,8 % der typischen Lesarten), Korrekturen T^2, womit der Text der Alkuin-Bibel erreicht ist, der keine Beziehungen mehr mit dem Subarchetyp EUST erkennen läßt. Diese fortgesetzte Arbeit am Vulgatatext erstreckte sich etwa auf die Jahre von 750 bis 800, folgt jedoch einer einheitlichen Linie. Alkuin tritt erst 781 in Verbindung mit Karl dem Großen und wird 796 Abt von Tours. Er könnte höchstens die letzte Etappe dieses Prozesses beeinflußt haben, die Korrekturen T^2; aber auch das ist fraglich. Das gilt ebenso für die ‚Epistola de litteris colendis' (vielleicht 784/5) und die ‚Admonitio generalis' (789), die Karl unter maßgeblicher Mitwirkung Alkuins erließ. Sicher vorher wird in Tours die Orthographie wesentlich verbessert und die Hälfte der Sonderlesarten des Subarchetyps ausgemerzt. Die letzte Stufe der Rezension von Tours befaßt sich kaum mehr mit der Orthographie, sondern beseitigt die Sonderlesarten von T und die noch verbliebenen des Subarchetyps und ersetzt sie vornehmlich durch Lesarten der beiden ersten Familien der italienischen Überlieferung (vgl. oben), aber auch durch Emendationen (nur 6 in Ez 1–20, jedoch 37 in Ez 21–35). Außerdem fügt sie ein: Einteilung in Kapitel, Zwischenüberschriften, Angaben, wo größere Buchstaben zur Textgliederung zu setzen sind, und stichometrische Angaben am Ende der Bücher. Von der Alkuin-Bibel bleibt als persönlicher Anteil Alkuins vielleicht die Ausdehnung der Rezensionstätigkeit auf noch nicht bearbeitete Bücher der Bibel und sicher die Zusammenfassung zu einem Pandekten. T zeigt ja, wie inkonsequent Vorlagen bei der langjährigen Rezensionstätigkeit benutzt wurden, obwohl die Richtung gleich blieb und auch die Institution, die sie trug. Nachdem aber einmal in Tours der Pandektentyp Alkuin-Bibel entstanden war, änderte sich sein Text nicht mehr viel, abgesehen von „Rückfällen" wie dem Ez-Text in der Bamberger Bibel und in den Trierer Fragmenten oder dem Wechsel im Evangelientext seit dem Amtsantritt von Abt Adalhard 834. Mancher mag zwar zweifeln, weil eine Untersuchung der zahlreichen Handschriften aussteht; jedoch darf eine solche von den Herausgebern der Vulgata keinesfalls erwartet werden, da sie vor allem für die Weiterführung der Ausgabe zu sorgen haben.

Dagegen verändert Theodulf den Ez-Text seines Pandekten innerhalb von etwa 20 Jahren gleich mehrmals. Zunächst folgt er der zweiten italienischen Familie, dann gibt er spanischen Einflüssen nach, hierauf benützt er eine italienische Handschrift der ersten Familie als Vorlage und kehrt schließlich wieder zu seinen beiden ersten Texten zurück. Was paläographisch eine geschlossene Gruppe von Handschriften aus dem gleichen Scriptorium ist, bietet drei verschiedene Ez-Texte, wenn auch verbindende Lesarten nicht ganz fehlen. In anderen Teilen der Bibel läuft die Veränderung des Textes in den Exemplaren der Theodulf-Bibel anders; für Bar vgl. die Einleitung zu Jer S. XXVf und zur Theodulf-Bibel überhaupt meine Darstellung in: W. Braunfels (Hrsg.), Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben. II. Das geistige Leben hg. von B. Bischoff, Düsseldorf 1965, 177–183. Die Theodulf-Bibel beruht also viel mehr als die Alkuin-Bibel auf einem „lebenden Archetyp", den wir uns als ungebundenes Werkstattexemplar vorstellen können, in das weitere Korrekturen eingetragen wurden, während andererseits Abschriften hergestellt wurden.

Einige andere Rezensionen des 9. Jh. werden nur in der Einleitung besprochen, bleiben aber aus dem textkritischen Apparat der Ausgabe verbannt. Die Bibel von Corbie (Paris, B. N. lat. 11532–11533; um 830/50) ist nicht das Original, sondern Abschrift einer wissenschaftlichen Rezension, die mit Hilfe der Ausgaben des Alkuin und Theodulf, der zweiten italienischen Familie, des austrasischen Ablegers EUST, der lokalen Überlieferung von Corbie (M = Amiens, B. M. 8; Anfang des 9. Jh. zur Vervollständigung der mehrbändigen Maurdramnus-Bibel) und des Hieronymus-Kommentars einen Text herstellte, der möglichst genau dem hebräischen Text entsprach. Auch diese Arbeit ist in verschiedenen Stufen vorgenommen worden. Denn die Lesart 33,21 stammt aus der mißverstandenen Randlesart in M und die wiederum aus Hieronymus; die Erklärung S. LV ist demgegenüber nicht überzeugend. Leider wird das Verhältnis zu M nicht genauer untersucht. Diese Rezension scheint einen Einfluß auf den Text der Pariser Universität im 13. Jh. gehabt zu haben. Etwa um die gleiche Zeit wurde in Saint-Denis unter dem gelehrten Abt Hilduin aus verschiedenen Überlieferungen ein sehr guter Text erarbeitet, der in Paris, B. N. lat. 45 und 93 vorliegt (um 830/50; ein Reliquienverzeichnis weist auf Argenteuil, nicht auf Saint-Riquier). Etwas früher korrigiert die Bibel Paris, B. N. lat. 11504–11505 (geschrieben 821/2 in Paris, schon kurz darauf in Saint-Germain-des-Prés) den Alkuintext gelegentlich mit Hilfe der Theodulf-Bibel. Anderswo im karolingischen Reich (z. B. in St. Gallen, Reichenau, Reims, Saint-Amand) wurde im 9. Jh. ähnlich am Bibeltext gearbeitet, wie vorhandene Handschriften bezeugen; nur die Bibel von S. Paolo, ein Votivgeschenk Karls des Kahlen zu seiner Kaiserkrönung 875, konnte im Apparat der Ausgabe berücksichtigt werden.

Die karolingischen Bibeln sind nicht Abschriften älterer Ganzbibeln, sondern aus verschiedenen Teilhandschriften, oft auch aus verschiedenen Überlieferungen zusammengestellt. Sogar Teile der Bibel wie das Propheten-Corpus stellen nicht immer eine Einheit dar. Die vielfältigen Verflechtungen der Überlieferungsstränge beginnen schon im 5. Jh. Anzeichen dafür ist die weite Verbreitung einer altlateinischen Kapitelsreihe (Aa), die aus einer donatistischen Bibelausgabe stammt, und ihr Wechsel mit einer Überarbeitung nach der Vulgata (Ab), die ganz oder teilweise in allen drei italienischen Familien vorkommt. Mit einer konsequenten Verbreitung des Propheten-Corpus im Vulgatatext von einem einzigen Zentrum (etwa Rom) aus ist jedenfalls nicht zu rechnen, wenn man dem komplizierten Befund in den Handschriften gerecht werden will.

Ich hoffe, daß das Gesagte die Fülle von Einzelergebnissen ahnen läßt, die in der Einleitung dargelegt sind und hier nicht alle ausgebreitet werden können. Noch weniger sind hier die Konsequenzen zu erörtern, die sich für die textkritischen Methoden ergeben, z. B. für den verschiedenen Wert von Statistiken, einerseits aller abweichenden und übereinstimmenden Lesarten in Probeabschnitten, andererseits der seltenen Lesarten in Handschriften, deren paläographischer Zusammenhang unklar oder auch klar ist. Wie anders stellt sich die konkrete Textgeschichte im Gegensatz zur logischen Klassifizierung dar, sobald mehr Textzeugen erhalten sind, die Entwicklung in paläographischen Zentren faßbar wird und sonst fehlende Zwischenglieder (insbesondere alte Fragmente und Handschriften mit Korrekturen) unerwartete Verbindungen knüpfen! Kann man wie bisher Textgeschichte auf der Grundlage von „Lokaltexten" konstruieren, wenn gleichzeitig am gleichen Ort verschiedene Texte verfügbar waren? Die neutestamentliche Textkritik sollte etwa den archäologischen Befund für das alte Ägypten ebenso ernst nehmen, wie es hier die Zeugen für das 8. und 9. Jh. im Frankenreich verlangen. Leider ist zu befürchten, daß alles mühsam Erarbeitete in den lateinischen Einleitungen eher begraben als publiziert ist. Dabei könnten hier nicht nur Mediävisten und Handschriftenforscher, sondern auch Textkritiker aller Art außer vielen interessanten Daten wichtige methodische Anregungen finden.

Abtei Mariendonk Bonifatius Fischer

El-Khoury, Nabil: Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer. Beitrag zur Geistesgeschichte. – (Mainz): Grünewald (1976). 180 S. (Tübinger Theologische Studien Bd 6) kart. DM 24.50.

Der verlockende Titel dieser Tübinger phil. Diss. führt den erwartungsvollen Leser weit in die Irre. Die „Interpretation der Welt", die der Titel verspricht, wird bereits im Vorwort in einen

„hermeneutische(n) Versuch ..., zunächst Ephraems Kosmologie (I. Teil) und dann seine Anthropologie (II. Teil) herauszuarbeiten", umgewandelt und im Inhaltsverzeichnis weiter auf „I. Weltursprung" und „II. Das Wesen des Menschen (Das Leib-Seele-Problem)" reduziert. Eine Einleitung über Leben und Werk Ephräms, die keine neuen Erkenntnisse vermittelt (13–23), sowie ein nicht sachgemäßer „historischer Ausblick", der als „Wirkungsgeschichte der Schule von Nisibis" spezifiziert wird (146–153), umschließen die Hauptkapitel.

Es ist ein legitimes Forschungsanliegen, das Denken Ephräms über Gott, Welt und Mensch zu moderner Problemstellung in Beziehung zu setzen und – wenn möglich – für die Gegenwart auszuwerten. Sachgerecht geschieht das aber nur, wenn man zunächst Ephräm in und aus seiner Zeit und Umwelt zu verstehen, nicht aber „aus einer abendländischen Tradition heraus zu erfassen" (7) sucht. Letzteres führt den Vf. zu den völlig überflüssigen Beteuerungen, daß man bzgl. des biblischen Sechstagewerkes nicht „als Grundlage die neueste Naturwissenschaft voraussetzen" (49) darf und daß „Fragen der Paläontologie, des Evolutionismus und der gesamten Naturwissenschaft, die sich mit dem Problem der Faßbarkeit eines Schnittpunktes der Menschwerdung auseinandersetzt" (98), für die vorliegende Arbeit nicht in Betracht kommen.

Einige willkürlich herausgegriffene Beispiele mögen die oberflächliche Arbeitsweise des Vf. und seinen geringen Sinn für geschichtliche Zusammenhänge und zeitliche Abfolge aufzeigen. Zu S. 24–26: Es ist richtig, daß Ephräms Lehren auf dem Hintergrund der „in seiner Zeit üblichen Exegese" zu werten sind. Zur Charakterisierung dieser Exegese genügt aber keineswegs ein kurzer Hinweis auf die Antiochenische Schule und ihre angeblich enge Verbindung zu Edessa und Nisibis. Es ist auch zu wenig, Ephräm einseitig zum Vertreter der antiochenischen Theoria zu deklarieren. Ein Satz wie: „Er (= der Wortsinn) hat mitunter seine Basis im typologischen Sinn ... oder in der höheren Betrachtungsweise, die uns den Vollsinn (sensus plenior) erschließt" (24), ist zudem purer Unsinn und bezeugt ein totales Nichtverstehen der antiochenischen wie der ephrämischen Exegese. – Zu S. 38–41: Eine „historisch-philologische Erläuterung der Begriffe in Ephraems Fassung von Gen 1,1" müßte werkimmanent ansetzen und dann das räumliche und zeitliche Umfeld Ephräms in umfassender Weise (vgl. 26f) einbeziehen. Stattdessen bringt Vf. bzgl. *brā = erschaffen* ohne weitere Erläuterung 2 Zitate als Beleg dafür, daß Ephräm dieses Verb tatsächlich gleich dem AT gebraucht. Dabei zitiert er SdF 5, 27–32 nur unvollständig und übergeht den darin wichtigen synonymen Gebrauch von *brā* und *'bad*. Mit einem weiteren Zitat will er die Andersartigkeit des göttlichen Erschaffens (*brā*) im Gegensatz zum menschlichen Schaffen (*'bad*) belegen. Auch hier erwähnt er mit keinem Wort den möglichen synonymen Gebrauch der beiden Verben. Danach sucht er die Begriffe Erschaffen und Schaffen mit Aussagen so unterschiedlicher und ohne erkennbaren Grund herangezogener Autoren wie M. Heidegger, W. Lossky, W. Schulz, Descartes und Nicolaus Cusanus zu verdeutlichen. – Zu S. 58–59: Es ist berechtigt, den heutigen Leser durch zahlreiche Zitate in die Welt und Sprechweise Ephräms einzuführen. Das darf jedoch nicht so weit gehen, daß die gesamte Bearbeitung des Sechstagewerks (50–62) eine willkürliche Zitatenmischung aus antiken und modernen Autoren ist. Vf. beginnt seine Darlegungen über den 5. Schöpfungstag abrupt mit einem Vers aus Nat 26,8, der zum Lob des Schöpfers aufruft. Es folgt das im Text nicht gekennzeichnete und in den Anmerkungen nicht ausgewiesene, mit einem Übersetzungsfehler „angereicherte" (*nūnē* sind Fische, nicht Kriechtiere) Zitat GETon 22,20-25, danach ein französisches Zitat aus einem Artikel von Th. Lamy. In 3 eigenen Zeilen stellt Vf. die Hypothese auf, daß nach Ephräm „das pflanzliche Leben dem Licht ... und das tierische dem Wasser zugeordnet werden könnte". Ohne diese Hypothese aus Ephräm zu erhärten, verweist er mit 5 Zeilen auf eine Basiliusstelle, von der Ephräm mit Sicherheit nicht beeinflußt ist. Mit 2 Zeilen verweist er auf CH 15,2f, der in keinem Zusammenhang zum Schöpfungswerk des 5. Tages steht. Daran knüpft er ein Zitat aus R. Guardini und schließt abrupt mit Gen 1,22.

Das Literaturverzeichnis (154–165) bringt unter „1. Editionen der syrischen Werke Ephraems" nicht etwa alle (benutzten) Editionen, sondern nur einige der älteren, teils überholten Ausgaben und die Bemerkung: „Hinzu kommen die kritischen Neuausgaben von Beck, Leloir, Ortiz de Urbina und Tonneau, die nur auf authentischen Texten beruhen, sowie die Editionen von Bickell, Mitchell und Rahmani." Es scheint, daß Vf. I. Ortiz de Urbina, Vetus Evangelium Syrorum et exinde excerptum Diatessaron Tatiani, Madrid 1967, zu den Neuausgaben der Werke Ephräms zählt. Sollte sich jemand für die neuesten Editionen interessieren, wird er sie mit etwas Mühe zwischen Kommentaren und Übersetzungen unter der Überschrift finden: „2. Chronologische Einordnung der echten Schriften Ephraems". – Die Sekundärliteratur wird kaum je vollständig zu erfassen sein. Da Vf. sich aber eingehend mit Ephräms Welt- und Menschenbild befaßt, darf man doch u. a. folgende Angaben erwarten: St. Hidal, Interpretatio Syriaca. Die Kommentare des hl. Ephräm des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stellung, Lund 1974; T. Jansma, Ephraems Beschreibung des ersten Tages der Schöpfung. Bemerkungen über den Charakter seines Kommentars zur Genesis: OCP 37 (1971) 295–316; ders., Beiträge zur Berichtigung einzelner Stellen in Ephraems Genesiskommentar: OC 56 (1972) 59–79; ders., Ephraem on Exodus II, 5: Reflections on the Interplay of Human Freewill and Divine Providence: OCP 39 (1973) 5–28.

Genug der Auswahl an kritischen Bemerkungen! Sie sollen nicht besagen, daß man nicht auch manche lesenswerte Aussage bei El-Khoury finden könnte. Zu nennen ist etwa der Teil über „das Wesen des Menschen" (97–144), wo Vf. sehr viele Ephrämtexte anführt, auf den gründlichen Untersuchungen von E. Beck aufbaut und die nicht adäquaten Fragestellungen größtenteils in die Anmerkungen verweist.

Gerleve Winfrid Cramer

Alberti Magni Opera Omnia. Tomus XXXVII, Pars II. Super Dionysii mysticam theologiam et epistulas. Ed. Paulus Simon. – Münster: Aschendorff 1978. XXXII, 453–671 S. Halbleder DM 148.–

Im Jahre 1972 erschien der erste Teil des 37. Bandes der Kölner Albertus-Ausgabe, der den umfangreichen Kommentar Alberts zu der ps.-dionysischen Schrift De divinis nominibus enthält (vgl. ThRv 68, 1972, 292–294). Der zweite Teil des Bandes blieb den Kommentaren Alberts zu der Schrift Mystica theologia und zu den Briefen des Ps.-Dionysius vorbehalten. Dieser Teil ist nun erschienen, wie der erste Teil von P. Simon herausgegeben. Dem Textteil gehen kurze Prolegomena voraus (p. XXV-XXX), die die Prolegomena des ersten Teiles ergänzen und speziell das enthalten, was für die hier vorgelegten Kommentare von Bedeutung ist.

Die Zeit der Abfassung der vorliegenden Kommentare läßt sich ziemlich genau bestimmen. Die Prolegomena zum ersten Teil kamen zu dem Ergebnis, daß der Kommentar zu De divinis nominibus um 1250 entstand, als Albert in Köln lehrte und Thomas sein Schüler war. Die vorliegenden Kommentare folgten unmittelbar, da sich Albert an die Reihenfolge des Pariser Dionysius-Corpus hielt. Im Kommentar zum siebten Brief (p. 509 v. 4 sqq.) erwähnt Albert, daß seit dem Tode Christi 1216 Jahre vergangen sind. Den Tod Christi setzt er ebendort in das 34. Lebensjahr Christi, drei Monate nach der Vollendung des 33. Lebensjahres. Daraus ergibt sich, daß zur Zeit der Abfassung des Kommentars 1216 + 33 = 1249 volle Jahre seit der Geburt Christi vergangen waren. Die Abfassung fällt somit in den Lauf des Jahres 1250. Der Kommentar zur Mystica theologia ging dem Kommentar zu den Briefen unmittelbar voraus, dürfte also wohl auch in das Jahr 1250 fallen.

Über die Echtheit der Kommentare brauchte nichts gesagt zu werden, da sie durch die handschriftliche Überlieferung hinreichend bezeugt ist und von niemand bestritten wurde.

Für den Kommentar zur Mystica theologia werden 12 Hss. angeführt, für den Kommentar zu den Briefen zehn. Neun dieser Hss. enthalten beide Kommentare oder Teile derselben. Sieben der hier genannten Hss. enthalten auch den Kommentar zu De divinis nominibus. Sie wurden bereits in den Prolegomena zum ersten Teil beschrieben. Für die Prolegomena des zweiten Teiles blieben nur sechs Hss., die hier erstmals zu beschreiben waren. Die wichtigste Hs. für beide Teile ist Cod. I. B. 54 der Biblioteca Nazionale zu Neapel (N), ein angebliches Thomas-Autograph, das mit den sicher echten Thomas-Autographen zwar die „littera inintelligibilis" gemeinsam hat, aber doch auffallende Unterschiede aufweist, weswegen die Herkunft von Thomas von manchen verneint wird, z. B. von M. Grabmann. Diese Hs. oder – genauer gesagt – eine leichter lesbare Abschrift derselben ist die Grundlage aller Hss., welche die in diesem Band vereinigten Kommentare Alberts enthalten. Wie für den ersten Teil, so kommen auch für den zweiten Teil die Hss. C (Cues, Hospital 96) und M (Paris, Bibliothèque Mazarine 873), die aus dem Ende des 13. oder aus dem Anfang des 14. Jh.s stammen, hauptsächlich in Betracht. Neu kommt im zweiten Teil u. a. die Hs. E (Basel, Universitätsbibliothek B. IV.18) hinzu, die aus derselben Zeit stammt. Der Hrsg. unterscheidet ähnlich wie im ersten Teil zwei Textgruppen: α = ARHFLV und β = BCEM. Die zweite Gruppe steht N im allgemeinen näher als die erste. In den Teilen, die in N fehlen, z. B. im fünften Kapitel der Mystica theologia und in den meisten Briefen (außer Teilen der Briefe 8 und 9), hält sich darum der Hrsg. hauptsächlich an die Hss. der Gruppe β. Die bisherigen Ausgaben von Lyon (1651) und Paris (1892) folgen in der Regel Hss. der Gruppe α. Daraus sieht man, daß die neue Ausgabe einen echten Fortschritt bedeutet.

Als Textgrundlage für seine Kommentare zur Mystica theologia und zu den Briefen 1 bis 10 benützte Albert ebenso wie zu De divinis nominibus die lateinische Übersetzung des Johannes Sarracenus (1167). Die ältere Übersetzung des Johannes Scotus Eriugena (ca. 862) zog er als alia translatio bei. Beide Übersetzungen fand er in dem Pariser Corpus der ps.-dionysischen Schriften (Bibliothèque Nationale lat. 17341 und lat. 15630). Dort fand er auch den 11. Brief, der jedoch keine Übersetzung aus dem Griechischen ist, sondern mittelalterlichen lateinischen Ursprungs ist. Albert hielt ihn für einen echten Brief des Dionysius und versah ihn darum mit einem Kommentar. Von diesem Brief abgesehen, ist den Kommentaren Alberts die Übersetzung des Johannes Sarracenus nach der Ausgabe „Dionysiaca" (ed. Ph. Chevalier, Brügge 1937) unter Beiziehung der genannten Hss. des Pariser Dionysius-Corpus beigegeben. Die Textausgabe ist, wie üblich, von einem zweifachen Apparat begleitet, einem Verzeichnis der abweichenden Lesarten und einem Verzeichnis der Quellen.

Auf die Textausgabe folgen mehrere Indices, und zwar für den ganzen Bd: zuerst die Schriftstellen aus dem Alten und dem Neuen Testament (555–557), dann die von Albert angeführten Autoren (558–565) und die vom Hrsg. angeführten Autoren (566–578). In diesen detaillierten Verzeichnissen wird der reiche Inhalt des Quellenapparates sichtbar. Die meist zitierten Autoren sind Aristoteles und Augustinus. Von den arabischen Philosophen werden Averroes und Avicenna häufiger angeführt. Von den christlichen Philosophen und Theologen kommen neben Augustinus Ps.-Dionysius, Boethius, Johannes von Damaskus und Anselm von Canterbury häufiger zu Wort. Unter den vom Hrsg. angeführten Autoren ist vor allem Albertus zu nennen, von dem sehr viele Parallelstellen aus seinen verschiedensten Werken angeführt oder angegeben werden. Auf die beiden Autorenverzeichnisse folgt ein ungemein ausführlicher Index rerum et vocabulorum (559–663) mit je drei Spalten auf der Seite. Das Stichwort angelus z. B. umfaßt sieben Sp., das Stichwort anima fünf Sp., das Stichwort bonum nahezu sieben, das Stichwort causa fünf, das Stichwort deus 18,5, das Stichwort forma fünf, das Stichwort intellectus drei, das Stichwort malum 7,5, das Stichwort motus sechs, das Stichwort ratio drei Spalten. Dieser reichhaltige Index ist ein wertvolles Hilfsmittel, den Inhalt der Kommentare zu erschließen.

Den Corrigenda (670) sei noch angefügt: p.XXV v.6 lege: 509 (statt 507), ebenso p.XXV v. 14. Unter den Sigla (vor p. 453) lege: C = Cues, Hospital 96 (statt 56).

Wie der erste Teil des vorliegenden Bd.s, so ist auch der zweite Teil mit großer Sorgfalt gearbeitet. Wenn man sich das Photo eines Blattes der Neapolitanischen Hs. (N), das dem Band beigegeben wurde, ansieht, kann man sich eine Vorstellung von der überaus mühevollen Arbeit machen, welche die Textgestaltung erforderte. Dem erfahrenen Editor gebührt dafür Dank und Anerkennung.

Eichstätt Ludwig Ott

Der Traktat Heinrichs von Friemar über die Unterscheidung der Geister. Lateinisch-mittelhochdeutsche Textausgabe mit Untersuchungen. Bearb. von Robert G. Warnock und Adolar Zumkeller OSA. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1977. VIII, 279 S. (Cassiciacum Bd XXXII) kart. DM 98.–

Jeder Schritt in die terra incognita der spätmittelalterlichen Spiritualität ist zu begrüßen. Vorliegender Traktat mit dem zweifelsohne ursprünglichen Titel: De quattuor instinctibus, scilicet divino, angelico, diabolico et naturali (gleich: von den vier inspruchen), läßt darüber hinaus auch die inhaltlich-dogmatische Bedeutung des Themas ahnen. An der Verfasserschaft Heinrichs von Friemar (des Älteren) ist aufgrund innerer und äußerer Kriterien nicht zu zweifeln. Der Terminus ante quem ist also sein Todesdatum 1340 (in Erfurt). Parallelen zum Traktat De adventu Verbi (Ausgabe: Würzburg 1975) lassen vermuten, daß der Unterscheidungstraktat im ersten Jahrzehnt des Jahrhunderts verfaßt wurde.

Der lateinische Originaltext ist in 150 Hss überliefert; dazu zwei Frühdrucke; ein weiterer Druck von 1652; Fr. Vandenbroucke kennt noch einen dritten Frühdruck. Zumkeller stellt den Text nach 27 Handschriften her, begründet aber kaum, warum er diese 27 auswählte. Die 31 Hss und der eine Frühdruck der deutschen Fassungen (6 Hss sind verschollen) bringen 18 mehr oder wenig vollständige, aber voneinander unabhängige Übersetzungen: Warnock wählt für seine Ausgabe die bairische Übersetzung (die Prager Fassung). Beide Editionen (147–235) sind in untadliger Weise mit doppeltem Apparat nebeneinander abgedruckt. Bibliographie, Register (auch ein inhaltliches Sachregister!) und ein nicht-vollständiges deutsch-lateinisches Glossar (237–279) runden die Ausgabe ab.

A. Zumkeller bringt in seiner Einleitung (3–38) neben den notwendigen biographischen und textlichen Untersuchungen auch eine knappe Würdigung des Traktats. Es ist die „erste thematische Schrift, die im Mittelalter über die ‚discretio spirituum' geschrieben wurde." (34) Sie liegt in der Augustinus-Tradition; und von deren pessimistischem Naturbegriff stammt auch die negative Beurteilung der natürlichen Antriebe, des „instinctus naturalis". Dionysius der Kartäuser hat den Traktat deshalb (und aus anderen Gründen) scharf kritisiert. Es wird damit also zweifelhaft, ob die thomistische Ausdeutung Heinrichs durch Cl. Stroick (1954) zu recht besteht; die Quellen- und Zitations-Analyse (35–38) bestätigt den augustinischen Trend.

Die Untersuchungen Warnocks sind zur Hauptsache germanistisch; er geht sehr detailliert auf Hss- und Text-Beschreibungen ein (41–118). Die Vermutung, daß der Ps.-Tauler Traktat „von geistlicher Armuth" den Traktat Heinrichs gekannt habe, nur weil dort auch die Vierzahl der Geister auftrete, übersieht die weiter verbreitete Tradition dieser Unterscheidung. Auch die „sozio-literarischen" Untersuchungen bringen kaum erwähnenswerte Ergebnisse.

Der Traktat selbst bewegt sich auf dem groben Pflaster spätmittelalterlicher Spiritualität. Der göttliche „instinctus" ist leicht auszumachen: Antrieb zur Nachahmung Jesu und zur größeren Demut, innere geistliche Freude, bessere Übung der Tugenden. Der „instinctus angelicus" ist schwerer zu identifizieren; im Grunde scheint das Kriterium diese Nicht-Eindeutigkeit zu sein; der Engel verbirgt sich zuerst und richtet dann erst den Menschen auf; er bewegt ihn zum Guten, was aber dem Menschen nicht völlig bewußt ist. Der „instinctus diabolicus" geht schlichtweg in die Richtung, die Gott und den Engeln entgegengesetzt ist. Der vierte Antrieb der Natur, der „naturleichen inspruch", beansprucht die Hälfte des Traktats. Hier wird der Abriß einer Askese geboten, die überaus mißtrauisch ist gegen alles, was aus dem Menschen selbst emporsteigt, zum Beispiel gegen dessen Wissensdurst.

Der Unterschied zur „Unterscheidung der Geister" des Ignatius von Loyola ist offensichtlich. Ignatius hängt auch eher von Bernhard von Clairvaux, von Johannes Tauler ab, als daß er in der Linie Heinrichs von Friemar oder Johannes Gersons steht.

Vorliegende Edition bietet eine vorzügliche Grundlage, solchen und anderen Differenzierungen nachzugehen.

München Josef Sudbrack

Jansen, Reiner: **Studien zu Luthers Trinitätslehre.** – Bern, Frankfurt/M.: H. Lang/P. Lang 1976. 232 S. (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd 26) kart. sfr 44.–

Vorliegende Arbeit – sie wurde 1973 von der Theol. Fak. der Univ. Basel als Diss. angenommen – hat das Ziel, die wesentlichen Grundzüge der Trinitätslehre Luthers darzustellen und ihren Stellenwert innerhalb seiner Theologie aufzuweisen. Damit wird ein Thema aufgenommen, das bisher keiner eingehenderen Untersuchung gewürdigt wurde. Obgleich Luther nie eine systematische Trinitätslehre vorgelegt hat, enthält sein reichhaltiges Schrifttum doch genügend Material für eine zusammenschauende Betrachtung. Dabei begrenzt Vf. seine Untersuchung ausdrücklich auf den Zeitraum zwischen 1520 und Luthers Tod und spart auch hier die Aussagen des „Professors", so vor allem die späten Disputationen aus. Die verbleibenden Quellen führt er in drei Abschnitten vor.

Zunächst werden Luthers Auslegungen des Apostolikums aus der Zeit zwischen 1520 und 1529 („Eine kurze Form ... des Glaubens" bis zu den beiden Katechismen) herangezogen. J. sieht den wesentlichen Ertrag darin, daß Luther entgegen einer üblich gewordenen Aufteilung des Symbolums in 12 oder 14 Glaubensartikel auf die von der ursprünglichen Verbindung mit der Taufe gegebene trinitarische Bekenntnisstruktur zurückgreift und das Symbolum entsprechend dem Handeln des Vaters, des Sohnes und des Geistes in drei Artikel teilt. (Diese Gliederung wurde über die Katechismen zu einer Selbstverständlichkeit in der lutherischen Tradition). Mit dieser Dreiteilung verbindet sich zunehmend die Beschreibung des Handelns des dreieinigen Gottes durch die Leitbegriffe: Schöpfung, Erlösung und Heiligung, ein Vorgang, der der Tradition zwar nicht gänzlich fremd war (siehe den Hinweis auf Rupert v. Deutz, 58), der aber bei Luther besonderes Gewicht erhält. Die Leitbegriffe geben einer heilsgeschichtlich-ökonomischen Deutung der Trinität den Vorzug vor einer nur immanenten, die Luther zwar voraussetzt, aber nicht weiter begrifflich aufhellen will. Zudem

faßt er die Leitbegriffe weitgehend als Appropriationen, um die anerkannte Regel opera trinitatis ad extra sunt indivisa nicht aufzuheben. Im dreifachen Handeln und Sich-Schenken Gottes begegnet der Glaube dem einen Gott. Die soteriologische Sicht der Trinitätslehre folgt der trinitarischen Gliederung des Glaubensbekenntnisses, die sich so nicht nur als formaler und katechetisch besonders praktischer Schritt erweist, sondern die darüber hinaus das Symbolum weniger als Lehrsumme denn als bekenntnishafte Übereignung an den dreieinigen Gott zur Geltung bringt.

Die zentrale Bedeutung des Trinitätsglaubens zeigt sich auch in einer zweiten Textgruppe, den Bekenntnissen Luthers. In die Mitte seiner Untersuchung stellt J. das Bekenntnis von 1528, das der Schrift „Vom Abendmahl Christi Bekenntnis" angefügt ist und die Urform der Schwabacher, Marburger und auch Schmalkaldischen Artikel bildet. Bemerkenswert ist auch hier die trinitarische Struktur des Bekenntnisses – diese wird freilich in den späteren Texten immer mehr durchbrochen auf eine Zusammenstellung von Glaubensartikeln hin –, womit das dreifache Sich-Schenken Gottes in der Geschichte ins Zentrum rückt. Daneben treten aber hier verstärkt auch traditionelle Aussagen über das innere Verhältnis der göttlichen Personen hervor, was Luther von vielen Interpreten als nicht überwundener katholischer Rest angelastet wurde. Den Grund für die stärkere Anknüpfung an das altkirchliche Dogma sieht J. im Auftreten antitrinitarischer Strömungen und in der Auseinandersetzung mit Zwinglis Christologie im Rahmen des Abendmahlproblems. Es wird gezeigt, wie Luther gerade um einer ökonomisch-soteriologischen Deutung der Trinität willen Aussagen über das immanente Verhältnis aufnimmt, weil das dreifache heilsgeschichtliche Wirken nach außen in einer Differenzierung im Sein Gottes grundgelegt ist.

In einem dritten Teil werden jene Predigten und Schriftauslegungen herangezogen, die wiederholt einzelne Aspekte des Trinitätsbekenntnisses zur Sprache bringen: Predigten zum Trinitatisfest und jene Texte, in denen aus dem AT und NT Schriftzeugnisse für die Trinität im allgemeinen und für die Gottheit Christi und des Geistes im besonderen erhoben werden. Hierher gehören auch Luthers Taufpredigten, die eindringlich die Gegenwart und Wirksamkeit des dreieinigen Gottes in der Taufe betonen.

Der abschließende vierte Teil faßt die wesentlichen Ergebnisse systematisch zusammen. Zunächst lassen sich in den Trinitätsaussagen gegenläufige Entwicklungen feststellen. Trotz der Warnung vor trinitätstheologischen Spekulationen behandelt Luther zunächst noch ohne besondere Vorbehalte den Trinitätsglauben für weitere Hörerkreise. Erst mit dem Aufkommen einer antitrinitarischen Bewegung treten ausführlichere Erörterungen auf der Kanzel zurück und bleiben mehr theologischen Schriften (wie den Bekenntnissen) vorbehalten. Ab 1533 werden dann Themapredigten über die Trinität wieder häufiger und nun wird auch vor Laien über Feinheiten des Trinitätsglaubens geredet. Parallel dazu verläuft auch hinsichtlich der inhaltlichen Akzente eine Entwicklung. Von gelegentlichen Aussagen über das innertrinitarische Verhältnis abgesehen treten zunächst die Aussagen über das heilsgeschichtliche Werk Gottes in den Vordergrund. Das Bemühen, solche dreifache Entfaltung gegen ein tritheistisches Mißverständnis abzusichern, gewinnen erst wieder ab 1533 an Bedeutung. Das dreifaltige Wirken Gottes in der Geschichte gründet in den realen Unterschieden der Personen in Gott selbst, erweist sich aber nach außen als das Handeln des einen Gottes. Die Beachtung dieser Akzentverschiebungen verbietet es, Luthers Lehre aufgrund einer Schrift oder gelegentlicher Äußerungen charakterisieren zu wollen. J. weist verschiedentlich vorgebrachte Beurteilungen der Lehre Luthers als arianisch, subordinatorisch, modalistisch oder tritheistisch zurück und hebt als Verdienst Luthers hervor, mit Hilfe der ökonomischen Deutung der Trinität eine in Spekulationen erstarrte Lehre verlebendigt und wieder die Verbindung zwischen Trinitätslehre und gelebtem Glauben hergestellt zu haben. Luther verzichtet weitgehend, dabei auch allzu unbekümmert, auf dogmatische Termini und verwahrt sich gegen zuviel rationale Begründung; er verzichtet auch auf den augustinischen Analogieaufweis in der menschlichen Seele und beschränkt sich auf die Entfaltung der Offenbarungstrinität. Dabei weiß er sich sehr wohl in Übereinstimmung mit dem Dogma der alten Konzilien, deren Schriftgemäßheit er aufzeigt. Wenn Luther auf traditionelle Aussagen über die innertrinitarischen Verhältnisse zurückgreift, dient dies dem Schutz des Redens vom heilsgeschichtlichen Kommen Gottes zum Menschen. Wie ihm das Athanasianium ein Schutz für das Apostolikum ist, so ist auch die Lehre von der immanenten Trinität ein Schutzwall für die ökonomische Trinitätslehre. Letztere steht im Vordergrund und ist als solche „sowohl kurze Zusammenfassung des Glaubens Luthers als auch conditio sine qua non seiner Theologie" (224).

J. hat in seiner Arbeit reiches Material herangezogen und läßt dieses auch selbst genügend zur Sprache kommen. Die Nachzeichnung der Grundzüge und ihr Vergleich mit der Theologiegeschichte ermöglichen wertvolle Einblicke in Luthers Trinitätsglauben. Es bleibt zu wünschen, daß diese Studien ergänzt werden durch die Einbeziehung der frühen Werke vor 1520 und der späteren Disputationen. Vielleicht ließe sich so Luthers Stellung in der Theologiegeschichte noch deutlicher markieren.

München Wolfgang Schwab

Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts. Ein Werkverzeichnis. Hrsg. von Wilbirgis Klaiber. Mit einer Einführung von Remigius Bäumer. – Münster: Aschendorff (1978). XXVI, 334 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 116) Kart. DM 36.–

Klaibers Werkverzeichnis füllt eine seit langem schmerzlich empfundene Lücke in der bibliographischen Erschließung der Quellen zur Entwicklung des theologischen Denkens katholischer Autoren im Reformationsjahrhundert und zur publizistischen Verteidigung der alten Kirche gegenüber dem vielfältigen Appell zur religiösen Neuerung. Die beachtliche Zahl von 3456 Publikationen aus der Feder von 355 verschiedenen Autoren aus ganz Europa ist geeignet, das schon seit dem 16. Jh. gängige Urteil von der publizistischen Absenz der Verteidiger der alten Kirche zu relativieren. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß auf katholischer Seite (innerhalb der Gruppe der Kontroversschriften) der Anteil gelehrter Abhandlungen mit relativ geringer Publikumswirksamkeit wesentlich höher war als auf der Gegenseite, so daß die imponierende Zahl katholischer Schriften nicht unmittelbar als Maß für publizistischen Erfolg genommen werden darf.

Der durch dieses hinlänglich bekannte Faktum begründete Gesamteindruck einer weitgehend schwerfälligen Gediegenheit der katholischen Kontroversliteratur wird durch die thematische Eingrenzung der vorliegenden Bibliographie auf die Schriften namentlich bekannter katholischer Theologen noch deutlich verstärkt. Durch dieses Auswahlprinzip bleiben die Schriften sowohl aller anonym gebliebenen Autoren als auch diejenigen katholischer Laien unberücksichtigt – eine Schriftengruppe, die zahlenmäßig sicher nicht sehr stark ins Gewicht fällt, die aber wegen ihres größeren Anteils publikumswirksamer Streitschriften geeignet wäre, das Gesamterscheinungsbild des katholischen Kontroversschrifttums weiter zu differenzieren.

Das Werkverzeichnis, dem ein kurzgefaßter Überblick (S. VII – XXIII) von Remigius Bäumer über die Geschichte der bibliographischen Verzeichnung des hier dokumentierten Schrifttums seit dem frühen 16. Jh. vorangestellt ist, verfolgt bewußt eine pragmatische Konzeption und findet dabei einen gelungenen Kompromiß zwischen der größtmöglichen bibliographischen Informationsfülle und dem von einer einzigen Bearbeiterin in vertretbarer Zeit zu leistendem Arbeitsvolumen.

W. Klaiber hat ihre bibliographischen Informationen durch die systematische Auswertung der einschlägigen Bibliographien (S. XXIV – XXXV) nach einer vorher erarbeiteten Autorenliste[1] gesammelt. Einsichtnahme in die Originalwerke war in der Regel nicht möglich. Zu den einzelnen Verfn. werden deren eigene und die von ihnen herausgegebenen oder übersetzten Werke in chronologischer Reihenfolge ausgewiesen. Neben den (stark gekürzten) Titeln werden nur noch Druckort, Drucker und Druckjahr angegeben. Erschlossene Informationen sind kenntlich gemacht. Folgeauflagen und Übersetzungen werden unter der Erstauflage angeführt. Dabei wird in der Regel auf Titeländerungen aufmerksam gemacht. Die knappe bibliographische Verzeichnung wird durch Verweise auf die Fundstellen, an denen zumeist genauere bibliographische Informationen nachzuschlagen sind, ausgeglichen. Den Abschluß des Werkes bildet ein (allerdings sehr knappes) Personen-, Orts- und Sachregister (318–334).

Die Vollständigkeit und die Genauigkeit der ausgewiesenen Informationen verdienen hohe Anerkennung. Sie lassen sich am besten durch den Hinweis belegen, daß mir bei mehreren hundert überprüften Ausgaben nur die wenigen am Schluß angeführten Verbesserungen und Ergänzungen aufgefallen sind. (Dabei ist noch zu berücksichtigen, daß ein Teil dieser Ungenauigkeiten auf die ausgewerteten bibliographischen Quellen zurückgeht.)

Die Grundkonzeption des Werkes, die eine durch ihre Konzentration gut überschaubare und durch ihren mäßigen Preis auch für

[1] Für die Werke von Cochläus, Eck und Erasmus wird allerdings pauschal auf die entsprechenden Personalbibliographien verwiesen.

den privaten Benutzer erschwingliche Übersicht über eine wichtige und umfangreiche Literatur ermöglicht, ist in sich geschlossen und überzeugend.

Eben weil das Werkverzeichnis ein so praktisches Hilfsmittel darstellt, dürfen einige Desiderate angemeldet werden:

Der eine Punkt betrifft die Titelansetzung. In manchen Fällen wünschte man sich die Titel doch etwas weniger stark gekürzt, damit wenigstens die behandelte Thematik erkennbar würde. Ansetzungen wie „Epistolae ...“ (2432) oder „Orationes duae ...“ (2540) sind einfach zu unpräzise. Außerdem wäre die Identifikation verschiedener Ausgaben leichter, wenn vor allem die Titel a n f ä n g e möglichst ungekürzt wiedergegeben wären, und wenn die Titelansetzungen desselben Werkes beim Eintrag unter dem Autor und bei dem unter dem Herausgeber stets identisch formuliert wären.

Das zweite Desiderat bezieht sich auf das Register. Das Personen-, Orts- und Sachregister, das sich auf die Auswertung der gekürzten Titel beschränken muß, kann im Rahmen der gewählten Konzeption sicherlich nicht weiter optimiert werden. Wünschenswert und hilfreich wären aber Druckorte-, Drucker- und Druckjahrregister gewesen. Aus ihnen hätten sich bei der Größe und Geschlossenheit des bearbeiteten Quellencorpus Hinweise auf zeitliche und regionale Schwerpunkte katholischer Publizistik, vielleicht sogar Ansätze zu Untersuchungen der Rezeption katholischer Kontroversschriften gewinnen lassen. Schließlich wären auch Studien zur relativen Bedeutung von Gewinnstreben und konfessioneller Tendenz in den Verlagsprogrammen frühneuzeitlicher Drucker, wie sie momentan z. B. von F. Hartweg betrieben werden, gefördert worden.

Diese Anregungen, die vielleicht bei einer Folgeauflage bedacht werden sollten, können und dürfen aber nicht das grundlegende Urteil beeinträchtigen, daß W. Klaiber mit dieser Bibliographie ein von der theologischen und historischen Forschung lange vermißtes Werk vorgelegt hat, das durch seine schlüssige Konzeption, seine daraus folgende Handlichkeit und nicht zuletzt durch seinen hohen Grad der Vollständigkeit und Genauigkeit uneingeschränkte Anerkennung verdient.

Berichtigungen und Ergänzungen:
Allgemeines: Variationen in der Formulierung des Titels bei verschiedenen Ausgaben sind nicht immer berücksichtigt. – Zwischen verschiedenen Werken und verschiedenen Ausgaben ist nicht immer unterschieden (z. B. Nr. 979: Zwei Werke unter einer Nummer). – Zu Nr. 307: Weitere Ausgabe: Candela evangelica, ab ipso autore et aucta et... recognita (Köln: E. Cervicornus 1527). – Zu Crotus Rubianus (Nr. 783–788): Die Zuweisung der Titel 784–787, vor allem der beiden letzten an Crotus Rubianus ist durchaus unsicher und wird z. B. von Paul Merker bestritten. Auch die Identifikation von C. R. mit „Constantius Eubulus Moventinus“ ist nicht richtig. Hinter diesem Pseudonym dürfte sich der Schlettstädter Paul Seidensticker (Paulus Constantius Phrygio) verbergen. Zu ihm und zu seiner „Oratio ... de virtute clavium ...“ (Nr. 786) vgl.: Stuttgarter Antiquariat (Dr. Frieder Kocher-Benzing & Co.), Katalog 97 (1977), Nr. 93. Für die unter dem Pseudonym Abydenus Corallus gehende „Oratio ad Carolum ...“ (Nr. 787) schließt sich Kocher-Benzing Merkers Zuschreibung an den Pforzheimer Nikolaus Gerbel an. Vgl. Katalog 91 (1976), Nr. 44. – Zu Nr. 839: „wie“ statt „wir“. – Zu Nr. 993: „missive“ statt „mission“. – Zu 1094: Weitere Ausgabe: Mainz: J. Schöffer 1529. – Zu Land(t)sperger, Johann (1460/70 – 1528/29) (Nr. 1743–1752): Unter den drei namensgleichen Autoren ist Klaiber hier einer Verwechslung erlegen. Der Reformationstheologe gehört nicht in dieses Werkverzeichnis (vgl. LThK VI, 78 und Mennonitisches Lexikon, II, 614f). – Zu 3444: Weiteres Werk (= 3444a): Wid' die vn= || selige auffrure Merten Luders || von Wolffgango Wulffer || vñ andern christgleubigē/ || euch zw Wittenberg/ || tzugeschibenn/ || [TE] Leipzig 1522 (Panzer III 262 nr. 2302).

T ü b i n g e n H a n s - J o a c h i m K ö h l e r

Ignatius von Loyola. Mit einem Essay von Karl R a h n e r SJ, einer historischen Einführung von Paul I m h o f SJ, 52 Farbbildern von Helmuth Nils L o o s e und 42 Stichen der Ignatius-Biographie von 1609. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). 72 S. und 48 S. Farbtafeln, geb. DM 29.50.

Der Bildband umfaßt drei Teile. Nach einer als „Essay“ bezeichneten fiktiven „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute“, die Karl Rahner dem Heiligen in den Mund legt, folgen 52 Farbbilder – Photographien von historischen Stätten und Kunstwerken –, deren Sitz im Leben des Heiligen oder des Ordens jeweils durch Quellentexte aus dem „Bericht des Pilgers“, den „Geistlichen Übungen“ und den Satzungen der Gesellschaft Jesu verdeutlicht wird. Der 3. Teil ist eine „historische Einführung“, die am Rande begleitet ist von 40 Bildern, die 1609 aus Anlaß der Seligsprechung in einer Vita des Heiligen erschienen sind, im Kleinformat 4,5 x 5,3 cm. Die beiden letzten Teile sind eine zuverlässige und anschauliche Einführung in die Geschichte und den Geist des Heiligen sowie des von ihm geprägten Ordens.

In der „Rede des Ignatius an einen Jesuiten von heute“ will Karl Rahner etwas darüber sagen, „was Ignatius heute noch bedeuten kann“ (7). Als Kern seiner Spiritualität läßt er den Heiligen betonen: die ungeheuerliche Überzeugung, „Gott kann und will mit seinem Geschöpf unmittelbar handeln“ (12) und „der Mensch kann Gott selbst erfahren“ (13). Er sieht eine Gefahr darin, daß man heute die Einsamkeit vor Gott nicht mehr erträgt und in „eine kirchliche Gemeinschaftlichkeit zu flüchten versucht“ (13), daß die Jesuiten „die Menschen nur auf Kirchlichkeit hin dressieren, zu begeisterten Untertanen des kirchlichen Etablissements“ (13). Dabei sind Kirche, Schriftwort, Sakramente usw. doch nur Hinweise auf Gott. Neben solchen „religiösen Indoktrinationen“ – diesen Ausdruck verwendet Ignatius alias Rahner wiederholt – gibt es eine Tiefenbohrung „zu den Wassern des lebendigen Geistes“, die „emporsprudeln in das ewige Leben“. Hauptaufgabe der Jesuiten ist das Geben der Exerzitien. „Damit sind natürlich zunächst und zuletzt nicht kirchenamtlich organisierte Kurse gemeint..., sondern eine mystagogische Hilfe für andere, die Unmittelbarkeit Gottes nicht zu verdrängen, sondern deutlich zu erfahren“ (15). Es wird wiederholt: Exerzitien zu machen heißt, „Gott selbst in Unmittelbarkeit zu suchen..., was ja zunächst mit Exerzitienhäusern, kirchenamtlich organisierten Kursen, ausführlicher theologischer Indoktrination usw. noch nichts zu tun hat“ (18).

Den Theologen macht der Heilige den Vorwurf, sie hätten gegen die Grundüberzeugung seiner Exerzitien „die eigentlich göttliche Gnade in ein Bewußtseinsjenseits“ verlagert „in der Meinung, man habe mit (!von?) dieser Gnade ohne eigentliche Erfahrung eine Kenntnis nur durch die äußere Indoktrination von der Kirche her“ (32).

Rahner kennt die Exerzitien aber zu gut, als daß er nach dieser Betonung der unmittelbaren Erfahrung Gottes nicht notwendig auf Jesus zu sprechen kommen müßte, der doch zunächst durch Hl. Schrift und Verkündigung (Indoktrination?) der Kirche vermittelt werden muß. „Es gibt kein Christentum, das an Jesus vorbei den unbegreiflichen Gott finden könnte“ (19). Ignatius sagt von sich: „Ich wollte dem armen und demütigen Jesus nachfolgen“ (22). Das erwartet er von seinen Söhnen. Sie sollen fragen, was „arm und demütig“ heute in ihrer Zeit heißt (23). Die Prälaten der Kirche, Bischöfe und Kardinäle, werden wiederholt als Gegentypen genannt, sie sind auch heute „sehr erheblich von der Versuchung der Macht bedrängt“ (23). Arm und demütig heißt, die „Marginalisation“ des Lebens in der heutigen Gesellschaft, auch in der kirchlichen, als Los Jesu freiwillig zu ergreifen.

Bei dieser gehäuft deutlich werdenden Distanz, um nicht von Ressentiment zu sprechen, gegenüber der gesellschaftlich verfaßten Kirche ist man gespannt, was der Heilige über Kirchlichkeit und jesuitischen Gehorsam zu sagen weiß; beides waren ja für ihn im 16. Jh. und für seine Exerzitien mehr als zentrale Elemente der geistlichen Existenz. Bezüglich der Kirchlichkeit ist die Sinnspitze der Betrachtung, daß „ein kritisches Verhältnis zur konkreten Amtskirche noch einmal kirchlich“ ist (27), „partielle und bedingte Konflikte in der Kirche selbst noch einmal kirchlich“ sind. Wenn „kritische Distanz“ für das Verhältnis des Ignatius zur Kirche kennzeichnend gewesen wäre, dann hätten ihm auf die Nachricht von der Wahl Pauls IV. nicht alle Knochen im Leibe zittern brauchen, dann wären die 18 Regeln, um das echte Gespür zu erlangen, das wir in der Kirche haben sollen (Exerzitien Nr. 352–370), sicher anders ausgefallen. Vgl. die 1. Regel: „Jegliches Urteilen zurücksetzend, müssen wir den Geist bereit und willig halten, um in allem der wahren Braut Christi, unseres Herrn, zu gehorchen, die da ist unsere heilige Mutter, die hierarchische Kirche“ (Nr. 353). Noch mehr muß einem der Orden leid tun, wenn man liest, was ein so prominentes und maßgebliches Mitglied dem Ordensgründer über den jesuitischen Gehorsam in den Mund legt. „Vom Gehorsam als einem Teil der Nachfolge Jesu will [er] jetzt nicht auch noch reden“ (30), auch nicht von der „Mystik des Dienstes“ (31). Dabei wäre das angesichts der augenblicklichen Autoritätskrise im Orden und in der Kirche besonders angebracht. Statt dessen wird erörtert, was für jeden Sportverein gilt, daß der Betrieb nicht läuft, wenn man in Ermessensfragen

sich nicht ein- und unterordnet, und daß demokratische Entscheidungen auch nicht in jeder Hinsicht leichter hinzunehmen sind. Wer etwas Selbstkritik hat, dazu „ein bißchen Humor und mildes Verständnis für all das Törichte und Unzulängliche der irdischen Geschichte, der hat auch heute keine besonders schrecklichen Probleme mit dem Gehorsam in einem Orden" (31).

Der Heilige entschuldigt sich geradezu wegen der traditionellen Lehre über den Gehorsam. Sie ist ein wenig zu „entmythologisieren". „Auch das, was der gute Polanco in meinem Auftrag in dem berühmten ‚Gehorsamsbrief' geschrieben hat" (30). Das „dumme Wort" Kadavergehorsam steht übrigens nicht im Gehorsamsbrief des Heiligen, dem „wohl berühmtesten seiner Briefe" (H. Rahner). Es stammt von Franz v. Assisi und wurde von den Satzungen der Gesellschaft Jesu (Nr. 547) übernommen.

Zugegeben, die Jesuiten sind im Laufe der Jahrhunderte zu oft devote Untertanen weltlicher Mächte gewesen. Ihnen aber durch Ignatius den Vorwurf zu machen, daß sie mit den Indios das hl. Experiment der Reduktionen nicht „mit Brachialgewalt" [Schleudern gegen Kanonen?] gegen den gräßlichen Kolonialismus Europas verteidigt hätten (31), heißt doch, dem Heiligen trotz der ihm inzwischen gewährten visio beatifica den politischen Verstand eines Chaoten zuzutrauen.

Münster Erwin Iserloh

Zwischen Polemik und Irenik. Untersuchungen zum Verhältnis der Konfessionen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Hrsg. von Georg Schwaiger. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 147 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, Bd 31) kart. DM 32.–

Nicht wenige Menschen heute haben kein bzw. kaum ein Verständnis für die bestehende Trennung in verschiedene christliche Kirchen und halten die konfessionellen Unterschiede für überholt. Auf der anderen Seite gibt es gegenwärtig nicht übersehbare Spannungen und Konfrontationen zwischen den historisch gewordenen Kirchen und Konfessionen in wichtigen weltanschaulichen, religiösen und gesellschaftspolitischen Fragen. Konfessionsspezifische Traditionen und Verhalten sowie konfessionstypische Vorurteile wirken weiterhin stark in unser Leben hinein. Wenngleich sich das gespannte Verhältnis der Konfessionen in Deutschland vor allem unter der gemeinsamen Bedrohung durch das NS-Regime zu entkrampfen begann, dauerte es noch Jahrzehnte, bis man auf katholischer Seite die Ökumenische Bewegung positiver und vorurteilsfreier beurteilte. Das 1960 von Papst Johannes XXIII. eingerichtete „Sekretariat zur Förderung der christlichen Einheit" drückte deutlich diese gewandelte Bewußtseinslage aus. Insbesondere das „Dekret über den Ökumenismus" des II. Vatikanum signalisierte eine neue Epoche der Ökumenischen Bewegung innerhalb der katholischen Kirche, die sich in diesem Konzilsdokument uneingeschränkt zum Ökumenismus als einer geistgewirkten Bewegung bekennt, die Aufgabe der Gesamtkirche ist. Damit wird keineswegs einer nivellierenden Verwischung der noch bestehenden Unterschiede das Wort geredet. Man ist vielmehr bestrebt, das gemeinsam Verbindende zu betonen, als sich auf das Trennende im christlichen Bekenntnis zu fixieren und die ungerechtfertigten historischen Vorurteile zu perpetuieren.

Bereits im „konfessionellen" Zeitalter und in den darauffolgenden Jh. fehlte es nicht an Personen, die an der Spaltung der Christenheit litten und sich in Religionsgesprächen um gegenseitiges Verstehen und um eine Vorbereitung einer möglichen Vereinigung bemühten. Zweifelsohne leiteten auch aufklärerische Ideen eine neue Phase im Verhältnis der Konfessionen ein. Katholischerseits gelang es während der irenischen Periode, den polemischen Subjektivismus dadurch zu überwinden, daß man die offizielle Kirchenlehre von theologischen Schulmeinungen und unverbindlichen Aussagen klar unterschied. Die Arbeitskreise Evangelische Theologie und Katholische Theologie haben sich auf gemeinsamen Tagungen 1975/76 in Gravenbruch bei Frankfurt und in Würzburg mit dem Verhältnis der Konfessionen im späten 18. und im frühen 19. Jh. beschäftigt. Vorliegender Sammelband enthält diese für den Druck ergänzten und überarbeiteten Referate.

Eduard Hegel untersucht das Verhältnis der Konfessionen in Deutschland am Ausgang des 18. Jh.s, das vornehmlich in den Bestimmungen des „Westfälischen Friedens" von 1648 grundgelegt war (11–28). Die Friedensbeschlüsse selbst enthielten eine Reihe Ausnahmeklauseln für die Andersgläubigen. So gab es beispielsweise bei Auswanderungen menschliche und wirtschaftliche Schutzbestimmungen, die die Situation der Betroffenen erträglicher machten. Änderungen des konfessionellen Status setzte man in der Folgezeit nicht mehr gewaltsam durch, vielmehr versuchte man sie auf politischem Weg zu erreichen. Auf diese Weise bildeten sich in der Zeit zwischen 1648 und 1806 neue konfessionelle Rechtszustände aus, die für die wechselseitigen Beziehungen der Konfessionen konstitutiv wurden. Illustriert wird dies an exemplarischen Fällen von Bemühungen um eine interkonfessionelle Begegnung, die die Französische Revolution zunächst unterbrach. Im Zuge der Aufklärungsbewegung begegnete man der jeweils anderen Konfession mit größerer Toleranz; das zeitgenössische Bildungsstreben bemühte sich, die religiöse Vorstellungswelt und theologischen Denkstrukturen der Andersgläubigen vorurteilsfreier kennenzulernen. Während man katholischerseits fast einer Unionseuphorie huldigte, verhielt man sich auf seiten der Protestanten, für die das Lehramt der katholischen Kirche als solches ein schwieriges Hindernis darstellte, den katholischen Unionsvorschlägen gegenüber im allgemeinen reserviert.

„Die Einheit der Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit" ist Gegenstand des Beitrags von Philipp Schäfer (29–47). Er weist nach, wie die katholische Theologie bei aller Öffnung für die anderen Konfessionen die autoritative vermittelnde Funktion der Kirche unterstrich, von hier her die Einheit der Kirche begriff und sich demgemäß von den anderen Denominationen abgrenzte. Die protestantische Theologie, die Bindung an Bekenntnisschriften und Symbole mehr und mehr abstreifend, bemühte sich ihrerseits um einen unmittelbaren Zugang zur christlichen Wahrheit mit Hilfe der Ratio. Bei der Auseinandersetzung mit der rationalistischen Religionskritik in der Übergangszeit zur Romantik, die in der Regel unpolemisch und mit profunder Kenntnis der theologischen Problemstellungen des damaligen Protestantismus geführt wurde, hielten die katholischen Theologen an der notwendigen Vermittlung der geoffenbarten Wahrheit durch die unfehlbare Kirche fest, die sich als sichtbare Einheit in ihren Amtsträgern manifestieren muß.

Wie sehr das Bemühen um Wiedervereinigung der getrennten Kirchen in dem zur Diskussion stehenden Zeitraum von einzelnen Personen vorangetragen wurde, dokumentiert Hans Grassl anhand von katholischen Unionsprojekten im Bayern des 18. Jh.s (48–57). Die aufklärerische Propaganda suchte sie mit dem Vorwurf des Jesuitismus, der Proselytenmacherei und des Kryptokatholizismus zu desavouieren. Benedikt Stattler, dessen Schüler Johann Michael Sailer und der Benediktiner Beda Mayr, in gleicher Weise von den Ideen Leibniz' beeinflußt, teilten das gemeinsame Anliegen, konstruktive Wege zu einer Union zu suchen. Insbesondere Sailer und der evangelische Pfarrer Lavater – er war bis zu seinem Tod mit Sailer eng befreundet, weshalb man ihn wiederholt heftig attackierte – setzten für die Zukunft neue Maßstäbe. Das von ihnen grundgelegte Bewertungs- und Rechtfertigungssystem interkonfessioneller Begegnung blieb vielen Zeitgenossen wie auch den eigenen Kirchen unverständlich und verdächtig. Gerade seinem protestantischen Freund Lavater verdankte Sailer wesentliche Impulse seiner theologischen, pädagogisch-didaktischen und zeitkritisch-apologetischen Fruchtbarkeit. Sie hat sich neben der Tätigkeit Stattlers und Beda Mayrs innerhalb der katholischen Reformbestrebungen im 19. Jh. nachhaltig ausgewirkt.

Das Verhältnis der Konfessionen in der Schweiz war nach den Darlegungen von Andreas Lindt im 18. Jh. zunächst stark belastet durch die enge Verflechtung des konfessionellen und staatspolitischen Bewußtseins (58–67). Die in diesem Zeitraum getroffenen machtpolitischen Entscheidungen führten zwangsläufig zu einer Verhärtung beider Fronten. Erst im späteren 18. Jh. kam es zu einer deutlichen Annäherung der Konfessionen. Sie entwickelte sich im Zeichen politisch-ethischer Zielsetzungen, unter der Signatur einer aufklärerisch-patriotischen Erneuerung, einer Bewegung, die man als „Helvetismus" bezeichnet hat. Allerdings kann man über die auch kirchenhistorisch so bewegten Jahrzehnte um 1800 erst dann ein abgerundetes Urteil fällen, wenn das reichhaltige, aber noch brachliegende Quellenmaterial aufgearbeitet ist.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach geht es in seiner Darstellung darum nachzuweisen, wie die Begegnung der Konfessionen in der Zeit zwischen 1785–1830 zur Profilierung des kirchlich-politischen Gegensatzes geführt hat (68–101). Um die theologie- wie geistesgeschichtlichen Zusammenhänge und Hintergründe zutreffender in den Griff zu bekommen, werden die grundlegenden übergreifenden Denkstrukturen herausgearbeitet, die sich in der frühen Aufklärung ausgebildet hatten und bis in die Spätaufklärung wirksam geblieben waren. Paradigmatisch vermag man dies an der besonderen Bedeutung der Europakonzeption des Novalis zu demonstrieren. Diese Konzeption, wesentlich religiös fundiert, sollte dazu dienen, den Frieden zwischen den Europa tragenden und verantwortenden christlichen Konfessionen herzustellen und zu stabilisieren. K. zeigt an signifikanten Fällen auf, wie spätestens seit der Französischen Revolution eine intensive und zugleich engagierte protestantische Katholizismusdebatte einsetzte, so etwa um 1785 in der zwei Jahre zuvor von Johann Erich Biester und Friedrich Gedike gegründeten „Berlinischen Monatsschrift". Für die Atmosphäre der verschiedenen Richtungen innerhalb des Protestantismus zueinander und

für die gegenseitige Anpassung der Konfessionen spielte das sogenannte Woellnersche Religionsedikt vom 9. Juli 1788, im Auftrag des Preußenkönigs Friedrich Wilhelms II. erstellt, eine nicht übersehbare Bedeutung. Unter anderem förderte es die Widerstandskraft der Aufklärungstheologen. Bei der kontroversen Diskussion innerhalb des Protestantismus zwischen Rationalismus und Supranaturalismus sowie ihrer politischen Folgen mußte man sich gründlich mit Kants Philosophie auseinandersetzen. Vor allem Kants Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) gab der Diskussion um Rationalismus und Supranaturalismus die Stichworte, über die Jahrzehnte debattiert wurde. Sowohl die Politisierung der Studentenschaft in der Restaurationsepoche als auch die theologischen Parteien und Kirchenpolitik nach 1830 setzten bei dieser Kontroverse neue Akzente.

Josef Rief geht der Frage nach, welchen theologischen Stellenwert Johann Sebastian Drey, erster Dogmatiker an der 1817 errichteten Kath.-Theol. Fakultät in Tübingen, in seinem System den christlichen Konfessionen in ihrem gegenseitigen Verhältnis beigemessen hat (102–123). Es läßt sich bei der Sichtung der Quellen feststellen, daß diese Fragestellung bei Drey durchgehend eine beachtliche Relevanz besitzt. Dennoch kann man ihn nicht vorschnell als Ökumeniker klassifizieren. Ihm galt die katholische Kirche als bleibender Typus allen christlichen Kirchentums. Aufgrund der Klärung des Traditionsproblems war es möglich, die empirische Gestalt der katholischen Kirche einerseits fruchtbar zu kritisieren und sich damit über einen oberflächlichen Konfessionalismus zu erheben, andererseits war er dadurch imstande, die Auseinandersetzung über die Konfessionen oder Kirchenparteien vor aller konfessionalistischen Verengung zu bewahren.

Im letzten Beitrag beschäftigt sich Karl Gerhard Steck mit dem Zusammenhang zwischen „Kommerz und Konfession". Aufgezeigt wird er am Programm des Sulzbacher Verlegers Johann Esajas (von) Seidel 1758–1827 (124–147). Bislang hat sich die Forschung mit ihm kaum beschäftigt. St. kommt das Verdienst zu, diesen Verleger und Buchdrucker näher bekannt zu machen. Er hat die Geschäftsbriefe Seidels aus den Jahren 1813–1827, die sich als Kopialbücher erhalten haben – insgesamt 4000 Blatt –, im Hinblick auf vorliegenden Kontext analysiert und ausgewertet. Danach hatte Seidel, was zur damaligen Zeit eine beachtenswerte Ausnahme war, von Anfang an Autoren beider Konfessionen in sein irenisch-ökumenisches Verlagsprogramm aufgenommen. Auf diese Weise sollte die Voraussetzung geschaffen werden, die unterschiedlichen Glaubenssysteme gründlich kennenzulernen, unhaltbare und unbegründete Vorurteile abzubauen sowie Wege der konfessionellen Annäherung zu finden. Seidels Bedeutung und die seines Programms liegt nicht in der wissenschaftlich-theologischen Leistung seiner Autoren. Aufschlußreich sind vielmehr das Ineinander von Geschäftssinn und Frömmigkeit, außerdem die elementaren Grundurteile seiner Irenik.

Zum Schluß bleibt festzuhalten, daß vorliegende Referate dieses Sammelbandes einige, allerdings recht interessante und informative Aspekte zum Verhältnis der Konfessionen und zu dem Bemühen um gegenseitiges Verstehen im letzten Drittel des 18. und der ersten Jahrzehnte des darauffolgenden Jh.s enthalten.

St. Augustin Karl Josef Rivinius

Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert. Hrsg. v. Albrecht Langer. – München, Paderborn, Wien: Schöningh (1978). 200 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen). kart. DM 22.–

Der hier vorzustellende Sammelband greift die im 1976 herausgebrachten Bd. der gleichen Reihe über „Säkularisierung und Säkularisation vor 1800" (siehe Theologische Revue 74 [1978] S. 40f) behandelte Problematik auf und führt sie über das Ereignis der Säkularisation von 1803 hinaus weiter. Die veröffentlichten fünf Aufsätze geben die Referate eines vom Arbeitskreis „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert" vom 2.–4. Oktober 1975 in Augsburg veranstalteten Symposions wieder. Zwei der Referenten, Heribert Raab und Hans-Wolfgang Strätz, waren schon im ersten Sammelband vertreten, ein Hinweis darauf, daß die infolge der schwierigen und weithin unerforschten Quellenlage nicht leicht zu behandelnde Materie den spezialisierten und ausgewiesenen Fachmann erfordert. Dies gilt auch für die übrigen Referenten.

Rudolfine Freiin von Oer unternimmt im ersten Beitrag „Die Säkularisation von 1803 – Durchführung und Auswirkungen" (9–29) den Versuch, „die wichtigsten von der Forschung vorgelegten Teilergebnisse zusammenzufassen" (9), wobei nur der Reichsdeputationshauptschluß (RDH) in seiner Entstehungsgeschichte, sowie die Auswirkungen der Säkularisation am Beispiel der linksrheinischen Gebiete, sowie Bayerns und Preußens exemplarisch aufgezeigt werden. Dabei wird die an sich bekannte Tatsache besonders deutlich, daß unsichere Rechtslage unterschiedliches Vorgehen und dementsprechend unterschiedliche Folgen der Säkularisation in den einzelnen Teilgebieten des ehemaligen Reiches zeitigte, so z. B. in Preußen „auf längere Sicht ... eine Verschärfung der Spannungen zwischen den Konfessionen" (27). Deutlich wird auch, daß „wir über die Folgen der Säkularisation auf das kirchliche Leben" nur schlecht unterrichtet sind (19). Anregend ist daher der Hinweis auf noch ungelöste Probleme und Fragen als Gegenstand weiterer Forschung: die soziologische Struktur des Klerus, die Verschiebungen im Bildungswesen und die Folgen für die Missionen in und außerhalb Deutschlands (27–29).

Hans-Wolfgang Strätz untersucht in seinem Beitrag „Die Säkularisation und ihre nächsten staatskirchenrechtlichen Folgen" (31–62) im zeitlich eng umgrenzten Rahmen von 1803 bis 1830 die Entwicklung des staatskirchlichen Systems in Deutschland. Erneut wird die unterschiedliche Entwicklung in den Gebieten links und rechts des Rheines deutlich. Zugleich zeigt St. die aus einer gewissen Rechtsunsicherheit sich ergebenden Zwiespältigkeiten auf, wie z. B. die bei grundsätzlicher Beibehaltung der Kirchenverfassung doch recht massiven Eingriffe, etwa durch die Reduzierung der Kirchenprovinzen von 4 auf 2 (44/46). Widersprüchlich ist auch, wie die durch § 63 RDH garantierte Toleranz gegenüber den Religionsgemeinschaften einhergeht mit wesentlichen Einschränkungen der Religionsfreiheit des einzelnen, z. B. im Ordenswesen (48–51) und mit der Unterwerfung der Katholischen Kirche unter den jeweiligen Landesherrn (56f). In den Einzelstaaten zeitigt der RDH Tendenzen zu einer immer stärkeren „staatskirchenrechtlichen Parität" der drei großen Religionsgemeinschaften, bei wachsendem Ausbau einer konsequenten staatlichen Kirchenhoheit auch in ehemals katholischen Territorien (57–61). Ist somit das Staatskirchenrecht der Säkularisationszeit der „abschließende Höhepunkt einer ‚gewalttätig – aufgeklärten Kirchenpolitik'" (61), so schafft es zugleich in der Entlassung der Kirche aus der politischen Verantwortung für diese die Voraussetzungen für die innere Erneuerung und das Erstarken im Laufe des 19. Jh.s und zugleich für ein zunehmend distanzierteres Verhältnis zum Staat (61f).

Heribert Raab befaßt sich mit den „Auswirkungen der Säkularisation auf Bildungswesen, Geistesleben und Kunst im katholischen Deutschland" (63–95) und stellt als Folge der „Zäsur von 1803" eine Umschichtung auf kulturellem Gebiet zuungunsten der Katholiken und deren Verdrängung aus dem öffentlichen und künstlerischen Leben fest (65–69). Kulturelle Verarmung und Verprovinzialisierung der Katholiken, ein bildungsmäßiges Abseits und kulturelle Heimatlosigkeit sind einige der verheerenden Folgen der Säkularisation, die zudem für das katholische Deutschland unwiederbringliche Verluste an Kulturgut verursachte. Zugleich wurde eine durchaus bewährte Sozialordnung abrupt beendet, ohne daß für sie Ersatz geschaffen wurde. Der als Spätfolge der Säkularisation segensreich zu nennende „geistig-religiöse Erneuerungsprozeß innerhalb der katholischen Kirche" macht die entstandenen Verluste auf kulturellem Gebiet nicht wieder gut. (94f)

Neuland in der Erforschung des Säkularisationszeitalters betritt Bernhard Caspar mit seiner Studie über „Die theologischen Studienpläne des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts im Lichte der Säkularisierungsproblematik" (97–142). Sie stellt einen mutigen „ersten Beitrag" dar zu der noch weithin unerforschten Geschichte der theologischen Lehrvermittlung in diesem Zeitraum. Vf. untersucht zunächst deutsche Studienpläne vor und nach der Säkularisation, die er S. 102–107 aufzählt, auf ihre inhaltlichen Schwerpunkte im Zusammenhang mit den Säkularisierungstendenzen auf geistigem Gebiet (101–124). In einem zweiten Teil werden römische Studienpläne des entsprechenden Zeitraumes, die S. 124–127 vorgestellt werden, in gleicher Weise analysiert und gewichtet. Dabei zeigt sich im deutschen Sprachraum die theologische Auseinandersetzung mit der Säkularisierung eher progressiver, während die römischen Studienpläne mehr konservative bis reaktionäre Züge aufweisen. Beide Richtungen aber stehen auf je eigene Weise im Sog der säkularisierenden Aufklärung: Gefährdung durch zu starke Betonung der historischen Dimension auf der einen, durch zu intensive und isolierende Besinnung auf die systematische Theologie auf der anderen Seite, in beiden Richtungen aber durch ein „immer größeres Ausfallen des philosophischen Denkens" (138–142). Der vielseitige reiche Inhalt dieser Studie ist hiermit nur angedeutet.

Im Diskussionsbericht (143–162), für den Albrecht Langner verantwortlich zeichnet, werden die verschiedenen Diskussionsbeiträge nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet vorgelegt, wobei sich erneut bestätigt, was schon anfangs festgestellt wurde, daß nämlich die Erforschung des Säkularisationszeitalters in der Vielfalt seiner religiösen, theologischen, kirchlichen und kirchengeschichtlichen Aspekte trotz vieler Vorarbeiten noch weithin zu leisten ist. Anregend sind die Diskussionsbeiträge zum Problem der „Säkularisierung als historisch-epochale Frage" (148–155) und zur „Säkularisierung als theologisches Problem" (155–162), in denen die Tragweite der Säkularisationsereignisse über die damalige Zeit hinaus mit Auswirkungen und Ansprüchen bis heute angesprochen ist.

Eine wertvolle Ergänzung stellt die von Manfred Brandl zusammengestellte Liste von insgesamt 339 Titeln „Primärliteratur zur Säkularisation von 1803" dar (163–195). Es tut dem Verdienst des Vf. keinen Abbruch, wenn man feststellt, daß diese Liste durchaus ergänzt werden könnte, allein schon anhand der von Hans Müller, Säkularisation und Öffentlichkeit am Beispiel Westfalen, Münster 1971, S. 195–205 erstellten Liste „Zeitgenössische Druckschriften".

Ein Verzeichnis der Tagungsteilnehmer und ein Personenregister runden den Sammelband ab.

Im allgemeinen ist zu sagen, daß die einzelnen Beiträge sehr gut den derzeitigen Stand unserer Kenntnisse wiedergeben und zugleich auf offene Fragen hinweisen. So betrachtet sind sie alle eine Aufforderung, sich mit den für uns Heutige noch folgenschweren Ereignissen der Säkularisation näher zu befassen. Dies gilt insbesondere für den letzten Beitrag von Bernhard Caspar, der in seiner systematischen Fragestellung den Kirchenhistoriker über die rein historischen Aspekte seiner Arbeit hinausweist in geistes- und theologiegeschichtliche Zusammenhänge.

Fragen, die man hier und da an die Vf. der einzelnen Beiträge richten möchte, tauchen in der einen oder anderen Form in den Diskussionsbeiträgen auf und zeigen hier die Offenheit mancher Positionen an.

Regensburg Karl Josef Benz

Marbach, Rainer: **Säkularisierung und sozialer Wandel im 19. Jahrhundert.** Die Stellung von Geistlichen zu Entkirchlichung und Entchristlichung in einem Bezirk der hannoverschen Landeskirche. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 246 S. (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 22) kart. DM 28.–

Die Arbeit von M. stützt sich im wesentlichen auf handschriftliche Akten, die im Rahmen von Visitationen in der Inspektion Göttingen II des evangelisch-lutherischen Konsistorialbezirks Hannover aus den Jahren 1853 bis 1916 angefallen sind, sowie auf handschriftliches Material, das im Umkreis der Bezirkssynoden ab 1869 angefallen ist. Daneben werden einschlägige gedruckte Quellen – vornehmlich amtliche kirchliche und staatliche Bekanntmachungen aus den Jahren 1853 bis 1916 – herangezogen. Für den Aufsichtsbezirk Göttingen II, dem 11 Pfarreien zugehörten und der bis zu seinem Aufgehen in dem neugebildeten Kirchenbezirk Göttingen-Süd 1937 bestand, sind in dem von M. herangezogenen ungedruckten Material des Stadtkirchenarchivs Göttingen und des Landeskirchenarchivs Hannover ungewöhnlich reichhaltige Unterlagen für eine Analyse der gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen in der Phase einschneidender soziokultureller Wandlungen vorhanden. Da es sich um einen Bezirk handelt, der am Anfang der Berichtszeit fast ausschließlich agrarisch geprägt war, in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jh.s von nahen und zum Teil in ihn hineinreichenden Industriestrukturen betroffen, nicht aber selbst in einem außergewöhnlichen Umfang von der Industriekultur überschwemmt wurde, ist eine differenzierte Beobachtung schrittweise vordringender Einflüsse und Verhaltensänderungen möglich.

Es geht dem Vf. darum, die zur Erklärung der Veränderungen im Verhältnis zwischen institutionalisierter Religion und Gesellschaft entwickelte, innerhalb wie außerhalb der Kirchen weitgehend akzeptierte Säkularisierungsthese kritisch auf ihren Wahrheitsgehalt zu untersuchen. Er stellt einleitend dar, wie diese These in der Geschichtstheorie Hegels und in der Religionskritik von Marx unterschiedliche Bewertungen findet, wie sie von einem restaurativen kirchlichen Selbstverständnis auf der einen, von Friedrich Gogarten auf der anderen Seite in konträrer Weise theologisch rezipiert wird. Mit Ernst Troeltsch bekennt sich Vf. zur geschichtlichen Relativität kirchlicher Ethik und kirchlicher Institutionen und stellt von daher die der Säkularisierungsthese weitgehend zugrundeliegende Gleichsetzung von kirchlichem System und Religion in Frage. Von daher widerspricht er auch Friedrich H. Tenbrucks Theorie des Entkirchlichungsprozesses, die dessen wesentliche Ursachen in der Industrialisierung und im Pluralismus der modernen Gesellschaft sieht. Vf. bezichtigt Tenbruck und die Kirchensoziologie einer weithin „ahistorischen Methode" (17f). Unter Berufung auf den Sozialhistoriker H.-U. Wehler und auf den Soziologen Joachim Matthes fordert Vf. eine eingehendere Würdigung der konkreten Wechselwirkungen zwischen Kirche und Gesellschaft im historischen Prozeß anstelle einer bloßen Heranziehung passender historischer Daten für eine „Vorgeschichte" des allein in seiner Gegenwärtigkeit untersuchten Verhältnisses von Religion und Gesellschaft. In diesem Zusammenhang unterstreicht er die Bedeutung der kirchlichen Einstellung zum anthropologischen, kulturellen und sozialen Gesamtfeld der geschichtlichen Entwicklung, nicht nur der Praxis in bestimmten institutionalisierten Formen des religiösen Vollzugs.

Die den Untersuchungen M.s zugrundeliegende Hypothese geht also dahin, das mit dem Begriff Säkularisierung bezeichnete Auseinandertreten von Kirche und Gesellschaft könne nicht als zwangsläufige Folge von Veränderungen der sozioökonomischen und soziokulturellen Rahmenbedingungen angesehen werden; es müsse auch Ursachen im Verhalten der kirchlichen Institution geben. Damit hängt die weitere Hypothese zusammen, wonach eine Distanzierung von kirchlich-institutionalisierten Formen des Religiösen (Entkirchlichung) nicht ohne weiteres mit einem totalen Abschied von der Religion (Entchristlichung) gleichzusetzen ist. Ehe Vf. im einzelnen die aus den Visitations- und Synodenberichten erkennbaren Veränderungen in der kirchlichen Praxis wie im sittlichen Verhalten der evangelischen Christen des Untersuchungsbezirks darstellt, skizziert er den „neulutherischen Konfessionalismus" und die „kirchliche Restauration" in Hannover, die um die Mitte des 19. Jh.s zu einer Abkehr vom prägenden Einfluß der Aufklärungstheologie auf die Kirchenleitung geführt hat (21–26). Er schildert insbesondere die Veränderungen, die durch die Restauration im kirchlichen Berichtswesen gegenüber der Aufklärungszeit eingetreten sind (26–40). Hier wird sogleich deutlich, daß Vf. den Wandel gegenüber der Dominanz der Aufklärungstheologie pauschal negativ bewertet und in ihm vor allem eine christlich nicht zu rechtfertigende Verflechtung mit Bestrebungen der politischen Restauration sieht. Er scheint in der Veräußerlichung religiöser und kirchlicher Formen geradezu die zwangsläufige Folge eines wieder mehr auf Kirche und Bekenntnis ausgerichteten Verständnisses evangelischer Christlichkeit zu sehen.

Der eigentliche Berichtsteil der Untersuchung referiert zunächst (41–90) über viele pastoral höchst interessante Entwicklungen im Kirchenbesuch und bei der Teilnahme an kirchlichen Handlungen (Beichte, Abendmahl, Kasualien). An einem überschaubaren Beobachtungsbereich wird hier wieder einmal deutlich, daß viele Sorgen der Gemeindepastoral nicht erst Aktualitäten der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts sind. Gerade die vielen Parallelen der damaligen inneren theologischen und äußeren gesellschaftlichen Herausforderung des pastoralen Dienstes zu heutigen Problemen und Aufgaben könnten ein Ausgangspunkt für das Herausfinden von Gesetzmäßigkeiten der Krise und damit auch von Chancen der pastoralen Hilfe sein. Ökumenisch interessieren besonders das plastische Bild der Beicht- und Abendmahlspraxis in lutherischen Gemeinden des 19. Jh.s und die Kontexte des Versiegens solcher Praxis. Nicht minder bedeutsam ist der Teil, der von der „Auflösung der christlich-sittlichen Lebensordnung" handelt (91–172). Hier werden Familie, Kindererziehung, Jugendpflege, Sonntagsheiligung, Sexualmoral, aber auch das Verhältnis zu den politischen Parteien, besonders zur Sozialdemokratie, und Probleme der kirchlichen Struktur und Repräsentanz angesprochen. Insgesamt wird es hier mehr als bei den sakramentalen Vollzügen spürbar, wie sehr sich die pastoralen Situationsbedingungen und auch die ethischen Beurteilungskriterien seit der Berichtszeit verändert haben. Andererseits haben die Themenfelder der die Kultur- und Lebensbereiche erfassenden Dimensionen pastoralen Dienstes kaum gewechselt. Die Informationsfülle für die Pastoralgeschichte und auch für den ökumenischen Vergleich verdient besondere Anerkennung.

Das wissenschaftliche Ziel der Untersuchung, die Überwindung einer ahistorischen Analyse des Säkulariserungsprozesses durch eine differenziertere Untersuchung geschichtlicher Wechselwirkungen ist freilich nicht erreicht worden. An die Stelle der These von einer zwangsläufigen Entfernung zwischen Kirche und Gesellschaft wegen Industrialisierung und Pluralismus tritt nun die mindestens ebenso simple These von der schuldhaften Verursachung dieser Distanz durch die Weigerung der kirchlichen Institution, sich soziokulturellen Veränderungen anzupassen. Auch der häufig wiederkehrende Vorwurf, die kirchliche Restauration habe die Kirche an die Seite der Mächtigen und Besitzenden getrieben, bringt hier keine wirkliche Erklärungsvielfalt. Wenn Vf. etwa Tenbruck vorwirft, er habe aus der Analyse der Gegenwartsgesellschaft ahistorisch in die Vergangenheit projiziert (17), so wird seine eigene Interpretation und Wertung geschichtlicher Fakten durch das politische Interesse an der „prinzipiellen Offenheit" der gegenwärtigen Situation (20) und durch das Postulat gesellschaftskritischer Veränderung der „traditiones" (14f) nicht historischer. Damit soll nicht etwa behauptet werden, daß die kirchenamtlichen pastoralen Bemühungen in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s oder die kirchenamtliche Einschätzung des sich damals vollziehenden sozialen Wandels in allem richtig gewesen wären. Dies aufgezeigt und kritisiert zu haben, bleibt ein Verdienst des Vf. um die Klärung des Säkularisierungsprozesses. Überzeugende Beispiele für eine lebendige Christlichkeit außerhalb der Kirche vermag er allerdings kaum zu referieren. Wären solche nur von den kirchlichen Berichterstattern nicht gesehen worden, so müßten sie doch die weitere gesellschaftliche Entwicklung beeinflußt haben. Die evangelischen Geistlichen der Berichtszeit dürfen wohl für sich in Anspruch nehmen, daß auch ihr Verhalten

situationsbedingt war, nicht zuletzt durch die gewaltigen Verunsicherungen der Aufklärungstheologie und durch die Konfrontation mit säkular-eschatologischen Ideologien. So ist die „Schlußbemerkung" des Vf. (173ff) leider nicht das Fazit eines wirklichen Erkenntnisfortschritts über die bisherige Säkularisierungsthese hinaus. Sie ist aber – wie die ganze Untersuchung – ein interessanter Anstoß, das Ursachen- und Bedingungsgeflecht des Säkularisierungsprozesses weiter zu untersuchen.

Augsburg Karl Forster

Trippen, Norbert: **Theologie und Lehramt im Konflikt.** Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977). 423 S. kart. DM 98.–

Poulat, Emile: **Catholicisme, Démocratie et Socialisme.** Le mouvement catholique et Mgr Benigni de la naissance du sozialisme à la victoire du fascisme. – (Tournai): Casterman 1977. 562 S. (Religion et Société). kart.

Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus. Hrsg. von Georg Schwaiger. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1976. 222 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts Bd 23) kart. DM 48.–

Die Zeit vor dem 1. Weltkrieg hat seit dem II. Vatikanum die Kirchenhistoriker in zunehmendem Maße beschäftigt, da die Probleme des Modernismus, wie sich herausstellte, keineswegs endgültig gelöst waren, sondern die Frage, wie sich die Theologie zu den Ergebnissen oder Thesen der sog. modernen Wissenschaft zu stellen habe, stets von neuem aufbrach. Wie verschieden die Antworten auf diese Problematik sein konnten, zeigt ein Überblick über drei neuere Werke, die sich mit den theologisch-lehramtlichen Auseinandersetzungen des letzten Jahrzehnts vor dem 1. Weltkrieg befassen.

N. Trippens Habil.-Schrift bietet eine Untersuchung des Modernismus in Deutschland, zentriert um die Konflikte, die aus dem Erlaß der Enzyklika Pascendi dominici gregis vom 8. IX. 1907 entstanden. In Deutschland gab es nur einige wirkliche Modernisten, d. h. Theologen, die die christliche Offenbarung in einen allgemein-menschlichen Evolutionsprozeß des Bewußtseins auflösten, und – von der historischen Quellenkritik beeinflußt – zu einer rein „immanenten" Auffassung von Bibel, Kirche und Lehramt kamen.

Einer dieser wenigen war Joseph Schnitzer, seit 1902 Prof. für „Dogmengeschichte, Symbolik und Pädagogik" an der theol. Fak. München, dessen allmähliche Ablösung vom katholischen Lehrbegriff und Übergang zum Modernismus, dessen Konflikte mit Rom und der Nuntiatur, mit Fakultät und Erzbischof der Vf. eingehend behandelt.

Dabei stand ihm neben dem einschlägigen staatlichen und kirchlichen Aktenmaterial auch das unveröffentlichte Tagebuch Schnitzers zur Verfügung, das intime Einblicke in das Geistesleben des persönlich höchst ehrenwerten, von einer unbestechlichen Wahrheitsliebe erfüllten, aber auch streitsüchtigen und manchmal kurzschlüssigen, auch wissenschaftlich nicht wirklich erstrangigen Professors gewährt. Viele seiner Arbeiten blieben unvollendet liegen, manches war mehr von Tagespolitik bestimmt. Schnitzer vertrat auch die These, ein Modernismus habe nie existiert (31). Demgegenüber stellt T. unzweideutig klar, daß dem nicht so ist, daß also in der Hauptsache Pius X. sehr wohl einen wirklichen Sachverhalt im Kern richtig erfaßte, wie immer man sonst über seine Ausbrüche und Formulierungen denken mag. Ich halte es für völlig abwegig, jetzt noch weiter, wie es immer wieder vorkommt, Amerikanismus und Modernismus für Phantome zu erklären, die nur in der Phantasie von Kurialen existierten. T. hätte hinzufügen können, daß diese „Phantom-Theorie" auch schon im 17. Jh. vom Jansenismus als Schutzbehauptung aufgestellt wurde. Schnitzers Unglück war es, daß er sich vom Glanz der liberalen protestantischen Theologie, die damals unerhörte Triumphe der historisch-kritischen Forschung feierte, zu sehr blenden ließ und für bare Münze nahm, was nur Hypothese war. Die Kernfrage nach dem Wesen und der Einmaligkeit des Christentums entzog sich ja ohnehin einer wissenschaftlichen Beweisführung.

Kein Modernist, sondern ein einfacher, fast biederer „Reformkatholik" war Albert Ehrhard.

Lag bei Schnitzer ein objektiver Konflikt, ein letztlich unüberbrückbarer Gegensatz vor, so waren die „Konflikte" um Ehrhard groteske Auswüchse einer Ketzerriecherei abstoßendster Art. Was hier T. aus den Archiven schöpfte, ist eine kaum glaubliche Kette von Mißgriffen der kirchlichen Autoritäten, der Mißverständnisse, Pauschalverdächtigungen und unguter Pressefeldzüge. Hier wird all das verständlich, was heute noch als schwarze Wolke über dem Begriff des kirchlichen Lehramtes selbst im Verständnis zahlreicher Gläubiger unverarbeitet liegt. Man lese nur das Kapitel S. 155–180 über die Hindernisse, die Ehrhard bei seiner Berufung nach Bonn zu überwinden hatte.

So stellt sich die parallele Behandlung von Schnitzer, dem wirklichen und Ehrhard, dem vermeintlichen Modernisten als ausgesprochen glücklicher Griff heraus. Der Vf. behandelt die Problematik mit genauer Kenntnis der zeitgenössischen Positionen, in einem flüssigen, eleganten Stil und mit jenem Gerechtigkeitsempfinden, das für solche Themen unentbehrlich ist.

E. Poulat verdanken wir bereits eine Reihe der wichtigsten Veröffentlichungen und Editionen zum Modernismus, hauptsächlich dem französischen und italienischen.

Seit Jahren hat er sich der Erforschung der Person des rätselhaften Monsignore Umberto Benigni verschrieben, und durch die Neuedition von „La Correspondance de Rome" (3 Bände, Milano, Feltrinelli 1971) eine der wichtigsten Quellen für das Denken des Antimodernismus aus der Verschollenheit wieder zugänglich gemacht. Er krönt diese Arbeiten nun mit einer biographisch-ideengeschichtlichen Studie über den einflußreichen Prälaten. Um es gleich zu sagen, es ist unmöglich, in eine knappe Rezension die Fülle von Gedanken und Überlegungen, von Einzelforschungen und Themenkreisen, die dieses Buch enthält, zu skizzieren. Der Weg des jungen radikalen christlich-sozialen Redakteurs an neugegründeten Blättern der „Democrazia cristiana" in Perugia und Genua bis zu hohen Posten im päpstlichen Staatssekretariat, der Absturz in die Absonderlichkeit, bis hin zur Annäherung an den Faschismus – dieses höchst aktive, stets voll engagierte Leben einer Kämpfernatur entzieht sich mehr als andere einer griffigen Formel. Doch eines kann schon jetzt gesagt werden: es war das Drama eines Priesters, der alles andere als rückständig war, sondern der im bewußten Gegensatz zum bürgerlichen Liberalismus seiner Epoche eine radikal christliche und kirchliche Gesellschaftsreform erstrebte. Benigni erscheint endlich nicht mehr nur im einseitigen Licht des antimodernistischen Inquisitors, sondern auch als Historiker und Theologe, als politischer Denker und Journalist. Benigni hatte eine extrem hierokratische Idee vom „Reich Gottes" als real zu verwirklichender sozial-politischer Aufgabe, deren zukunftsweisende Elemente neben schroff retrograden Momenten stehen.

P. hat, um diesen Mann, dessen Leben so gut wie unbekannt war, näher zu beleuchten, sehr weitgehende Quellenstudien getrieben. Sein „Index des Périodiques" umfaßt allein 82 französische und 83 italienische Zeitschriften und Zeitungen. All das disparate Material hat der Vf. im höchsten Grade verdichtet und reflektiert. Nicht allein deutschen Lesern wird die Lektüre nicht immer ganz leicht fallen. Der Autor sucht nämlich stets, die eigentliche Bedeutung der Worte wie „liberal", „christlich-sozial" usw. zu ihrer ersten Zeit und an ihrem ersten Ort und die Schattierungen ihres Bedeutungswandels vollkommen zu rekonstruieren. Oft hat mich die Lektüre an Marcel Proust erinnert (149, 221): P. ist stets auf der Suche nach dem verlorengegangenen Sinn dieser Worte, und er empfindet es stark, wenn er konstatiert, daß wir heute im Grunde kaum mehr wissen, was sie einmal effektiv, mit all ihren Obertönen, beinhalteten. Durch dieses Anliegen erhält das Werk eine Tiefendimension und eine Exaktheit ungewöhnlichen Ausmaßes. Es wird für die Frühgeschichte der christlichen Demokratie für lange maßgeblich bleiben und übertrifft alle deutschen Produktionen dazu an intellektueller Eindringlichkeit weit.

Der „Arbeitskreis katholische Theologie" im Rahmen des Forschungsprojektes der Fritz-Thyssen-Stiftung „Neunzehntes Jahrhundert" hat einen Band „Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus" vorgelegt. Er enthält sechs Beiträge, die sämtlich auf einem gleichmäßig hohen wissenschaftlichen Niveau stehen und inhaltlich eng miteinander verwandt sind.

Peter Neuner gibt ein knappes Lebensbild des „Laienbischofs der Modernisten", des Barons Friedrich von Hügel. – Gerhard Larcher behandelt „Maurice Blondels Traditionsverständnis als ein Antwortversuch auf Geschichtstheoretische Grundprobleme im Modernismusstreit". Peter Steinig behandelt das „systematische Anliegen des Exegeten Franz von Hummelauer SJ".

Von besonderem Wert sind die drei letzten Beiträge, die alle neues Material zur Geschichte der deutschen Modernismusstreitigkeiten enthalten. Gisbert Knopp behandelt „Die Borromäusenzyklika Pius' X. als Ursache einer kirchenpolitischen Auseinandersetzung in Preußen" auf Grund der Akten des Auswärtigen Amtes. Die Hintergründe dieser von Protestanten zu Recht als Beleidigung empfundenden Enzyklika werden sehr anschaulich geschildert. – Ein breites Spektrum von Gesichtspunkten und bis jetzt ganz unbekannten, konfliktreichen Vorgängen entrollt uns

R. Reinhardt in seinem Beitrag „Ein ‚Kulturkampf' an der Universität Freiburg", in dem die schwierige Lage der dortigen theol. Fakultät zwischen kurialen Forderungen und liberalen Kulturkampfgelüsten 1907–11 glänzend aufgearbeitet wird. Die unerträgliche Position der damaligen Theologieprofessoren, die hier greifbar deutlich wird, ist bei allen Überlegungen zur schwierigen Lage auch der heutigen Universitätstheologie im Spannungsfeld von kirchlichem Lehramt und deutscher Tradition der autonomen Wissenschaft beachtenswert. – Norbert Trippen schließlich ediert umfangreiche Auszüge aus den Tagebüchern Joseph Schnitzers aus den Jahren 1901–1913, die einen nahen Einblick in das Denken und Handeln dieses Modernisten bietet. Einen guten Eindruck erhält man auch über die Verhältnisse in der Münchener Theologischen Fakultät.

Insgesamt ist allen drei Bänden ein tadelloser wissenschaftlicher Standard zu bescheinigen. Ich muß es mir hier versagen, auf die Unterschiede der Behandlung durch einen französischen und deutsche Wissenschaftler einzugehen. Lebt in dem Buche von Poulat, wenn auch durch tausend Reflexionen vermittelt, die Spiritualität des französischen Katholizismus, mit ihrem steten Blick in das Herz des Menschen fort, so zeigen die deutschen Beiträge die Verbundenheit mit der institutionellen Sphäre amtlicher Kirchlichkeit und staatlicher Wissenschaftsverwaltung in Fakultäten und Ministerien. Der Kontrast ist beeindruckend und läßt Raum zu weitergehenden Gedanken über den Unterschied von französischem und deutschem Katholizismus – ein Unterschied, der ja auch zur Zeit des Modernismus sehr wirksam war.

Düsseldorf Christoph Weber

Gestrich, Christof: **Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie.** Zur Frage der natürlichen Theologie. – Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1977. XII, 409 S. (Beiträge zur historischen Theologie 52) Ln. 98.–

Diese interessante Arbeit, die Habil.-Schrift des Autors, präsentiert sich in einer Fülle von Interpretationen sowie theologie- und geistesgeschichtlichen Bezügen als ein Unternehmen, die Spaltung der dialektischen Theologie aus einem von ihr nicht bewältigten Grundproblem heraus zu begreifen. Es kommt zum Ausdruck in der Frage, welche Bedeutung das neuzeitliche, in der Philosophie reflektierte Wirklichkeitsverständnis für die Theologie hat. Damit gehört die Arbeit, trotz ihres historischen und geistesgeschichtlichen Gewandes, in die die gegenwärtige Theologie beherrschende Diskussion um den Erfahrungs- und Wirklichkeitsbezug der Theologie hinein. Die Intention des Autors geht dahin, die Relevanz der Theologie Karl Barths für eine eigenständige theologische Bearbeitung der ontologischen Problematik aufzuzeigen und ihre sachliche Überlegenheit über die Lösung der andern dialektischen Theologen zu erweisen.

Durch die geistesgeschichtliche Erhellung der jüngsten theologischen Tradition im Blick auf die sie einende, aber durch die verschiedene Beantwortung bei Barth, Gogarten, Brunner und Bultmann zugleich trennende ontologische Problematik will G. einen Beitrag dazu leisten, falsche, von der dialektischen Theologie her weiterwirkende Frontstellungen – „Offenbarungstheologie" contra „natürliche Theologie" – zu überwinden. Dies geschieht durch den Nachweis, daß die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug der Theologie unter den neuzeitlichen Bedingungen (Stichworte: Descartes; Hegel und die Folgen) aus Barths Theologie nicht ausgeschlossen ist. Vielmehr ist sie in der Theologie Barths in einer die neuzeitliche Situation verarbeitenden Weise bedacht. Im Blick auf die Herkunft Gestrichs von der Theologie G. Ebelings kann dies auch so gefaßt werden, daß das elementare Anliegen Ebelings, die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug der Theologie, gerade von der Theologie Barths in einem in die Zukunft weisenden Sinn angegangen ist.

Schon in den Anfängen der dialektischen Theologie zeigen sich nach G. die Theologie Barths und Gogartens, trotz ihrer gemeinsamen Frontstellung gegen den Historismus und die neuprotestantische Vermittlung von Glaube und Geschichte, als einander entgegengesetzte Antworten auf die geistige Situation der Neuzeit. Beide, Barth und Gogarthen, gehen in einander entgegengesetzter Weise auf das neuzeitliche Freiheitsbewußtsein und seine offenkundig gewordene Dialektik ein. Für Barth bildet die Theologie gleichsam die Spitze der Aufklärung. Mittels des Analogiedenkens hebt sie deren Ziele und Hoffnungen in sich auf, ohne sich in der Begründung an sie zu verlieren. Gogarten dagegen geht es um eine Destruktion des Freiheits- und Autonomiestrebens der Neuzeit. Im Unterschied zu Barth will er auf diese Weise ein theologisch ansprechbares Wirklichkeitsverständnis erst wieder freilegen. „Im Konflikt zwischen theologia naturalis und analogia fidei treffen zwei Zeiten oder jedenfalls zwei divergierende Möglichkeiten, das Endergebnis der neuzeitlichen Theologie- und Geistesgeschichte zu fixieren, aufeinander." (250f)

Unter den beiden Hauptgesichtspunkten „Voraussetzungen der Spaltung" und „Der Streit um Natur und Gnade" erhellt G. die Anfänge der dialektischen Theologie, zieht „Linien von der Aufklärung zum Kirchenkampf im zwanzigsten Jahrhundert" und zeigt unter den Stichworten „Anthropologie/Ontologie/Hermeneutik", „Offenbarung", „Ordnungen" und „Anknüpfung" wichtige Aspekte des Streites um die natürliche Theologie auf. Besonders bemerkenswert ist dabei die durchgehende und ausführliche Berücksichtigung der vermittelnden, aber nicht konsequent durchdachten Position Brunners.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der Abschnitt „Barth und Hegel" (236–263). G. begreift die Spaltung der dialektischen Theologie in Entsprechung zum Gegensatz Hegels und der Junghegelianer. Er sieht zu Recht bei Barth eine eigentümliche und eigenständige theologische Durchführung dessen, was Hegel philosophisch versuchte, nämlich Theologie und Ontologie zu vereinen. Es ergibt sich dabei die wichtige Einsicht, daß bei Barth, gerade umgekehrt wie bei Hegel, die Philosophie als Bemühung um die Explikation der Wirklichkeit in die Theologie hinein aufgehoben wird. Gerade diese Neukonstitution einer nun theologischen Theontologie vermag nach G. die Einwände der Junghegelianer gegen die Hegelsche Philosophie in sich aufzunehmen. Um gerade diese Zusammenhänge deutlicher zu machen, wäre freilich eine Analyse von Barths Stellung zum religiösen Sozialismus sehr förderlich gewesen. Denn die nachhegelsche Situation ist für Barth nicht nur durch den Historismus, sondern auch durch den (religiösen) Sozialismus bestimmt. In der Stellung zum (religiösen) Sozialismus geht Barth eine typisch nachhegelsche Variante der Bewahrheitung der Theologie durch: ihre Bewahrheitung durch Praxis. Barths Wirklichkeitsverständnis hätte gerade an seiner Verarbeitung der religiös-sozialen Idee weiter geklärt werden können.

Anders als Barth erneuern Gogarten, Brunner und Bultmann nach G. nicht die Hegelsche Theontologie theologisch. Vielmehr versuchen sie in dem nach Hegel nicht mehr theologisch konzipierten Wirklichkeitsverständnis nachträglich eine theologische Dimension aufzuweisen. Ihre Theologie bleibt damit von einem allgemeinen, philosophisch entworfenen Wirklichkeitsverständnis abhängig. Barths Theologie leistet dagegen nach G. selbst einen Beitrag zum allgemeinen Wirklichkeitsverständnis, zu seiner Klärung und Weiterentwicklung. Angesichts des Zerfalls der Philosophie und der zunehmenden Bedeutung der empirischen Wissenschaften und der Humanwissenschaften erweist sich für G. Barths Theologie auch als eine solche, die der neuen Situation gerechter wird.

Das Ergebnis von Gestrichs umfassender, hilfreicher und anregender Analyse des Weges der dialektischen Theologie am Leitfaden der Frage der „natürlichen Theologie" läßt sich so zusammenfassen: die streitenden Parteien haben sich selbst nicht richtig verstanden. Es ging in Wahrheit nicht um die Frage der Notwendigkeit einer „theologia naturalis" für die Theologie oder nicht. Vielmehr macht G.s historisch distanzierende und geistesgeschichtlich relativierende Sicht der Kontroverse um „theologia naturalis" und „Anknüpfungspunkt" sichtbar, daß es den verschiedenen theologischen Konzepten um die Verarbeitung des einen gemeinsamen Grundproblems ging: in welcher Weise wird die ontologische Aufgabe in der neuzeitlichen, durch das aufgeklärte Freiheitsbewußtsein und den Atheismus geprägten Situation angemessen wahrgenommen? So führt G.s Sicht zur geistesgeschichtlichen Integration der scheinbar gegensätzlichen theologischen Positionen, wobei dann freilich auch die Differenzen klar benennbar werden. G.s Arbeit imponiert durch die Fragestellung und die Fülle der sichtbar gemachten Bezüge. Sie bietet nahezu ein Kompendium der theologischen Bewegungen in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, bezogen auf die Entwicklung der dialektischen Theologie.

Ein Problem der Arbeit besteht freilich darin, daß sie ihre aktuelle Zielsetzung, gerade von der Barthschen Theologie aus einen Beitrag zu der hauptsächlich Barths theologische Kontrahenten beschäftigenden Frage nach dem Wirklichkeitsbezug der Theologie in der Neuzeit zu leisten, fast nur im Gewand der historischen Kontroverse verdeutlichen kann.

Ein weiteres Problem besteht in der historisch-geistesgeschichtlichen Methode. Die historische Distanzierung und der Aufweis geistesgeschichtlicher Zusammenhänge sind hilfreich zur

Orientierung über den Gegenstand, zur Klärung von Mißverständnissen etc. Nicht aber ist damit zugleich ein Sich-Bewegen in der Sache der Theologie gegeben, in dem die historische Freiheit und Distanz in einer Freiheit und Distanz aus der Sache wieder aufgehoben ist (Doch vgl. die Forderung einer „Theologie des heiligen Geistes", 384ff). Dies hätte auch weitere methodische Folgen. Denn das Sich-Bewegen in der Sache würde auch den Blick lenken auf das zumindest für Barth in sich verändernder Weise sich vollziehende Bewegtwerden der Existenz von der Sache, ohne das von jener nicht angemessen gesprochen werden kann. Ob und wie das methodisch eingeholt werden kann, ist eine andere Frage. Jedenfalls müßte das Problem der Existentialität der theologischen Sache als ein Barths Theologie zutiefst bewegendes Problem präsent sein. Es dürfte sich von hier aus ein weiterer Aspekt der Differenz zwischen Barth und den anderen dialektischen Theologen ergeben im Blick auf die Frage der Bewahrheitung der theologischen Sache. Während die andern die philosophisch erhellte Wirklichkeit theologisch interpretieren, um so die Sache der Theologie zu verifizieren, wird sie bei Barth verifiziert durch Praxis. Es wäre die Veränderung in der Kategorie der Praxis bzw. der Existentialität der Sache der Theologie bei Barth zu verfolgen. Hier würde Barths Stellung zur Frage der „natürlichen Theologie" im Blick auf die Verifikationsproblematik der Theologie nochmals profiliert.

Untermünkheim Enslingen Edgar Thaidigsmann

Wipfler, Heinz: **Grundfragen der Trinitätsspekulation.** Die Analogiefrage in der Trinitätstheologie. – Regensburg: Habbel (1977). 222 S. DM 38.–

Die Arbeit an seiner Diss. „Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des Richard von St. Viktor. Ein Vergleich" (Münster 1965), hat den Vf. auf die Bedeutung der Analogie in der Trinitätstheologie aufmerksam gemacht. Was er dort nur im größeren Rahmen behandeln konnte, greift er nun, ausgehend vom – wie er sagt: unbewältigten – Innaszibilitätsproblem, ausdrücklich auf.

Nach kurzer Begriffserklärung von analogia fidei und analogia entis wird das Für und Wider der Analogielehren des Thomas von Aquin und des Johannes Duns Scotus skizziert, wobei insbesondere die Problematik der scotischen Lehre von der Seinsunivozität herausgestellt, auf das Problem der diesbezüglichen Scotusinterpretation jedoch nicht weiter eingegangen wird. Wenn der Vf. die Abgrenzung der analogia entis als „secundum rationem" gegenüber der analogia fidei als „supra rationem" als unglücklich bezeichnet und beide im Grunde als analogia entis verstanden, d. h. von der Analogia entis umgriffen wissen will, so trifft sich das in etwa mit den Gedanken und der These, die G. Söhngen in mehreren, dem Vf. offenbar entgangenen Beiträgen und zusammenfassend in seinem Aufsatz „Analogia entis oder analogia fidei?" (WiWei 9, 1942, 91–100 und in: Die Einheit in der Theologie, München 1952, 235–247) überzeugend entwickelt hat: „die analogia fidei ist analogia als analogia entis" (a.a.O., 242f).

Im Verlauf seiner Arbeit betrachtet W. es als seine vornehmliche Aufgabe, den Unterschied zwischen dem intra-analogen und dem supra-analogen Bereich und ihrer jeweiligen Begriffswelt wie auch ihr gegenseitiges Verhältnis herauszuarbeiten und darzustellen. „... was den intra-analogen und den supra-analogen Aussagebereich in Gott bzw. ihren Unterschied von Grund auf charakterisiert, ist die unterschiedliche Form oder Weise der essentiellen Was-Identität des mitteilbaren quid einerseits und der personalen Wer-Identität des unmitteilbaren quis anderseits." (44) Es wird über die göttliche Wesenheit, die Person im allgemeinen, die Personen der Trinität und die Deutung des trinitarischen Personseins, die innertrinitarischen Hervorgänge und die Bedeutung der Zahl in Gott gehandelt, wobei immer wieder über das zu diesen Themen bereits Gearbeitete referiert wird.

Der Vf. beweist insgesamt enge Vertrautheit mit den behandelten Problemen und nahezu auf jeder Seite eine große spekulative Kraft. Er zeigt, welche spekulativen und interpretativen Möglichkeiten der menschlichen Ratio geöffnet sind, wenn sie sich von der Offenbarung, hier v. a. der Trinitätslehre, bestimmen läßt. Die vorliegende Monographie zeigt aber auch die Grenzen sowohl einer reinen theologia naturalis wie auch – dies erlaube ich mir jedenfalls zu sagen – der von der Theologie her bestimmten philosophisch-begrifflichen Spekulation und Interpretation.

München Werner Dettloff

Duquoc, Christian: **Dieu différent.** Essai sur la symbolique trinitaire. – Paris: Les Editions du Cerf 1977. 152 S. kart. FF 29.–

Der mit Emphase geschriebene Essai will die Originalität des christlichen Gottes herausstellen, wie sie im befreienden Handeln Jesu aufscheint.

D. nimmt das Anliegen der Theologen auf, die einem regressiven und konservativen Gottesbild gegenüber auf Jesus zurückgehen, ist aber der Meinung, daß Jesus nicht ohne seine positive Beziehung zu Gott gesehen werden kann. Jesus darf nicht einfach an die Stelle des Absoluten treten. Er befreit nur von Gott, wenn er eine neue Beziehung zu ihm eröffnet (13.37).

Im Christusereignis ist eine trinitarische Symbolik impliziert, als deren entscheidendes Interpretationskriterium D. das Verhalten Jesu als Mensch ansieht (9).

Die trinitarische Symbolik bedeutet eine Absage an einen imaginären Vater, als ideales Ich, als geträumte Identität und den Übergang in eine relationale Ordnung. Jesus hat sich vom Vater als dem Anderen her akzeptiert. Der Vater läßt den Menschen als Menschen inmitten der anderen leben, ohne ihn von der harten Realität, die bis zum Tode führt, zu dispensieren. Der Geist wirkt als der, der die Trennung vom erträumten Ursprung schafft, den Exodus aus einer imaginären Heimat in eine unerwartete Zukunft. In der Zurückweisung der Identität setzt er den anderen und die Welt in ihre Identität ein (109).

Die trinitarische Symbolik richtet sich gegen eine Ideologie der Identität, die das Unterschiedene nicht akzeptiert und gerade so Hierarchien und Ungleichheiten aufrichtet. Gott ist differenzierte und offene Gemeinschaft. Sein Handeln in der Geschichte berührt ihn (122).

D. wendet sich gegen eine Ideologie der christlichen Universalität (126). Mit der Absolutsetzung des „christlichen Regionalismus" habe eine allgemeine Vorstellung von Gott von der Originalität des Gottes Jesu Besitz ergriffen. Ein solches Christentum, das keine Geschichte der Freiheit ermöglicht, verfalle zu Recht der Kritik der Aufklärung. Aus dem Dilemma, nun nur noch auf das befreiende Handeln zu setzen und die Anrufung von Gott Vater als überwundenes kulturelles Moment zu bezeichnen, führt allein eine kirchliche Praxis, die an der Praxis Jesu orientiert ist (138).

Die zweite Konsequenz betrifft das Verhältnis zu den anderen Religionen. Die historische Partikularität Jesu und die trinitarische Symbolik widersprechen einem christlichen Einheitsdenken. Es gilt gerade die Differenzen als möglichen Reichtum zu sehen (14).

Verdient D.s Versuch, das Bekenntnis zum trinitarischen Gott neu und unverkürzt auszusagen, gespannte Aufmerksamkeit, so bleiben doch kritische Fragen offen. D. will die originale Bindung Jesu an den Vater herausstellen. Aber unter dem Eindruck der psychoanalytischen Kritik wird der Vater für ihn fast nur zur Chiffre, die das befreiende Handeln ermöglicht. Die inhaltliche Beziehung Jesu zum Vater, die seinen Weg bestimmt hat, kommt nicht in den Blick. So ist es zu kurz gegriffen, wenn der Tod Jesu immer wieder als Ergebnis von Kampf und Widerstand, nicht aber positiv aus der Gottesbeziehung Jesu gedeutet wird (65.110).

Wenig hilfreich erscheinen das Schlagwort vom Gott der Philosophen oder eine Äußerung wie die, daß die Attribute eines Gottes der Metaphysik nur mit „äußerster Vorsicht" auf den christlichen Gott angewandt werden können (123), wenn nicht das Bemühen um eine sorgfältige Klärung zu erkennen ist. So referiert D. auch ohne eindeutige Kritik die Hegel weiterführende These Blochs von der Entthronung Gottes durch den Menschensohn.

Gegen eine Ideologie der Identität anzugehen, ist sicher richtig. Aber die von D. gezogenen Konsequenzen lassen eine differenzierte Sicht von der in Christus offenbar gewordenen Wahrheit Gottes, vom Sinn der christlichen Geschichte und vom Geist, der in die Wahrheit des Sohnes einführt, vermissen.

Münster Hans-Jochen Jaschke

Martí Bonet, José: **Roma y las iglesias particulares en la concesión del palio a los obispos y arzobispos de occidente 513–1143.** – Barcelona: Herder – Facultad de Teología de Barcelona, Sección de San Paciano 1976. XXIII, 241 S. (Colectánea San Paciano, N.° XXI) kart. Ptas 750.–

Am 11. 5. 1978 erließ Paul VI. das Motu proprio „Inter eximia" (AAS 70, 1978, 441–442). Es enthält die nachkonziliare Regelung der Pallienverleihung an Metropoliten der Kirchenprovinzen und an den lateinischen Patriarchen von Jerusalem. Dieses päpstliche Schreiben entspricht dem Dekret des Zweiten Vaticanums über das Amt der Bischöfe in der Kirche „Christus Dominus" (N. 40).

Ihmzufolge symbolisiert das Pallium die geistliche Vollmacht der Metropoliten. Mit dieser päpstlich-konziliaren Neuregelung hat das Buch von Martí Bonet nicht nur gemeinsam, daß es zur gleichen Zeit entstanden ist. In der Diskussion über das Schema der dogmatischen Konstitution der Kirche „Lumen gentium" nämlich bedauerten Konzilsväter, daß man die bischöfliche Kollegialität nicht auch anhand einschlägiger historischer Forschungsarbeiten verdeutlichen könne. Dieses konkrete Desiderat ist vom Vf. aufgegriffen worden. Es geht ihm in dieser Forschungsarbeit – unter spezieller Berücksichtigung der bischöflichen Kollegialität im Abendland – um die geschichtliche und juridische Entwicklung der Palliumsverleihungen durch die Päpste im Abendland. (Das Pallium in der Antike, sein Gebrauch bei Philosophen, am Kaiserhof, im Tempeldienst, das Pallium in der Kirche des Ostens werden nur beiläufig erwähnt.) Das Geleitwort des Kardinalerzbischofs von Toledo, Marcelo González Martín, Primas von Spanien, lenkt vorweg die Aufmerksamkeit auf die besondere Bedeutung der vorliegenden Forschungsarbeit; und Vf. grenzt sein Thema zeitlich auf sechs Jh. abendländischer Kirchengeschichte (513–1143) ein. Er beginnt also mit der Auflösung der regionalen katholischen Einheit, d. h. mit ihrer Aufgliederung in unterschiedliche nationale Regionen, bis hin zur Gregorianischen Reform am Beginn des Hochmittelalters.

Auch diesmal hat Th. Ruinart, wie schon andere Autoren früher, wieder mit seiner „Dissertatio historica de pallio archiepiscopali" (in den Opera Posthuma J. Mabillon, 1724) dem Vf. den Weg gebahnt. Dasselbe gilt von K. B. v. Hacke's diplomatisch-historischer Göttinger Dissertation „Die Palliumverleihungen bis 1143" (Marburg 1898). Vf. berücksichtigte die einschlägige Literatur und untersuchte die Palliumprivilegien und die Konzilsdekrete, päpstliche und sonstige Dokumente, Chroniken und Annalen. Er ordnet seine Erkenntnisse in fünf Perioden ein, die von einer Charakterisierung der vorgregorianischen Palliumsverleihungen (Arles, Taormina, Ostia, Ravenna) eingeleitet werden (Kap. 1). Eingehend untersucht er die Palliumsverleihungen Gregors des Großen (590–604) für Italien, Gallien, Spanien und Illyrien. Dabei erfaßt er in einer Liste 15 Privilegien, prüft ihre Übereinstimmungen mit dem Liber diurnus (F. 45–48) und analysiert – die Verleihung für die Englandmission an Augustin ausgenommen – den Inhalt (Kap. 2). Gesondert behandelt er danach die Palliumsverleihung an Augustin als Primas von England und an dessen unmittelbare Nachfolger bis zu Theodor von Canterbury (Kap. 3). Er schließt die erste Periode mit den Palliumsverleihungen an Willibrord und denjenigen für Aquileja-Grado, Ravenna, Arles, Nicopolis, 604–733 (Kap. 4). – Der erste Abschnitt der Karolingerzeit (700–813) ist Gegenstand der zweiten Periode: England, Bonifatius, Wiederherstellung der Kirchenprovinzen im Frankenreich und die Grundlegung/Erneuerung der Metropolitanprovinzen unter Karl dem Großen (Kap. 5). Der zweite Abschnitt der Karolingerzeit (813–882) umgreift die dritte Periode. Hervorzuheben sind hier die Palliumsverleihungen unter Nikolaus I./Hadrian II. und Johannes' VIII. (Kap. 6). – Die vierte Periode wird vom Vf. wiederum nach Regionen aufgegliedert: Norditalien – Süditalien, Südfrankreich – Spanische Mark, Nordfrankreich und Dalmatien; Deutschland und England (Kap. 7 u. 8). – Die letzte Periode erfaßt die Gregorianische Reform (1048–1143): Norditalien, Süditalien und Dalmatien (Kap. 9); Burgund, Frankreich und Spanien (Kap. 10); Deutschland, England und Palästina (Kap. 11). – Die Palliumsverleihungen für das mittlere Europa können als Beispiel für die spezifische Eigenart der Verleihungen auch in den übrigen Regionen dienen. Außer der an Willibrord und derjenigen an Bonifatius untersucht der Vf. die für Bamberg, Halberstadt, Hamburg, Köln, Magdeburg, Mainz, Metz, Salzburg und Trier.

Wir versuchen, die historische und juridische Entwicklung der Palliumsverleihung und der bischöflichen Kollegialität stichwortartig wiederzugeben. Bei den früheren Verleihungen (Arles, Taormina, Ostia, Ravenna) handelt es sich um eine (liturgische) Auszeichnung. Der Papst zuerkennt sie gewissen Bischöfen aufgrund besonderer Veranlassung. Die Verleihung des Palliums an Arles beispielsweise gründet in der Stellung seiner Bischöfe als Vikare des Papstes. Bei Taormina war möglicherweise die Tatsache ausschlaggebend, daß sein Bischof die Güter des Hl. Stuhls verwaltete. Vielleicht war die Bindung an Byzanz bei Ravenna das Motiv. – Schon zur Zeit Gregors des Großen gibt die Palliumsverleihung dem Empfänger einen Ehrenrang vor den übrigen Bischöfen (ausgenommen Augustin, der für seine Englandmission erstmals auch Weihevollmachten erhielt). – Doch in der vierten Periode ist das Pallium bereits eine päpstliche Bestätigung des Metropoliten und Symbol seiner metropolitanen Autorität. Die Metropolitanverfassung hingegen verliert einen ihrer bisherigen Wesenszüge, daß nämlich die Autorität des Metropoliten einzig der Kollegialität des provinzialen Episkopats entspringt. Die römische Formel lautet: „... concedimus ... archiepiscopatum..." – In der folgenden fünften Periode gilt in der Regel, daß der Metropolit seine Weihe in Rom empfängt oder in Ausnahmefällen von den Suffraganbischöfen seiner Kirchenprovinz. Vor Entgegennahme des Palliums bzw. ohne Pallium kann der Metropolit keinen Bischof weihen (Vf. nimmt an, daß damals Weihen, die ohne Pallium gespendet wurden, eher als unerlaubt denn als ungültig angesehen wurden). Kraft des vom Papst verliehenen Palliums besitzt er die Vollmacht, Provinzsynoden einzuberufen und ihnen vorzustehen. – Im 6. Jh. noch war die Metropolitanstruktur der kirchlichen Provinzen im Abendland autochton und ihre Leitung kollegial. Bis zum 12. Jh. entfaltet sich ihre Verbindung mit/bzw. ihre innere und äußere Abhängigkeit vom Hl. Stuhl und präzisiert sich juridisch zunehmend in Rechtstiteln: Die Verleihung des Palliums ist ein Vorrecht des Papstes, dem vor dem Empfang der Treueid zu leisten ist. Er gibt schließlich den Metropoliten auch Jurisdiktion. Das sind einige Merkmale für den Wandel der provinzialen Kollegialität. – Der Vf. faßt die Einzelergebnisse seiner detaillierten textkritischen Untersuchungen in Schlußfolgerungen („conclusiones", S. 9, 31, 165–169 und 226–231) zusammen.

Das Nachwort bringt die endgültige Synthese der Forschungsarbeit und ihrer Ergebnisse. Es empfiehlt sich, diese Seiten zuerst zu lesen. Denn dem Buch fehlen Tabellen und Register (Vf. bedauert: „por razones perentorias"). Diese Zusammenfassung ist gekonnt und schärft den Sinn für die Akribie in den hermeneutisch-kritischen Partien des Textteils. So gewinnt man insgesamt den Eindruck, daß die Veröffentlichung befriedigen wird, weil sie methodisch sauber erarbeitet wurde und ausgereift ist. Liturgiegeschichte, Kirchen- und Kirchenrechtsgeschichte dürften dem Vf. für diese gediegene Handreichung zu Dank verpflichtet sein.

Frankfurt am Main Franz Otto Busch

Maritz, Heinz: **Das Bischofswahlrecht in der Schweiz unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklung im Bistum Basel nach der Reorganisation.** – St. Ottilien: Eos 1977. XVII, 147 S. (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 36. Bd) kart. DM 37.–

Die am Münchener kanonistischen Institut entstandene Diss. wird von ihrem Thema her einiges Interesse finden, da die Schweiz eines der wenigen Länder innerhalb der Weltkirche ist, wo einige Domkapitel noch das Recht der Bischofswahl haben. Durch die föderative politische Struktur der Schweiz ist dieses Wahlrecht in jeder der Diözesen anders begründet und ausgestaltet.

Vf. gibt zum besseren Verständnis der Neuordnung am Beginn des 19. Jh. zunächst eine Übersicht über die Diözesanverhältnisse in der Schweiz um die Wende vom 18. zum 19. Jh. Die staatlichen Stellen der Schweiz strebten wie die deutschen Territorialfürsten nach einer Bistumsneuordnung, die schweizerische Gebiete ausländischen Diözesen entzog und zu schweizerischen Bistümern zusammenfaßte. Der größere Teil der Schweiz hatte zum früheren Bistum Konstanz gehört und sollte nun mit anderen Gebieten zu einem neuen Bistum Basel zusammengefaßt werden.

Die Verhandlungen der betroffenen Kantone untereinander und mit der Kurie über verschiedene Pläne zur Gestaltung des neuen Bistums und zur Regelung der Bischofswahl zogen sich von 1816 bis 1828 hin. Das Ergebnis bildete eine „Convention" zwischen den Kantonen und der Kurie, die zur Erektionsbulle für das Bistum Basel vom 7. 5. 1828 führte. Voraussetzung der Convention war vor allem gewesen, daß der Papst ein Exhortationsbreve an das Domkapitel des Bistums Basel in Solothurn richtete. Es trug das Datum vom 15. 9. 1828 und enthielt den in zähen Verhandlungen vereinbarten Satz: „Es ist daher Eure Pflicht, diejenigen zu wählen, von denen Ihr Euch vor dem feierlichen Wahlakt die Gewißheit verschafft habt, daß sie sich nicht nur durch die vorgeschriebenen Eigenschaften auszeichnen, sondern auch den Regierungen nicht weniger genehm sind". Ein weiteres Zugeständnis der Kurie war die Mitwirkung der Kantone bei der Bestellung der Domherren, die in unterschiedlichem Umfang zugestanden wurde je nachdem, ob es sich um einen katholischen oder um einen gemischt konfessionellen Kanton handelte.

Bei den Verhandlungen vor 1828 waren die staatlichen Stellen wie auch die Kurie bewußt der Klärung strittiger Fragen ausgewichen in der Absicht, sich später zu nehmen, was in den Verhandlungen nicht zu erreichen war – eine Praxis, die auch Preußen und andere Staaten in dieser Zeit praktizierten.

Allerdings noch zu einer Zeit, als Preußen und die deutschen Mittelstaaten zu einer relativ fairen Praxis in der Ausübung der Exklusive gegenüber Kandidatenlisten bei Bischofswahlen übergegangen waren, versuchten die Kantone des Bistums Basel, einen weiterreichenden Einfluß auf die Bischofswahl zu nehmen, obgleich Vf. zu Recht feststellt (111): „Das Basler Bischofswahlrecht ist vom deutschen Wahlrecht streng zu unterscheiden. In Basel hat sich das Domkapitel vor der Wahl die subjektive Gewißheit zu verschaffen, daß die in Aussicht genommenen Kandidaten auch die Genehmheit der Regierungen besitzen. Im deutschen Bischofswahlrecht beinhaltet das Recht der Geltendmachung der Mindergenehmheit ein Ausschlußrecht".

Der Hauptteil der Untersuchung ist dem Bistum Basel und seinen Bischofswahlen gewidmet. Es folgen kurze Kapitel über das

Bischofswahlrecht in den Diözesen St. Gallen, Chur und Sitten. Wie im Bistum Genf-Lausanne der Bischof bestellt wird, erfährt der Leser nicht. Dagegen folgen zwei systematische Abschnitte über „Das Recht der Mindergenehmheit" und „Weitere Fragen des Besetzungsvorganges im schweizerischen Bischofswahlrecht".

Der Untersuchung liegen neben den gedruckten Quellen und der Literatur Bestände der Staatsarchive Bern, Luzern und Solothurn zugrunde. Aus einem Diözesanarchiv (welchem?) ist ein Dossier „Nuntiatur" zugezogen. Vatikanische Akten sind nicht berücksichtigt.

Die Arbeit bietet eine umfassende Information über die komplizierte Rechtsmaterie. Manche Auskünfte findet man an der weniger geeigneten Stelle. Wie etwa der zunächst die Convention von 1828 nicht ratifizierende Kanton Aaargau später dem Bistumsverband beitrat, findet man nicht im Gang der Verhandlungen (42ff), sondern bei den Schlußbetrachtungen (90). Der mit den Schwierigkeiten um die Bischofswahlen in Preußen und den deutschen Mittelstaaten Vertraute vermißt Querverweise und Vergleiche, die das Ergebnis der Arbeit akzentuiert und verdeutlicht hätten. Die neueren Arbeiten, etwa über die Bischofswahlen in Köln und Paderborn, blieben dem Vf. offenbar unbekannt.

Trotz solcher Schönheitsfehler bleibt der Ertrag der Arbeit beachtlich. Sie ist ein wertvoller wissenschaftlicher Beitrag zur Diskussion über die Bischofswahl, die vor einigen Jahren aus mehr emotionalen Motiven wieder in Gang gekommen ist.

Köln Norbert Trippen

Mosiek, Ulrich: **Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche, Band II.** Die Struktur der Kirche im überdiözesanen Bereich. – Freiburg: Rombach (1978). 200 S., (rombach hochschul paperback band 88) kart. DM 24.–

Wer sich im deutschen Sprachraum über das geltende Verfassungsrecht der katholischen Kirche orientieren wollte, tat sich in den letzten Jahren sehr schwer. Denn das 2. Vatikanische Konzil und die ihm folgenden Ausführungsgesetze hatten beträchtliche Änderungen im Verfassungsrecht der katholischen Kirche bewirkt (genannt seien beispielsweise nur die Begriffe Bischofssynode, Bischofskonferenz, Amtszeitbegrenzung der Bischöfe, Errichtung der „Räte" auf verschiedenen Ebenen), ohne daß sofort ersichtlich war, wie weit die neuen Bestimmungen das bisher geltende Recht des CIC nur geändert oder aufgehoben, also ganz ersetzt hatten. Das eingeführte und hochangesehene Lehrbuch von Mörsdorf ist in seinem einschlägigen ersten Band letztmals 1964 erschienen, also noch während des Konzils, so daß die Neuerungen nirgends zusammenhängend greifbar waren. Diesem Desiderat sucht Mosiek abzuhelfen, nachdem sein „Kirchliches Eherecht" 1968 in erster, 1976 bereits in dritter, erweiterter Auflage erschienen ist. Hier ist der zweite der insgesamt drei Bände seines Verfassungsrechts zu besprechen. Leider ist der Autor bereits am 12. 2. 1978 nach langer, schwerer Krankheit gestorben. Um so mehr überrascht, daß er trotz vielfältiger sonstiger Belastungen (seit 1966 Offizial des großen Erzbistums Freiburg, Seelsorge in seinem Wohnort Wittnau bei Freiburg) seine Lehrtätigkeit weiterführen und dem Vernehmen nach auch noch den dritten Band des Verfassungsrechts fertigstellen konnte, obwohl die letzten Jahre seines Lebens von schwerer Krankheit überschattet waren.

In den vier Kapiteln dieses 2. Bandes behandelt M. zunächst die oberste Kirchenleitung (Papst, Ökumenisches Konzil, Bischofskollegium und -synode sowie die Kardinäle), dann die Römische Kurie (im allgemeinen, dann die Kongregationen, Sekretariate, Räte und Kommissionen), anschließend die besonderen Stellvertretungsorgane des Papstes (die päpstlichen Gesandten, Apostolischen Vikare und Präfekten, Administratoren, gefreiten Äbte und Prälaten) und schließlich die überdiözesanen Verfassungsorgane (Patriarch, Primas, Metropolit, Plenar- und Provinzialkonzilien, Bischofskonferenz, Synodale Neubildungen). Als Vorzug des Buches ist neben der Tatsache, daß es überhaupt erschienen ist und notwendige Orientierung vermittelt, die ausführliche Wiedergabe der neueren Gesetzestexte in (paraphrasierender) Übersetzung zu nennen, ferner die gelegentliche wertende Stellungnahme zu Neuschöpfungen (so bei der Bischofssynode, 44–46), einzelne geschichtliche Vorspanne (z. B. zur Geschichte der Kardinäle, 50–52) und nicht zuletzt ausführliche Literaturangaben am Ende jedes Paragraphen, jedoch beschränkt auf die letzten 15 Jahre. Ein ausführliches Sachregister (185–200) erhöht die Brauchbarkeit des Buches.

Einzelne Schattenseiten sind jedoch nicht zu übersehen: Die Wiedergabe der wortreichen neueren Gesetze, besonders die Einzelheiten bei der Beschreibung der Kurialorgane und ihrer Aufgaben ist viel zu ausführlich für das intendierte Lehrbuch und bedingt speziell bei der Römischen Kurie ermüdende, überflüssige Aufzählungen. Auch bei den Literaturangaben wäre manches entbehrlich, nicht zuletzt manche winzigen Artikel von 1–2 Seiten. Dagegen vermißt man Standardwerke aus der Zeit vor dem Konzil. Die zweisprachige und kommentierte Ausgabe der nachkonziliaren Dokumente im Paulinus Verlag Trier wird nirgends erwähnt, d. h. auch nicht die wichtigen Einführungen und Kommentare von H. Schmitz zur Kurienreform und zu den päpstlichen Legaten. Während die am Rande der Wissenschaftlichkeit liegenden Artikel in Orientierung und Herderkorrespondenz häufig erwähnt werden, sind die gelegentlichen kirchenrechtlichen Beiträge in der Internationalen katholischen Zeitschrift nicht berücksichtigt.

Ohne auf zu viele Einzelheiten einzugehen, sei auf die folgenden Aspekte eigens aufmerksam gemacht. Der Untertiteil des Buches: „Die Struktur der Kirche im überdiözesanen Bereich" ist nicht konsequent durchgehalten, wenn z. B. auch die Apostolischen Vikariate und Präfekturen sowie die gefreiten Prälaturen besprochen werden, obwohl sie eindeutig Vorformen eines Bistums bzw. bistumsähnliche Gebilde sind und daher zum nächsten Band gehören würden. Vf. hat sich offensichtlich am Titel VII des zweiten Buches des CIC orientiert; dort ist der Aspekt der Teilhabe an der päpstlichen Gewalt vorrangig. Überdies wird bei diesen Punkten die Aufspaltung in zwei Teilbände schmerzlich empfunden, da viele Bestimmungen über diese Sonderformen eines Bistums erst verständlich werden, wenn die Stellung des Bischofs in seiner Diözese dargelegt worden ist. Außerdem hätte manches kürzer behandelt werden können, wenn diese Sonderformen erst nach der ordentlichen Bistumsverfassung besprochen worden wären. In einem Lehrbuch wäre das nach dem 2. Vatikanum durchaus möglich gewesen. Bei entsprechenden Straffungen hätten also die beiden Bände 2 und 3, wie ursprünglich geplant, als Einheit erscheinen können.

Bei der Darstellung der Rechte des Papstes erinnern manche Formulierungen an das strenge Papalsystem, wenn es z. B. heißt, daß er „die Rechtssachen aller Gläubigen an sich ziehen kann" (21, ähnlich 24), oder: „Grundsätzlich steht dem Papst auch das Recht auf Besetzung aller Kirchenämter zu" (23). Wenn er wirklich alle Sachen an sich ziehen würde, bedeutete das die Aufhebung der auf göttlichem Recht beruhenden Jurisdiktionsgewalt der einzelnen Bischöfe. Besser und unmißverständlicher wäre statt „aller Gläubigen" „jedes Gläubigen" gewesen. Dagegen vermißt man beim Papst einen Überblick über die geltenden Bestimmungen des Papstwahlrechts, auf das nur nebenbei bei der Darlegung der Rechte und Pflichten der Kardinäle verwiesen wird.

Bei der Teilnahme der Kardinäle an der Verwaltung der Gesamtkirche wird zu Unrecht dem „geheimen Konsistorium" eine besondere Bedeutung zuerkannt; in ihm werden nicht mehr „alle causae maiores und alle übrigen wichtigen Kirchenfragen behandelt" (55). Bei dieser zeremoniellen Feier bilden die Kardinäle vielmehr nur den „feierlichen Umstand" für wichtige päpstliche Verlautbarungen. Fälschlich wird auch gesagt, daß die außerrömischen Kardinäle „nur ehrenhalber den Kongregationen und Ämtern" angehören (55). Für die Rechtsstellung der Kardinäle während der Vakanz des Apostolischen Stuhls gilt jetzt nur noch die Konstitution Pauls VI. „Romani Pontifici eligendo" vom 1. 10. 1975, nicht mehr die vorausgehenden Gesetze Pius XII. und Johannes XXIII. (58). Auch S. 184 wird im Dokumentenverzeichnis von dieser Konstitution nur gesagt, sie enthalte „Ergänzungsbestimmungen zur Papstwahl".

S. 67 wird in A. 22 statt auf eine echte Rechtsquelle überraschend auf eine geschichtliche Notiz im Annuario Pontificio von 1977 verwiesen. Wohl wäre im Text an einer Stelle allgemein auf dieses Päpstliche Jahrbuch zu verweisen gewesen, daß es den jeweils neuesten Stand der gesamten kirchlichen Hierarchie und die Struktur der Römischen Kurie wiedergibt.

Der Geschäftsgang an den Kongregationen ist S. 76 in Absatz 3 nicht richtig dargestellt. Beim wöchentlichen „Kongreß" wären als Teilnehmer statt „Amtsschreiber" noch die Sachbearbeiter zu nennen („Aiutanti di studio", Art. 123 der Allgemeinen Geschäftsordnung der Römischen Kurie). Monatlich trifft sich nicht die „Plenarversammlung", sondern die ordentliche Versammlung. Die Plenarversammlung, an der auch die auswärtigen Vollmitglieder (Residenzialbischöfe) teilnehmen, trifft sich in der Regel nur einmal im Jahr zur Besprechung grundlegender Fragen (Art. 110 der Geschäftsordnung).

Die Theologenkommission (115) ist leider nicht „direkt dem Papst verantwortlich", sondern ebenso wie die Päpstliche Bibelkommission der Kongregation für die Glaubenslehre angeschlossen, zumal deren Präfekt zugleich Präsident beider Kommissionen ist.

S. 137 und 157 ist nicht beachtet, daß es seit dem Erlaß der Apostolischen Konstitution „Indulgentiarum doctrina" über den Ablaß (vom 1. 1. 1967) keinen Ablaß von 100 oder 200 Tagen mehr gibt, sondern nur noch einen „Teilablaß", „ohne weitere Bestimmung von Tagen und Jah-

ren" (Nr. 4 der Konstitution). Daher unterscheidet sich jetzt in diesem Punkt die Vollmacht eines Apostolischen Vikars nicht von der eines Erzbischofs.

S. 137 unten hätte, wenn schon die Einzelheit erwähnt wird, daß die Vollmacht zur Erteilung der Tonsur und niederen Weihen entfällt, weil diese Weihegrade aufgehoben worden sind, gesagt werden sollen, daß diese Ordinarien den Aufnahmeritus unter die Priesterkandidaten vollziehen und die neugeschaffenen Dienstämter des Lektorats und Akolytats übertragen können. (S. 184 wird der Inhalt dieses Gesetzes wieder nicht korrekt wiedergegeben). S. 151 hätte beim „Personalprälaten" als Beispiel auf die „Mission de France" verwiesen werden können. Hier wie auch sonst öfter bietet allein die Übersetzung des Gesetzestextes nicht genügend Hilfen für das Verständnis der Studierenden.

Bei den geschichtlichen Gründen zur Herausbildung größerer Bistumsverbände wird nur die Anpassung an die Staatsorganisation genannt (152), ohne die auch wirksamen innerkirchlichen Gründe zu erwähnen. Die Aussagen, daß die lateinische Kirche „keinen Patriarchen" wie die Ostkirchen besaß, und daß der Bischof von Rom „zwar den Titel eines Patriarchen des Abendlandes" trägt, jedoch „seine Patriarchalgewalt infolge seines Primats nicht zum Tragen" kommt (152), bedarf einer gewissen Korrektur. Historisch sind die Rechte des Patriarchen über die ganze lateinische Kirche in den Primat eingegangen, bzw. wurden einfach als Rechte des Jurisdiktionsprimats über die ganze Kirche angesehen. Eine unabdingbare Voraussetzung für eine Anerkennung des Primats des Papstes durch die getrennten Kirchen dürfte wohl darin bestehen, daß die eigentlichen patriarchalen Rechte des Bischofs von Rom über die lateinische Kirche nicht mehr zum Inhalt des Jurisdiktionsprimats über die Gesamtkirche erklärt werden. Manche überraschende Handlungsweise Papst Pauls VI. im Blick auf die Ostkirchen dürfte bereits in diese Richtung weisen, ohne daß dies schon im Recht einen Niederschlag hätte finden können.

Bei den allgemeinen Angaben über die Bischofskonferenzen zählt M. ohne nähere Unterscheidung neben der Deutschen Bischofskonferenz auch die Westdeutsche- und die Bayerische Bischofskonferenz auf, „sowie die Berliner Ordinarienkonferenz" (163). Hier wird nicht beachtet, daß die erste und letzte echte Bischofskonferenzen im Sinn des Art. 38 des Bischofsdekrets des 2. Vatikanums sind, während die beiden anderen rechtlich gesehen unverbindliche Zusammenkünfte von Bischöfen eines Gebietes sind. Wohl führte das Annuario Pontificio bis 1976 als Unterkonferenzen der Deutschen Bischofskonferenz die Bayerische und die „Berliner Ordinarienkonferenz" an; seit 1978 enthält es aber nur noch die Deutsche und die Berliner Bischofskonferenz, was (unberechtigterweise) zu manchen politischen Erklärungen und Aktivitäten geführt hat. Auch in Großbritannien gibt es z. B. zwei getrennte Bischofskonferenzen, nämlich die der Bischöfe von England und Wales und die der Bischöfe von Schottland. In der Bundesrepublik Deutschland besteht aber zum Glück nicht mehr das Nebeneinander der Fuldaer und Freisinger Bischofskonferenz, wie es bis zum Beginn des Dritten Reiches gang und gäbe war. Gemäß dem neuen Statut der Deutschen Bischofskonferenz vom 23. 10. 1976 und aufgrund der vorgängigen Entscheidungen des Apostolischen Stuhles ist einzig der Berliner Bischof Mitglied sowohl der Deutschen Bischofskonferenz als auch der „Berliner Bischofskonferenz", welche jetzt die für die DDR zuständige Bischofskonferenz ist. Als theologische Grundlegung der Bischofskonferenz ist das lange Zitat aus Art. 22 der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanums (164f) problematisch; sachlich hätte es entweder zum Ökumenischen Konzil (§ 3) oder zum Bischofskollegium gehört (§ 4). Wenn M. betont, daß die „Gesetzgebungsbefugnis" der Bischofskonferenzen nicht mit denen der „Plenar- und Provinzialkonzilien vergleichbar sind" (171), so geht das an der praktischen Rechtswirklichkeit vorbei. Zwischen dem Einzelbischof und Rom ist die Bischofskonferenz die einzige wirksame echte Zwischeninstanz, deren Befugnisse seit Abschluß des Konzils noch erweitert wurden. Außerdem war von Rom beispielsweise bestimmt worden, daß für die Anerkennung der offiziellen Übersetzungen der liturgischen Bücher nur die Bischofskonferenzen eines ganzen Sprachraumes gemeinsam handeln können, was für die endgültige Einführung des neuen deutschen Meßbuches am 23. Sept. 1974 in Salzburg geschah.

Diese und ähnliche Tatsachen wären für ein Handbuch des kirchlichen Verfassungsrechts für die Hand der Studenten wichtiger gewesen als die lange Aufzählung vieler Einzelbestimmungen, Rechte usw., die sich zum Teil von selbst verstehen, zum Teil von so untergeordneter Bedeutung sind, daß sie in einem solchen Handbuch wirklich falsch am Platz sind.

Bei der Behandlung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (175–179) wäre auch statt mancher Einzelbestimmungen wichtiger gewesen, auf die grundlegende Problematik ihrer Gesetzgebungskompetenz einzugehen, wie sie besonders in Veröffentlichungen von W. Aymans und K. Forster (letzterer nicht im Literaturverzeichnis) erörtert wurde. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, sei nur auf das doppelte Problem hingewiesen, das sich dabei stellte: Wie ist das volle Stimmrecht der Priester und Laien auf der Synode mit dem alleinigen Gesetzgebungsrecht der Bischöfe nach dem geltenden Kirchenrecht zu vereinbaren? Wie ist das Gesetzgebungsrecht der Synode in den Bereichen zu begründen, in denen dem Einzelbischof nach wie vor die Gesetzgebungsbefugnis zusteht? Rom scheint mit der Genehmigung des Statuts tatsächlich in diesen Punkten einen pragmatischen Weg gegangen zu sein, wie ihn Forster begründete, während Aymans sich zu ausschließlich am geltenden allgemeinen Kirchenrecht orientiert hat. Überdies ist vom Ergebnis her festzustellen, daß die Synode nur sehr wenige echte Anordnungen in ihren Beschlußtexten getroffen hat, die zudem ziemlich allgemein gehalten sind, während meist Empfehlungen und Voten der komplexen Situation und den unterschiedlichen Adressaten gerecht zu werden versuchen. Weil M. fast nur das Statut zu Wort kommen läßt, geht er auf diese Fragenbereiche nicht ein. (176 A. 7 ist in dieser Form nicht richtig, da es einen Art. 15 § 4,2 weder im Statut noch in der Geschäftsordnung der Gemeinsamen Synode gibt. Richtig müßte es heißen, daß in Art. 15 des Status eine Geschäftsordnung gefordert wird, in deren § 4 Abs. 2 der zitierte Text steht.)

Der kritische Leser legt das vorliegende Buch mit etwas zwiespältigen Gefühlen aus der Hand. Für einen einzelnen Wissenschaftler war ein solches Unternehmen in dieser Zeit doch wohl ein zu hoch gestecktes Ziel. Wie wird das von vielen Wissenschaftlern vorbereitete und Ende 1979 zu erwartende (deutsche) Handbuch des nachkonziliaren Kirchenrechts aussehen?

Würzburg Rudolf Weigand

Peschke, C. Henry: **Christian Ethics.** Vol. I: A Presentation of General Moral Theology in the Light of Vatican II.; Vol. II: A Presentation of Special Moral Theology in the Light of Vatican II. – Alcester and Dublin: C. Goodlife Neale 1977 (2. Aufl.)/1978. XXI, 293 S. / XVI, 627 S. kart.

Der in Schlesien geborene Vf. wirkt als SVD-Missionar und Professor für Moraltheologie an einem Regional-Seminar auf den Philippinen. 1975 hat er eine aus seinen Vorlesungen herausgewachsene Übersicht zur allgemeinen Moraltheologie veröffentlicht, die auf so großes Interesse stieß, daß heute eine Zweitauflage vor uns liegt. Gleichzeitig sei aber, so die Verlagsanzeige zum II. Band, dieses Interesse auch dahin gegangen, daß seitens seiner Leser der Wunsch nach einer „speziellen Moraltheologie" dem Vf. als „moralische Verpflichtung" nahegelegt wurde. Mit dem nun ebenfalls vorliegenden zweiten und abschließenden Band kommt er diesem Anliegen also nach.

Theoretische Spekulationen sollen dabei tunlichst unterbleiben. Die durch ein Sachregister übrigens gut erschlossenen Darlegungen wollen praxisbezogen dem konkreten christlichen Leben dienen, dem Studierenden eine Orientierungshilfe bieten und Professoren, vorab in Missionsgebieten, einen auf den Stand nach dem II. Vatikanum gebrachten Leitfaden geben. Bezeichnenderweise ist der zweite Band des Werks denn auch in Hongkong gedruckt worden.

Wenn man bedenkt, was allein seit dem II. Vaticanum in der moraltheologischen Forschung aufgearbeitet wurde, braucht es einigen Mut, eine solche Übersicht in zwei Bänden vorzulegen. Außer dem allerdings noch lateinischen und ganz traditionellen zweibändigen Werk von A. v. Kol, Barcelona (1968) ist m. W. denn auch keine so umfassende Übersicht mehr erschienen, bisher auch nicht in deutscher Sprache, wo außer dem vorkonziliären „Gesetz Christi" von Bernhard Häring zur allgemeinen Information nur K. Hörmanns „Lexikon der Christlichen Moral" (Innsbruck 1976 [2]) zur Verfügung steht und ein systematischer Aufriß mit dem „Handbuch der christlichen Ethik" eben erst erschienen ist. Damit dürfte das Werk gerade in Gebieten der Dritten Welt besonders spürbare Informationslücken füllen, und darin liegt denn auch sein besonderes Verdienst. Denn es verbindet, wie die „Theologische Praktische Quartalsschrift" dem 1. Band bescheinigte, Tradition und moderne Strömungen zu einer knappen, wirklich empfehlenswerten Studienanleitung.

Freilich sind mit diesem Urteil auch zugleich Grenzen des Werks genannt: Obwohl neue Ansätze, ein philosophisch ethischer Einstieg und vor allem der biblische Ansatz der Konzilsforderung im Dekret für die Priesterbildung entsprechend (Optatam totius 16) berücksichtigt sind und auch ein knapper historischer Aufriß nicht fehlt, folgt der Aufbau im übrigen doch dem

klassischen Schema des grundlegenden Traktates „de Principiis" mit seinen Hauptteilen, de lege, de conscientia et de actu. Obwohl in manchem seinem Lehrer B. Häring und dessen „Gesetz Christi" verpflichtet und auch sonst neben der englischen mit der deutschsprachigen Fachliteratur vertraut, ist dieser Aufbau traditioneller als er es von diesen Quellen her sein könnte. Vor allem vermißt man im Zusammenhang mit den Überlegungen zu Gewissen und Umkehr das für eine Lebensgestaltung aus christlichem Glaubensanspruch doch zentrale Stichwort der Berufung, das selbst im Register fehlt. Im übrigen aber sind die Ausführungen zum menschlichen Akt ausführlich und berühren neben der eingehenden Analyse von Veranwortlichkeit und Sünde auch die Dimensionen von Umkehr, Tugend und Vollkommenheitsstreben, wo das sonst vermißte Moment der Berufung, wenn es auch nicht thematisiert ist, doch durchschimmert.

Für den II. Band zur speziellen Moral folgt Vf. den gleichen Prinzipien von Aufbau und Methode. Damit gelten auch hier die gleichen Einschränkungen für die Behandlungen der einzelnen Fragen. Sie werden, wenn auch in einer durchaus den heutigen Wissensstand berücksichtigenden Betrachtungsweise, letztlich aktbezogen, also kasuistisch angegangen. Problemstellung, kirchliche Stellungnahmen, ethische Beurteilung und Differenzierung der Schuldhaftigkeit bilden das zwar nicht stur angewandte, methodische Schema. Dazu werden als Quellen biblische Zeugnisse sowie das Urteil der Väter jeweils erwähnt und die Verlautbarungen des Lehramtes (vorab dem Titel gemäß diejenigen des II. Vaticanum) ausführlich wiedergegeben, wobei zu deren Interpretation die Meinung der Moraltheologen, wie auch besonders für die Fragen der Empfängnisverhütung, diejenigen der nationalen Bischofskonferenzen recht eingehend beigebracht sind. Dabei urteilt der Vf. stets differenziert, bei aller lehramtlichen Bindung pastoral verständnisvoll und aktualitätsbewußt, aber eben doch kasuistisch, also einzelfallbezogen. Die Momente einer historischen Bedingtheit von Normen wird entsprechend wenig bedacht. So wird etwa der mittelalterliche Begriff vom gerechten Krieg unkritisch übernommen oder hinsichtlich der Masturbation das alte und fehlleitende Verständnis vom Sperma als Homunculus gar nicht erwähnt. Umgekehrt spielt bei positiven Forderungen, wie etwa für die sonntägliche Gottesdienstpflicht die Frage nach berechtigten Entschuldigungsgründen oder von welcher Haltung an von einer schweren Sünde geredet werden könne, eine erhebliche Rolle.

Kurz, das Moment der Akt-Beurteilung hat vor demjenigen der Gewissensbildung den Vorrang, auch wenn die systematische Anlage des Gesamtwerkes es wohl anders beabsichtigte: Der dem Dekalogmodell folgende Aufbau stellt die Verpflichtungen zur Gottesverehrung unter die theologalen Tugenden und die mitmenschlichen Forderungen unter die Haltungen von Gerechtigkeit und Liebe. Dieser begrüßenswerte Einstieg bei einer Ethik der Haltungen wird aber dann in der Behandlung doch zu wenig durchgehalten.

Inhaltlich ergibt sich so für diesen speziellen Teil der Moraltheologie eine Zweiteilung: Ein erster kürzerer Teil (er macht etwa ein Viertel des Gesamtwerks aus) widmet sich der Darlegung von Glaube, Hoffnung und Gottesliebe, um von da aus das Wesen des Gottesdienstes als solchem darzulegen und diesen alsdann in seinen verschiedenen Ausprägungen, in Gebet und Sakramenten, im Feiern von Sonn- und Feiertagen wie im Gelübde und der Ehrfurcht vor dem Heiligen zu entfalten.

Der zweite Teil beginnt, wie gesagt mit einem Kapitel „Nächstenliebe und Gerechtigkeit", das allerdings nach einem kurzen biblischen Einstieg schon recht konkret wird, und etwa die leiblichen und geistlichen Werke der Barmherzigkeit aufgreift. Die Verantwortung im gemeinschaftlichen Leben, in der Gesellschaft im allgemeinen, in Familie, Staat und Kirche sowie „leibliches Leben und Gesundheit", wo auch Euthanasie, ärztliches Ethos und Schwangerschaftsabbruch behandelt werden, sind die Titel der nächsten Kapitel, dem die Problemkreise des 4. und 5. Gebotes in der klassichen katholischen Zählung entsprechen. Konsequent folgt dann zum 6. Gebot das Kapitel zu Sexualität und Ehe, dann dasjenige zu „Arbeit und Eigentum", wobei die wirtschaftsethischen Belange allerdings entschieden zu wenig zur Sprache kommen und schließlich jenes zu „Wahrheit, Treue und Ehre", das der Problematik des 8. Gebotes entspräche.

Als Ganzes gibt das zweibändige Werk so vor allem dem praktischen Seelsorger, und für diesen ist es verfaßt, eine Fülle von ersten Informationen, die durch ausführliche Register in beiden Bänden gut erschlossen sind. Ferner liefert es auch erste Beurteilungskriterien. Für eine dynamische von der christlichen Liebe geprägte Verkündigung im Einzelgespräch wie im Unterricht und auf der Kanzel dürften ihm diese allein aber dennoch nicht genügen.

Luzern Franz Furger

Lönning, Per: **Abtreibung – Testfall der Sozialethik.** – Gießen, Basel: Brunnen-Verlag 1977. 38 S. (Theologie und Dienst): kart.

Obwohl die Abtreibungen vor allem aus „Gründen" der „sozialen Indikation" bei uns immer zahlreicher werden und geradezu an Stelle der „Pille" zum Empfängnisverhütungsmittel zu werden drohen, ist die juristische Diskussion und auch die ethische über die naturrechtliche Verwerflichkeit jeder Abtreibung weithin verstummt. Leider hat man auch bei dieser in der Bundesrepublik von seiten der Gegner der Abtreibung gewöhnlich falsch argumentiert: es geht bei der juristischen Gegnerschaft nicht darum, über das staatliche Strafrecht andern christlich-ethische Positionen aufzuzwingen, sondern es geht wie bei allem Strafrecht darum, Sozialschädliches von der Gemeinschaft fernzuhalten. Und da hat man zu wenig die absolut sichere biologische Tatsache herausgestellt, daß mit der Gametenvereinigung, der Vereinigung von Samen und Ei, ein neuer Mensch entsteht, der sich bis in seine letzte Erdenstunde hinein entfaltet. Und Mord ist die direkte Tötung eines Unschuldigen in ethischer und in rechtlicher bzw. strafrechtlicher Hinsicht. Mord ist immer auch schwerste stets strafwürdige Verletzung der Grundlagen der staatlichen Rechtsgemeinschaft, die im Menschen gründet und allein dem Menschen, und zwar jedem Menschen, auch dem noch ungeborenen, zu dienen hat.

Diese Gedankengänge finden sich auch bei dem Vf., norwegischer Bischof, Doktor der Theologie und der Philosophie, hervorragender Mitarbeiter im Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirche, der von seinem Bischofsamt zurücktrat, als 1975 ein vom norwegischen Staat beschlossenes Gesetz dem Ungeborenen praktisch den Rechtsschutz entzog. L. verwirft ethisch zunächst ähnlich wie die katholische Kirche mit ihrer Lehre und der darauf aufbauenden Moraltheologie (denn sie ist ja primär kirchliche Glaubenswissenschaft!) die Abtreibung. Doch von S. 25 an beginnt L. mit „Zugeständnissen", die wieder aufheben oder relativieren, was er vorher gegen die Abtreibung sagt.

Es geht bei unserer naturrechtlich hier zu begründenden Ablehnung – die ethische Verwerflichkeit von Mord steht außer Frage – wie oben gesagt, nicht darum, anderen christlich-ethische Maßstäbe durch Rechtsmittel aufzuzwingen (25)! So wichtig die acceptatio legis, die Annahme eines Gesetzes durch die Gesetzesunterworfenen auch sein kann, dort, wo es sich um die Fundamente der Menschenrechte handelt, gibt es keine Kompromisse (25). Und schließlich kann bei aller ethischen Verantwortung der beiden betroffenen Elternteile nicht auch in juristischer Hinsicht diesen die Letztverantwortung zugewiesen werden, weil es sich um ein naturrechtlich begründetes Gesetz der in ihren Fundamenten zu schützenden Gemeinschaft handelt, weil es vom Gemeinwohl aller gefordert wird und somit für alle Rechtsunterworfenen verbindlich sein muß. L. sagt: „Ich setze mich nicht deshalb für eine relativ eng gefaßte Abtreibungsregelung ein, weil ich einer pluralistischen Gesellschaft einen spezifisch christlichen Grundsatz aufzwingen wollte. Vielmehr setze ich mich ein für den Schutz menschlichen Lebens gemäß der bewährten medizinischen Ethik des Hippokrates und eben der Konzeption natürlicher Menschenrechte, die der ganzen abendländischen Rechtsauffassung zugrundeliegen" (26).

Aber dann heißt es irrigerweise: „Es kann und soll keine zweifellos gültigen Vorschriften geben, wie ein Abtreibungsgesetz auszusehen hat" (27). Etwas mehr Logik hätten wir dem Vf. zugetraut! Was die kleine Broschüre von L. sonst noch bringt, zeugt zwar vom Willen zum hohen Ethos des Vf.s, zeigt aber auch seine Kapitulation vor der Relativierung absoluter Lebens- und Menschenrechte.

Bochum Gustav Ermecke

Sterbehilfe oder wie weit reicht die ärztliche Behandlungspflicht? Hrsg. von Volker Eid und Rudolf Frey. – Mainz: Grünewald (1978). 167 S. kart. DM 22.–

In diesem Bd. sind zu Fragen der Grenzbereiche ärztlicher Assistenz in einer für Praxis und Theorie instruktiven Weise Informations- und Diskussionsbeiträge aus den Bereichen der Medizin, des Rechts, der Theologie, der Sozialpolitik und der

ärztlichen Praxis gesammelt. Die Autoren stellen sich den technischen Entwicklungen, die sich in der Medizin der Gegenwart ergeben haben, und fragen sich, wie es vermieden werden kann, daß sterbende Menschen zu Objekten ungezügelten technischen Aufwandes gemacht werden. Sie wollen klären, wie es möglich ist, mitten in einer überrationalisierten medizinisch-technischen Welt die Menschlichkeit zu bewahren. Von den Autoren werden sehr ernsthafte Bemühungen unternommen in den Überlegungen, wie die Medizin weiterhin menschlich zu gestalten ist. Es wird die Weiterentwicklung medizinischen Wissens und medizinischen Könnens zur Kenntnis genommen und dargestellt, um die entsprechenden ethischen, juristischen, theologischen und allgemein anthropologischen Einsichten wachzurufen und anzusprechen.

Die traditionelle Euthanasieproblematik wurde von den Hrsg. in diesem Buch fast vollständig ausgeklammert, um sich entschiedener dem Problem zuzuwenden, wie weit der Einsatz intensiv-medizinischer Mittel in Einzelfällen sinnvoll ist und wo er sinnlos wird.

Die Hrsg. resümieren in einem Nachwort die Ansichten, die sich durch alle Beiträge ziehen: die aufwendigen intensivmedizinischen Maßnahmen sind dann einzusetzen, wenn und solange die Heilung der gegebenen Grunderkrankung vernünftigerweise als möglich erscheint. Die Intensivbehandlung scheint den Autoren nicht um jeden Preis geboten zu sein, vor allem dann nicht, wenn eine unheilbare Krankheit in ihre nicht mehr reversible Endphase eingetreten ist und wenn eine eigenständige Lebensfähigkeit des Menschen medizinisch-eindeutig nicht mehr gegeben ist (168). Neben den medizinischen, juristischen und wirtschaftlichen Problemen sind die Autoren in unterschiedlicher Intensität an dem Humanum und dem Christianum interessiert. Sie betonen den Wert der menschlichen Zuwendung zum schwerkranken und zum sterbenden Menschen und zeigen die auch humane Bedeutung von Glaube und Hoffnung auf. Man sieht, daß, je mehr die Intensivmedizin in ihrem wissenschaftlichen und technischen Aufwand weiterentwickelt wird, die menschliche Begleitung des Kranken und Sterbenden in einer intensiveren Weise als bisher bedacht und geleistet werden muß.

Der erste Teil des Buches (11–160) ist den medizinischen Problemaspekten gewidmet. Es kommen vor allem Anaesthesiologen zu Wort. P. Fritsche behandelt „Die ethische Relevanz der Leben-Tod-Problematik in medizinischer Sicht" (11–18). V. H. Makowski untersucht die „Möglichkeiten und Grenzen der Intensivtherapie" (19–25). F. Fischer, P. Fritsche, O. Pribilla benennen eine „Definition des Todes, Feststellung des Todes und Bestimmung des Todeszeitpunktes aus ärztlicher und juristischer Sicht" (26–35). R. Frey benennt „die Grenzen der Behandlungspflicht aus der Sicht des Klinikers" (36–40). A. Lenz stellt unter dem Titel „Pflicht und Grenzen ärztlichen Handelns" Erfahrungen eines praktischen Arztes dar (41–55). Den Abschluß des ersten Teils der Veröffentlichung bilden die Richtlinien für Sterbehilfe, hrsg. von der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften.

Der zweite Teil des Buches bringt interdisziplinäre Beiträge zur Diskussion. Als Krankenhausseelsorger und Pastoraltheologe erörtert J. Mayer-Scheu den „Beitrag der Seelsorge in der Existenzkrise des Menschen". Er behandelt die Seelsorge auf Intensivpflegestationen (61–84). V. Eid widmet sich einem schwierigen Problem ärztlicher Hilfeleistung „Hoffnung und Wahrheit in ausgesprochener Krankheit" (85–96). Als Jurist erörtert A. von Kenne „Die Behandlungspflicht des Arztes in der Intensivmedizin" (97–114). Moraltheologisch fragt V. Eid „Muß die Medizin alles tun, was sie kann?" und behandelt damit ein Problem medizinischer Ethik aus der Sicht theologischer Ethik (155–132). Als Politiker beleuchtet H. Geissler „Ökonomische und sozialpolitische Aspekte der Intensivmedizin" (133–145). Zum Abschluß diskutiert W. Uhlenbruck die Probleme um den „Patientenbrief – die privatautonome Gestaltung des Rechtes auf einen menschenwürdigen Tod" (146–157). Abschließend werden auf sieben Seiten Literaturhinweise zur Problematik der Veröffentlichung gegeben.

Es ist festzustellen, daß die Hrsg. und Autoren das selbst gesteckte sehr hoch liegende Ziel erreicht haben. Sie haben ein hoch informatives und dabei ruhig darlegendes und argumentierendes Werk geschaffen. Indem sie auf rhetorische Glanzstücke und verbale Kraftakte verzichteten, die bei der Behandlung des vorgegebenen Themas immer und überall zu finden sind, haben sie suchend, fragend und in manchen Passagen auch deutlich wagend das Gespräch um die so drängend anstehenden Fragen weitergeführt. Es wird nicht erwartet, daß der Leser jede Position übernimmt; durch die Art des Darlegens, Denkens und Sprechens wird er jedoch intensiv gedrängt, eigenständig zu fragen und für sich selbst Stellung zu nehmen. Das Ethos im technischen Können des Arztes ist in Frage gestellt. Die Antworten der Autoren konvergieren dahin – vielleicht läßt der Beitrag des Politikers eine Sonderstellungnahme durchklingen – daß das Personale und die menschliche Wegbegleitung für die Intensivmedizin und neben der Intensivmedizin wieder zurückgewonnen werden muß und kann.

Indem die Hrsg. und Autoren sich um die Klärung anstehender Probleme in einem fest umschriebenen Praxisbereich bemühen, leisten sie nichtsdestoweniger einen achtenswerten Beitrag zur gegenwärtigen Theoriediskussion um Moral und ethische Wissenschaft. In der wissenschaftlichen Öffentlichkeit sind die sozialwissenschaftlich, psychologisch, politisch und religiös und kulturkritisch motivierten Fragen nach der „Funktion der Moral" noch nicht hinreichend geklärt und beantwortet. Besonders wird in Hinsicht auf die Legitimation wissenschaftlicher und theologischer Ethik der „gegenwärtige gesellschaftliche Bedarf an Moral sowie an moralwissenschaftlicher Forschung und Lehre" (St. H. Pfürtner) kontrovers diskutiert. Den Bedarf an Moral wie auch deren profanwissenschaftlicher wie theologischer Begründung für das besondere Problemgebiet der ärztlichen Praxis vielfältig aufgewiesen und Lösungswege angedeutet zu haben, ist eine dankenswerte Leistung dieser Veröffentlichung.

Bochum Hans Kramer

Schwarte, Johannes: **Grundfragen des menschlichen Zusammenlebens in christlicher Sicht.** Einführung in die christliche Gesellschaftslehre mit systematischer Textauswahl. – Paderborn: Schöningh (1977). 339 S. kart. DM 28.–

Das Buch gliedert sich in zwei Teile: „1. Teil: Theoretische Einführung" (11–65); „2. Teil: Systematische Textauswahl" (67–339).

An Büchern wie dem vorliegenden besteht echter Mangel, zumal wenn sie, wie hier, eine nützliche Hilfe für den Unterricht in den Abschlußklassen höherer Schulen oder von Unterseminaren sein können. Die vorliegende „Einführung" – die leider ohne jedes Namens- und Stichwortregister dargeboten wird, was seine Brauchbarkeit außerordentlich beeinträchtigt – bietet im ersten Teil im wesentlichen eine Darlegung des „Solidarismus", also eines seit etwa 50 Jahren in der „Katholischen Soziallehre" dominierenden und – vor allem durch Gustav Gundlach SJ – bis in die lehramtliche Sozialverkündigung der Kirche vorgedrungenen „sozialen Systems", über dessen Inhalt, Bedeutung und Grenzen O. v. Nell-Breuning u. a. im Wörterbuch der Politik, Bd V: Gesellschaftliche Ordnungssysteme (1951/52) kurz und klar Bemerkenswertes gesagt hat. Seit einigen Jahren wird aber mit überzeugender Kritik dem Solidarismus vorgehalten, daß er, weil nur auf einem von insgesamt vier (Ganzheit – Gliedschaft – Subsidiarität – Solidarität) gültigen sozialen Strukturgesetzen, also dem der Solidarität aufbauend, zwar richtige und wichtige Aussagen machen kann, daß er aber ohne Verankerung in dem sozialen Ganzheits- und dem Gliedschaftsprinzip ebenso wie das Subsidiaritätsprinzip, weil nicht genügend begründet, „in der Luft hängt", und von ihm aus viele soziale Vorgänge, z. B. die direkte Gemeinwohl-Sorge des Staates als Ganzheit für seine Glieder im Ganzen gar nicht begründet werden können. O. v. Nell-Breuning sagt z. B., der Grund des Solidarismus sei: „Wir sitzen alle in einem Boot". Aber gerade hier setzt doch die entscheidende Frage an, was diese Aussage prinzipiell bedeutet: wie kommen wir in dieses Boot hinein, und was bedeutet das Sich-befinden in ihm?

Das Buch ist, so erweckt es den Anschein, zwar eine gute Sammlung von Zettelkastenwissen. Es erfaßt aber das Soziale nicht tief und kritisch-umfassend genug – z. B. vor allem auch nicht, wie selbst die Enzyklika Mater et Magistra (Nr. 219) betont, das „Mitsein", in dem alles Soziale – das Mitmenschliche und, wo dieses organisiert ist, das Zwischenmenschliche – gründet. Es ist unzureichend in seiner biblischen Deutung des Sozialen. Es setzt – was eigentlich seit Domingo de Soto nicht mehr vorkommen sollte, aber leider heute doch immer wieder vorkommt – irrigerweise anstelle des sittlichen Naturgesetzes (= sittliche Gesamtlebensordnung) das Naturrecht (= die von Natur aus dem irdischen Gesetzgeber vor- und aufgegebene äußere Ordnung der Gemeinschaft im Hinblick auf das Gemeinwohl der in ihm Vereinten). Es fußt zu einseitig auf der solidarischen Lehre von Gundlach. Es bringt keine klare Prinzipienlehre, auch keine Bestimmung des Verhältnisses der katholischen Soziallehre zu anderen Sozialwissenschaften. Auch fehlt die klare Unterscheidung

der drei Stufen: 1) kirchlich-lehramtliche Sozialverkündigung; 2) deren Interpretation in „katholischer Soziallehre" i. e. S. und 3) beider wissenschaftliche Grundlegung in christlicher Gesellschaftslehre usw. usw.

Der größte Teil des Buches bringt Textauswahlen, über die man natürlicherweise verschiedener Meinung sein kann.

Alles in allem: ein zwar begrüßenswerter, aber so noch nicht gelungener Versuch, zu den „Grundfragen des menschlichen Lebens aus christlicher Sicht als Einführung in die christliche Gesellschaftslehre" das von der heutigen Höhe der Einsicht christlicher Gesellschaftslehre Gültige zu sagen.

Bochum Gustav Ermecke

Christlicher Dienst an der Welt. Dokumente kirchlicher Soziallehre der Gegenwart. Ausgewählt und eingeleitet von Werner Harth. – Paderborn: Schöningh 1977. 192 S. kart. DM 19.80

Unter den immer zahlreicher sich anbietenden „Hilfsmitteln für RU, Studium und Fortbildung" (73) empfiehlt sich das hier zu Besprechende besonders.

In klarer Begrifflichkeit und unter Auswertung vorhandener Erkenntnisse im Bereich katholischer Sozialtheologie und christlicher Sozialphilosophie belehrt H. im 1. Teil (13–71) über die Grundzüge der katholischen Soziallehre und bringt (65–71) in einer guten Übersicht die wichtigsten „Dokumente der kirchlichen Sozialverkündigung 1878–1976". Erfreulich ist auch, daß H. sich auch um die sozialtheologische Grundlegung bemüht. Er weist, wie auch der Rezensent seit Jahren betont, darauf hin, daß Gal 3,28 die Magna Charta Socialis Christiana darstellt, auf die man gerade heute im Zeitalter der Diskussion um eine „Theologie der Befreiung" hinweisen sollte ... Auch schließt sich H. der von mir eingeführten Dreiteilung an: 1. lehramtliche Sozialverkündigung der Kirche, 2. katholische Soziallehre im engeren Sinne als Interpretation jener und 3. die Christliche Gesellschaftslehre.

Allerdings hätte die Bestimmung dessen, was sozial meint (29), klarer ausfallen können, wenn H. es als den Raum des Mit-Menschlichen und, wo dieses organisierte Gestalt besitzt, des Zwischen-Menschlichen herausgestellt hätte. Leider fehlt ein Eingehen auf die kategoriale Bestimmung des Sozialen, das Mit-Sein (vgl. auch Mater et Magistra Nr. 219). Noch klarer hätte die Unterscheidung von natürlichem Sittengesetz als der sittlichen Ordnung des gesamten sittlichen Lebens im Lichte der seins- und ordnungsvernehmenden Vernunft und des Naturrechts als des mit ebenderselben Vernunft erkennbaren und für das Gemeinwohl im äußeren Zusammenleben in der Gemeinschaft notwendigen Normengesamt herausgestellt werden sollen. Immer wieder wird – vermutlich auch mit Absicht zur Diskreditierung der natürlich-sittlichen Normen durch das Einschmuggeln des scheinbar obsolet gewordenen „Naturrechts" auch dort von Naturrecht geredet, wo es um das sittliche Naturgesetz geht. In „Humanae Vitae" argumentiert Paul VI. nicht naturrechtlich – außer bei der Verwerfung staatlicher Eingriffe in das Familienleben –, sondern sittlich naturgesetzlich im Horizont der gesamten Heilsordnung. Mit dem Vorwurf, der Papst argumentiere naturrechtlich, sucht man seine Lehre ad absurdum zu führen. Mindestens seit Domingo de Soto (1560) sollte man klar auseinanderhalten das sittliche Naturgesetz und darin – auf das äußere rechtlich zu ordnende Gemeinschaftsleben bezogen – das Naturrecht. Bei der Definition des Personseins (43ff) hätte H. ruhig auf Jos. Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1975/S. 29ff und Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd I, S. 30f hinweisen dürfen.

Bei der Erwähnung des hochverdienten Altmeisters und Nestors der katholischen Soziallehre (s. oben!) O. v. Nell-Breuning wäre hinzuweisen gewesen auf sein Buch: Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre, Düsseldorf 1972, bes. S. 118 u. 144. Bei der Behandlung der Sozialprinzipien sind neuere Erkenntnisse außer acht gelassen. Das Person-Prinzip gehört schon zu den vor-sozialen Prinzipien; denn nur, wenn der Mensch da ist, kann auch vom Sozialen, dem Mit- und Zwischenmenschlichen gesprochen werden. Notwendig wären Ausführungen über das Ur-soziale, die Personenmehrschaften in Seinsverbundenheit (= Gemeinschaften) und in freier gewillkürter Zweckverbundenheit (= Gesellschaften) gewesen. Ferner die Gründung des Solidaritätsprinzips und des Subsidiaritätsprinzips im Ganzheits- und im Gliedschaftsprinzip, ohne welche jene Prinzipien nicht zu begründen sind. Anmerkung 16 (180) hätte dazu Veranlassung geben sollen. Richtig bestimmt wird der Unterschied zwischen katholischer Soziallehre und evangelischer Sozialethik (60–61).

Der 2. Hauptteil bringt „Texte zur katholischen Soziallehre (kirchlichen Sozialverkündigung)" (73–175). Nach einer Rechtfertigung der „Textauswahl" bringen der erste Teil „Die soziale Botschaft des Konzils (1965)" (76–135) und der zweite Teil den „Apostolischen Brief ‚Octogesima adveniens' Papst Pauls VI". (136–175).

So unzulänglich diese wie jede Auswahl sein muß, sie bietet dem Studierenden doch einen Einblick in die Art und in den Gegenstand kirchlicher Soziallehre.

Alles in allem in nützliches begrüßenswertes Buch!

Bochum Gustav Ermecke

Egenter, Richard: **Miteinander umgehen.** Pluralismus in der Kirche – Auftrag und Chance. – München: Don Bosco Verlag (1978). 134 S., kart. DM 12.80

Pluralismus – vor einigen Jahren noch ein verheißungsvolles, programmatisches Wort: heute nötigt es vielen allenfalls ein müdes Lächeln ab.

Diese Tendenzwende hat Richard Egenter, der emeritierte Münchener Moraltheologe, nicht mitvollzogen; er hält noch etwas vom Pluralismus – jetzt erst recht. So legt er eine Art Zwischenbilanz vor, in der die Erfahrungen mit dem für die Kirche beunruhigend neuen Phänomen des Pluralismus reflektiert werden: als Anregung zu weiterem Nachdenken und zur Selbstbeobachtung (vgl. 24). E. hat ein Buch für die kirchliche Praxis geschrieben (39f), das keine speziell fachwissenschaftlichen Ambitionen verfolgt. Das Buch ist dialogisch angelegt: der Leser, der sich darauf einläßt, wird es als entkrampfende, wohltuende Gesprächsübung empfinden. Mit der kleingeistigen Ungeduld und der kleinmütig-aufgeregten Verdrossenheit so vieler, die den Pluralismus beklagen oder einklagen, hat die zuversichtliche Souveränität E.s ebenso wenig gemein wie mit dem unbedarft naiven Optimismus kurzatmiger „Macher".

Der wichtigen Aufgabe für Einzelne und Gruppen, sich der eigenen Rolle im konkreten katholischen Milieu bewußt zu werden (109), stellt sich E. auch selbst. Sein Blickwinkel ist bestimmt durch die Perspektive von Existenzphilosophie (14) und Individualpsychologie. Im übrigen geizt er nicht mit sich, weist nicht eine „persona" (C. G. Jung) vor, sondern bringt sich selbst ins Spiel (73). Er hält sich auch selbst an die Empfehlung: das, was ich wahrnehme und erfahre, „in mich hineinnehmen, mir einverleiben (was eigentlich heißen müßte: einverseelen)" (77).

E. geht behutsam vor (75), argumentiert vielschichtig, bemüht sich um vermittelnde Offenheit für verschiedene Positionen. Mit der Behutsamkeit seiner Darlegungen verbindet sich ein entschlossenes und klares Urteil; das Votum für die Bedeutung der „Ichstärke" im kirchlichen Leben (72) wird durch das Auftreten des Autors in seinem Buch glaubwürdig bestätigt und bekräftigt.

Obwohl die Gefahr besteht, damit das sorgsam ausbalancierte Gefüge seines Gedankengangs zu zerstören, sollen im folgenden einzelne Aussagen herausgelöst und besonders markiert werden.

Die Frage „Was ist Pluralismus?" beantwortet E. mit einer Definition von Hans F. Zacher: Pluralismus ist „ein System des Geltenlassens und der Selbstverwirklichung möglichst vieler ..., die Bestimmung des Maßes des Gemeinsamen vom einzelnen her" (14). Diese sehr formale Bestimmung füllt E. auf, er verwendet, ohne ihn im weiteren genau zu definieren, einen theologisch „angereicherten", von einem anspruchsvollen Ethos getragenen Pluralismus-Begriff. Diesem erkennt er einen hohen Rang zu; er möchte zeigen, daß es sich lohnt, „über den innerkirchlichen Pluralismus nachzudenken und ihn wieder zu beleben" (132). Er bedauert die nachkonziliaren Trübungen des pluralistischen Wunders auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (42), sieht den bereits in der Urkirche wirksamen Pluralismus, dem für die Entwicklung grundlegender kirchlicher Lebensvorgänge große Bedeutung zukam (37–39), der als Modell soeben wieder neu entdeckt wurde, durch einen wiederum sich bemerkbar machenden Hang zur Uniformierung (28) gefährdet. Dieser Gegentrend sucht den begrüßenswerten Abschied vom hierarchischen Prinzip, das paternalistische Dominanz ausübt (16.102), rückgängig zu machen und hofft, sich durch anachronistisches Festhalten an absolutistischem Regierungsgebaren behaupten zu können (29.41.44.65f.90). E. scheut sich nicht, an die Adresse der kirchlichen Obrigkeit aus der Sorge um das Wohl des Ganzen ein klares Wort der Kritik zu richten (29), rügt z. B. das ideologisierte starre Festhalten am Pflichtzölibat (27f) und das Ausklammern der Interkommunion-Problematik (82, vgl. 132); er weist auf die Versuchung zum Mißbrauch des Amtes hin, der Amtsträger auch heute erliegen (60f), sieht in den gelegentlichen Grundsatzäußerungen des Episkopates und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, die „meist in der Form von Monologen" verabfolgt werden, ein Indiz dafür, daß das vom Zweiten Vaticanum geforderte Gespräch der Kirche mit der Welt von

heute hierzulande noch kaum in Gang gekommen ist (89). Bei alldem hütet sich E. aber davor, das Kind mit dem Bade auszuschütten: Er bekundet Verständnis für die überschwere Aufgabe der Amtsträger (62) und erkennt die bei vielen Bischöfen vorhandene ehrliche Gesprächsbereitschaft an (114). In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, daß dieses Buch, das mit Kritik an den Amtsträgern nicht spart, dem Münchner Regionalbischof E. Tewes gewidmet ist und mit einem Geleitwort beginnt, das der letzten Silvesterpredigt von Kardinal Döpfner entnommen ist.

E. ist kritisch auch gegenüber den „Progressiven". Er moniert sehr deutlich „so manche nachkonziliare Exzesse wildgewordener Progressiver in Verkündigung und Liturgiegestaltung" (87); er deutet zwar ein vorsichtiges Votum für die Theologie der Befreiung an (60), äußert aber ein Unbehagen gegenüber den ‚Christen für den Sozialismus' (97), bekennt sich zu seiner Sympathie für die charismatische Bewegung (99) und porträtiert sich wohl ein wenig selbst, wenn er positiv von Christen spricht, die sich einem „guten Liberalismus" verpflichtet fühlen (104f). Die Fragwürdigkeit dieser Position, von der nicht recht klar wird, was eigentlich damit gemeint ist, wird von E. nicht mehr zur Sprache gebracht.

Die Bildung kleiner Basisgruppen, in denen Gleichgesinnte ihr gemeinsames Ziel klären und sich gegenseitig Mut machen, bewertet E. positiv. Er findet es bedauerlich, „daß nach den bewegten Sechzigerjahren manche Gruppen der jüngeren Priester resignierten. Nun fehlen solche Stachel im Fleisch des Klerus, der in der Fülle der Alltagsarbeit kaum mehr Zeit, Kraft und Lust zu profilierten Stellungnahmen findet" (86). E. ist sich bewußt, wie sehr solche Ermüdungserscheinungen das kirchliche Leben bedrohen. Die Situation der bundesrepublikanischen Kirche schätzt er so ein: „Die relativ starke öffentliche Stellung der Kirche verbirgt einen bedenklichen Mangel an Kraft und Leben. Die Lebens- und Organisationsformen der Kirche unseres Landes machen den Eindruck eines zu weit gewordenen Anzugs" (89).

Ein eigenständiges und differenziertes Verhältnis hat E. auch zu demokratischen Strukturen des Zusammenlebens und zu innerkirchlichen Demokratisierungsbestrebungen. Er begrüßt es, daß solche Tendenzen der Neigung zu einer schlechten, verordneten Einheitlichkeit widerstreben (13f), sieht aber doch die Kirche als hierarchisch gegliedertes Gemeinwesen, dem zuviel Demokratie, z. B. Parteibildungen, nicht zuträglich ist (27, vgl. 17), weil auf solche Weise die christliche Brüderlichkeit Schaden nehmen kann. Von diesem Verständnis her liegt es nahe, auch den Pluralismus als etwas Vorläufiges und Unvollkommenes zu bezeichnen, das in dialektischem Fortschreiten überwunden werden muß: „Ein guter Pluralismus wird immer bestrebt sein, sich überflüssig zu machen, aber nur in eine größere, lebendige Einheit hinein" (75). Andererseits bemerkt E. aber auch, daß gerade das moderne demokratische Denken der Theologie und der Kirche die Wiederentdeckung des neutestamentlichen Pluralismus-Verständnisses nahegelegt (55), vielleicht sogar aufgenötigt hat. Die Kirche tut gut daran, sich für diese „Entwicklungshilfe" zu bedanken; auch gebietet es die pastorale Klugheit zu berücksichtigen, daß ein lebendiger, guter Pluralismus in der Kirche für die demokratisch denkende Welt von heute „vielleicht das eindrucksvollste Glaubwürdigkeitsmotiv" darstellt (90, vg. 132).

Den politischen und soziologischen Nachbarbereich seiner Thematik nimmt E. kaum in den Blick; die konkret gesellschaftskritische Analyse der derzeitigen Situation unterbleibt – abgesehen von gelegentlichen, etwas formelhaft-pauschalen Bemerkungen (z. B., wenn „die Sattheit und der Ungeist des Wohlstandslebens" angesprochen werden (89, vgl. 16).

Das politische Defizit zeigt sich besonders am Ende des Buches; dort formuliert E. eine Erkenntnis, von der er hofft, daß sie mehr und mehr um sich greift: „daß es nicht um Liberalismus oder Sozialismus oder um Kollektivismus geht, sondern um den Menschen" (132). Wie nichtssagend dieses gut klingende Wort ist, zeigt sich ein paar Zeilen weiter. E. erwähnt den Nord-Süd-Konflikt und leitet aus der zuvor genannten Erkenntnis einen Appell ab, der wegen seiner apolitischen Allgemeinheit zur Lösung dieses Konflikts nichts beiträgt: daß „in allen politischen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten für den Menschen gesorgt, der Mensch aktiviert werden" muß (132). Für den Menschen kann nicht gesorgt, der Mensch kann nicht aktiviert werden, wenn man sich aus dem Streit um politische Theorien und Praxen heraushält und sich nicht bereitfindet zu der Feststellung, daß das jahrhundertelang und global mißachtete Gebot, den Menschen in den Mittelpunkt zu stellen, ohne einschneidenden politischen und wirtschaftlichen Strukturwandel nicht befolgt werden kann. Um diese Dimension müßte auch die Grundhaltung der Liebe, die in E.s Ausführungen eine zentrale Rolle spielt (das Register führt dieses Stichwort nicht an; hier sind einige Angaben: 17.27.28f.34.52.63f.75.76.78.88.112f.125), erweitert werden. Der Mangel ergibt sich wohl auch daraus, daß Egenter die Meinung vertritt, es genüge nicht, sich mit einer der jeweils konkurrierenden Gruppen zu identifzieren. „Man muß als Partner ethisch seinen Mann stehen. Nicht wo man steht, sondern wie man steht, ist entscheidend" (107). Es kann für jemanden, der seine Hauptaufgabe darin sieht, zu vermitteln und so ein Gespräch zu ermöglichen, notwendig sein, das „Wo" des eigenen Standpunktes nicht zu deutlich zu pointieren. Diese Zurückhaltung kann allerdings auch zu weit gehen: so weit, daß durch sie dann schließlich die konkrete Art und Weise, wie jemand ethisch seinen Mann steht, in Mitleidenschaft gezogen wird und unglaubwürdig erscheint.

Auch diese kritischen Bemerkungen sind als Hinweis darauf zu verstehen, daß E. einen anregenden Gesprächsbeitrag vorgelegt hat, der gehört und bedacht zu werden verdient. Der Autor soll das letzte Wort haben – ein Wort, aus dem deutlich wird, daß es nicht sein Ziel war, zur heiklen Pluralismus-Problematik etwas Letztverbindliches zu sagen: „Solange Leben ist, wird Pluralismus sein" (131).

Münster Heinz-Georg Surmund

Zulehner, Paul M.: **Einführung in den pastoralen Beruf.** Ein Arbeitsbuch. – München: Don-Bosco-Verlag (1977). 214 S. kart. DM 24.80

Mit dem vorliegenden Buch wendet sich Z. einer innerkirchlichen Problematik zu, die die Verantwortlichen in der Kirche bis an den Rand ihrer geistigen und geistlichen Kräfte herausfordert und noch verstärkt herausfordern wird, nämlich dem Personalproblem, das sich zu einer Überlebensfrage der Kirche auszuweiten droht (11). Die Situation ist dadurch gekennzeichnet, daß einerseits viel zu wenig Priester zur Verfügung stehen, daß aber anderseits sich neben dem Dienst des Priesters in den letzten Jahrzehnten ganz neue Dienstämter in der Kirche entwickelt haben (Seelsorgehelferinnen, Religionslehrer und Katecheten, Pastoralassistenten- bzw. -referenten, Gemeindeassistenten, Diakone usw.) und daß die Zahl der an kirchlichen Berufen interessierten Laientheologen ein gefülltes Reservoir darstellt, aus dem es allerdings noch nicht gelungen ist, eine genügende Anzahl für eine positive Berufsentscheidung zu gewinnen.

Das Ziel seines Buches erblickt Vf. darin, mehr Interessenten für eine pastorale Berufsentscheidung bzw. für den Dienst in der Kirche zu gewinnen. Aus diesem Grunde beschreibt er die Chancen und Belastungen dieses „Sozialberufs" (11), auf welche veränderte pastorale Situation dieser trifft und was er angesichts dieser sinnvoll tun kann, welche Konflikte in einem solchen Beruf durchgehalten werden müssen, und wie man darin zu einem erfüllteren menschlichen Leben und zu einer reiferen christlichen Existenz finden könne.

Von dieser Zielsetzung her richtet sich dieses Buch nicht nur an die Verantwortlichen der Kirche, sondern primär an alle, die in irgendeiner Weise von dieser Problematik berührt sind, insbesondere an die Theologiestudenten, Priesteramtskandidaten, Regenten usw. Für diese Zielsetzung ist es insgesamt von Vorteil, daß die Darlegungen mit ihrem stark soziologischen Material (vor allem Priesterumfragen) mit Theologiestudenten (Philosophisch-theologische Hochschule Bamberg) erarbeitet worden sind, so daß nochmals deren Fragen und Problemniveau mit eingeflossen sind.

Im Zusammenhang mit der Situation des pastoralen Berufes werden in der vorliegenden Schrift die unabdingbaren Berufsmotive (persönliche Beziehung zu Gott, Ausführung des Auftrages Christi) und die ambivalenten Zusatzmotive (Aufstiegsmöglichkeiten, religiöses Sicherheitsbedürfnis, subtile Herrschaftsinteressen usw.) angesprochen sowie die Fragenkomplexe Berufszufriedenheit und Berufskonflikte und ihre Bewältigung eingehend analysiert und diskutiert (I).

Der zweite Abschnitt (II) gilt dem Wandel in der pastoralen Situation. Der Wandel des gesellschaftlichen Standortes der Kirche und des Verhältnisses der Menschen zur Kirche und zur Religion sowie der daraus sich ergebenden Veränderung der Kirche und ihrer pastoralen Tätigkeiten werden von der Grundthese her bestimmt, daß vom gesellschaftlichen Standort der Kirche das in einer Gesellschaft jeweils vorherrschende Verhältnis der Menschen zu Religion und zu Kirche abhängt (40, 85).

Damit variiert Zulehner seine These vom „pastoralen Grundkonflikt", auf den er immer wieder zu sprechen kommt. Pastoraler Grundkonflikt will besagen, daß die Menschen bzw. die Gesellschaft andere Erwartungen haben als die Kirche, und daß diese Erwartungen sich gegenseitig widersprechen oder doch vielfach nicht mehr zur Deckung gebracht werden können. Dadurch erfahren sich die Seelsorger und die in pastoralen Berufen Tätigen in einem Spannungsverhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft.

Auf eine auf diese Situation hin modifizierte Pastoral wird im 3. Abschnitt eingegangen. Eine erste – allerdings recht allgemein gehaltene – Reflektion auf die Situation der Gemeinde, über die Ziele der Pastoral sowie konkrete Konsequenzen für eine verbesserte, situationsgerechte und zielsichere Gemeindepastoral will dafür Hilfe sein.

Dieses Kapitel gerät zum Arbeitsbuch, werden doch mancherlei Hilfen für den Praktiker in den Pfarreien angeboten, anhand

derer er die seelsorgliche Arbeit in der Gemeinde planen, analysieren, gewichten und auch den Erfolg der Entscheidungen kontrollieren kann. An konkreten Gemeindemodellen (Machstraße in Wien, Dortmund-Scharnhorst, Eschborn bei Frankfurt) wird exemplifiziert, wie die Gemeinden selbst Träger des kirchlichen Lebens und Glaubens werden können und wie man dem Ziel auf eine Gemeinde hin näherkommen kann, in der viele das Gemeindeleben mitgestalten.

Das letzte Kapitel handelt von Elementen einer pastoralen Spiritualität. Dabei wird von der Annahme ausgegangen, daß der pastorale Beruf von Menschen ergriffen wird, die sich in den Dienst Gottes an den Menschen stellen und zwar in der konkreten Kirche. Die Krise überkommener Formen der Spiritualität wird analysiert und in nüchterner Form werden grundsätzliche Erfordernisse an eine pastorale Spiritualität formuliert, die für die verschiedenen pastoralen Dienste Geltung beanspruchen können.

Methodisch erhalten die soziologischen Untersuchungsergebnisse ein relativ starkes Gewicht, auch wenn der Autor diese Ergebnisse immer wieder mit theologischen Maßstäben mißt.

Vf. hat nicht nur jenen eine Hilfe geboten, die mit dem Problem des „Nachwuchses" für den pastoralen Dienst konfrontiert sind, sondern auch den schon im Dienst des Heiles stehenden Seelsorgern, den Praktikern in den Pfarreien. – Der Seelsorger erhält hier in diesem Arbeitsbuch praktische Handleitungen, wie man seine Pfarrei differenziert kennenlernen kann und wie die Prioritäten im seelsorglichen Dienst gesetzt werden können (besonders ab 107).

Auch wenn die Belege und die Literaturauswahl zuweilen recht selektiv erscheinen mögen, so ist das Buch insgesamt anregend, interessant und aufschlußreich; nicht ganz einheitlich, aber vielseitig. Zwar hat sich in den letzten drei Jahren die Situation der Studenten der Theologie (insbesondere der Laientheologen und der Absolventen der Fachhochschulen) in vieler Hinsicht massiv verändert; die Anregungen, Ausführungen und auch die vielfältigen praktischen Wegweisungen für den Seelsorger erhalten aber dem Buch einen aktuellen Wert. Aus diesem Grunde ist es nicht nur den Theologiestudenten oder den mit der Sorge um genügend Seelsorger Befaßten zu empfehlen, sondern auch jenen, die schon unmittelbar im kirchlich-seelsorglichen Dienst stehen.

Solothurn Leo Karrer

Thust, Karl Christian: **Das Kirchen-Lied der Gegenwart.** Kritische Bestandsaufnahme, Würdigung und Situationsbestimmung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. IX, 902 S. (Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, Heft 21) kart. DM 39.–

Gegenstand der Untersuchung ist das deutsche evangelische Kirchenlied seit den sechziger Jahren; über die Hälfte dieser „Kirchen-Lieder" allerdings „werden von, doch nicht in der Kirche gesungen". 615 neue Lieder hat Thust unter theologischem, literarischem und musikalischem Aspekt betrachtet und er legt umfassende Ergebnisse vor.

Wir erfahren beispielsweise, welche Themen in den Texten behandelt werden und welche nicht; daß die Anrede Gottes bei weitem nicht so oft vorkommt wie in alten Kirchenliedern; daß das Bitten, Loben, Bekennen und Danken gegenüber der Meditation über Gott und den Menschen zurücktritt. 31,5 Prozent aller Liedtexte knüpfen an bestimmte Bibelstellen an, 91 Prozent der Lieder haben zwei bis zwölf Strophen, 35 Prozent sind reimlos und freistrophisch, 25 Prozent haben einen Refrain (der im alten Kirchenlied selten ist). 37 Prozent der Melodien zeigen tonale Erweiterungen mit zahlreichen harmoniefremden Tönen, 18 Prozent haben den Tonumfang einer Dezime, 31 Prozent enden mit großem Sekundschritt abwärts: Zuweilen wird der Autor von der Freude am Prozentrechnen fortgerissen und die musikalische Seite des neuen Liedes läßt sich mit dieser Methode am wenigsten erfassen.

Leider haben die Ergebnisse Th.s aber nur einen beschränkten Aussagewert, weil sein Untersuchungsmaterial sehr unterschiedlich ist: Er faßt alle „neuen Lieder", von der Nachahmung des traditionellen Kirchenlieds und den Versuchen, es auf mannigfache Art neu aufzuputzen, über den Einbruch einer anderen Musikkultur in die Kirchenmusik, deren Differenzierungen der Outsider übersieht, bis zu dem Versuch, dem „Schlager" nachzujagen, zusammen. Thust belastet seine Untersuchung außerdem damit, daß er meint, sich im Rahmen seiner Arbeit mit Moderner Theologie, „Sakral und Profan", Moderner Dichtung, „Moderner Musik (allgemein)", Theologischer Begründung des Singens, Wesen und Funktion des Kirchenlieds usw. auseinandersetzen zu müssen. Damit überfordert er sich selbst. In nicht weniger als 3709 Anmerkungen ist Thust bestrebt, jede Feststellung zu belegen, Gewährsleute zu nennen und Meinungen zu dokumentieren. Aber viele Verweise sind überflüssig.

Am Ende seiner Untersuchung versucht Th., „Wertmaßstäbe" für das neue Kirchenlied aufzustellen: „Die zahlreichen Wertmaßstäbe lassen sich unter drei übergeordneten Normen zusammenfassen: theologische Kriterien, einschließlich der Forderung nach Aktualität, qualitative Erfordernisse und Gebrauchswert. Diese Dreiteilung entspricht in etwa der alten katholischen Forderung für die Kirchenmusik nach „Heiligkeit, wahrer Kunst und Allgemeinheit". Ich sehe diese Entsprechung nicht. Und bei der „alten katholischen Forderung" handelt es sich in Wirklichkeit um eine Forderung aus dem „Motu proprio" Pius' X. über die Kirchenmusik. Diese Forderung bezieht sich gar nicht auf das Kirchenlied (oder den kirchlichen Volksgesang), sondern auf die Musica sacra der Kirchenchöre. Und sie versucht, Maximen der Musikästhetik des 19. Jh.s, von denen das „Motu proprio" die Kirchenmusik gerade abzusetzen versucht, auf die Kirchenmusik zu übertragen: Allgemein und wahre Kunst ist nach dieser Ästhetik ja eben nur das autonome Kunstwerk, das der „liturgischen Ordnung" sich selber entgegenstellt! Der Verweis auf das „Motu proprio" Pius' X. im Zusammenhang mit „Wertmaßstäben" für das neue Kirchenlied ist bezeichnend für mancherlei Mißverständnisse Th.s und dafür, daß er die eigentlichen Probleme seines Themas nicht in den Griff bekommt.

Th. sagt einem knappen Viertel der neuen Kirchen-Lieder eine Lebensdauer von einigen Jahrzehnten, 60 Prozent eine Lebensdauer von einigen Jahren und 15 Prozent keine Lebensdauer voraus. Wie er zu dieser Voraussage kommt, wird nicht ersichtlich. Würde sie zutreffen, dann hätte das neue Kirchenlied insgesamt eine in der Geschichte des deutschen Liedes nie dagewesene Lebensdauer! Andererseits stellt Th. dem Kirchenlied eine düstere Prognose: Das Kirchenlied sei heute in Frage gestellt. Immerhin sei es aber auch kein „unaufgebbarer Bestandteil kirchlichen Lebens ... Erst recht ist die Kirchenmusik längst nicht mehr zentraler Bestandteil des Gottesdienstes ..." Aber wie stimmt damit zusammen, daß heute ein Gottesdienst schon allein deshalb als „Jugendgottesdienst" gilt, weil die Jugend dabei ihre Musik macht? Und singen unsere Gemeinden nicht um so lieber im Gottesdienst Kirchenlieder, je weniger sonst noch gesungen wird?

Thusts Buch ist eine ungemein fleißige Arbeit und enthält eine Fülle von Informationen über das „neue Kirchen-Lied", ein „Verzeichnis des Liedmaterials", in dem auch einige katholische Veröffentlichungen berücksichtigt sind und ein Verzeichnis der Sekundärliteratur bis 1972, in dem die Auswahl der katholischen Literatur eher zufällig zu sein scheint und weder repräsentativ noch glücklich ist.

Friedrichsdorf Helmut Hucke

Raffelt, Albert: **Spiritualität und Philosophie.** Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels „L'Action" (1893). – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). XII, 339 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 110) kart. DM 42.–

Mit Recht wurde darauf hingewiesen, daß im Hinblick auf das für die katholische Theologie und „christliche Philosophie" dieses Jahrhunderts so wichtige Werk Maurice Blondels ein Mangel an sorgfältigen Untersuchungen in deutscher Sprache besteht. Diesen Vorwurf wird man nach dem Erscheinen der vorliegenden Studie, in der R. das Resultat seiner langjährigen Mühen der Öffentlichkeit zugänglich macht, modifizieren müssen. Das Buch vermittelt einen ausgezeichneten, gut leserlichen Einblick in das geistige Umfeld und die grundlegende Problematik von „L'Action" (1893) mit einer minuziösen Dokumentation, die von bester Vertrautheit mit der Primär- und Sekundärliteratur zeugt.

In einem Ersten Teil „Materialien" skizziert Vf. zunächst anhand des „Tagebuchs vor Gott" die spirituelle Grunderfahrung Blondels, aus der das immense Frühwerk dieses Philosophen letztlich lebt. Mit dem Überblick über die „Lebensphilosophie" Ollé-Laprunes und den „Idealismus" Lacheliers werden dann zwei wichtige philosophische Quellen anvisiert, von denen her sich manches an der Eigentümlichkeit des transzendentalen Entwurfs Blondels erklärt. Der Verweis auf E. Renan und M. Barrès macht sehr gut das „intellektuelle Milieu" deutlich, von dem her Blondel im ersten und zweiten Teil seiner „Action" den kritischen Zugang zu seinem systematischen Ausgangspunkt gewinnt. Abgesehen von dem wertvollen Beitrag für die Blondel-Forschung vermitteln diese gerafften Darstellungen zugleich ein lebendiges Bild des geistigen Klimas im Frankreich des ausgehenden 19. Jh.s.

Der Zweite Teil „Analysen" folgt dem systematischen Aufriß der „Action". Besondere Beachtung widmet Vf. dem Phänomen-Verständnis Blondels sowie dem Begriff des „Übernatürlichen". Ausgeklammert bleibt die Frage nach dem „Panchristisme" Blondels und damit nach dem Verständnis des letzten Kapitels der „Action" und seiner Bedeutung für die Interpretation des Gesamtwerks. Ein Vergleich von Pascals „Wette" mit der „Philosophie des Tuns" schließt die Studie ab.

Vf. bemerkt zu Eingang, daß seine Arbeit „in vielem präphilosophisch und prätheologisch bleibt: Sie untersucht über verschiedene Umwege die Umsetzung einer Erfahrung bzw. einer Lebensform in eine theoretische Darstellung" (6). Diese Bemerkung erweist sich weitgehend als ein „understatement". R. nimmt durchaus (besser als manch anderer Blondel-Exeget) entscheidende philosophische und vor allem die theologischen Grundfragen wahr, die das Frühwerk Blondels stellt. Er greift nicht nur beherzt in alte Kontroversen (etwa die zwischen H. Bouillard und H. Duméry) mit weiterführenden Vorschlägen ein – in einer nur selten zu beobachtenden behutsam kritischen Haltung, fernab jeder Polemik. Er steht in eben diesem „distanzierten Engagement" auch Blondels großem Entwurf selbst gegenüber. Diese feinfühlige Interpretationsweise hat Rez. am meisten überzeugt. Wo gibt es heute einen Philosophen oder Theologen, der zu dem Gedanken von „Opfer" und „Abtötung" – wie er eine typisch romanische Katholizität der Zeit nach der Französischen Revolution bis hin zum Zweiten Vaticanum kennzeichnet – noch in einer solchen inneren Nähe und zugleich doch wachsam in der Zeit danach steht?[1] Was ist Theologie, wenn nicht: Grundbegriffe, die noch für die uns unmittelbar voraufgehenden Generationen prägend waren, nicht müde lächelnd abstoßen, sondern unter Einbezug neuer Erfahrung aneignen? Ebendies versucht R. mit der unaufgebbaren christlichen Grundkategorie des Opfers. Er spürt nach, wie Blondel, von diesem Zentrum des „surnaturel" erfaßt, es in den Grundstrukturen von Subjektivität in Naturbewältigung und Gesellschaft wiederkennt. Daß der hier entspringende Versuch einer philosophischen Umsetzung und damit einer Öffnung moderner Säkularität auf christlichen Sinn nicht zureichend gelang, liegt nicht am Ansatz selbst. Blondels Exhortation zu einem nahezu dezisionistischen Sich-Einlassen auf katholische Dogmen und Praxis[2] wirkt nicht nur vor dem heutigen Bewußtsein, sondern auch angesichts der philosophischen Analysen Blondels selbst befremdend. Es gilt, diese Analysen konsequent weiterzuführen, um die Engpässe der „christlichen Philosophie" Blondels zu überwinden[3].

Es ist schade – wenn auch von der Fülle der Interpretationsschwierigkeiten im Detail her verständlich –, daß R. den Abschluß des „dynamischen Systems" der „Action" im „Panchristisme" ausgeklammert hat. Gerade der Kerngedanke Blondels, den R. herausarbeitet, bleibt so in der Schwebe. Den Vergleich mit Pascals Wette (in einer etwas eigenwilligen Interpretation der hierfür heranzuziehenden Texte) hätte man eher missen können. Er scheint mir die anhand der doch spezifisch anders gearteten apologetischen Position Blondels erarbeiteten Resultate ein wenig zu verwässern.

Gerade hier erweist sich ein Zurückbleiben R.s vor einem adäquaten Erfassen des philosophischen Konzepts Blondels und einer analogen Kritik, wie sie seiner transzendental-theologischen Weiterführung entspräche. Es wären in dieser Richtung die Fragen zu verfolgen, die Rez. in „Zur Methode der Religionsphilosophie[4]" angestoßen hat. Liegt die gefährliche Nähe Blondels zu einer im letzten doch dezisionistischen „option" nicht schließlich in einer unzureichenden Antwort auf die Frage, wie im sinnlich-geschichtlich Gegebenen sich Offenbarung als Antwort auf die Fragestruktur der menschlichen „action" enthüllt?[5] Mit dem Urteil: „Plus le symbole sera peu de chose au regard des sens, plus il répondra aux exigences de la raison et du cœur" (L'Action, p. 419) steht Blondel doch in einer recht verhängnisvollen christlichen Tradition.

Man möchte wünschen, daß über die Lektüre der so verdienstvollen Arbeit Raffelts die alten, unbewältigten Probleme noch einmal (oder erstmalig?) ins Zentrum der theologischen und philosophischen Diskussion rücken.

Essen Hansjürgen Verweyen

[1] Vgl. eingestreute Nebenbemerkungen wie z. B.: „Man könnte diese Stellen leicht für literarisch und wenig gewichtig halten, zu sehr entfernt vom ‚Leid physisch' (Adorno) ..." (S. 25).

[2] Vgl. besonders S. 196–213. Hierzu auch die kurze Skizze in M. Blondel, Zur Methode der Religionsphilosophie, Einsiedeln 1974, S. 40–44, 54f.

[3] Vgl. besonders S. 162–167, 174–179, 209, 211–216.

[4] A.a.O., bes. S. 40ff. Raffelts Verweis hierauf (Anm. 394, S. 306) ist doch ein wenig zu kurz und auch nicht ganz präzise ausgefallen.

[5] Vgl. meine Kritik an Blondel (Zur Methode der Religionsphilosophie, S. 40–44, 54) und der Erkenntnismetaphysik der Maréchalschule (Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes, Düsseldorf 1969) mit der von Raffelt (S. 176 mit Anm. 361, S. 303).

Guardini, Romano: **Theologische Briefe an einen Freund.** Einsichten an der Grenze des Lebens. Hrsg. aus dem Nachlaß. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1976. 67 S. kart. DM 6.80

Mit dem Untertitel „Einsichten an der Grenze des Lebens" gibt Guardini die Positionsbestimmung für die posthum veröffentlichten theologischen Briefe an seinen Freund Josef Weiger, in denen er Gedanken niederlegte, die ihm, nach der Zäsur einer schweren Erkrankung, so ausgreifend erschienen, daß er sie für eine mögliche Veröffentlichung bereithielt. Obwohl einzelne der mitgeteilten Briefe teilweise oder ganz im Entwurf steckenblieben, wird die vom *Autor* genährte Erwartung durch den Eindruck des Bändchens eher noch überboten. Es zeigt, in signifikantem Unterschied zu der „Existenz des Christen", wo die durch die Rücksicht auf das Auditorium selbstauferlegte Fessel fortwährend zu spüren ist, Guardini in einer sonst kaum erlebten Rückhaltlosigkeit, konfrontiert mit Problemen und Fragen, die er sonst allenfalls behutsam streifte. Dabei macht es nicht zuletzt den Reiz des Bändchens aus, daß er sich die Probleme nicht etwa sucht, sondern durch teilweise fast beiläufige Impressionen, manchmal allerdings auch durch jäh aufbrechende Gedankenkonflikte aufgeben läßt.

Die tiefste dieser Motivationen bildet das Thema des ersten, die persönlichste den Anlaß des letzten Briefs. Hier wird ihm die Pilatusfrage „Was ist Wahrheit?" (Joh 18,37) zum Anstoß einer Erkenntnis, die ihn, bezeichnend für seine Spätposition, die ganze neuzeitliche Vorstellung vom Dasein als „bis in die Wurzeln hinein falsch" ansehen läßt (61). Dieser kritischen Zeiteinschätzung gegenüber bekundet sich im ersten Brief, zumindest anfänglich, ein geradezu metaphysischer Pessimismus. Denn der in der von Kierkegaard geforderten Leidenschaftlichkeit gedachte Gottesgedanke duldet im Grunde nichts neben und außer sich (9). Getroffen ist von diesem Verdikt aber auch nur die sich tatsächlich „neben" Gott konstituierende autonome Existenz. Sie wird – und das ist der unausdrückliche Grund ihrer Revolte – durch den radikalisierten Gottesgedanken unmöglich gemacht. Deshalb ist ein sinnvolles Verständnis von Menschsein nur unter der Bedingung möglich, daß es sich Gott verdankt, weil der christlich gedachte Gott so geartet ist, daß „von Ewigkeit in Ihm eine ‚Beziehung' zum Endlichen" besteht (11). Freilich, unter dem täglichen Leidensdruck, droht diese christliche Konzeption immer wieder in die radikale Kierkegaards umzuschlagen. Demgemäß ist sich der Autor bewußt, einen Gedankengang verfolgt zu haben, der sich „auf des Messers Schneide" bewegt und insofern Gefahr läuft, „frevelnd an Gottes inneres Leben zu rühren" (13f). Aber, so fragt sich Guardini abschließend mit Recht, ist diese Gefahr „nicht der dunkle Begleiter alles theologischen Denkens?" (14)

Die zwischen diesen Eckpfeilern liegenden Briefe behandeln Themen wie die christliche Weltverantwortung (19–28), das Endgericht, verbunden mit dem Wunsch nach einer diesem Thema gewidmeten Andacht (29ff), das Schwinden der religiösen Erfahrung (35–45), die Symptomatik Teilhard de Chardins (46–49), den Widerstand gegen Norm und Bindung (50ff), und einen letzten Versuch, die gegenwärtige Situation zu begreifen (53–58). Wiederholt gibt Guardini dabei den Anstoß zu den jeweiligen Überlegungen an. Es handelt sich einmal um die Fortführung eines bereits in einem früheren Buch behandelten Gedankens (19), ein anderes Mal um das Erlebnis der durch Technik vermittelten Freiheit (35), in anderen Fällen um Einfälle beim Studium wissenschaftlicher Literatur. Die Geringfügigkeit der Anlässe beweist die hohe Sensibilität und Reaktionsfähigkeit, die sich Guardini noch im hohen Alter bewahrte. Ein Bibelwort, der Anblick eines von einem Elevator emporgehobenen Monteurs, eine auffällige Bemerkung, genügen, um bei ihm ganze Gedankenreihen auszulösen.

Es sind, wie schon bemerkt, mit großer Rückhaltlosigkeit geäußerte Gedanken, die Guardini, fernab von jeder doktrinalen Attitüde, in der Mühe der Auseinandersetzung mit den Phänomenen zeigen, einzig gestützt auf seinen Glauben und auf das menschliche Vertrauen, daß er in die Verstehensbereitschaft seines Partners setzt. Insofern verhilft das schmale Bändchen zu einer unmittelbaren Begegnung mit der Persönlichkeit des Autors, die um so höher zu veranschlagen ist, als er in seinem literarischen Werk fast durchweg hinter der Sachlichkeit der Aussage zurücktritt.

München Eugen Biser

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

Messner, Francis: Théologie ou religiologie. Les **revues** de religion aux **USA**. – Strasb: Cerdic-Publications 1978. 226 p. = Recherches Institutionnelles I.

Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl **Rahners**. Hrsg. von Herbert Vorgrimler. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 624 S.; Lw. DM 65,–; S. 579–597: Bibliographie Karl Rahner, 1974–1979. Zusammengestellt von Paul Imhof SJ und Heinrich Trezick; S. 596–622: Raffelt, Albert: Karl Rahner. Bibliographie der Sekundärliteratur 1948–1978.

Volk, Hermann: Gesammelte Schriften. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1978). 333 S.; Lw. DM 29,50.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Fortschritt oder Verirrung? Die neue Bibelübersetzung. Von Eugen Biser [u. a.]. – Rgb: Pustet (1978). 101 S.; kart. DM 13,50.

Lohfink, Norbert – Rudolf Pesch: Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit. Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz. – Düs: Patmos-Verl. (1978). 80 S. = Schriften der Kath. Akademie in Bayern LXXXVII = Patmos-Paperback; [enth.:] S. 9–24: Lohfink, Norbert: Altes Testament – Ethos der Weltgestaltung; S. 25–44: Pesch, Rudolf: Neues Testament – Kein Ethos der Weltgestaltung?; S. 45–61: Lohfink, Norbert: Altes Testament – Die Entlarvung der Gewalt; S. 62–80: Pesch, Rudolf: Neues Testament – Die Überwindung der Gewalt.

2. Altes Testament

Conroy, Charles: Absalom absalom? Narrative and language in **2 Sam 13–20**. – R: Biblical Institute Pr. 1978. XIV, 191 p. = Analecta biblica LXXXI; Lire 11 000 [Diss., Roma, Pont. Inst. Biblicum]

Grelot, Pierre: L'orchestre de **Daniel III 5, 7, 10, 15**. – VT XXIX, 1979, 23–38; p. 39–44: Lang, B.: A neglected method in Ezekiel research: editorial criticism; p. 45–60: Merendino, Rosario Pius: Sprachkunst in **Psalm I**.

Staub, Urs: Das Tier mit den Hörnern. Ein Beitrag zu **Dan 7.7f.** – FrbZPhTh XXV, 1978, 351–397.

Hesse, Franz: **Hiob**. – Zü: Theologischer Verl. (1978). 219 S. = Zürcher Bibelkommentare: Altes Testament XIV; DM 29,–.

Brennan Dick, Michael: The legal metaphor in **Job 31**. – CBQ XLI, 1979, 37–50; p. 51–79: Campbell, Antony F.: **Psalm 78**: A contribution to the theology of tenth century Israel.

Loretz, Oswald: Die Psalmen. Beitrag der Ugarit-Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen. (Teil II: **Psalm 90–150**). – Kev: Butzon & Bercker; Neuk: Neukirchener Verl. (d. Erziehungsvereins) 1979. VIII, 522 S. = Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments CCVII, 2; Lw. DM 143,–.

Quintens, Werner: La vie du roi dans le Psaume **21**. – Biblica LIX, 1978, **516–541.**

Strus, Andrezej, SDB: Nomen-Omen. La stylistique sonore des noms propres dans le Pentateuque. – R: Pont. Instit. Biblicum 1978. IX, 253 p. = Analecta biblica LXXX; Lire 16 000.

Seebass, Horst: Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1978. 152 S.; kart. DM 48,–.

Müller, Hans-Peter: Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament. – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1978. X, 187 S. = Erträge der Forschung LXXXIV.

Wiener, Aharon: The Prophet **Elijah** in the development of Judaism. A depth-psychological study. – Lo, Henley, Boston: Routledge & Kegan Paul (1978). XII, 248 p. = The Littmann Library of Jewish Civilization; £ 5,–.

Reventlow, Henning Graf: Basic problems in Old Testament theology. – Journal for the Study of the Old Testament XI, 1979, 2–22; p. 23–35: Bee, R.E.: An empirical dating procedure for Old Testament prophecy; p. 36–46: Coggins, R.J.: History and story in Old Testament study; p. 47–56: Vater, Ann M.: Story patterns for a Sitz: A form- or literary-critical concern?; p. 57–72: McKeating: Henry: Sanctions against adultery in ancient Israelite society, with some reflections on methodology in the study of Old Testament ethics.

Altpeter, Gerda: Textlinguistische Exegese alttestamentlicher Literatur. Eine Dekodierung. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1978). 236 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 110.

Pardee, Dennis: An overview of ancient Hebrew **epistolography**. – JBL XCVII, 1978, 321–346.

Rose, Martin: **Jahwe**. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen. – Zü: Theologischer Verl. (1978). 44 S. = Theologische Studien CXXII = Forschung TVZ.

Limburg, James: The **prophets** and the powerless. – Atlanta: John Knox Pr. (1977). 104 p.; $ 3,45.

Hoheisel, Karl: Das antike Judentum in christlicher Sicht. Ein Beitrag zur neueren Forschungsgeschichte. – Wiesb: Harrassowitz 1978. 235 S. = Studies in Oriental religions II; kart. DM 78,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Cazelles, Henri: Le Messie de la Bible. **Christologie** de l'Ancien Testament. – (P:) Desclée (1978). 240 p. = Collection «Jésus et Jésus-Christ» VII; F 59,–.

Safrai, Shmuel: Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1978). X, 153 S. = Information Judentum I.

Sakenfeld, Katharine Doob: The meaning of **hesed** in the Hebrew Bible: A new inquiry. – Missoula, Montana: Scholars Press (1978). IX, 263 p. = Harvard Semitic Monographs XVII; $ 9,– [Diss., Cambridge, Harvard Univ.]

Riesener, Ingrid: Der Stamm **'abād** im Alten Testament. Eine Wortuntersuchung unter Berücks. neuerer sprachwissenschaftl. Methoden. – B, NY: de Gruyter 1978. VIII, 294 S., graph. Darst. = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beih. CXLIX; Lw. DM 132,– [Diss., Berlin. Kirchl. Hochschule]

Haran, Menahem: Temples and temple-service in Ancient Israel. An inquiry into the character of cult phenomena and the historical setting of the priestly school. – Oxf: Clarendon Pr.; (Oxf [e. a.:] Oxford Univ. Press) 1978. XVIII, 394 p.; £ 18,50.

Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu. Par M[athias] Delcor [e. a.]. – P-Gembl: Éd. Duculot; Leuven: University Pr. 1978. 427 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLVI; [cont.:] p. 11–46: Delcor, M.: Où en sont les études qumrâniennes?; p. 47–54: Stegemann, Hartmut: Die Qumranforschungsstelle Marburg und ihre Aufgabenstellung. Ein Bericht; p. 55–60: Laperrousaz, E.M.: La datation d'objets provenant de Qumrân, en particulier par la méthode utilisant les propriétés du carbone 14; p. 61–73: Szyszman, Simon: Une source auxiliaire importante pour les études qumrâniennes: les collections Firkowicz; p. 75–89: Baillet, Maurice: Le volume VII de 'Discoveries in the Judaean Desert'. Présentation; p. 91–106: Milik, J. T.: Écrits préésséniens de Qumrân: d'Hénoch à Amran; p. 107–113: Ploeg, J. van der: Une *Halakha* inédite de Qumrân; p. 115–119: Yadin, Y.: Le rouleau du Temple; p. 121–129: Woude, A.S. van der: Bemerkungen zum Gebet des Nabonides ‹4Q or Nab›; p. 131–136: Jongeling, B.: Détermination et indétermination dans 11Qtg Job; p. 137–149: Pabst, Hartmut: Eine Sammlung von Klagen in den Qumranfunden ‹4Q 179›; p. 151–162: Lichtenberger, Hermann: Eine weisheitliche Mahnrede in den Qumranfunden ‹4Q 185›; p. 163–182: Skehan, Patrick W.: Qumran and Old Testament criticism; p. 183–193: Brownlee, William H.: The background of biblical interpretation at Qumrân; p. 195–217: Stegemann, Hartmut: Religionsgeschichtliche Erwägungen zu den Gottesbezeichnungen in den Qumrantexten; p. 219–229: Carmignac, Jean: La future intervention de Dieu selon la pensée de Qumrân; p. 231–247: Caquot, A.: Le messianisme qumrânien; p. 249–256: Starcky, Jean: Les Maîtres de Justice et la chronologie de Qumrân; p. 257–263: Ilg, Norbert: Überlegungen zum Verständnis von Berît in den Qumrantexten; p. 265–284: Talmon, Sh.: The emergence of institutionalized prayer in Israel in the light of the Qumran literature; p. 285–293: Fabry, H.J.: Die Wurzel Šwb in der Qumranliteratur; p. 295–303: Coppens, J.: Le célibat essénien; p. 305–311: Jaubert, Annie: Fiches de calendrier; p. 313–331: Bogaert, P.M.: Les antiquités bibliques à la lumière des découvertes de Qumrân. Observations sur l'hymnologie et particulièrement sur le chapitre 60; p. 333–372: Hengel, M.: Qumran und der Hellenismus; p. 373–383: Coppens, J.: Où en est le problème des analogies qumrâniennes avec le Nouveau Testament?; p. 385–402: Schmitt, J.: Qumrân et la première génération judéochrétienne; p. 403–413: Sabugal, Santos: La mención neotestamentaria de Damasco ‹Gál 1,17; 2 Cor 11,32; Act 9,2–3.8.10 par. 19.22.27 par.›. ¿Ciudad de Siria o región de Qumrân?

3. Neues Testament

Riebl, Maria: Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von **Mt 27,51b–53**. – Stu: Katholisches Bibelwerk (1978). 93 S. = Stuttgarter Biblische Beiträge. [Diss., Wien. Teildr. Überarb.]

Gambes, Giuseppe Giovanni: Struttura letteraria e significato dottrinale di **Mc. 2,23–28** e E., 1–6. – Sales XL, 1978, 529–582.

Stock, Klemens: Gliederung und Zusammenhang in **Mk 11–12**. – Biblica LIX, 1978, 481–515.

Escudero Freire, Carlos: Devolver el evangelio a los pobres. A propósito de **Lc 1–2**. – Salm: Ed. Sígueme 1978. 460 p. = Biblioteca de Estudios Bíblicos XIX; pes 640,–.

Blázquez Medel, Manuel Angel: El perdón libera del odio. Estudio estructural de **Lc 15,11–32**. – Communio XI, 1978, 271–312.

Serra, Aristide: Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di **Giovanni 2,1–12** e **19,25–27**. – R: Herder 1977. 489 p. = Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae «Marianum» XXXI = Nova series III; Lire 16 000.

Rousseau, François: La femme adultère. Structure de **Jn 7,53–8,11**. – Biblica LIX, 1978, 463–480.

Michel, Otto: Der Brief an die **Römer**. Übers. u. erklärt. 14. Aufl., 5 bearb. Aufl. dieser Auslegung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht [1978]. 506 S. = Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament IV; Lw. DM 68,–.

Cambier, Jules-Marie: Doctrine paulinienne du mariage chrétien. Étude critique de **1 Co 7** et d'**Ep 5,21–33** et essai de leur traduction actuelle. – EglTh X, 1979, 13–60.

Plevnik, Joseph: **1 Thess 5,1–11**: Its authenticity, intention, and message. – Biblica LX, 1979, 71–90.

Auffret, M. Pierre: Note sur la structure littéraire d'**Hb II.1–4**. – NTSt XXV, 2, 1979, 166–179.

Brox, Norbert: Der erste **Petrusbrief**. – (Zü, Eins, Köln: Benziger Verl.; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag (1979). VIII, 263 S. = Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament XXI; kart. DM 48,–.

Sabourin, Léopold: L'évangile selon Saint Matthieu et ses principaux parallèles. – R: Biblical Institute Press (1978). 406 p.; Lire 7000.

Dambricourt, G.: Matthieu. Structures, sacrements, expérience des personnes divines. – (Toul:) Privat (1977). 227 p.; F 42,–.

Achtemeier, Paul J.: **Mark** as interpreter of the Jesus traditions. – Interpr XXXII, 1978, 339–352; p. 353–368: Kee, Howard Clark: Mark's Gospel in recent research; p. 369–386: Donahue, John R., SJ: Jesus at the parable of God in the Gospel of Mark; p. 387–399: Schweizer, Eduard: The portrayal of the life of faith in the Gospel of Mark.

Das Lukasevangelium saidisch. Text der Handschrift PPalau Rib. Inv.-Nr. 181 mit den Varianten der Handschrift M 569. [Mit einer Einleitung hrsg. v. Hans Quecke.] – Barc: Papyrologica Castroctaviana 1977. XII, 279 S., 1 Titelbild, 2 Taf. = Papyrologica Castroctaviana. Studia et textus VI; Lire 20 000.

Guillaume, Jean-Marie: Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus. – P: Lecoffre-Gabalda 1979. 305 p. = Études bibliques; F 167,–.

George, Augustin, SM: Études sur l'œuvre de Luc. – P: Gabalda 1978. 488 p. = Sources bîbliques; F 248,–.

Wrege, Hans-Theo: Die Gestalt des Evangeliums. Aufbau und Struktur der Synoptiker sowie der Apostelgeschichte. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 312 S. = BET. Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XI; Lw. DM 58,–. [Habil.-Schrift, Kiel]

Jean et les Synoptiques. Examen critique de l'exégèse de M.-É. Boismard. Par Frans Neirynck avec la collaboration de Joël Delobel [e. a.]. – Leuven: University Press (1978). XII, 428 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLIX; FB 950,–.

Arrington, French L.: Paul's aeon theology in **I Corinthians**. – (Wash:) University Press of America (1978). 195 p.; $ 8,75.

Marin, Francisco, SJ: Evangelio de la esperanza – Evangelio de la unidad. Cartas de San Pablo a los Tesalonicenses y a los Filipenses. – Madr: (Univ. Pont. Comillas de Madrid) 1979. 192 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid I,13. Teología I,8.

Kearns, Rollin: Vorfragen zur Christologie. I: Morphologische und Semasiologische Studie zur Vorgeschichte eines christologischen Hoheitstitels. – Tü: Mohr 1978. IV, 207 S.; kart. DM 48,–.

Pesch, Rudolf: Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 128 S. = Quaestiones disputatae LXXX.

Breech, Earl: Kingdom of God and the Parables of Jesus. – Semeia XII, 1978, 15–40; p. 41–56: Crossan, John Dominic: A form for absence: The Markan creation of Gospel; p. 57–96: Funk, Robert W.: The form of the New Testament healing miracle story; p. 97–122: Petersen, Norman R.: "Point of View" in Mark's narrative; p. 123–149: Via, Dan O., Jr.: Narrative world and ethical response: The marvelous and righteousness in Matthew 1–2; p. 151–178: Beardslee, William A.: Parable, proverb, and koan; p. 179–199: MacRae, George W., SJ: Heavenly temple and eschatology in the Letter to the Hebrews; p. 201–214: Minear, Paul S.: An early Christian theopoetic?; p. 233–277: Dahl, Nils A.: The origin of the earliest prologues to the Pauline letters.

Peabody, David: A pre-Markan prophetic sayings tradition and the synoptic problem. – JBL XCVII, 1978, 391–409.

Sellin, Gerhard: Allegorie und Gleichnis. Zur Formenlehre der synoptischen Gleichnisse. – ZThK XXV, 1978, 281–335; S. 336–349: Klein, Günter: Der Mensch als Thema neutestamentlicher Theologie.

Stagg, Evelyn – Frank Stagg: **Women** in the world of Jesus. – Phil: The Westminster Press (1978). 292 p.; $ 7,95.

Spadafora, Francesco: La risurrezione di Gesù. – Rovigo: Istituto Padona di Arti Grafiche (1978). 244 p.; Lire 5000.

Gourques, M(ichel): A la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du psaume 110:1 dans le Nouveau Testament. – P: Gabalda 1978. 272 p. = Études bibliques; F 130,–.

Spicq, Ceslas: Notes de lexicographie néo-testamentaire. Tome I–II. – Frb/S: Éd. Universitaires; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 980 p. = Orbis biblicus et orientalis XXII 1.2; Lw. DM 223,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Ich will Euch Zukunft und Hoffnung geben. 85. Deutscher Katholikentag, vom 13. September – 17. September 1978 in Freiburg. Hrsg. vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken. – Pad: Verlag Bonifacius-Druckerei 1978. 676 S., Ill.; kart. DM 36,80.

Seeliger, Hans Reinhard: Kirchengeschichte: Wie und Warum? Wissenschaftstheoretische Vorüberlegungen. – WiWei XLI, 1978, 224–228.

Berner, Ulrich: Der Begriff **„Synkretismus"** ein Instrument historischer Erkenntnis? – Saeculum XXX, 1979, 68–85.

Der Christ und die Geschichte seiner Kirche. Beiträge aus Erwachsenenbildung und rheinischer Kirchengeschichte. Hrsg. von Hans Hermann Henrix und Horst Dieter Rauh. – Aachen: Einhard-Verl. 1978. 348 S. = Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen IX = Schriftenreihe der bischöfl. Akademie und der Hauptabt. „Außerschulische Bildungseinrichtungen" im Bistum Aachen.

Bromiley, Geoffrey W(illiam): Historical theology: an introduction. – (GrR, Mich.:) Eerdmans Publ. (1978). XXIX, 464 p.; $ 14,95.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Vorgrimler, Herbert: **Buße** und **Krankensalbung**. (2., völlig neu bearb. Aufl.). – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1978. IX, 234 S. = Handbuch der Dogmengeschichte IV, 3; kart. DM 75,–.

Moeller, Bernd: Geschichte des Christentums in Grundzügen. 2., völlig neubearb. Aufl. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1979. 448 S.

Herrmann, Elisabeth: Ecclesia in re publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1979. 330 S. = Europäisches Forum II.

Orsy, Ladislas: The evolving church and the sacrament of penance. – Denvill, NJ: Dimension Books (1978). 211 p.; $ 11,95.

Schwarz, Hans: Humanity as God's image in evolutionary perspective. – ThZ XXXIV, 1978, 334–344.

3. Alte Kirchengeschichte

Betz, Johannes: Eucharistie in der Schrift und Patristik. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1979. VI, 159 S. = Handbuch der Dogmengeschichte IV, 3.

Bacchiocchi, Samuele: From Sabbath to Sunday. A historical investigation of the rise of **Sunday** observance in early Christianity. – R: The Pontifical Gregorian Univ. Pr. 1977. 372 p. = Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas Historiae Ecclesiasticae.

Crouzel, Henri: L'imitation et la »suite« de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens, ainsi que leurs sources gréco-romaines et hébraïques. – JAC XXI, 1978, 7–41; p. 42–64: Malherbe, Abraham J.: Pseudo Heraclitus, Epistle 4: The divinization of the wise man; p. 65–73: Stuiber, Alfred: Konstantinische und christliche Beurteilung der Sklaventötung; p. 74–101: Haehling, Raban von: Ammianus Marcellinus und der Prozeß von Skypthopolis; p. 102–118: Frank, K. Suso: Die Bestellung des Abtes nach der Magisterregel; p. 119–124: Doignon, Jean: Être changé en »une nature aérienne« ‹Hilaire de Poitiers, In psalmum 138,24›; p. 125–146: Colpe, Carsten: Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi VII; p. 147–172: Schatkin, Margaret A.: Idiophones of the Ancient World. Description, terminology, geographical distribution, functions.

Sieben, Hermann Josef: Die **Konzilsidee** der Alten Kirche. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1979. XXV, 540 S. = Konziliengeschichte. Reihe B: Untersuchungen; Lw. DM 136,–.

Person, Ralph E.: The mode of theological decision making at the early ecumenical councils. An inquiry into the function of Scripture and Tradition at the councils of **Nicaea** and **Ephesus**. – Bas: Reinhardt in Komm. 1978. VI, 248 p. = Theologische Dissertationen XIV.

Frank, Karl Suso: Vita apostolica als Lebensnorm in der Alten Kirche. – Internationale Katholische Zeitschrift «Communio» VIII, 1979, 106–120.

Meeks, Wayne A. – Robert L. Wilken: Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era. – (Missoula, Montana): Scholars Press (1978). X, 126 p. = Society of biblical literature. Sources for biblical study XIII.

Staats, Reinhart: Deposita pietatis – Die Alte Kirche und ihr Geld. – ZThK LXXVI, 1979, 1–29.

Manns, Frédéric: Une Aggadah judéo-chrétienne sur S. Joseph. – CahJos XXVI, 1978, 211–222.

Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident. 8 exposés suivis de discussions par Alan Cameron [e. a.] Avec la participation de Helena Junod-Ammerbauer et François Paschoud. Entretiens préparés et présidés par Manfred Fuhrmann, Vandœuvres-Genève 23–28 aout 1976. – (Genève: Fondation Hardt 1977.) 500 p. = Entretiens sur l'Antiquité Classique XXIII; [cont.:] p. 1–30: Cameron, Alan: Paganism and literature in late fourth century Rome; p. 41–89: Fuhrmann, Manfred: Die Mönchsgeschichten des **Hieronymus**. Formexperimente in erzählender Literatur; p. 101–180: Schmidt, Peter L.: Zur Typologie und Literarisierung des frühchristlichen lateinischen Dialogs; p. 191–225: Nat, Pieter G. van der: Zu den Voraussetzungen der christlichen lateinischen Literatur: Die Zeugnisse von **Minucius Felix** und **Laktanz**; p. 235–301: Duval, Yves-Marie: Formes profanes et formes bibliques dans les oraisons funèbres de saint **Ambroise**; p. 303–363: Ludwig, Walther: Die christliche Dichtung des **Prudentius** und die Transformation der klassischen Gattungen; p. 373–411: Herzog, Reinhart: Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität am Beispiel des **Paulinus** von **Nola**; p. 425–475: Fontaine, Jacques: Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IVe siècle: Ausone, Ambroise, Ammien.

Koschorke, Klaus: Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung. Zum Thema Geist und Amt im frühen Christentum. – ZThK LXXVI, 1979, 30–60.

Quacquarelli, Antonio: La cultura indigena di **Tertulliano** e i tertullianisti di Cartagine. – VChr XV, 1978, 207–221; p. 223–246: Campagnano, Antonella: Monaci egiziani fra V e VI secolo; p. 247–267: Cecchelli Trinci, Margherita: L'altare reliquiario di Santa Maria in Aventino; p. 268–293: Marin, Marcello: Agostino e la leggenda di Diomede in Apulia ‹civ. XVIII, 16 e 18›; p. 295–345: Martín, José Pablo: Espíritu y dualismo de espíritus en el Pastor de Hermás y su relación con el judaísmo; p. 347–360: Pavan, Vincenzo: Note sul monachesimo di s. Severino e sulla cura pastorale nel Norico.

Ferrua, Antonio, SJ: Nuova regione catacombale presso S. **Callisto**. – RivAC LIV, 1978, 167–228 (44 fig.).

Patrologia. Vol. III: Dal Concilio di Nicea ‹325› al Concilio di Calcedonia ‹451›. I padri latini. A cura di Angelo Di Berardino. Con presentazione di Johannes Quasten. – (To:) Marietti (1978). XVI, 602 p. = Institutum Patristicum Augustinianum – Roma; Lire 15 000.

Ogilvie, R(obert) M(axwell): The library of **Lactantius**. – Oxf: Clarendon Pr.; (Oxf. [e.a.] Oxford Univ. Press) 1978. VIII, 121 p.; £ 7.50.

Gelsi, Giancarlo: Kirche, Synode und Taufe in den Psalmenhomilien des **Asterios Sophistes**. – Wien: V(erband der) w(issenschaftlichen) G(esellschaften) Ö(sterreichs) 1978. IV, 184 S. = Dissertationen der Universität Graz XL; kart. DM 22,– [Diss., Graz]

Hinwood, Bonaventure: Word and sacrament in St **Anthony**. – Antonianum LIII, 1978, 471–492.

Giordani, Roberto: Probabili echi della crisi ariana in alcune figurazioni paleocristiane. – RivAC LIV, 1978, 229–263 (16 fig.).

Beatrice, Pier Franco: Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale. – Mil: Vita e Pensiero 1978. 332 p. = Studia Patristica Mediolanensia VIII; Lire 17 000.

Ramieri, Anna Maria: Gruppo di lucerne tardo antiche da S. Prisca. – RivAC LIV, 1978, 303–318 (9 fig.).

Newlands, George McLeod: **Hilary** of **Poitiers**: A study in theological method. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. IX, 216 p. = European University Studies XXIII, 108; Pb. sfr 40,–.

Gregorius Nazianzenus: Grégoire de Nazianze. Discours 27–31. ‹Discours théologiques› (Orationes theologicae, griech., franz.). Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Gallay avec la collaboration de Maurice Jourjon. – P: Ed. du Cerf 1978. 382 p. = Sources chrétiennes CCL.

Lera, José María: "Y se hizo hombre". La economía trinitaria en las catequesis de **Teodoro** de **Mopsuestia**. – Bilbao: Univ. de Deusto; Mensajero 1977. 310 p. = Teología Deusto IX; pes 580.

4. Mittelalter und Neuzeit

Klöster und Orden im **Bistum Regensburg**. Beiträge zu ihrer Geschichte. Hrsg. von Georg Schwaiger u. Paul Mai. – Rgb: Verl. des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte 1978. 477 S., 42 Taf. = Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg XII; [enth.:] S. 7–60: Schwaiger, Georg: Die **Benediktiner** im Bistum Regensburg; S. 61–94: Gamber, Klaus: Die ersten Bischöfe von Regensburg. Worin bestand ihre Funktion als Äbte von St. Emmeram?; S. 95–111: Mai, Paul: Die Stifte der Augustinerchorherren in Schamhaupten, Stadtamhof und Paring; S. 113–132: Zeschick, Johannes: Das Augustinerchorherrenstift **Rohr**; S. 133–143: Backmund, Norbert: Der heilige **Norbert** und sein Orden im Bistum Regensburg; S. 145–196: Herpich, Heinrich: Die Säkularisation des Prämonstratenserstiftes **Speinshart** ‹1803›; S. 197–207: Winkler, Gerhard B.: Die **Zisterzienser** des Bistums Regensburg und die Anfänge der nachtridentinischen Reform ‹1569›; S. 209–218: Bosl, Brigitta: Die **Zisterzienserinnen** im Bistum Regensburg; S. 219–226: Mai, Paul: Der **Deutsche Orden** im Bistum Regensburg; S. 227–257: Popp, Marianne: Die **Dominikaner** im Bistum Regensburg; S. 259–308: Popp, Marianne: Die **Dominikanerinnen** im Bistum Regensburg; S. 309–335: Deckert, Adalbert: Niederlassungen der **Beschuhten Karmeliten** im Bistum Regensburg; S. 337–383: Merl, Otho: Die **Karmeliten** der theresianischen Reform; S. 385–408: Gegenfurtner, Wilhelm: Die Niederlassungen der **Jesuiten** im Bistum Regensburg; S. 409–413: Staber, Joseph: Die **Ursulinen** in Straubing; S. 415–437: Möckershoff, Barbara: Die Niederlassungen der **Englischen Fräulein** im Bistum Regensburg; S. 439–477: Ziegler, Liobgid: Die **Armen Schulschwestern** von Unserer Lieben Frau im Bistum Regensburg.

Kwanten, A.: L'abbaye de Moncetz. – APraem LIV, 1978, 129–143.

Zinnhobler, Rudolf: Die Passauer Bistumsmatrikeln für das westliche Offizialat. Bd. I: Einleitung. Die Archidiakonate Passau und Interamnes. – (Passau:) Verl. des Vereins für Ostbairische Heimatforschung 1978. XX, 303 S., 1 Taf. mit Kt., 4 Taf., zahlr. Abb. im Text = Neue Veröffentlichung des Institutes für Ostbairische Heimatforschung XXXIa.

5. Mittelalter

Mazzarella, Pasquale: Controversie medievali. Unità e pluralità delle forme. – Nap: Giannini & Figli 1978. 395 p. = I Principii XIII; Lire 12 500.

Descombes, Françoise – Jean-François Reynaud: Epitaphes chrétiennes récemment découvertes à **Lyon**. – RivAC LIV, 1978, 265–302 (18 fig.).

Schnyder, Hans: Die Gründung des Klosters **Luzern**. Adel und Kirche Südalemanniens im 8. Jahrhundert. – Frb/S: Éd. Universitaires 1978. 600 S. = Historische Schriften der Universität Freiburg.

Die Anfänge des Klosters **Kremsmünster**. Symposion 15. – 18. Mai 1977. Hrsg. vom Oberösterr. Landesarchiv und der Kulturabt. des Amtes der OÖ. Landesregierung; red. von Siegfried Haider. – Linz: Oberösterr. Landesarchiv 1978. 198 S., Ill. = Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs Erg.-Bd. II.

Bauch, Andreas: Ein bayrisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit. Die Monheimer Walpurgis-Wunder des Priesters Wolfhard. – Rgb: Pustet 1979. 370 S. = Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt II. Reihe: Eichstätter Studien. N. F. XII; kart. DM 24,80.

Johannes Scottus: De divina praedestinatione liber. Ed. Goulven Madec. – Turnholti: Brepols 1978. XIX, 278 p. = Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis L.

Moulin, J.: La vie quotidienne des religieux au moyen âge, X^e–XV^e siècle. – P: Hachette littérature 1978. 378 p. = Coll. La vie quotidienne.

Rentschler, Michael: Griechische Kultur und Byzanz im Urteil westlicher Autoren des 10. Jahrhunderts. – Saeculum XXIX, 1978, 324–355.

Müller, Heribert: Studien zu Erzbischof **Everger** von Köln (985–999). – JKGV XLIX, 1978, 1–18; S. 19–48: Boshof, Egon: Köln, Mainz, Trier – Die Auseinandersetzung um die Spitzenstellung im deutschen Episkopat in ottonisch-salischer Zeit; S. 49–74: Grebe, Werner: **Rainald** von **Dassel** als Reichskanzler Friedrich Barbarossas ‹1156–1159›; S. 75–114: Wolter, Heinz: Das Kloster **Königsdorf** an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit 1473–1569.

Kempf, Friedrich, SI: Primatiale und episkopal-synodale Struktur der Kirche vor der gregorianischen Reform. – AHP XVI, 1978, 27–66; p. 67–92: Blumenthal, Uta-Renate: **Paschal II** and the Roman primacy.

Die mittelalterlichen Stiftsurbare des Bistums Brixen. Teil 3: Die ältesten Urbare des Zisterzienserstiftes **Stams** von dessen Gründung bis 1336. Bearb. von Werner Köfler. – Innsbr: Universitätsverlag Wagner 1978. XIV, 257 S., graph. Darst., Kt. = Österreichische Urbare Abt. 3: Urbare geistlicher Grundherrschaften V; kart. ÖSch 696,–.

Blumenthal, Uta-Renate: The early Councils of Pope **Pascal II**., 1000–1110. – To: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1978. XIII, 173 p.

Scholz, Klaus: Die Urkunden des Kollegiatsstifts **Alter Dom** in **Münster 1129–1534**. – Mstr: Aschendorff 1978. 437 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XXXVII = Westfälische Urkunden (Texte und Regesten) II.

Dormeier, Heinrich: **Montecassino** und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert. Mit einem einleitenden Beitrag „Zur Geschichte Montecassinos im 11. und 12. Jahrhundert" von Hartmut Hoffmann. – Stu: Hiersemann 1979. XXXVII, 295 S. = Schriften der Monumenta Germaniae Historica XXVII; Lw. DM 98,–.

Wiese, Hans-Ulrich: Die Lehre **Anselms** von **Canterbury** über den Tod Jesu in der Schrift „Cur Deus homo". – WiWei XLI, 1978, 149–179; XLII 1979, 34–55.

Longnon, Jean: Les compagnons de **Villehardouin**. Recherches sur les croisés de la quatriéme croisade. – Genève: Droz 1978. 267 p. = Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IV^e Section de l'École Pratique des Hautes Études V, 30; sfr 45,–.

Evans, Gillian R.: Past, present and future in the theology of the late eleventh and early twelfth century. – StTh XXXII, 1978, 133–149.

Platzeck, Erhard-Wolfram: Die Kontemplation in den Frühschriften **Raimund Lulls**. – WiWei XLI, 1978, 199–222.

Bougerol, Jacques Guy: Le origini e la finalità dello studio nell'ordine francescano. – Antonianum LIII, 1978, 405–422.

Berg, Dieter: **Elias** von **Cortona**. Studien zu Leben und Werk des zweiten Generalministers im Franziskanerorden. – WiWei XLI 1978, 102–126.

Lobato, Abelardo: La sociedad internacional de Santo **Tomás**. – Angelicum LVI, 1979, 3–41; p. 42–61: Stagnitta, Antonio: Il posto della logica in Tommaso d'Aquino; p. 62–92: Manzanedo, Marcos F.: El hombre como «Microcosmo» según santo Tomás; p. 93–118: Smith, John Clark: Christ as "Pastor", "Ostium", and "Agnus" in St. Thomas.

Meyer, Matthäus: Die Formelsammlung **Walter Murners** von **Straßburg**. Ein Beitrag zur Geschichte und Diplomatik der päpstlichen Poenitentiarie im 14. Jahrhundert. – Frb/S: Éd. Universitaires 1978. XXII, 590 S. = Spicilegium Friburgense; sfr 95,–.

Beckmann, Till: Daten und Anmerkungen zur Biographie Meister **Eckharts** und zum Verlauf des gegen ihn angestrengten Inquisitionsprozesses. – Ffm: Fischer 1978. 108 S.; kart. DM 19,80.

Alarcón, César Saco: **Nicolas** de **Ockham** OFM ‹† c. 1320›. Vida y obras. – Antonianum LIII, 1978, 493–573.

Posthumus Meyjes, G. H. M.: **Jean Gerson** et l'Assemblée de Vincennes ‹1329›. Ses conceptions de la juridiction temporelle de l'église. Accompagné d'une édition critique du De Jurisdictione spirituali et temporali. Préface de Marcel Pacaut. – Lei: Brill 1978. XVIII, 148 p. = Studies in medieval and Reformation thought XXVI; hfl 40,–.

Seng, Ulrich: **Heinrich II.** von **Virneburg** als Erzbischof von Köln. – Siegburg: Schmitt 1977. 148 S. = Studien zur Kölner Kirchengeschichte XIII. [Diss., Bochum]

Schmitz, Heinz R.: Jacob **Boehme** et l'avènement d'un homme nouveau. – RThom, A. LXXXVI = T. LXXVIII, 1978, 5–31. 561–617.

Alvarez Gutiérrez, Luis: El movimiento "observante" Agustiniano en España y su culminación en tiempo de los Reyes Católicos. – R: Analecta Augustiniana 1978. XLVIII, 343 p. = Studia Augustiniana Historica VI; Lire 12 000.

Sermons capitulaires de la Chartreuse de Mayence au début du XV^e siècle. Edit. Ph. Dupont. – Salzb: Institut für englische Sprache und Literatur 1978. III, 193 p. = Coll. Analecta Cartusiana XLVI.

Baier, Walter: Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des **Ludolf** von **Sachsen**. Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Passionsgeschichte der Passionstheologie. Bd. I–III. – Salzb: Universität Salzburg – Institut für Englische Sprache und Literatur 1977. 614 S. = Analecta Cartusiana XLIV. [Diss., Regensburg]

6. Gesamte Neuzeit

Bieberstein, Johannes Rogalla von: Die These von der Verschwörung 1776–1945. Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung. 2., verb. u. verm. Aufl. – Bern/Ffm/Las Vegas: Lang 1978. 294 S. = EHS III. Geschichte und ihre Hilfswissenschaften LXIII; sfr 52,–.

Beyreuther, Erich: Geschichte des **Pietismus**. – Stu: Steinkopf 1978. 448 S.; Pp. DM 39,–.

Weiss, Otto: Die **Redemptoristen** in **Bayern** ‹1790–1909›. Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus. Band I–III. – Mchn: Foto-Druck-Franck, Gabelsbergerstr. 15, 1977. 2000 S.

Locher, Gottfried W.: Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte. – Gö: Vandenhoek und Ruprecht 1979. 850 S., 23 Abb.; Lw. DM 120,–.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Stupperich, Robert: Das Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam nach seiner Entstehung, seinem Sinn und Charakter. – ARG LXIX, 1978, 5–23; p. 24–50: Margolin, Jean-Claude: L'analogie dans la pensée d'Erasme; p. 51–81: Hammer, Gerhard: Militia Franciscana seu militia Christi. Das neugefundene Protokoll einer Disputation der sächsischen Franziskaner mit Vetretern der Wittenberger theologischen Fakultät am 3. und 4. Oktober 1519, I. Teil; p. 82–102: Scott, Tom: Reformation and Peasants' War in Waldshut and environs: A structural analysis. Part I; p. 103–131: Kolb, Robert: The theologians and the peasants: Conservative evangelical reactions to the German Peasants Revolt; p. 132–156: Augustijn, Cornelis: Gerard Geldenhouwer und die religiöse Toleranz; p. 157–201: Anderson, Marvin W.: Royal idolatry: Peter Martyr and the reformed tradition; p. 201–218: Duchhardt, Heinz: Der Kampf um die Parität im Kammerrichteramt zwischen Augsburger Religionsfrieden und 30jährigem Krieg; p. 215–247: Fleischer, Manfred P.: Silesiographia: The rise of a regional historiography; p. 248–287: Wallace, Dewey D., Jr.: Puritan and Anglican: The interpretation of Christ's descent into hell in Elizabethan theology.

Olivier, Daniel: La foi de **Luther**. La cause de l'Evangile dans l'Eglise. – P: Beauchesne 1978. 256 p. = Le point théologique XXVII; F 48,–.

Gherardini, Brunero: Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma. – (R:) Ed. Paoline (1978). 396 p. = Teologia XXV; Lire 10 000.

Lorz, Jürgen: Das reformatorische Wirken D(okto)r Wenzeslaus **Lincks** in Altenburg und Nürnberg (1523–1547). – Nürnberg: Korn und Berg 1978. XXXV, 320 S., 1 Ill. = Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte XXV; kart. DM 22,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Bucer, Martin: Opera omnia III, 1: Correspondance de Martin Bucer. Tome I: ‹Jusqu'en 1524›. Publié par Jean Rott. – Lei: Brill 1979. XIV, 339 p. = Studies in medieval and Reformation thought; hfl 96,–.

Deppermann, Klaus: Melchior **Hoffman**. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1979. 344 S.; geb. DM 68,–.

Confessio Augustana. Hindernis oder Hilfe? Mit Beiträgen von E. Iserloh, G. Kretschmar, P. Manns, H. Meyer, H. Schütte, W. Lohff, P.-W. Scheele, H. Fries, W. Pannenberg. – Rgb: Pustet 1979. 320 S.

Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530. Bearbeitet von Herbert Immenkötter. – Mstr: Aschendorff 1979. XXVII, 232 S. = Corpus Catholicorum XXXIII; kart. DM 78,– [Habil.-Schrift, Freiburg]

Rovira Belloso, José M.: **Trento**. Una interpretación teológica. – Barc: Facultad de Teología / Ed. Herder (1979). 389 p. = Colectánea San Paciano XXV; pes 1100,–.

Wilkens, G.: Compagnons de Jésus. La genèse de l'ordre des jésuites. – R: Centrum Ignatianum Spiritualitatis 1978. 340 p. = Coll. Recherches XIV.

Jedin, Hubert: Kardinal Caesar **Baronius**. Der Anfang der katholischen Kirchengeschichtsschreibung im 16. Jahrhundert. – Mstr: Aschendorff 1978. 63 S. = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XXXVIII; kart. DM 14,–.

Glade, Winfried: Die **Taufe** in den vorcanisianischen katholischen Katechismen des **16.** Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet. – Nieuwkoop: de Graaf 1979. XXVIII, 380 S. = Bibliotheca humanistica & reformatorica XXVII; Lw. hfl 95,–. [Diss., Trier]

Demandt, Dieter – Hans-Christoph Rublack: Stadt und Kirche in **Kitzingen**. Darstellung und Quellen zu Spätmittelalter und Reformation. – Stu: Klett-Cotta 1978. 338 S. = Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, Spätmittelalter und Frühe Neuzeit X.

Cameron, James K.: The Cologne Reformation and the Church of Scotland. – JEH XXX, 1979, 39–64.

Truman, R. W. – Gordon A. Kinder: The persuit of Spanish heretics in the Low Countries: the activities of **Alonso** del **Canto**, 1561–1564. – JEH XXX, 1979, 65–93.

8. Neuere Zeit

Die bischöflichen Wahlkapitulationen im Erzstift **Salzburg 1514–1688.** Bearb. von Reinhard Rudolf Heinisch. – Wien: Verl. der Akademie der Wissenschaften 1977. 299 S. = Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosoph. Histor. Klasse. Hist. Kommission = Fontes Rerum Austriacarum. Österreichische Geschichtsquellen II, 82.

Clark, J. P. H.: The 'Cloud of unknowing'. Walter **Hilton** and St **John** of the **Cross**: a comparison. – DR XCVI, 1978, 281–298.

Lang, Peter: Die **Ulm**er Katholiken im Zeitalter der Glaubenskämpfe: Lebensbedingungen einer konfessionellen Minderheit. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1977. 222 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 89; sfr 48,–.

Bouveresse, Renée: Une lettre de **Spinoza**. – RPhL LXXVI, 1978, 427–446.

Bialas, Martin: Das Leiden Christi beim Hl. **Paul** von **Kreuz** ‹1694–1775›. Eine Untersuchung über die Passionszentrik der geistlichen Lehre des Gründers der Passionisten. Mit einem Geleitwort von Jürgen Moltmann. – Aschaffenburg: Pattloch 1978. 544 S. [Diss., Regensburg]

Statistik des Hochstifts **Würzburg** um 1700. Bearb. von Alfred Schröcker. – Wü: Schöningh in Komm. 1977. 204 S. = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XXX.

Spens, W. de: Saint **Vincent** de **Paul** ou le trésor des pauvres. – P: Ed. S.O.S. 1978. 217 p. = Coll. Hauts lieux de spiritualité.

Wangermann, Ernst: Aufklärung und staatsbürgerliche Erziehung. Gottfried van **Swieten** als Reformator des österreichischen Unterrichtswesens 1781–1791. – Mchn: Oldenbourg 1978. 127 S.; DM 22,–.

Pszczolla, Erich: Johann Friedrich **Oberlin** 1740–1826. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1979. 192 S.; Lw. DM 24,–.

Johann Georg **Hamann**. Hrsg. von Reiner Wild. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1978. VI, 452 S. = Wege der Forschung DXI; Lw. DM 74,–.

Wehr, Gerhard: Friedrich Christoph **Oetinger**. Theosoph, Alchymist, Kabbalist. – Frb/B: Aurum-Verlag 1978. 95 S. = Fermenta cognitionis III; kart. DM 14,50.

Menozzi, Daniele: Cristianesimo e Rivoluzione Francese. – (Brescia:) Queriniana (1977). 200 p. = Dipartimento di Scienze Religiose III.

Églises et État en **Alsace** et en **Moselle**. Changement ou fixité? Études publiées sous la direction de Jean Schlick. – Strasb: Cerdic Publ. 1979. 354 p. = Université des Sciences Humaines de Strasbourg. Hommes et Église IX; F 95; [cont.]: p. 14–36: Zimmermann, M.: Origine et principes fondamentaux du régime des cultes et du statut scolaire; p. 37–61: ~ L'enracinement local du régime concordataire; p. 62–73: ~ L'application actuelle des articles organiques du culte catholique en Alsace et en Moselle; p. 77–93: Wahl, A.: Confession et comportement électoral en Alsace: évolution historique; p. 94–113: Woehrling J. M.: L'obligation de neutralité électorale des autorités religieuses en droit français; p. 114–144: Hiebel, J.-L.: Les partis de gauche et le régime local des relations de l'état et des églises en Alsace et en Moselle; p. 147–162: Schlick, J.: Les pensions de retraite des ministres du culte: histoire et principes; p. 162–220: ~ Le régime actuel des pensions de retraite des ministres du culte; p. 223–263: Frank, B.: Le statut légal des congrégations religieuses en Alsace et en Moselle; p. 267–285: Le Léannec, B.: L'enseignement primaire; p. 286–300: Messner, F.: L'enseignement secondaire; p. 301–316: Le Léannec, B.: L'enseignement supérieur; p. 317–347: Documentation.

Wöste, Karl: Englands Staats- und Kirchenpolitik in **Irland 1795–1869.** Dargestellt an der Entwicklung des irischen Nationalseminars **Maynooth College**. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1979. 340 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 113; brosch. sfr 56,–.

Leuenberger, Robert: Alexandre **Vinets** Beitrag zum Zwei-Reiche-Denken. – ZThK LXXVI, 1979, 61–99.

Gherardini, Brunero: La genesi dell'Enciclopedia di **Schleiermacher**. – Div XXIII, 1979, 88–107.

Brunner, Heinz: Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des **19.** Jahrhunderts. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1979. 320 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 118; sfr 50,–.

Horwath, Peter: Der Kampf gegen die religiöse Tradition. Die **Kulturkampfliteratur Österreichs**, 1780–1918. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. 295 S. = German studies in America XXVIII; sfr 45,–.

Lewis, G.: Kirche und Partei im Politischen Katholizismus. Klerus und Christlichsoziale in **Niederösterreich 1885** bis **1907**. – Wien: Geyer 1977. XXI, 424 S. = Veröffentlichungen des Instituts für kirchliche Zeitgeschichte am Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg II. Serie: Studien IV.

Schjørring, Jens Holger: Theologische Gewissensethik und politische Wirklichkeit. Das Beispiel Eduard **Geismars** und Emanuel **Hirschs**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 354 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B, VII; Lw. DM 58,–.

Kolacek, Josef: Der Heilige der Neuen Welt. Johannes Nepomuk **Neumann**. – Stein am Rhein/Ch: Christiana-Verlag 1979. 227 S.; DM 14,–.

Bulliat, (Ambroise): La **Chartreuse** de **Notre-Dame** du **Gard**. 1870–1906. Introd. de Paul Dentin. – Abbéville: Paillart; Picquigny: Dentin 1977. 151 p.

Evans, Gillian R.: Science and mathematics in **Newman**'s thought. – DR XCVI, 1978, 247–266.

Boyle, Alexander: Interpolation in Scottish calendars. – AnBoll XCVI, 1978, 277–298.

Hill, Roland: Die Church of England im Entmythologisierungsprozeß. – Internationale katholische Zeitschrift „Communio" VIII, 1979, 51–56; S. 56–67: Maier, Hans: Der Humanist und der Ernstfall: **Thomas Morus** 1478–1978.

Schmid, Johannes Heinrich: Erkenntnis des geschichtlichen Christus bei Martin **Kähler** und bei Adolf **Schlatter**. – Bas: Reinhardt 1978. XVI, 456 S. = Theologische Zeitschrift. Sonderband V; Lw. DM 68,–.

Stupperich, Robert: Adolf Schlatters Berufungen. – ZThK LXXVI, 1979, 100–117.

Adelkamp, Alfons W.: Jesus – unser Bruder. Die Christusgestalt der **Therese von Lisieux**. – Ffm: Kaffke 1979. 178 S.; kart. DM 18,60.

Immekus, Erwin: Die Russisch-Orthodoxe Landpfarrei zu Beginn des XX. Jahrhunderts nach den Gutachten der Diözesanbischöfe. – Wü: Augustinus-Verlag 1979. XVI, 284 S. = Das östliche Christentum. N. F. XXX; kart. DM 49,80. [Diss., Rom. Päpstl. Orient. Inst.]

9. Neueste Zeit

Fähler, Jochen: Der Ausbruch des 1. Weltkrieges in Karl **Barths** Predigten von 1913–1915. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. 188 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XXXVII; br. sfr 34,–.

Busch, Eberhard: Karl **Barth** und die Pietisten. Die Pietismuskritik des jungen Karl Barth und ihre Erwiderung. – Mchn: Kaiser 1978. 308 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXXII; kart. DM 28,–.

Anderson, Robin: Between two wars. The story of Pope **Pius XI** ‹Achille Ratti› 1922–1939. – [Chic: Franciscan Herald Pr. 1977]. XXIX, 154 p.; $ 7,95.

Norden, Günther van: Der **deutsche Protestantismus** im Jahr der nationalsozialistischen Machtergreifung. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1979. 368 S.; kart. DM 84,–.

Stoevesandt, Hinrich: „Von der Kirchenpolitik zur Kirche!" Zur Entstehungsgeschichte von Karl Barths Schrift **„Theologische Existenz heute!"** im Juni 1933. – ZThK LXXVI, 1979, 118–138.

Baier, Klaus Alois: Unitas ex auditu. Die Einheit der Kirche im Rahmen der Theologie Karl **Barth**s. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. 284 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XXXV; br. sfr 51,–.

Heinonen, Reijo E.: Anpassung und Identität. Theologie und Kirchenpolitik der **Bremer Deutschen Christen 1933–1945**. – Gö, Zü: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 302 S.; Lw. DM 50,–.

Diamant, Adolf: Zerstörte **Synagogen** vom November **1938**. Eine Bestandsaufnahme. – Ffm: Diamant (Selbstverlag) 1978. 227 S., zahlr. Ill.

Clauss, Manfred: Die Beziehungen des Vatikans zu Polen während des II. Weltkrieges. – Köln, Wien: Böhlau 1979. XXVI, 204 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte I.

Katholische Kirche und Europa. Dokumente 1945–1978. Hrsg. von Jürgen Schwarz. – Mz: Grünewald-Verl.; Mchn: Kaiser 1979. 450 S. = Entwicklung und Frieden. Materialien IX; kart. DM 49,–.

Verspieltes Erbe? Dietrich **Bonhoeffer** und der deutsche Nachkriegsprotestantismus. Hrsg. von Ernst Feil. – Mchn: Kaiser 1979. 144 S. = Internationales Bonhoeffer Forum II; kart. DM 16,80.

Borné, Gerhard F.: Christlicher Atheismus und radikales Christentum. Studien zur Theologie von Thomas **Altizer** im Zusammenhang mit Ketzereien der Kirchengeschichte, der Dichtung von William Blake und der Philosophie von Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer. – Mchn: Kaiser 1979. 312 S.

Nikodim, Metropolit von Leningrad und Nowgorod: Johannes XXIII. Ein unbequemer Optimist. Hrsg. von Robert Hotz. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1978. X, 530 S.; Pp. DM 45,–.

Lesourd, P. – J.-M. Benjamin: **Paul VI.**, 1897–1978. – P: Ed. France-Empire 1978. 341 p.

Guelluy, Robert: Le magistère «ordinaire» chez Paul VI. – RTL IX, 1978, 407–416; p. 417–423: Delhaye, Ph.: Paul VI et la Commission théologique internationale.

Broucker, José de: Dom Helder **Câmara**. Die Bekehrungen eines Bischofs (Les conversions d'un évêque, dt.). – Wup: Hammer 1979. 264 S.; kart. DM 22,–.

Sorge, Bartolomeo, SJ: **Puebla 1979**: un segno di Dio per tutta la Chiesa. – CivCath CXXX,II, 1979, 9–30.

IV. Missionswissenschaft

Bibliografia teológica brasileira, organizada por Alberto Antoniazzi com a colaboração de José Luis Rabelo Liberato. Vol. I: 1977. – Belo Horizonte: Universidade Católica de Minas Gerais. Departamento de Filosofia e Teologia 1978. 126 p.

Hoekema, A. G.: Indonesian Churches moving towards maturity. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature (Lei) N. 21, Dec. 1978, 1–53.

Antoine, Charles: Le sang et l'espoir. Ces chrétiens d'Amérique latine. – P: Centurion 1978. 147 p.; F 27,–.

Arén, Gustav: Evangelical pioneers in **Ethiopia**. – Sto: EFS Förlaget 1978. 486 p. = Studia Missionalia Upsaliensia XXXII. [Diss., Uppsala]

Casaldáliga, Pedro Maria: Je crois en la justice. Etre évêque au **Brésil**. – P: Ed. du Cerf 1978. 162 p.; F 36,–.

Dignath, Stephan: Die Pädagogik der **Jesuiten** in den Indio-Reduktionen von **Paraguay** ‹1609–1767›. – Bern, Ffm: Lang 1978. 178 S. = Eruditio. Studien zur Erziehungs- und Bildungswissenschaft IX.

González Balado, José Luis: Hélder **Câmara**, l'«évêque rouge»? – P: Apostolat des Editions; Montr: Ed. Paulines 1978. 175 p.; F 21,–.

Kimembe, A. – G. Nagant: L'abbé Stefano **Kaoze** ‹1885–1951›, un précurseur de l'Eglise d'Afrique en notre temps. – Telema. Revue de réflexion et de créativité chrétiennes en Afrique (Kinshasa) IV, 1978, 7–23.

Matsu, Toru: Maria del villaggio delle forniche. Traduzione del giapponese di Sandro Danieli. Sesta edizione. – Bol: Ed. Missionaria Italiana 1978. 251 p. = Collana «Incontri» XIV; Lire 3000.

Tasie, G. O. M.: Christian missionary enterprise in the **Niger Delta**, 1864–1918. – Lei: Brill 1978. XIII, 287 p. = Studies on Religion in Africa III; hfl 78,–.

Le Tchad. – Missi. Magazine d'information spirituelle et de solidarité internationale (Lyon) 1978, 284–306.

Gheddo, Piero, PIME: Chiesa italiana in stato di missione. – Mondo e Missione CVIII, 1979, 27–50.

Mission Handbook **1978**. – Wash: United States Catholic Mission Council 1978. 35 p.

La actividad misionera ante la indigenización. – Burgos: Ed. Aldecoa 1978. 167 p. = Estudios de misionología III; pes 400.

Comblin, José: Evangelización de la cultura en América Latina. – SEDOC. Serviço de Documentação (Petrópolis, Brasilien) XI, 1978/79, 219–237.

Eléments de théologie missionnaire. – R: Secrétariat Intern. de l'Union Pont. Missionnaire 1978. 141 p.

Hofmann, Manfred: Identifikation mit dem Anderen. Theologische Themen und ihr hermeneutischer Ort bei lateinamerikanischen Theologen der Befreiung. – Sto: Verbum. Håkan Ohlssons 1978. 256 S. [Diss., Lund]

Le manifeste du dialogue œcuménique de théologiens du Tiers Monde ‹Dar-es-Salaam 1976›. Déclaration de la rencontre panafricaine des théologiens du Tiers Monde (Accra 1977). – Revue Africaine de Théologie (Kinshasa) II, 1978, 107–121.

Zwischen Kultur und Politik. Texte zur afrikanischen und zur Schwarzen Theologie. Hrsg. v. Theo Sundermeier. – Hbg: Luth. Verlagshaus 1978. 173 S. = Zur Sache. Kirchliche Aspekte heute XV.

La pastoral indígena hacia la Conferencia de Puebla. – Estudios Indígenas (México) VII, 1978, 289–301.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: Dioecesum pro missionibus incepta. – ComRel LIX, 1978, 125–137. 238–247. 345–347; LX, 1979, 36–45.

Africa: la Iglesia hoy. – Misiones extranjeras XXV, 1978, 361–464.

Die Kirchen in Lateinamerika gegenüber dem Staat und der Ideologie der nationalen Sicherheit. – Brux: Pro Mundi Vita 1978. 39 S. = Pro Mundi Vita Bulletin CXXI.

V. Religionsgeschichte und -wissenschaft

Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen (Histoire des croyances et des idées religieuses, dt.) (Aus d. Franz. übers. v. Elisabeth Darlap.) Band I: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis (De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 433 S.; DM 69,–.

Lanczkowski, Guenter: Einführung in die Religionsphänomenologie. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1978. VI, 152 S. = Die Theologie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften.

Martín Velasco, Juan: La religión en nuestro mundo. Ensayos de fenomenología. – (Salm: Sígueme 1978.) 283 p. = Verdad e Imagen LIII; pes 400.

Hammann, Louis J.: The puzzle of religion: The parts and the whole. – (Wash:) University Pr. of America (1977). 175 p.; $ 9,–.

Merz, Richard: Die numinose **Mischgestalt**. Methodenkritische Untersuchungen zu tiermenschlichen Erscheinungen Altägyptens, der Eiszeit und Aranda in Australien. – B, NY: de Gruyter 1978. XX, 306 S. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXXVI; DM 98,–.

Borghouts, J. F.: Ancient Aegyptian magical texts. Translated. – Lei: Brill 1978. XII, 125 p. = Nisaba IX; hfl 28,–.

Haarmann, Ulrich: Die Sphinx. Synkretistische Volksreligiosität im spätmittelalterlichen islamischen Ägypten. – Saeculum XXIX, 1978, 367–384.

Graham, William A.: Divine word and prophetic word in Early **Islam**. A reconsideration of the sources, with special reference to the divine saying or Ḥadîth Qudsî. – The Hague, P: Mouton (1977). XVII, 266 p. = Religion and Society VII; hfl 68,–. [Diss., Cambridge, Mass.]

Charnay, Jean-Paul: Sociologie religieuse de l'Islam. Préliminaires. – P: Sindbad (1977). 478 p. = La bibliothèque de l'Islam; F 98,–.

Lazarus-Yafeh, Hava: Muslim festivals. – Numen XXV, 1978, 52–64.

African Religions: A symposium. Ed. by Newell S. Booth. – NY, Lo, Lagos: NOK Publishers (1977). 390 p., 10 tabl.

Gail, Adalbert J.: Der Sonnenkult im alten Indien. Eigengewächs oder Import? – ZDMG CXXVIII, 1978, 333–348; 11 Abb.

Shulman, David: The serpent and the sacrifice: An anthill myth from Tiruvārūr. – HRel XVIII, 2, 1978, 107–137.

Suksamran, Somboon: Political Buddhism in Southeast Asia. The role of the Sangha in the modernization of **Thailand**. Ed., with an introduction by Trevor O. Ling. – NY: St. Martin's Press (1977). XVIII, 154 p.; $ 13,95.

Berger, Alan L.: Witness to the sacred. Mystical tales of primitive **Hasidism**. – Chico, CA: New Horizons Press 1977. 62 p.; £ 4,–.

Duell, Siegrid: Die Götterkulte Nordmakedoniens in römischer Zeit. Eine kultische u. typologische Untersuchung anhand epigraphischer, numismatischer u. archäologischer Denkmäler. – (Mchn:) Fink 1977. 452 S., 80 Abb. = Münchener archäologische Studien VII; DM 80,– [Diss., München]

Vermaseren, M. J.: Corpus cultus Cybelae Attidisque ‹CCCA›. IV: Italiae aliae provinciae. – Lei: Brill 1978. XXXIV, 142 p., 24 fig., 111 pl., 1 map = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain L; hfl 196,–.

VI. Religionsphilosophie

Hartshorne, Charles: Can we understand God? – Louvain Studies VII, 1978, 75–84; p. 85–90: Walgrave, J. H., OP: Understanding of God according to Thomas Aquinas; p. 91–101: Cloots, André: The poet of the world. The affirmation of God in **Whitehead**'s philosophy; p. 102–114: Veken, Jan van der: Toward a bipolar view on the whole of reality.

Schürmann, Reiner: Meister **Eckhart**, mystic and philosopher. Translation with commentary. – Bloomington, Lo: Indiana Univ. Press (1978). XV, 268 p. = Studies in phenomenology and existential philosophy.

Deghaye, Pierre: Jacob **Bœhme** ou De la difficulté du discours sur Dieu. – RSR LXVII, 1979, 4–30.

Jäger, Alfred: Gott als das Absolute. Bemerkungen zu §§ 86–88 in **Hegels** Enzyklopädie. – ThZ XXXIV, 1978, 292–300.

Margreiter, Reinhard: Ontologie und Gottesbegriffe bei **Nietzsche**. Zur Frage einer „Neuentdeckung Gottes" im Spätwerk. – Meisenheim am Glan: Hain 1978. 158 S. = Monographien zur philosophischen Forschung CLX; kart. DM 58,–. [Diss., Innsbruck]

Thatcher, Adrian: The ontology of Paul **Tillich**. – Oxf, Lo: Oxford Univ. Press (1978). VI, 196 p. = Oxford theological monographs.

Goodwin, George L.: The ontological argument of Charles **Hartshorne**. – (Missoula/Montana:) Scholars Press (1978). XX, 133 p. = American Academy of Religion. Dissertation series XX; $ 7,50.

Gunton, Colin E.: Becoming and being. The doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth. – (Oxf, Lo, NY:) Oxford Univ. Press 1978. IX, 236 p. = Oxford theological monographs; £ 10,–.

Il senso della filosofia cristiana, oggi. – Brescia: Morcelliana 1978. 350 p. = Atti del XXXII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1977; Lire 10 000.

Sábada, Javier: Filosofía, lógica, religión. – Salm: Sígueme 1978. 127 p. = Hermeneia XIII; pes 170.

Spera, Salvatore: Aspetti del demoniaco in una prospettiva di filosofia della religione. – Aquinas XXI, 1978, 382–399.
Bowker, John: The religious imagination and the sense of God. – (Oxf, Lo, NY): Clarendon Press 1978. XII, 343 p.; £ 11,50.
Robert, Jean-Dominique: Sur des «approches» philosophiques de Dieu par le «chemin» de la beauté. – LavThPh XXXIV, 1978, 149–178.
Morreal, John S.: Analogy and talking about God: A critique of the Thomistic approach. – (Wash:) University Pr. of America (1978). 137 p.; $ 7,25.
Scherer, Georg: Das Problem des **Tod**es in der Philosophie. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1979. VI, 225 S. = Grundzüge XXXV.

VII. Fundamentaltheologie

Petri, Heinrich: Fundamentaltheologie im Umbau? – ThGl LXIX, 1979, 95–105.
Martínez Diez, Felicísimo: La teología hoy: función y disfunción. ‹Reflexiones desde el público›. – Studium XVIII, 1978, 373–405.
Keil, Günther: Erkenntnis, Geschichte und Glaube. Die Erkenntnisbedeutung der Gewißheitsmodalitäten für die Logik, die Transzendentalphilosophie und den christlichen Glauben. – Marb: Elwert 1978. 32 S.
Larson, Gerald James: Prolegomenon to a theory of religion. – Journal of the American Academy of Religion XLVI, 1978, 443–463.
Barnhart, J[oe] E[dward]: The study of religion and its meaning. New exploration in light of Karl **Popper** and Emile **Durkheim**. – The Hague, P: (Mouton Publ. 1977). XIII, 216 p. = Religion and reason XII; hfl 46,–.
Lafon, Guy: Esquisses pour un **christianisme**. – P: Ed. du Cerf 1979. 228 p. = Cogitatio fidei XCVI; F 71,–.
Religión y humanismo. Planteamiento crítico de la fe cristiana. Vol. I. II. – (Madr:) Promoción Popular Cristiana (1978). 334 p.; 229 p. = Equipo pedagógico de PPC; pes 600.
Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie. Von Wolfgang Beinert [u. a.]. – Pad: Schöningh 1978. 145 S. = Schriften zur Pädagogik und Katechetik XXIX.
Polo Carrasco, Jesus: Verdad divina y lenguaje humano. – Scripta theologica XI, 1979, 61–104.
Manzanera, Miguel: Teología, salvación y liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez. Exposición analítica, situación teórico-práctica y valoración crítica. – Bilbao: Univ. de Deusto; Mensajero 1978. 470 p. = Teología Deusto XIII; pes 850.
Greiner, Friedemann: Die Menschlichkeit der Offenbarung. Die transzendentale Grundlegung der Theologie bei K. **Rahner** im Lichte seiner Christologie. – ZkTh C, 1978, 596–619.
Ott, Heinrich: Das Reden vom Unsagbaren. Die Frage nach Gott in unserer Zeit. – Stu, B: Kreuz Verl. (1978). 189 S.; DM 22,50.
Seifart, Arnulf: Der Gott der „politischen Theologie". Die Entwicklung der Gottesdiskussion vom kämpfenden Nationalgott bis zur christlich motivierten Strategie des Guerillakrieges. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verlag (1978). XV, 377 S.; kart. DM 36,80.
Franzini, Alberto: **Tradizione** e **Scrittura**. Il contributo del Concilio Vaticano II. – (Brescia:) Morcelliana (1978). 341 p. = Publicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di Scienze Teologiche XV; Lire 8000.
Reiser, William E., SJ: What are they saying about **dogma**? – NY, Ramsey, N. J.: Paulist Pr. 1978. XIV, 86 p.; $ 1,95.

VIII. Dogmatik

Ebeling, Gerhard: Dogmatik des christlichen Glaubens. Band I: Prolegomena. Teil 1: Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt. – Tü: Mohr 1979. XXVIII, 414 S.; kart. DM 38,–.
Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des **Bösen**. Mit Beitr. von Walter Kasper, Karl Lehmann [u. a.]. – Mz: Grünewald-Verl. (1978). 148 S., 4 Tab. im Text; kart. DM 16,80.
Riedlinger, Helmut: Zum gegenwärtigen Verständnis der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria – ThGl LXIX, 1979, 22–61.
Escobar, Pedro: Das universale concretum Jesu Christi und die „eschatologische Reduktion" bei Hans Urs von **Balthasar**. – ZkTh C, 1978, 560–595.
Amato, Angelo: Dall'uomo al Cristo, Salvatore assoluto, nella teologia di K. Rahner. La «cristologia transcendentale» al suo primo livello di riflessione. – Sales XLI, 1978, 3–35.
Iammarrone, Luigi, OFMConv: La teoria dell'identificazione ipostatica come reinterpretazione della definizione dogmatica del concilio di Calcedonia nel pensiero di E. Schillebeeckx. – MiscFranc LXXVIII, 1978, 435–494.
Huber, Wolfgang: **Kirche**. – Stu, B: Kreuz-Verl. (1979). 238 S. = Bibliothek Themen der Theologie. Ergänzungsband.
Herberg, Josef: Kirchliche Heilsvermittlung. Ein Gespräch zwischen Karl **Barth** und Karl **Rahner**. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 283 S. = Disputationes theologicae V. [Diss., Bonn]
Genron, Louis, SJ: Magistère et théologie. – ScE XXX, 1978, 233–254; XXXI, 1979, 33–59.
Ganoczy, Alexandre: Einführung in die katholische **Sakramentenlehre**. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1979. X, 148 S. = Die Theologie.
Serra, Mario, SJ: Il rinnovamento della dimensione sacramentale nella luce del Concilio Vaticano II. – Sacra doctrina. Saggi di teologia e storia ..., Cagliari (1977), 227–257.
Chapelle, Albert: Pour la vie du monde. Le sacrement de l'**Ordre**. – Brux: Institut d'études théologiques 1978. 387 p.
Vorgrimler, Herbert: Der **Tod** im Denken und Leben des Christen. – Düs: Patmos Verl. (1978). 164 S.; kart. DM 18,–.
Pannenberg, Wolfhart: Vom Nutzen der **Eschatologie** für die christliche Theologie. – KuD XXV, 1979, 88–105.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Steck, Karl Gerhard: Katholizismus und Neuzeit. – ThRu N. F. XLIV, 1979, 1–35.
Handbuch religiöser Gemeinschaften. Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschauungsgemeinschaften, Neureligionen. Für den VELKD-Arbeitskreis Religiöse Gemeinschaften ... hrsg. von Horst Reller. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1978). 744 S.
A Christian declaration on **human rights**. Theological studies of the World Alliance of Reformed Churches. Ed. by Allen O. Miller. – (GrR/Mich.:) Eerdmans (1977). 189 p.
Littell, Franklin H.: Keynote address. – JESt XIV, 1977, 572–587; p. 588–592: McAfee Brown, Robert: The Protestant tradition of religious liberty; p. 593–602: Gordis, Robert: Judaism and religious liberty; p. 603–607: Hennesey, James: An American Roman Catholic tradition of religious liberty.
Dufort, Jean-Marie, SJ: Vues prospectives sur le renouveau charismatique dans les Églises chrétiennes. – ScE XXXI, 1979, 61–79.
Kalogirou, Joh.: Marienlehre und -verehrung in der orthodoxen Kirche auf dem Hintergrund der Christologie. – IKZ LXVIII, 1978, 2–28.
Lapide, Pinchas – Jürgen Moltmann: Jüdischer Monotheismus – christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch. – (Mchn:) Kaiser (1979). 91 S. = Kaiser Traktate XLXIX; kart. DM 10,50.
The image and the word. Confrontations in Judaism, Christianity, and Islam. Ed. by Joseph Gutmann. – Missoula/Montana: Scholars Press (1977). 175 p. = Religion and the arts IV.
Wright, J. Robert: Le dialogue entre Anglicans et Catholiques aux États-Unis durant ces treize dernières années. – Irénikon LI, 1978, 492–508.
Ratzinger, Joseph: Anmerkungen zur Frage einer „Anerkennung" der Confessio Augustana durch die katholische Kirche. – MThZ XXIX, 1978, 225–237.
Faith, science, and the future. Preparatory readings for a world conference organized by the World Council of Churches at the Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Mass., USA, July 12–24, 1979. Editorial committee: Charles Birch [e.a.], Paul Abrecht, editor. – Geneva: Church and Society – World Council of Churches (1978). IV, 236 p.
Chemins d'unité. Des juifs, des chrétiens, des musulmans cherchant la vérité et la justice disent leur espérance. [Ed. par] Fraternité Monastique de Saint-Gervais. – P: Ed. du Cerf 1978. 253 p.; F 34,–.
Biedermann, H. M., OSA: Eine ökumenische Begegnung. Vierte altorientalisch-katholische Konsultation in Wien. – OstkSt XXVIII, 1978, 312–326.
Schultze, Bernhard, SJ: Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung. – OrChrPer XLIV, 1978, 273–308.

X. Moraltheologie

Hartmann, Robert, OFM: Zum Verbindlichkeitsgrad sittlicher Normen, eine Rückfrage bei Johannes **Duns Skotus**. – WissWeish XLI, 1979, 126–149.
Malantschuk, Gregor: Fra individ til den enkelte. Problemer omkring friheden og det etiske hos Søren **Kierkegaard**. – Kop: Reitzels Boghandel 1978. 278 p.; dkr 88,50.
Tödt, Heinz Eduard: Rudolf **Bultmann**s Ethik der Existenztheologie. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1978). 128 S. = Ethiker des Protestantismus I = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CDXL.
Veenhof, Jan: Geist und Liebe. Die systematischen Voraussetzungen der Ethik van **Oyens**. – Amst: Rodopi 1978. 97 S., 1 Ill.; kart. hfl 16,00.
Kussäther, Helmut: Was ist gut und böse? Zur Grundlegung der Ethik. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1979. 96 S.; DM 22,–.
Villiers, Dawid Etienne de: Die eiesoortigheid van die Christelike moraal. – (Amst:) Rodopi (1978). 229 p.; hfl 26,–.
Pesce, Pier Giuseppe, OFM: Osservazioni sul dissenso ecclesiale in questioni morali. – Antonianum LIII, 1978, 574–604.
Palo, Gianangelo: Sociologia della conoscenza e morali. – Rivista di teologia morale XI, 1979, 235–262.
Reuter, Hans-Richard: Die Bergpredigt als Orientierung unseres Menschseins heute. Ein kritischer Diskurs in ethischer Absicht. – ZevE XXIII, 1979, 84–105.
Furger, Franz – Kurt Koch: Verfügbares Leben? Die Wertung des menschlichen Lebens in der gegenwärtigen Gesellschaft aus der Sicht christlicher Ethik. – (Bern:) Schweizerische National-Kommission Iustitia et Pax 1978. 439 S.; sfr 40,–.
Thilo, Hans-Joachim: Ehe ohne Norm? Eine evangelische Eheethik in Theorie und Praxis. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 296 S.
L'aborto nella discussione teologica cattolica. A cura di Gianangelo Palo. [Contributi di] Alfons Auer [e.a.]. – (Brescia:) Queriniana (1977). 255 p. = Giornale di teologia CIII; Lire 4500.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Dizionario degli Istituti di perfezione. Diritto da Guerrino Pelliccia ‹1962–1968› e da Giancarlo Rocca ‹1969›. V: Joan – monachesimo. – (R:) Ed. Paoline (1978). XXVI p., 1742 col.; Lire 38 000.
Zweiter Internationaler **Regula Benedicti**-Kongreß – Second International Congress on the Rule of St. Benedict ... Maria Laach, 15. –

20. 9. 1975. – Hild: Gerstenberg 1977. XIV, 448 S. = Regulae Benedicti Studia. Annuarium Internationale V.

Jiménez Duque, Baldomero: La espiritualidad Romano-Visigoda y Mozárabe. – Madr: Univ. Pontificia de Salamanca – Fundación Univ. Española 1977. 299 p. = Colección «Espirituales Españoles». Serie C: Monografías VI; pes 300.

Aalst, A. J. van der: Het **palamisme**: geschiedenis en methode. – HCO XXX, 1978, 175–196; XXXI, 1979, 20–41.

Verdeyen, P., SJ: La théologie mystique de **Guillaume de Saint-Thierry**. – OGE LI, 1977, 327–366; LII, 1978, 152–178. 257–295.

Petrocchi, Massimo: Storia della spiritualità Italiana. Vol. I: Il duecento, il trecento, e il quattrocento. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1978. 183 p. = Letture di pensiero e d'arte; Lire 6000.

Buscaroli, Silvano: La povertà francescana secondo san **Bonaventura**. – MiscFranc LXXVIII, 1978, 357–412.

Klein, Alessandro: Meister **Eckhart**. La dottrina mistica della giustificazione. – (Mil:) Mursia (1978). 189 p. = Biblioteca di filosofia. Ricerche IV; Lire 8500.

Marcocchi, Massimo: Per la storia della spiritualità in **Italia** tra il Cinquecento e il Seicento. Rassegna di studi e prospettive di ricerca. – SC CVI, 1978, 414–445; p. 446–460: Moioli, Giovanni: Fermenti di spiritualità nell'Italia Settentrionale postunitaria. Note di lettura; p. 569–596: Moioli, Giovanni: «Sapere teologico» e «sapere» proprio del cristiano. Note per un capitolo di storia della letteratura spirituale e della teologia.

Porteman, K.: De mystieke lyriek van **Lucan** van **Mechelen** ‹**1595/96–1652**›. T. I. II. – Gent: Secretariaat van de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde 1977–1978. 495 blz. = Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde VI, 108.108 bis.

Possanzini, Stefano, OCarm: Il P. Salvatore della SS. Trinità e la riforma siracusana. – Carmelus XXV, 1978, 293–352.

Stein, Edith: Gesammelte Schriften. Wege zur inneren Stille. Hrsg. u. bearb. von Waltraud Herbstrith ‹Teresia a Matre Dei›. – Ffm: Kaffke 1978. 152 S., 2 Taf. im Text.

Matura, Thaddée: Le radicalisme évangélique. Aux sources de la vie chrétienne. – P: Ed. du Cerf 1978. 210 p. = Lectio divina CXVII; F 59.

Blum, Georg Günter: Meditative Praxis und Theologie. Aspekte östlicher und westlicher Spiritualität. – OstkSt XXVIII, 1979, 17–30.

Boros, Ladislaus: Heute Christ sein. Über die christliche Gesinnung und die Liebe zur Welt. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 143 S.

Rees, Daniel: Consider your call. A theology of monastic life today. Foreword by Basil Hume. – Lo: SPCK (1978). XX, 447 p.

Brionne, Jacques: Difficultés de la **prière**. Approche psychologique et biblique des attitudes de prière. – P: Ed. du Cerf 1978. 157 p.; F 39.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Marbach, Rainer: Säkularisierung und sozialer Wandel im 19. Jahrhundert. Die Stellung von Geistlichen zur Entkirchlichung und Entchristlichung in einem Bezirk der hannoverschen Landeskirche. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 246 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XXII.

Krüger, Hans-Jürgen: Franz **Hitze** ‹1851–1921› und der »dritte Weg«. – JbChrSozWiss XX, 1979, 9–38; S. 39–58: Baumgartner, Alois: Max **Scheler** und der deutsche Sozialkatholizismus ‹1916–1921›; S. 59–96: Rivinius, Karl J.: **Hirscher** und die Erneuerung der Kirche.

Laubier, Patrick de: Un idéal historique concret de société, le projet de **Léon XIII**. – RThom, A. LXXXVI = LXXVIII, 1978, 385–412.

Symbolisme religieux, séculier, et classes sociales. Actes 14ème Conférence Internationale de Sociologie des Religions . . ., Strasbourg 1977. – Lille: C.J.S.R. 1977. 437 p.

The Sociology of Canadian Mennonites, Hutterites and Amish: A bibliography with annotations. Ed. by Donovan E. Smucker. – (Waterloo/Ontario: Wilfried Laurier Univ. Press 1977). XVI, 232 p.; $ 7,50.

Luckman, Thomas: Theories of religion and social change. – The annual review of the social sciences of religion I, 1977, 1–27; p. 29–58: Turner, Bryan S.: Confession and social structure; p. 59–77: Lipp, Wolfgang: Charisma – Social deviation, leadership, and cultural change. A sociology of deviance approach; p. 79–101: Séguy, Jean: The Marxist classics and asceticism. An exercise in the sociology of sociology; p. 103–132: Deconchy, Jean-Pierre: La psychologie sociale expérimentale et les comportements religieux; p. 133–144: Lans, Jan van der: Religious experience. An argument for a multidisciplinary approach; p. 145–166: Thung, Mady A.: Organizing religion. An exercise in applied sociology; p. 167–184: Siddique, Sharon: Interactionist theory and the study of religion in non-Western societies. The Berger-Luckman thesis and the sultanates of Cirebon, West Java; p. 185–227: Houtart, François – Geneviève Lemercinier: Le rôle des mouvements religieux dans le passage d'une société de caste à une société de classe au Kerala ‹Inde du Sud›.

Honecker, Martin: Zur gegenwärtigen Interpretation der Zweireichelehre. – ZKG LXXXIX, 1978, 150–162.

Schedler, George: Social Justice. – HeythrJ XX, 1979, 25–43.

Lane, Christel: Christian religion in the **Soviet Union**. A sociological study. – Albany: State Univ. of New York Pr. 1978. 256 p.; $ 25,–.

Moberg, David O.: Spiritual well-being and the quality of life movement: A new arena for Church-State debate? – Journal of Church and State XX, 1978, 427–449.

Hollenweger, Walter J.: Christen ohne Schriften. Fünf Fallstudien zur Sozialethik mündlicher Religion (Pentecost between black and white. Five case studies on pentecost and politics, dt.). – Erl: Verl. d. Ev.-Luth. Mission (1977). 144 S. = Erlanger Taschenbücher XXXVIII.

Tödt, Heinz Eduard: Das Angebot des Lebens. Theol. Orientierung in den Umstellungskrisen der modernen Welt. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1978. 144 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCLIX; kart. DM 8,80.

Macht und Gewalt. Leitlinien lutherischer Theologie zur politischen Ethik heute. Erarbeitet von einem theologischen Ausschuß im Auftrag des Landeskirchenrates der Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern, hrsg. von Hermann Greifenstein. – Hbg: Lutherisches Verl.-Haus 1978. 159 S. = Zur Sache – Kirchliche Aspekte heute XIV; DM 9,80.

XIII. Kirchenrecht

Pizzorni, Reginaldo M.: Il **diritto naturale** dalle origini a S. Tommaso d'Aquino. Saggio storico-critico. – (R:) Pont. Univ. Lateranense – Città Nuova Ed. (1978). 522 p. = Diritto III; Lire 9000.

Volkmann, Klaus J.: Die Rechtsprechung staatlicher Gerichte in Kirchensachen 1933–1945. – Mz: Grünewald-Verl. (1978). XXXIX, 241 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 24; kart. DM 59,– [Diss., Freiburg/B]

Lazzarato, Damiano: L'iter del diritto canonico. Fin oltre il Vaticano II. – R: o.V. 1978. 484 p.; Lire 20 000.

Andrés Gutiérrez, Domingo Javier, CMF: Obispos y religiosos en la Iglesia. Comentario al documento "Mutuae relationes" de 14 mayo 1978. – REDC XXXIV, 1978, 525–657.

Schmitz, Heribert: Die Reform des kanonischen Rechts im Spiegel von 15 Jahren Arbeit der CIC-Reformkommission. – ZevKR XXIII, 1978, 147–176.

Alberigo, Giuseppe: Notes sur un nouveau projet de Loi Fondamentale de l'église. – RSPhTh LXII, 1978, 505–522.

Thils, Gustave: Quelques retombées œcuméniques de la «Loi fondamentale de l'Église». – RTL IX, 1978, 190–201.

Morrisey, Francis G., OMI: The revision of the Code of Canon Law. – Studia canonica XII, 1978, 177–198; p. 199–210: Sheehy, Gerard: Reflections on the current state of law in the Church; p. 211–224: Lefebvre, Charles: Les tendances générales préconisées dans le projet des livres IV, V, VI et VII du Code.

Potz, Richard: Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts. – Wien: Herder (1978). 296 S. = Kirche und Recht. Beih. zum österr. Archiv für Kirchenrecht XV; kart. DM 32,80.

Carlen, Louis: Probleme des Staatskirchenrechts in der **Schweiz**. – OeAKR XXIX, 1978, 26–51.

Purcell, Joseph W.: The Institute of the senate of priests. – Iurist XXXVIII, 1978, 132–152.

Hierold, Alfred E.: Grundlegung und Organisation kirchlicher **Caritas**. Unter bes. Berücks. des deutschen Teilkirchenrechtes. – St. Ottilien: EOS Verlag 1979. XXIX, 195 S. = Münchener theologische Studien III, 38; kart. DM 45,–.

Rodrigo, Romualdus: Considerationes quaedam de interpretatione exclusionis "boni fidei". – MonEccl CIII, 1978, 447–459.

Lüdicke, Klaus: Die Rechtswirkungen der heilbaren **Impotenz**. Überlegungen zu einem übersehenen Ehenichtigkeitsgrund. – AkKR CXLVII, 1978, 74–128.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Cornelissen, Rolf J. F.: In dienst van de Geest: Theologische bezinning op het hedendaagse pastoraat. – TTh XIX, 1979, 28–47; p. 47–48: Summary: At the service of the Spirit: A reorientation of pastoral work.

Schott, Christian-Erdmann: Möglichkeiten und Grenzen der **Aufklärungspredigt**. Dargestellt am Beispiel Franz Volkmar **Reinhards**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 368 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XVI; kart. DM 68,–.

Werbs, Ulrich: Die Bedeutung des Hörers für die Verkündigung. Pastoraltheologische Überlegungen zum anthropologischen Ansatz der Verkündigung im Holländischen Katechismus für Erwachsene. – Lpz: St. Benno-Verlag 1978. XXIII, 187 S. = Erfurter theologische Studien XXXIX; kart. DM 19,80.

Vogel, Heinrich: Die **Predigt** als gehörte Rede. – EvTh XXXIX, 1979, 88–100; S. 101–127: Steinen, Ulrich von den: Rhetorik – Instrument oder Fundament christlicher Rede? Ein Beitrag zu Gert Ottos rhetorisch-homiletischem Denkansatz; S. 127–142: Braunschweiger, Heinrich: Auf dem Weg zu einer poetischen Homiletik. Einige Aspekte der Hermeneutik Ricœurs als Impuls für die Homiletik.

Fuchs, Ottmar: Die lebendige Predigt. – Mchn: Kösel-Verl. (1978). 191 S.; kart. DM 19,80.

Geest, Hans van der: Du hast mich angesprochen. Die Wirkung von Gottesdienst u. Predigt. – Zü: Theologischer Verlag 1978. 204 S., graph. Darst.; kart. DM 32,00.

Preisker, Carl Heinz: Predigt aktuell. Materialien, Anregungen, Entwürfe zu Texten der neuen Perikopenreihen. – Mchn: Claudius-Verlag 1978. 254 S.; DM 22,80.

Bohr, David: Evangelization in America. Proclamation, way of life, and the Catholic Church in the United States. – NY: Ramsey, N.J., Tor: Paulist Press (1977). XIII, 289 p.; $ 6,95.

Lachaga, J. M. de: Église particulière et minorités ethniques. Jalons pour l'évangélisation des peuples minoritaires. – (P:) Le Centurion (1978). 284 p.

Sprache, Dialekt und Theologie. Beitr. zur plattdeutschen Verkündigung heute. Hrsg. von Johann D. Bellmann und Heinrich Kröger. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 204 S.; kart. DM 24,–.

Koller, Erwin: Religion im Fernsehen. Christliche Weltdeutung zwischen Programmauftrag, Verkündigungs- und Publikumsinteressen. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1978). 269 S.; DM 29,80. [Diss., Freiburg/S]

Nastainczyk, Wolfgang: Religion unterrichten. Aufgaben und Möglichkeiten neu gesehen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 180 S., zahlr. schemat. Darst. im Text = Theologie im Fernkurs VII.

Hunter, George I.: Theological field education. – Newton Centre/Mass.: The Boston Theological Institute (1977). X, 245 p.; $ 5,95.

Gottes Kindergarten. Elternerfahrungen mit der religiösen Erziehung. Hrsg. von Hildegunde Wöller. – Stu, B: Kreuz Verl. (1978). 190 S.

Leben und Erziehen durch Glauben. Perspektiven bildungspolitischer Mitverantwortung der evangelischen Kirche. Red.: Hans Kratzert [u.a.]. Mit e. Geleitwort von Helmut Claß. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1978). 224 S.; DM 28,–.

Fossion, André: Lectures structurales des Écritures en catéchèse. – LumVitae XXXIII, 1978, 307–330.

Reiser, Helmut: Identitätsproblematik und Religionsunterricht. – KatBl CIV, 1979, 106–126; S. 127–138: Zwergel, Herbert A.: Identitätsproblematik und Religionsunterricht; S. 142–162: Feifel, Erich: Identitätsfindung – Sinnfrage im schülergerechten Religionsunterricht.

Krenzer, Rolf: Methodik der religiösen Erziehung **Geistigbehinderter.** Unter Mitarb. von Richard Rogge, mit Beitr. von Gertrud Lorenz und Walter Gienke. – Lahr: Kaufmann; Mchn: Kösel-Verlag (1978). 231 S.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

Sicard, Damien: La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne. – Mstr: Aschendorff (1978). XXX, 493 p., 8 Abb. auf Tafeln, 4 Beilagen = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen LXIII; kart. DM 210,–.

Swidler, Leonard: Aufklärung Catholicism **1780–1850.** Liturgical and other reforms in the Catholic Aufklärung. – (Missoula/Montana:) Scholars Press (1978). 101 p. = American Academy of religion. Studies in religion XVII; $ 7,50.

Martimort, Aimé-Georges: La documentation liturgique de Dom Edmond **Martène.** Étude codicologique. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1978. 696 p. = Studi e testi CCLXXIX; Lire 28 000.

Dupuy, Jacques: Le Missel traditionnel de Paul VI. Essai de réflexion théologique, canonique, liturgique sur le nouvel "Ordo Missae". – P: Téqui 1977. 114 p.; F 18,–.

Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. Conférences Saint-Serge – XXIVe Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 28 juin – 1er juillet 1977. – R: Centro Liturgico Vincenziano 1978. 352 p. = Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». «Subsidia» XIV; Lire 14 000; [cont.:] p. 13–29: Andronikof, C.: La dynamique de la parole et la liturgie; p. 31–75: Arranz, M., SJ: Évolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Eucologe byzantin; p. 77–86: Botte, B., OSB: «Et elevatis oculis in caelum». Étude sur les recits liturgiques de la Dernière Cène; p. 87–94: Cazelles, H.: Gestes et paroles de prières dans l'Ancien Testament; p. 95–116: Cothenet, E.: Gestes et actes symboliques du Christ dans le IVe Évangile; p. 117–121: Gy, P.-M., OP: Quand et pourquoi la communion dans la bouche a-t-elle remplacé la communion dans la main dans l'Église latine?; p. 123–133: Hruby, K.: Le geste de la fraction du pain ou les gestes eucharistiques dans la tradition juive; p. 135–152: Kniazeff, A.: Des acclamations dans la liturgie byzantine; p. 153–165: Neunheuser, B., OSB: Les gestes de la prière à genoux et de la génuflexion dans les Églises de rite romain; p. 167–190: Ozoline, N.: L'icône. Analogie et complémentarité de l'image par rapport au geste et à la parole liturgique; p. 191–203: Rordorf, W.: Les gestes accompagnant la prière d'après Tertullien, *De Oratione* 11-30, et Origène, Περὶ εὐχῆς 31-32; p. 205–233: Rose, A.: L'usage et la signification de l'Alléluia en Orient et en Occident; p. 235–258: Sargologos, G.: L'altération des textes liturgiques grecs; p. 259–273: Staniloae, D.: La liturgie de la communauté et la liturgie intérieure dans la vision philocalique; p. 275–283: Strömberg, B.: Comportement, gestes et paroles dans la messe suédoise actuelle; p. 285–300: Theodorou, E.: La danse sacrée dans le culte chrétien et plus spécialement dans la famille liturgique byzantine; p. 301–328: Triacca, A.M.: SDB: L'eucologie ambrosienne dans la structure du nouveau Missel de la «Sancta Ecclesia Mediolanensis»; p. 329–352: Webb, D.: Paroles et gestes dans la liturgie baptismale de l'Église nestorienne.

Pasquier, Abel: Initiationsgesellschaft und Gesellschaft auf der Suche nach Initiation. – Concilium XV, 1979, 76–83; S. 84–90: Scheer, Anthonius: Die Rolle der Kultur in der Liturgieentwicklung im Lichte der Geschichte der Initiationsliturgie; S. 90–94: Nocent, Adrien: Christliche Initiation und Gemeinde; S. 95–101: Berger, Willem – Jan van der Lans: Phasen und Perioden, die für das Reifen des menschlichen Handelns und des Glaubensaktes nötig sind.

Mouhanna, Augustin: Les rites de l'initiation dans l'Église **Maronite.** – R: Pont. Inst. Orientalium Studiorum 1978. 275 p., 127 tab. = Christianismos I; Lire 20 000.

Albertine, Richard: Selected moments in the history of the epiclesis in Anglican liturgy. – ELit XCII, 1978, 420–439.

Brink, L.: De taak van de kerk bij de huwelijkssluiting. Een onderzoek naar de geschiedenis van de kerkelijke huwelijksinzegening, vooral onder het aspect van de sacramentaliteit. – Nieuwkoop: Heuff (1977). XXII, 327 blz.; hfl 39,80. [Diss., Amsterdam]

Schiller, Gertrud: Ikonographie der christlichen Kunst. Bd. IV, 2: Maria. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1979. 341 S. mit zahlr. Abb.; Lw. DM 115,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Panc Beentjes, Prelude Laantje 6, NL-3438 TT Nieuwegein; Prof. Dr. Karl Josef Benz, Machthildstr. 46, 8400 Regensburg-Oberisling; Prof. DDr. Eugen Biser, Kaulbachstr. 31/I, 8000 München 22; P. Franz Otto Busch SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Priv.-Doz. Dr. Winfrid Cramer OSB, Abtei St. Joseph, 4421 Gerleve; Prof. Dr. Werner Dettloff, Ringstr. 57, 8200 Rosenheim-Oberwöhr; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Dr. Bonifatius Fischer, Abtei Mariendonk, Postfach 10 01 63, 4152 Kempen 1; Prof. Dr. Karl Forster, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Franz Furger, Obergütschstr. 14, CH-6003 Luzern; Prof. Dr. Helmut Hucke, Philipp-Reis-Str. 1b, 6382 Friedrichsdorf/Ts; Prof. Dr. Erwin Iserloh, Domplatz 29, 4400 Münster; Dr. Hans-Jochen Jaschke, Niels-Steensen-Kolleg, Philippistr. 2; Dr. Leo Karrer, Lerchenweg 39, CH-45 Solothurn; Dr. Hans-Josef Klauck OFM, St.-Anna-Str. 19, 8000 München 19; Dr. Hans-Joachim Köhler, Wilhelmstr. 90, c/o StB 8 – Z l, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Hans Kramer OSC, Kamillusweg 43, 4400 Münster; Dr. Bernhard Lang, Burgholzweg 147, 7400 Tübingen 1; Dr. Helmut Moll, Klettenberggürtel 65, 5000 Köln 41; Prof. Dr. Paul-Gerd Müller, Mittelstr. 12, 7000 Stuttgart 1; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Albrecht Peters, Peter-Wenzel-Weg 2, 6900 Heidelberg-Ziegelhausen; Dr. Walter Radl, Bocholter Str. 1, 4000 Düsseldorf 30; Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Str. 30, 5205 St. Augustin 1; Prof. Dr. Peter Schäfer, Wodanstr. 30, 5000 Köln 91; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Dr. Wolfgang Schwab, Terofalstr. 66, 8000 München 21; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Platanenweg 31, 4630 Bochum 1; Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, Alfred-Delp-Haus, 8000 München 19; Dr. Heinz-Georg Surmund, Frauenstr. 7, 4400 Münster; Dr. Edgar Thaidigsmann, Evangelisches Pfarramt, 7177 Untermünkheim Enslingen; Dr. Norbert Trippen, Priesterseminar, Eintrachtstr. 166, 5000 Köln; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Tiergarten 16/II, 4300 Essen 16; Dr. Christoph Weber, Citadellstr. 9, 4000 Düsseldorf; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Institut für prakt. Theologie, Domerschulstr. 18, 8700 Würzburg.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Aschendorff, Münster, bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 6 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1979 – 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: 4400 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

PETRUS und Papst

Band II
mit neuen Beiträgen
jetzt erschienen

Die Suche nach der Einheitsgestalt der Christenheit und die gegenwärtige Diskussion um das Petrusamt

Die Diskussion über die Einheitsgestalt der Christenheit geht weiter und zieht immer stärker das Petrusamt in den Vordergrund. In kaum geahnter Weise hat der Tod der beiden letzten Päpste sowie die Wahl ihrer Nachfolger die Bedeutung dieses Amtes in aller Öffentlichkeit beleuchtet. Dennoch stehen wir erst am Anfang der „neuen überkonfessionellen Papstdiskussion", die nach dem Vaticanum II aufgebrochen ist. Der hier veröffentlichte Dialog zwischen evangelischen und katholischen Theologen dokumentiert den neuesten Stand der zwischenkirchlichen Diskussion.

PETRUS UND PAPST — BAND I bietet 20 Beiträge: 1.) Exegetische Skizzen zu Petrus und zum Petrusamt — 2.) zum Thema Petrusamt, Papstdienst, Kirche, Einheit der Kirche — 3.) zum gegenwärtigen Aufbruch zur Besinnung über den Papstdienst — 4.) einen Blick auf den reformatorisch-evangelischen Aspekt — 5.) zum Papsttum im Verständnis der Ostkirche. Herausgegeben von Albert Brandenburg und Hans Jörg Urban. 340 Seiten, Leinen 34,— DM.

PETRUS UND PAPST — Band II ist soeben erschienen. Er enthält 13 Beiträge. Seine Hauptaufgabe besteht in der in allen Dimensionen korrekten Einordnung des Papstamtes in eine konziliar erneuerte Kirche. Im Koordinatensystem von Exegese, Dogmatik, Geschichte und aktuellem Dialog behandeln namhafte Theologen die herkömmlichen und neueren Einzelfragen. Herausgegeben von Albert Brandenburg und Hans Jörg Urban. 240 Seiten, Leinen 22,— DM.

Ein Teil der Beiträge aus den beiden Bänden ist vorher schon in ‚Catholica, Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie' erschienen.

Ausführl. Prospekt bitte anfordern beim Verlag Aschendorff - Postfach 1124 - 4400 Münster

Aschendorff
Münster

Benziger

Neuerscheinungen **1/79**

Karl Rahner

Das Wichtigste, was man von Karl Rahner gelesen haben muß

Rechenschaft des Glaubens

Karl Rahner-Lesebuch

Über 150 Lesestücke, ausgewählt aus rund 40 Publikationen, thematisch zusammengestellt und **herausgegeben von Karl Lehmann und Albert Raffelt.**

470 S., geb. 48,— (Benziger/Herder)

Grundfragen des Glaubens und des christlichen Lebens in geistlichen Besinnungen, theologischen Reflexionen und Gebeten • für Christen, die Vertiefung ihres Glaubens suchen • für alle, die Rahner schätzen und näher kennenlernen wollen • für Studierende, die in die Theologie Rahners eindringen möchten • für Seelsorger, die Impulse zur Glaubensverkündigung suchen.

Mit dem neuen Papst Grundfragen christlichen Glaubens meditieren

Karol Wojtyla (Johannes Paul II)

Zeichen des Widerspruchs

Besinnung auf Christus

Aus dem Italienischen übersetzt von August Berz.
240 S., geb. 26,— (Benziger/Herder)

Diese „Besinnung auf Christus" hat Papst Johannes Paul II. noch als Kardinal und Erzbischof von Krakau vor Papst Paul VI. und seinen engsten Mitarbeitern gehalten. Er zieht darin **Leitlinien für den christlichen Glauben** und setzt sich mit wichtigen geistigen Strömungen unserer Zeit auseinander. **In diesem Buch wird das geistige Profil des neuen Papstes sichtbar.**

„Eine Aufforderung zum Dialog" (Die Weltwoche)

Pinchas Lapide/ Ulrich Luz

Der Jude Jesus

Thesen eines Juden — Antworten eines Christen

176 S., br. 18,80

Der jüdische Neutestamentler Pinchas Lapide zeigt anhand dreier Thesen, daß der historische Jesus noch keinen Bruch zum Judentum vollzogen und sich auch noch nicht für den von den Christen verkündeten Messias gehalten hat. Der christliche Neutestamentler Ulrich Luz nimmt zu diesen Thesen Stellung. Er legt dar, wo für ihn als Christ die eigentlichen Fragen liegen, die sich beiden Religionen stellen.

Theologische Realenzyklopädie

In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz, Stuart G. Hall, Richard Hentschke, Günter Lanczkowski, Joachim Mehlhausen, Gerhard Müller, Wolfgang Müller-Lauter, Carl Heinz Ratschow, Knut Schäferdiek, Gottfried Seebaß, Henning Schöer, Clemens Thoma, Gustav Wingren, herausgegeben von Gerhard Krause und Gerhard Müller

Ca. 25 Bände mit Registern (pro Bd. 5 Lfg. = 800 S.) Gr.-8h. Halbleder.
Subskriptionspreis pro Lieferung DM 38,–

bereits erschienen:

Band I: Aaron-Agende. X. 803 S. 1977. Subskriptionspreis DM 220,– ISBN 3 11 006944 X

Band II: Agende-Anselm von Canterbury. IV, 800 S., 16 Kunstdrucktaf. u. 3 Karten. 1978. Subskriptionspreis DM 220,– ISBN 3 11 007390 0

Band III: Anselm von Laon-Aristoteles/Aristotelismus. IV, 826 S. 1978. Subskriptionspreis DM 220,– ISBN 3 11 007463 X

Die THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE) knüpft an die 3. Auflage der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (RE^3) an, in der die evangelische Theologie der Zeit um 1900 ihren umfassendsten Ausdruck gefunden hat. Das neue Werk unterscheidet sich von seinem Vorgänger durch die ökumenische Weite, die ein Kennzeichen unserer Zeit geworden ist. Es geht um eine Enzyklopädie, in der das gesamte Christentum Gegenstand der Darstellung ist.
In den über 3000 Stichwörtern findet nicht nur die heutige biblische, historische, dogmatische, ethische und praktisch-theologische Forschung ihren Ausdruck, sondern auch Philosophie, Religionsgeschichte und Judaistik leisten ihren Beitrag zum Verständnis der Geschichte und Gegenwart des Christentums. Alle diese Fachgebiete sind im Herausgeberkollegium vertreten, in dem es weder nationale noch konfessionelle Schranken gibt. Diese Enzyklopädie behandelt die Personen, Ereignisse und Begriffe nach ihrer Repräsentanz geschichtlich wirksamer Ausprägungen des Christentums. Dabei stellt sie eine weit über die Artikelstichwörter hinausgehende Vielzahl historischer wie theologischer Einzelheiten innerhalb ihres Kontextes dar und macht sie als solche durch ausführliche Bandregister und ein abschließendes Gesamtregister zu schneller Orientierung leicht auffindbar. In den Artikeln wird an die „Realla" angeknüpft, die das von Kirche und Theologie ausgehende Geschehen bestimmten und noch heute tragen. So wird auf die TRE zurückzugreifen haben, wer sich in Wissenschaft und Gesellschaft, in Christentum und in anderen Religionen, den heutigen Stand der theologischen Forschung vergegenwärtigen will – ein Forschungsstand, der sich seit dem Erscheinen der RE^3 durch eine veränderte Weltsituation, neue Denkrichtungen, Erfahrungen und Erkenntnisse entscheidend gewandelt hat. Die TRE will durch Aufarbeitung und Erweiterung des Forschungsstandes einen Beitrag für das Gespräch in Theologie und Kirche, Wissenschaft und Gesellschaft leisten.

In der TRE besteht ein ausgewogenes Verhältnis von kurzen, gleichwohl gründlich informierenden Artikeln zu Überblicksartikeln, die in aller Ausführlichkeit den gegenwärtigen Diskussionsstand darstellen und als eigene Forschungsbeiträge konzipiert sind.

Preisänderungen vorbehalten

Walter de Gruyter W DE G Berlin · New York

Neuerscheinungen

Lektionar für Ev.-Luth. Kirchen und Gemeinden

— Neue Ausgabe —

Im Auftrag der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt in Verbindung mit einer Arbeitsgruppe und der Lutherischen Liturgischen Konferenz.

460 Seiten, Broschur, 32,— DM
Best.-Nr. 32320-2 — Große Ausgabe

Studienausgabe des Lektionars

Vollständige, ungekürzte Schreibtischausgabe

Format 11 x 17,5 cm, 19,80 DM
Best.-Nr. 32321-4

Gebete

Heft 8/9 (Doppelheft) reihe gottesdienst

Neufassung der Kollekten- und Fürbittengebete von Agende I, dazu eine stark vermehrte Auswahl weiterer Kollekten- und Fürbittengebete sowie neue Texte und Gebete zum Abendmahl.

232 Seiten, Broschur, 21,90 DM — Best.-Nr. 33208-2

Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe

Heft 10 reihe gottesdienst

Praktische Anregungen zur Gestaltung des Gottesdienstes aufgrund der Denkschrift „Versammelte Gemeinde" (Strukturpapier).

68 Seiten, Broschur, 12,40 DM — Best.-Nr. 33210-0

Otto Dietz

Fürbittengebete für den Gottesdienst der Gemeinde

Heft 12 reihe gottesdienst

Mit seinen neuen Entwürfen für gegenwartsbezogene Ektenien (dialogische Fürbitten) gibt Otto Dietz hilfreiche Anregungen zur Gestaltung des Allgemeinen Fürbittengebets.

(In Vorbereitung)

PERIKOPENBUCH

zur Ordnung der Predigttexte

Herausgegeben von der Lutherischen Liturgischen Konferenz mit einer Einführung von Herwarth von Schade.

2., neu bearbeitete Auflage, 420 Seiten, Broschur, 29,80 DM — Best.-Nr. 32332-9

LUTHERISCHES VERLAGSHAUS

Mittelweg 111 · 2000 Hamburg 13

EIN ÖKUMENISCHES PAPSTTUM?



Papsttum als ökumenische Frage

Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitäts-Institute

In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag

Ca. 250–300 S. Kt. Ca. DM 29.80

Ist das Papsttum das größte Hindernis auf dem Weg zur ökumenischen Gemeinschaft der Kirche? Oder kann man sich ein ökumenisches Papsttum vorstellen, das dazu geeignet wäre, eine solche Gemeinschaft zu fördern und zu repräsentieren? Mit diesen Fragen haben sich namhafte katholische und evangelische Theologen auf einem Colloquium befaßt, das vom 28. – 31. Oktober 1977 in Heidelberg stattfand.

In den ersten Beiträgen wird versucht, die neutestamentlichen Grundlagen des Papsttums zu erhellen und die Entwicklung des römischen Primats in den ersten drei Jahrhunderten zu beschreiben. Weitere Autoren bemühten sich darum, eine Bilanz der Diskussion um die vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition vorzustellen sowie Möglichkeiten eines ökumenischen Papsttums zu umreißen.

Die Autoren und ihre Beiträge

E. Schlink, Eröffnungsansprache / J. Blank und E. Gräßer, Neutestamentliche Grundlage des Papsttums? / W. de Vries, Römischer Primat in den ersten drei Jahrhunderten / O. H. Pesch und H. Otto, Bilanz der Diskussion um die Vatikanische Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition / J. Moltmann und H. Stirnimann, Ein ökumenisches Papsttum?

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

KURT ALAND

Neutestamentliche Entwürfe

(Theologische Bücherei 63) 416 Seiten. Kst. ca. DM 65.–

Kurt Aland legt hier zum ersten Mal einen Sammelband vor, der dem gesamten Neuen Testament zugewandt ist. Die meisten Beiträge sind bisher unveröffentlicht, andere vergriffen oder an entlegenen Stellen erschienen.

GERHARD F. BORNÉ

Christlicher Atheismus und radikales Christentum

Studien zur Theologie von Thomas Altizer im Zusammenhang mit Ketzereien der Kirchengeschichte, der Dichtung von William Blake und der Philosophie von Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer. 312 Seiten. Kst. DM 36.–

Bornés Buch ist ein phantasievoller Beitrag zum Aufbrechen verhärteter Gegensätze in verschiedenen Formen christlichen Glaubens.

FRIEDEMANN GREINER

Die Menschlichkeit der Offenbarung

Die transzendentale Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner. (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie Bd. 2) IV, 308 Seiten. Kt. DM 45.–

Greiner führt die ausstehende methodische Reflexion auf das transzendentalphilosophische Instrumentar Rahners durch und zeigt den damit sich vollziehenden Gestaltwandel der theologischen Sache systematisch auf.

HANS JOACHIM IWAND

Glaubensgerechtigkeit

Gesammelte Aufsätze II. Herausgegeben zu seinem 80. Geburtstag am 11. Juli 1979 von Gerhard Sauter. (Theologische Bücherei 64) Ca. 230 Seiten. Kst. ca. DM 25.–

Die zweite Folge der Gesammelten Aufsätze Hans Joachim Iwands enthält als Kernstück den Essay „Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre", den für Iwands Theologie programmatischen Aufsatz „Weg und Bedeutung der Reformation" sowie die Aufsätze: Predigt des Gesetzes / Stand und Sakrament / Entstehung von Luthers Kirchenbegriff / Von der Freiheit / Sed originale per hominem unum / 2 Rezensionen (Rudolf Hermann, Franz Hildebrandt). Alle Beiträge belegen die Aktualität einer Theologie, die der Bewegung Gottes in unsere Welt entspringt und diese Bewegung mitzuteilen vermag.

GUNTHER WENZ

Subjekt und Sein

Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs. (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 3) 352 Seiten. Kt. DM 45.–

Diese Arbeit interpretiert Tillichs Theologie im Zusammenhang und in Auseinandersetzungen mit der idealistischen Subjektphilosophie. Das Denken Tillichs, so die grundlegende These, stellt insgesamt einen wichtigen Beitrag zur aktuellen philosophisch-theologischen Diskussion der Frage nach Ursprung und Verwirklichung von Subjektivität und Freiheit dar. Die Interpretation von Tillichs Entwicklungsgang in der Abfolge seiner Schriften zeigt das im einzelnen.

CHR. KAISER VERLAG
PF 509 · 8000 MÜNCHEN 43

Peter Stuhlmacher
Vom Verstehen des Neuen Testaments

Eine Hermeneutik. 262 Seiten, kartoniert DM 24,–; in Subskription DM 21,60
(Grundrisse zum Neuen Testament, Band 6)

Jeder Leser der Bibel, vor allem aber all diejenigen, die biblische Texte in Gottesdienst, Unterricht oder in Bibelkreisen auszulegen haben, müssen sich darüber klar werden, wie die Heilige Schrift zu verstehen ist. Das vorliegende Buch versucht, zu einem Bibelverständnis anzuleiten, das die Liebe zur Schrift mit den Anforderungen des neuzeitlichen Wahrheitsbewußtseins vereint und den Leitlinien folgt, die Luther und Calvin für den Umgang mit der Bibel aufgestellt haben. Der Verfasser zeichnet den Weg nach, den die kirchliche und wissenschaftliche Schriftauslegung von den neutestamentlichen Anfängen bis zur Gegenwart zurückgelegt hat. Abschließend beantwortet er die Frage, wie sich das Neue Testament und die Bibel im ganzen der von ihm skizzierten „Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten" erschließt.

Hans G. Kippenberg/Gerd A. Wewers (Hrsg.)
Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte

244 Seiten, kartoniert DM 22,–; in Subskription DM 19,80
(Grundrisse zum Neuen Testament, Band 8)

Die Anfänge des frühen Christentums sind eng mit der wirtschaftlichen Situation, mit den politischen Gegebenheiten und den religiösen Ideen Palästinas verbunden. Schon neutestamentliche Texte weisen auf zeitgenössische Phänomene hin. Aber der geschichtliche Rahmen wie etwa auch die sozialen Zwänge, in denen sich das frühe Christentum entwickelte, lassen sich erst umfassender veranschaulichen, wenn man ein breiteres Quellenmaterial heranzieht. Innerhalb dieses umfassenderen Bildes lassen sich auch die neutestamentlichen Hinweise auf Zeitgenössisches – etwa auf die römischen Statthalter, die Pharisäer, die Samaritaner, die Sadduzäer, auf soziale Klassen u. a. – genauer verstehen. Durch diese Sammlung entsteht aus den Quellen ein vielschichtiges und lebendiges Bild der politischen und ökonomischen Ordnung Judäas in hellenistischer und römischer Zeit und der theologischen Auseinandersetzung mit Samaritanern und rabbinischem Judentum, die bis heute nicht abgeschlossen ist.

Paul Tschackert
Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre

samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen. Reprint der 1. Auflage von 1910. XII, 645 Seiten, gebunden DM 100,–

Paul Tschackert war Kirchenhistoriker in Göttingen und hat das Buch 1910 herausgebracht. Der Schwerpunkt seiner Forschung lag in der Reformationsgeschichte und Konfessionskunde. Ihm geht es hier um die reformatorische Gedankenwelt, ihre Entstehung, Verbreitung und relative Fixierung. In großer Sachlichkeit stellt er dar, was die Männer der Reformation wirklich gedacht haben und wie durch ihre Gedankenarbeit die lutherische und die reformierte Kirchenlehre entstanden sind. In seiner breiten und gründlichen Verarbeitung des großen Stoffes ist das Buch bis heute ohne Parallele und daher unentbehrlich für eine solide Fundierung der heutigen Konfessionsgespräche.

Zugang zur Theologie

Fundamentaltheologische Beiträge. Wilfried Joest zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von Friedrich Mildenberger und Joachim Track. 219 Seiten, kartoniert DM 30,– (bis 31. 12. 1979); danach DM 34,–

Inhalt: Wilfried Joest zum 65. Geburtstag. **I. Schrift und Erfahrung im theologischen Begründungszusammenhang.** F. Mildenberger, Systematisch-theologische Randbemerkungen zur Diskussion um eine Biblische Theologie / J. Baur, Weisheit und Kreuz / W. Sparn, Doppelte Wahrheit? Erinnerungen zur theologischen Struktur des Problems der Einheit des Denkens / W. F. Kasch, Erfahrung und Freiheit. Anmerkungen zur Metatheorie einer Grundlegung der Fundamentaltheologie / J. Track, Die Begründung theologischer Aussagen. Hinweise zu einem unerledigten Problem der wissenschaftstheoretischen Debatte in der Theologie / R. Slenczka, Gotteskenntnis und Gotteserfahrung. Randbemerkungen zu einem dogmatischen Gespräch / E. Schlink, Theodizee als fundamentaltheologisches Problem. **II. Christsein in Kirche und Gesellschaft.** H. Fries, Der Nonkonformismus des Christen. Eine Besinnung zu Röm 12,2 / Joh. Brosseder, Die Anerkennung der Katholizität der Confessio Augustana und ihre ekklesiologischen Implikationen. Historische und fundamentaltheologische Probleme / J. Staedtke, Mut zum Bewahren – Mut zum Verändern / K. Rahner, Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft. Jenseits von Optimismus und Pessimismus / B. Krause, Bibliographie Wilfried Joest.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Werke von Hermann Kardinal Volk



Hermann Volk
Gesammelte Schriften Band 3
336 S. Ln. DM 29.50
Der dritte Band der gesammelten Schriften, anläßlich des 75. Geburtstages des Mainzer Bischofs herausgegeben, vereinigt sieben zumeist vergriffene Beiträge, die sich mit grundlegenden Fragen der christlichen Existenz beschäftigen und daher von aktueller Bedeutung sind.

Gesammelte Schriften Band 1
2. Aufl. 1967. 238 S. Ln. DM 25.–
Die Schöpfung, der Mensch und seine Stellung im Kosmos, die Begnadung der Person und deren Freiheit, das Wirken des Heiligen Geistes, das Verhältnis von Christus und Maria sowie die Kirche in ihrer Einheit und Vielfältigkeit – das sind Schwerpunkte dieses ersten Bandes der theologischen Schriften des Kardinal Volk. Religion und Theologie

Gesammelte Schriften Band 2
343 S. Ln. DM 32.–
Auch der zweite Band der gesammelten Schriften von Kardinal Volk enthält wieder eine Reihe von Aufsätzen zu aktuellen theologischen Themen. Der Verfasser ist jedem theologisch Interessierten bekannt und wer sich mit Ernst der theologischen Auseinandersetzung unserer Tage widmet, kann an ihm nicht vorübergehen. Literaturspiegel

Weitere lieferbare Titel des Autors:

Gott hat uns zuerst geliebt
Predigten zum Kirchenjahr
142 S. Kt. DM 15.80

Der Christ als geistlicher Mensch
Von christlicher und priesterlicher Spiritualität
2. Aufl. 1975. 124 S. Kt. DM 11.80

Christus alles in allen
112 S. Kt. DM 9.80

Ihr sollt meine Zeugen sein
Gedanken zur Firmung, Ehe, Priester- und Ordensleben
136 S. Kt. DM 12.80

Zum Lob seiner Herrlichkeit
Drei Ansprachen
Topos-Taschenbuch 54. 133 S. Kt. DM 7.80

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsbände

Josef Engemann
Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit.

Sinnbildliche Mythendarstellungen im Grabbereich. Kaiserzeitliche Jenseitshoffnungen und ihr Einfluß auf die frühchristliche Bildwelt. Unveränderter Nachdruck der 1. Auflage, 94 Seiten, 148 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 64,– DM, ISBN 3-402-07055-3, Subskriptionspreis 52,– DM.

Theodor Klauser:
Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie.

Herausgegeben von Ernst Dassmann, zum 80. Geburtstag von Theodor Klauser, dem Begründer des F. J. Dölger-Instituts. Im wesentlichen unveränderter Nachdruck der 1. Auflage, VI und 422 Seiten, 15 Abbildungen im Text, 49 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 120,– DM, ISBN 3-402-07053-7, Subskriptionspreis 98,– DM.

Lieselotte Kötzsche-Breitenbruch:
Die neue Katakombe an der via Latina in Rom. Untersuchungen zur Ikonographie der alttestamentlichen Wandmalereien.

Die für die frühchristliche Kunst ungewöhnlichen alttestamentlichen Darstellungen dieser Katakombe stehen in einer Bildtradition, deren Voraussetzungen vorwiegend in Illustrationszyklen biblischer Bücher zu suchen sind. 2. Auflage, 156 Seiten, 12 Abbildungen im Text, 134 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 98,– DM, ISBN 3-402-07077-4, Subskriptionspreis 79,– DM.

Theodor Klauser:
Henri Leclercq 1869–1945.
Vom Autodidakten zum Kompilator großen Stils.

Das in aller Welt angesehene und viel benutzte, dreißigbändige Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie ist, so erstaunlich es klingt, zu mehr als neun Zehnteln von einem einzigen Mann verfaßt worden, der 1945 starb, kurz nachdem er im Lesesaal des Britischen Museums die letzten Seiten des Lexikons niedergeschrieben hatte. Es wurde hohe Zeit, seinen ungewöhnlichen Lebensweg endlich aufzuspüren. 168 Seiten, 4 Abbildungen im Text, 11 Abb. auf Tafeln, Leinen 60,– DM, ISBN 3-402-07079-0 Subskriptionspreis 48,– DM.

Aschendorff Münster

Die Toten in Christus

Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie.

Von Paul Hoffmann
Prof. an der Gesamthochschule Bamberg.

3., durchgesehene und ergänzte Auflage.

Was heißt „Glaube an ein ewiges Leben"?

Die Religionsgeschichte bietet vielerlei Antwort auf die Frage, wie das Rätsel des Todes zu lösen sei. Die Antwort der christlichen Theologie steht in der Spannung von Jenseits- und Zukunftserwartung. Auch sie hat zeitbedingte Vorstellungen vom Kosmos, vom Menschen und seiner Geschichte zur Voraussetzung. Diese Voraussetzungen müssen heute überprüft werden.
Zur Diskussion dieser Frage leistet Paul Hoffmann mit seinem Buch einen beachtlichen Beitrag. Er sammelt zunächst die Antworten des Hellenismus und des Judentums zum Thema und untersucht dann die Aussagen des Apostels Paulus, des ersten christlichen Theologen, um an ihnen zu lernen, wie das spezifisch Christliche von seinen zeitbedingten Voraussetzungen unterschieden werden kann und muß.
X und 376 Seiten, Leinen 48,– DM.

Neutestamentliche Abhandlungen.
Begründet von Augustinus Bludau, fortgeführt von Max Meinertz, herausgegeben von Joachim Gnilka.
Die Reihe erscheint im Verlag Aschendorff Postfach 1124 – 4400 Münster.
Bezug durch jede Buchhandlung.

Priester für Gott.
Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse. Von Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA. 1972, VIII und 450 Seiten, Leinen 84,– DM.

Studien zur Theologie der Logienquelle.
Zu den Anfängen christlicher Theologie. Von Paul HOFFMANN. 1975, 2., durchgesehene und verbesserte Auflage, VIII und 357 Seiten, Leinen 90,– DM.

Die Saulustradition in der Apostelgeschichte.
Zur Problematik einer Kirche ohne Juden. Von Karl LÖNING. 1973, VI und 225 Seiten, Leinen 46,– DM.

Jahwebund und Kirche Christi.
Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums" nach Matthäus. Von Hubert FRANKEMÖLLE. 1974, X und 429 Seiten, Leinen 84,– DM.

Die Passion Jesu als Verhaltensmodell.
Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion. Von Detlev DORMEYER. 1974, VIII und 338 Seiten, Leinen 84,– DM.

Die Gemeinde in Korinth.
Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes. Von Alfred SCHREIBER. 1977, VI und 190 Seiten, Leinen 54,– DM.

Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten.
Von Hans-Josef KLAUCK. 1978, VIII und 410 Seiten, Leinen 110,– DM.

Neutestamentliche Abhandlungen

Aschendorff Münster

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1979** **75. Jahrgang**

Fernando Inciarte: „Anti-Gilson" . . . . . Spalte 265
Norbert Brox: Methodenfragen der Pseudepigraphie-Forschung . . . . . Spalte 275

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 277
J. Halbe: Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10–26 (E. Zenger)
O. Keel: Jahwes Entgegnung an Ijob (H. Eising)
D. L. Petersen: Late Israelite Prophecy (J. Scharbert)
J. Zumstein: La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu (W. Pesch)
M. de Jonge: Jesus: Stranger from Heaven and Son of God (G. Dautzenberg)
J. Zmijewski: Der Stil der paulinischen „Narrenrede" (G. Schneider)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 287
Biblia Patristica (A. Stuiber)
J. Barbel: Der Gott Jesu im Glauben der Kirche (Ph. Kaiser)
B. Brons: Gott und die Seienden (J. Hochstaffl)
R. Chr. Schwinges: Kreuzzugsideologie und Toleranz (H. Zimmermann)
P. Künzle: Heinrich Seuses Horologium Sapientiae (J. Sudbrack)
A. Maier: Ausgehendes Mittelalter (L. Hödl)
J. Plug: Correspondance. Tome III (M. Greschat)
V. Helk: Die Jesuiten in Dorpat 1583–1625 (M. Hellmann)
Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Hrsg. von Chr. Hahn und H. Reichel (O. Hagemeyer)
Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. von M. Greschat (P. Neuner)
Th. Klauser: Henri Leclercq 1869–1945 (K. S. Frank)
W. Siebel: Katholisch oder konziliar? (J. Overath)
Katholiken und ihre Kirche. Hrsg. von G. Gorscheneck (M. Spieker)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 307
H. Verweyen: Christologische Brennpunkte (W. Breuning)
J. R. Villalón: Sacraments dans l'Esprit (A. Ganoczy)
W. Stegemann: Der Denkweg Rudolf Bultmanns (G. Hasenhüttl)
W. Joest: Gott will zum Menschen kommen (P. Knauer)
P. Gisel: Vérité et Histoire (P.-G. Müller)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 313
E.-G. Rokahr: Ehe ohne Treue? (H. Zapp)
Das Recht im Bistum Münster. Hrsg. vom Bischöflichen Generalvikariat Münster. Zusammengestellt von I. Riedel-Spangenberger (R. Schwarz)

Sozialwissenschaften, Moraltheologie Sp. 317
M. Marquardt: Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys (E. Beyreuther)
J. Splett: Der Mensch ist Person (A. Krömer)
Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral – Ein Dauerkonflikt? Hrsg. von Franz Böckle (K. Thomas)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 322
Buße und Bußpraxis (G. Herkenrath)
R. Pacik: Volksgesang im Gottesdienst (H. Hucke)
A. Heinz: Die sonn- und festtägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (H. Reifenberg)

Philosophie . . . . . Sp. 330
F. Platzer: Geschichte, Heilsgeschichte, Hermeneutik (H. R. Seeliger)
W. Weier: Strukturen menschlicher Existenz (R. Haubst)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 337

„Anti-Gilson"[1]

von Fernando Inciarte, Münster

Es handelt sich um die Übersetzung eines erstmals 1966 erschienenen Werkes aus dem Französischen. Da bei dieser Gelegenheit das Ganze auf den neuesten Stand der Forschung gebracht wurde, wird diese Übersetzung vom Vf. als 2. Auflage des Werkes angesehen (16).

Gerade dem Stand der Forschung im allgemeinen ist das erste Kap. gewidmet. Schon hier klingen einige der Schwerpunkte des Buches an: zunächst das Problem des lateinischen Averroismus (18f) (gerade v. St. ist es gewesen, der am von E. Renan 1852 inaugurierten und dann vor allem von P. Mandonnet weiterentwickelten Bild eines schon im 13. Jh. vorhandenen lateinischen Averroismus die meisten Korrekturen angebracht hat); dann der von F. Ehrle 1889 erstmals behandelte Kampf zwischen Augustinismus und Aristotelismus im selben Jh. (hier kann v. St. gegen die Annahme eines reinen Augustinismus sich auf Vorarbeiten seines Lehrers M. De Wulf berufen [20f]); ferner die erstmals von F. Picavet 1905 verdienstvoll, aber übertrieben herausgestellte Rolle des Platonismus und vor allem des Neuplatonismus sowie die Präzisierungen, die schon früh vor allem durch C. Baeumker und R. Klibansky gemacht wurden (22); schließlich das erstmals 1921 gezeichnete Bild der Philosophie in diesem Zeitraum durch E. Gilson. Mit Gilson setzt sich Vf. immer wieder auseinander. Davon wird noch genauer zu berichten sein. Insgesamt ergibt sich eine kenntnisreiche Skizze der Forschungsgeschichte über die Philosophie in diesem Zeitraum, bei der auch andere maßgebliche Autoren selbstverständlich nicht fehlen. Angeschlossen werden im selben Kap. kurz die Frage der Lehreinheit der Scholastik im 13. Jh. sowie die verschiedenen Positionen hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen in dieser Periode. Da beide Fragen eng miteinander sowie mit dem von Gilson benützten Begriff der Christlichen Philosophie zusammenhängen, sollen sie auch später im Zusammenhang zur Sprache kommen. – Der letzte Abschnitt des Kap. ist überschrieben „Die Lücken in unserer Kenntnis des 13. Jahrhunderts". Hier wird vorwiegend über das Projekt eines Corpus philosophorum medii aevi der Union académique internationale berichtet: Aristoteles latinus, Corpus platonicum medii aevi, Averroes latinus; ferner über das in Angriff genommene Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum, über Avicenna latinus sowie über lateinische Übersetzungen des Avicebron, des Maimonides, Algazel usw. (mit Hinweis auf P. O. Kristeller, s. S. 37 Anm. 47); desgleichen über die Artisten-Fakultät von

[1] **van Steenberghen,** Ferdinand: **Die Philosophie im 13. Jahrhundert.** Hrsg. von Max A. Roesle. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1977. 579 S. kart. DM 58.–

UB TÜB
31 MAI 1979

Paris und ähnliche Studienzentren (mit Hinweis auch auf Ch. Lohrs Medieval Latin Aristotle Commentaries). Hingewiesen wird ebenfalls auf die noch nicht weit gediehenen kritischen Ausgaben von Albertus Magnus und J. Duns Scotus (letztere wird im Buch nicht mehr behandelt). Fazit: „Es gilt also, auf noch schlecht befestigten Straßen in einer im Bau befindlichen Stadt unseren eigenen Weg zu suchen" (38).

Vf. löst dieses Versprechen vom 3. Kap. an ein, nachdem er im 2. „Die Vorgeschichte der Philosophie des 13. Jahrhunderts" kurz behandelt hat (39–75). (Aufschlußreich dabei ist – schon bei der unmittelbaren Vorgeschichte – die Schilderung der Konkurrenz der aristotelischen Klassifikation der Wissenschaften mit dem System der sieben freien Künste, nachdem letztere durch Augustinus' De doctrina christiana zwar auf Dienstleistungsfunktionen für die Bibelexegese reduziert, aber immerhin auch als unentbehrliches Hilfsmittel angesehen worden waren.) Von einer selbständigen Philosophie kann – auch bei J. Scotus Eriugena – keine Rede sein (63). Das bedeutet aber, daß man vom Standpunkt v. St.s vor dem 13. Jh. nicht gut von einer Philosophie und folglich auch nicht von einer christlichen Philosophie (ein Begriff, den Vf. allerdings ablehnt) die Rede sein kann. „Die Weisheit des Evangeliums hat die menschliche Weisheit entthront" (64). Nur die Logik (Abaelard) konnte sich als selbständige Disziplin behaupten. Immerhin zeugt die Schule von Chartres dafür, daß bald der Philosophieunterricht über die bloße Dialektik hinaus sich auch naturphilosophischen, metaphysischen und ethischen Fragen öffnete, die von der Augustinischen Auffassung her am meisten vernachlässigt worden waren. Allgemein kann man jedoch sagen (69), daß noch im letzten Viertel des 12. Jh. profane Studien meist nach dem Schema der sieben Künste (plus Jurisprudenz und Medizin) betrieben wurden, die von den theologischen Studien völlig verschieden waren, daß aber sie 1.) nicht als Selbstzweck angesehen wurden und 2.) eher den Sinn hatten, den Geist zu schulen, als Philosophie zu vermitteln.

Daß bei der Bibelexegese sich die dialektische Methode neben der Methode der auctoritates in den sich aus den wörtlichen Schriftkommentaren heraus entwickelnden Glossen, Sentenzensammlungen und Summen Platz verschaffen konnte, wird nur erwähnt (dazu müßte man heute auch die neuesten Forschungen von R. Heinzmann heranziehen). Das Fazit lautet hier: „Erst das 13. Jahrhundert wird die Emanzipation des Denkens bringen und die ersten wirklich eigenständigen Werke der Scholastik schaffen" (72). Auch von einer augustinischen Philosophie kann man folglich nicht sprechen.

Das dritte Kap. ist dem Eindringen der heidnischen Philosophie gewidmet. Es beginnt mit einer Übersicht über die Hauptzentren für höhere Studien – einschließlich der Übersetzungszentren in Spanien, Italien und England – und legt das Hauptgewicht natürlich auf die zu Beginn des Jh. begründete Pariser Universität sowie auf die sich später zu spannungsgeladenen Konflikten verschärfende Zweiheit von Artisten- und Theologischer Fakultät.

Es folgt die Übersicht über die um 1200 neu erschlossenen, namentlich aristotelischen Quellen. Die Auseinandersetzungen, die sich schon im 12. Jh. an dem Gebrauch der Dialektik in der Theologie entzündet hatten, mußten sich zwangsläufig verstärken, als nach und nach das Gesamtkorpus des Aristoteles zugänglich wurde. Vf. zählt vier Hauptprobleme auf, vor die die Aristoteles-Rezeption die Forschung stellt (84ff): Problem erstens der Übersetzungen, zweitens der rechtlichen Stellung (Haltung der Autoritäten zu Aristoteles und dessen Platz in den Studienprogrammen), drittens des Einflusses auf die Lehrentwicklung, viertens der Existenz, Eigenart und Richtungen des lateinischen Aristotelismus. Vf. behandelt sie im Zusammenhang mit der Frage: „wie und in welchen Etappen sich die Emanzipation der Philosophie in der christlichen Welt des 13. Jh. unter dem Einfluß der heidnischen Philosophie vollzieht" (85). Was das erste Hauptproblem angeht, so wird das, was man die Bibliothek der Gelehrten zu Beginn des Jh. nennen könnte, beschrieben. Sie umfaßt den größten Teil der Aristotelischen Schriften schon zu Anfang des Jh. samt einiger Kommentare (Porphyrius, Boethius, Themistius, Alfarabi und vor allem die Paraphrasen des Avicenna; ferner den pseudoaristotelischen Liber de causis, dessen wahrer Charakter [Auszüge aus der Στοιχείωσις θεολογική des Proklos] bekanntlich erstmals durch Thomas von Aquin freigelegt wurde). Demgegenüber ist Plato (außer Timaios, Phaidon und Menon) und selbst Plotin nur indirekt über die lateinischen Neuplatoniker (Apuleius, Chalcidius, Macrobius), die christlichen Schriftsteller (Nemesius, dessen De natura hominis allerdings Gregor von Nyssa zugeschrieben wurde, Pseudo-Dionysius, Augustinus) und die arabischen (und arabischschreibenden jüdischen) Neuplatoniker, hauptsächlich Avicenna und Avicebron, vertreten. Schließlich verfügte man zu Beginn des Jh. ebenfalls über lateinische Übersetzungen arabischer (Alkindi, Costa ben Luca, Alfarabi und, wie schon erwähnt, Avicenna) sowie jüdischer Autoren (Isaak Israeli, Avicebron). Genug, um schon damals Fragen aufkommen zu lassen wie: zerstört die Idee eines umfassenden profanen Wissens die Einheit der christlichen Weisheit und kompromittiert sie nicht den Vorrang der Theologie? „Am Ende des 12. Jh. herrscht noch durchaus ein christliches Klima." Das wird sich gewiß ändern. (Aber um eine „heile Welt" – die Bemerkung sei mir gestattet – kann es sich wiederum nicht gehandelt haben. Man braucht nur etwa Anselm von Canterbury zu lesen, um festzustellen, wie ernst die Auseinandersetzung mit Skepsis und Unglauben, sicherlich aus gegebenen Anlässen, schon früher geführt wurde, und zwar – wie die Aufgabe es erforderte – mit rein rationalen Mitteln. Das spricht nicht so sehr gegen die Grundkonzeption des Vf., eher gegen die von ihm immer wieder bekämpfte Idee einer christlichen Philosophie.)

Die Voraussetzungen für „Die ersten Aristotelesverbote in Paris" (90–101) waren also durchaus gegeben. Vf. stützt sich hier in der Hauptsache natürlich auf Grabmann: 1210 verurteilt die Synode von Paris Amalrich von Bène und David von Dinant und verbietet, daß die Bücher des Aristoteles zur Naturphilosophie oder Kommentare dazu (Avicenna, vielleicht auch Alfarabi) öffentlich oder privat „gelesen", d. h. vorgelesen werden. 1215 werden im Zuge der vom päpstlichen Legaten Innozenz' III. Robert von Courçon reorganisierten Studien der Artistenfakultät die Verbote wiederholt, wobei die libri de metaphysica eigens erwähnt werden sowie ein „Mauricius hyspanus", dessen Identität trotz zahlreicher Identifizierungsversuche nicht feststeht; Vf. schließt den „Mauren" Averroes nicht aus, erinnert aber an diese Hypothese (Renan, Bardenhewer, Mandonnet, De Vaux) nur um klarzustellen, „daß die Erwähnung des Averroes im Statut von 1215 nicht impliziert, daß zu diesem Zeitpunkt lateinische Übersetzungen seiner Schriften bestanden haben müssen". Was Amalrich angeht, so scheint er eher von Johannes Scotus Eriugena sowie der Schule von Chartres beeinflußt worden zu sein, David dagegen schon von der Physik und Metaphysik des Aristoteles, die er materialistisch und pantheistisch auslegt, was Albertus Magnus ihm in scharfer Form vorwirft. Vf. vermutet mit Grabmann, daß die Worte „nos de bonorum virorum consilio scolarum tranquilitati volentes . . ." als Anspielung auf Magister der Theologischen Fakultät zu verstehen sind.

Die späteren Konflikte erscheinen dann hier vorgebildet, zumal selbst in die Theologische Fakultät, an die 1228 Gregor IX. ein mahnendes Schreiben über den Mißbrauch der Philosophie sandte (101), Unruhe eingedrungen zu sein scheint. Aber schon unmittelbar vor 1210 enthalten die Predigten des Kanzlers der Universität „harte Urteile über die ‚eitle Weisheit', die die Dialektiker und Liebhaber ‚unnützer Subtilitäten' an den ‚philosophischen Fakultäten' pflegen" (96f). Wogegen man sich wehrte, war das Eindringen spekulativer Methoden in die Auslegung der Glaubensmysterien.

Von 1215 bis 1230 wissen wir kaum etwas über die Geschichte des Aristotelismus in Paris. (In Oxford und Neapel drang er weiter ein.) Der Konflikt zwischen den Fakultäten milderte sich nach 1230 bis etwa 1260. Der weitere Konflikt, der mit dem Auftreten der Bettlerorden in Universitätskreisen aufkam, wird auch kurz beschrieben, wobei dies auch zu Umstellungen führte: „die Minderbrüder mußten sich schon weiter vom ursprünglichen Ideal entfernen, wollten sie den Weg der Studien betreten . . ." (100). Für die Dominikaner zeigen die Konstitutionen des hl. Raymund von Peñafort aus dem Jahre 1228 die Schwierigkeiten der Lage: das Studium der Philosophie (und der Artes) wird zwar verboten, aber Ausnahmen werden zugelassen, die durch den „Zwang der Realitäten" allmählich zur Regel wurden (103).

Der Pariser „Universitätsstreik" (101–103) nach den Ausschreitungen am Fastnachtsdienstag vom Jahre 1229 – was außer zum Solidaritätsstreik der Lehrer schließlich zu einer Einstellung der Vorlesungen führte – wurde erst 1231 mit einem Schreiben Gregors IX. beendet, das man die ‚Magna Charta der Universität von Paris' genannt hat. Darin wird das Aristotelesverbot bis zur nähe-

ren Prüfung aufrechterhalten, „der Papst spricht nicht davon, daß sie [die entsprechenden Bücher des Aristoteles] von den enthaltenen Irrtümern gereinigt werden sollen, sondern von jedem Verdacht, der auf ihnen lasten könnte" (107). Die dafür eingesetzte Kommission zur Prüfung der libri naturales des Aristoteles stellte unverrichteterdinge und stillschweigend die Arbeit ein. Außer dem Tod des Vorsitzenden Wilhelm von Auxerre wird vielleicht (nach R. de Vaux, La première entrée d'Averroès chez les Latins) das Bekanntwerden der Averroes-Kommentare, die die Entlastung des Aristoteles fast unmöglich machten, schuld am Scheitern der Kommission gewesen sein. Immerhin stand eines der drei Kommissionsmitglieder in persönlicher Verbindung mit dem Averroes-Übersetzer Michael Scottus. Das Ergebnis war jedenfalls eine 1245 durch Innozenz IV. verfügte Ausdehnung des Verbotes auf Toulouse, das bis dahin Aristoteles als Werbemittel für die Gewinnung von Studenten benützt hatte.

Dies verhinderte allerdings nicht „Eine neue Übersetzungswelle" (110–116). Selbst unter der Annahme, daß unter „Mauricius hispanus" Averroes gemeint gewesen sei, kann dieser – entgegen früheren Ansichten – für die früheren Verbote 1210–1215 kaum eine Rolle gespielt haben, da nach weiteren Forschungen (De Vaux, Birkenmayer) es „entscheidende Hinweise (gibt), aus denen hervorgeht, daß Averroes vor 1230 in christlichen Kreisen unbekannt war" (111); jedenfalls in Paris (114). Nach Wilhelm von Auvergne und dem Kanzler Philipp ist es vor allem Albert der Große, der in der Summa de creaturis aus dem Jahr 1240 öfters auf Averroes Bezug nimmt. Über die Übersetzertätigkeit des Michael Scottus in Spanien und Neapel wird ausführlich berichtet (112–116). Da die Averroes-Übersetzungen den Aristoteles-Text enthielten, besitzt man „also vor 1214 die arabisch-lateinische Fassung der Metaphysik in zehn Büchern" (II–X und XII) sowie die von der Nikomachischen Ethik, bald danach die von De caelo und De anima, 1250 die von der Rhetorik und 1246 die von der Poetik. Was die griechisch-lateinischen Aristoteles-Texte angeht, so existieren die Ethica nova (1. Buch) und die Metaphysica media (media translatio: 13 Bücher) wahrscheinlich vor 1210. Die erste vollständige Übersetzung der Nikomachischen Ethik aus dem Griechischen sowie der griechischen Kommentare wurde 1240–1243 von Robert Grosseteste erstellt, der auch De caelo bis zum Ende des dritten Buches übersetzte. Zu erwähnen sind noch die Übersetzungen von Avicenna, De animalibus (1230), des Führers der Unschlüssigen von Maimonides (erstes Drittel des Jh.) und anderer weniger einflußreicher Werke.

Aus all dem entstand „Der eklektische Aristotelismus" (4. Kap.: 117–182). Verständlich, daß ein Magister ein 1927 in Ripoll von Grabmann aufgefundenes Vademekum verfaßte, damit die Examenskandidaten mit der Vielfalt der Stoffe besser zurechtkamen. „Es wäre zu wünschen, daß ein Gelehrter uns bald den vollständigen Text dieser so wichtigen Schrift zugänglich macht" (181). Mit Hilfe dieser und anderer Dokumente gibt Vf. in einigen kommentierten Tabellen die verschiedentlich unternommenen Einteilungen des Wissensstoffes wieder (119–130). Daraus geht das unterschiedliche Schicksal des Rahmens der Artes liberales hervor. Aus der Handschrift von Ripoll wiederum geht hervor, daß „die Metaphysik und die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles in dieser Zeit an der Artistenfakultät nicht behandelt" wurden (128). Die größte Aufmerksamkeit zieht Die Ethik (nova und vetus: also außer Buch I auch Buch II und III der Nikomachischen Ethik) auf sich. An der Gegenüberstellung einer theologischen und einer philosophischen Einstellung zur Glückseligkeits- und Auferstehungsfrage zeichneten sich deutlich die Anfänge der rationalistischen und naturalistischen Tendenzen in der Artistenfakultät ab, die zu den Verurteilungen der 70er Jahre führen sollten. Anschließend werden „Die philosophische Literatur in Paris" (130–149) und „Die theologische Literatur in Paris" (149–166) behandelt sowie „Der Philosophieunterricht in Oxford" (166–175). Behandelt werden also: Johannes Pagus, Petrus Hispanus, bei dem die neuesten Forschungen von de Rijk herangezogen werden, Wilhelm von Shyreswood, Robert Kilwardby, der möglicherweise der erste Interpret der libri naturales war (136), Lambert von Auxerre, Nikolaus von Paris und die von Grabmann so genannte Sophismataliteratur. All das wird im Abschnitt über die philosophische Literatur in Paris berücksichtigt, ferner Kommentare zur Ethik, die eine „unbestreitbare Verwandtschaft zwischen dem Unterricht an der Artistenfakultät und dem an der Theologischen Fakultät" verraten (139). Die von v. St. sowieso abgelehnte Annahme einer Vertretung der Lehre von der doppelten Wahrheit im lateinischen 13. Jh. wird darin (so schon O. Lottin) überhaupt nicht sichtbar, obgleich man sich andererseits „völlig im klaren (ist), daß die Methode und die Lehre der Philosophie und der Theologie völlig verschieden sind". Gegenüber Lottin konstatiert er aber, daß „die Schwierigkeiten unterschwellig vorhanden sind" (140). „Ein bezeichnendes Detail: die Ausdrücke, deren sich später Siger von Brabant bedienen wird, liegen hier bereits vorgeformt vor: loquendo secundum philosophos ... loquendo secundum theologos et secundum veritatem" (!) (140–141).

Bis 1240 lehrt man in Paris nur Logik, Ethik und Grammatik, im Unterschied zu Oxford, wo „seit Beginn des Jh. die libri naturales und die Metaphysik des Aristoteles" gelesen werden. „Es ist darum sicher, daß sich die Verbote von 1210 und 1215, von Gregor IX. 1231 aufrechterhalten, wenigstens bis 1240 ausgewirkt haben." Roger Bacon ist um 1245 einer der ersten, der schon in Paris die indizierten Werke des Aristoteles kommentiert. Möglicherweise schwächte sich die Wirkung der Verbote während der Sedisvakanz (1241–1243), so daß Bacon seine Oxforder Praxis bald in Paris fortsetzen konnte. Im übrigen: „Ich bin für mein Teil immer mehr zu der Überzeugung gekommen, daß die Verbote von 1245 und 1263 keine wirkliche Bedeutung mehr gehabt haben" (144). Die Lehrer Roger Bacons werden kurz behandelt (146–148), nicht ohne zu vermerken, daß „die Erforschung des umfangreichen literarischen Materials, das von Steele und Delorme veröffentlicht wurde, kaum erst begonnen (hat)". (Was die Logik angeht, so sind von Pinborgs neuesten Forschungen sicher wichtigere Resultate zu erwarten.) Interessant ist die Feststellung: „Die Kommentare Bacons sind weder Paraphrasen nach Art der Avicennas oder Alberts d. Gr., noch wörtliche Kommentare wie die des Averroes oder des Thomas von Aquin. Sie bestehen aus einer Reihe von Fragen, die der Text des Aristoteles nahegelegt hat und die nach der klassischen Methode des sic et non behandelt werden, genauso wie es später Siger von Brabant machen wird" (146). Averroes wird schon benützt – und als Verderber des Aristoteles mitunter hart kritisiert (147) (wie Thomas später auch sagen wird!). Was die theologische Literatur angeht, so spiegelt sie den Zwiespalt zwischen einer traditionellen, von Augustinus inspirierten Richtung (v. St. gebraucht nicht gern das Wort Augustinismus, da in dieser Periode noch keine festen Schulen bestehen), deren Vertreter mit größtem Mißtrauen Aristoteles gegenüberstehen und die metaphysische Auslegung der Hl. Schrift bekämpfen, auf der einen Seite und einer aristotelisierenden Richtung, die sich nach 1230 rasch durchsetzt und die spekulative Theologie stärkt, auf der anderen. Außer dem Magister Simon von Tournai (schon vor 1200!) sind die Pioniere dieser zweiten Richtung vor allem Wilhelm von Auxerre, der Kanzler Philipp, Wilhelm von Auvergne sowie der Engländer Alexander von Hales, der „der erste Magister regens (war), der den Liber sententiarum des Petrus Lombardus als Textbuch für die ordentlichen Vorlesungen an der theologischen Fakultät eingeführt hat" (152). (Der Kommentar wurde erst 1945 aufgefunden.) Wilhelm von Auvergne, „der erste große Philosoph des 13. Jh.", wird etwas ausführlicher behandelt (153–155). Zu den aristotelisierenden Theologen zählt auch der erste dominikanische Magister regens in Paris, Roland von Cremona, der eine „umfassende Kenntnis des Aristoteles und auch der Araber besitzt" (seine Werke werden ediert), während seine unmittelbaren Nachfolger weit konservativer sind. Die entscheidende Wende kommt jedoch durch Albertus Magnus' Aufenthalt in Paris (1240/43–1248), obgleich es wahrscheinlich ist, daß seine Aristoteleskommentare bereits in Paris begonnen wurden (161). Von einer geschlossenen Lehre kann man aber bei ihm ebensowenig wie – nach Meinung des Vf. – bei den übrigen Autoren vor Thomas, einschließlich Bonaventuras, sprechen.

Aus dem ebenfalls reich dokumentierten Abschnitt „Der Philosophieunterricht in Oxford" (166–175) möchte ich folgenden Passus über Grosseteste, der sehr gut die Hauptlinien des Buches dokumentiert, hervorheben:

„Wie man sieht, wurde Robert in seiner Theologie kaum von der neuen philosophischen Literatur berührt. Auf den ersten Blick überrascht es, daß dieser konservative Theologe zugleich der kühne Förderer der philosophischen und wissenschaftlichen Studien in Oxford gewesen sein soll. Noch in seinem Hexaemeron, das aus den ersten Jahren seines Episkopates stammen dürfte, kritisiert der gleiche Mann, der bald darauf die Übersetzung der Nikomachischen Ethik in Angriff nehmen wird,

sehr heftig die moderni, qui nituntur de Aristotele haeretico facere catholicum, mira caecitate et praesumptione; und er fügt hinzu: Non igitur se decipiant ... et Aristotelem catholicum constituendo seipsos haereticos faciant. Wie alle seine Zeitgenossen scheint Robert zwischen zwei entgegengesetzten Polen gestanden zu haben: der Tradition und den neuen Strömungen, die sich in dem Maße verstärkten, als die griechisch-arabische wissenschaftliche Literatur besser bekannt wurde" (174–175).

„Der lateinische Aristotelismus um 1250", den Vf. in Paris und Oxford fest etabliert sieht, ist eigentlich noch sehr eklektisch. In der Hauptsache handelt es sich um einen „neuplatonisierenden Aristotelismus". Die Bezeichnungen „Augustinismus", „Averroismus", „Lateinischer Avicennismus" werden vom Vf. auf philosophischer Ebene abgelehnt (177–182). Lediglich in der Theologie könnte noch von einer allgemeinen augustinischen Haltung die Rede sein, die aber nicht philosophischen Ursprungs ist (182f).

Der Rest des Buches behandelt die zweite Hälfte des 13. Jh. Vorher zieht Vf. folgendes Fazit: „Ich bin mir dessen bewußt, daß die wissenschaftliche Literatur der ersten Hälfte des 13. Jh. noch sehr unvollkommen erforscht ist, mag es sich um die Erzeugnisse der Artistenfakultät oder die der theologischen Fakultät handeln. Doch was wir von dieser Periode und den Schriften wissen, in denen sich das Denken dieser Zeit spiegelt, genügt, um unsere Ergebnisse zu rechtfertigen; ich bin überzeugt, daß die weiteren Forschungen sie nur bestätigen werden." (183)

Da die zweite Hälfte des 13. Jh. bekannter ist, werde ich mich in dieser Rezension auf die Korrekturen beschränken, die Vf. an vertrauten Vorstellungen angebracht hat.

Was den hl. Bonaventura angeht (5. Kap., 185–253), so sind vor allem folgende Punkte zu erwähnen: 1.) Entgegen Gilson, der in der Philosophie Bonaventuras eine neben dem Thomismus gleichberechtigte Möglichkeit der christlichen Philosophie sieht, ist Vf. der Auffassung, daß man Bonaventura – soweit man bei ihm von einer Philosophie sprechen kann – bis zu seinem Ausscheiden aus der wissenschaftlichen Lehrtätigkeit im Jahre 1257 als schon chronologisch gesehen einen Vorläufer des hl. Thomas ansehen muß; 2.) Bonaventuras Haltung gegenüber dem Aristotelismus ist – mit Ausnahme der späten Collationes in Hexaemeron, die schon unter dem Einfluß der Konflikte in den 60er und 70er Jahren geschrieben wurden – viel konzilianter, als man allgemein angenommen hat; 3.) von einer von ihm begründeten franziskanischen Philosophie kann keine Rede sein; 4.) sein Bestreben war lediglich theologisch mit Betonung der spirituellen Ausrichtung; 5.) die Philosophie ist lediglich eine der Etappen der Vernunft bis zur beseligenden Schau; 6.) in diesen Grenzen, die durch die letzte, nicht rein natürliche Bestimmung des Menschen gezogen sind (Vf. unterscheidet daher zwischen „christlicher Philosophie" und „christlichen Philosophen"), räumt Bonaventura der Philosophie ebensoviel Autonomie gegenüber der Theologie wie der Vernunft gegenüber dem Glauben ein; 7.) insofern unterscheidet sich Bonaventuras Philosophieverständnis nicht von dem des hl. Thomas; 8.) daß vor allem in bezug auf die Gotteserkenntnis die Offenbarung der Vernunft zur Hilfe kommen muß (204: „unvermeidlich"!), ist „eher eine Folge der Ursünde als eine natürliche Folge unserer Natur" (ebd.); 9.) nicht einmal in den späten Collationes entwirft er eine „christozentrische" Philosophie; 10.) die Bedeutung Bonaventuras für die Philosophiegeschichte hängt davon ab, ob es möglich ist, seine Philosophie „aus ihrem theologischen Kontext herauszulösen" (209 Anm. 46). Letzteres gilt schließlich für alle bedeutenden philosophischen Autoren des Mittelalters, Thomas eingeschlossen (210). Hierin liegt also der springende Punkte und die Gilson unbekannte weil in dessen Konzeption unmöglich vorkommende Crux bei der Auffassung des Vf.

Schon diese wenigen Punkte machen deutlich, wie wenig sich diese gründliche, den Stand der Forschung wirklich wiedergebende Darstellung in philosophische Details verliert, vielmehr von einer großen und problemgeladenen Konzeption getragen wird. Das Problem des Historikers der mittelalterlichen Philosophie, wie weit sich diese aus ihrem jeweiligen meist theologischen Kontext herauslösen läßt, findet seine Entsprechung im Problem des christlichen Philosophen, nämlich, um rein rational vorzugehen, methodisch jeweils vom eigenen Glauben abzusehen. Ist dies ohne „Schizophrenie" möglich? Ich kann auf dieses schwierige Problem hier nicht eingehen, ich will nur damit andeuten, wie sehr – schon von der konsequent durchgehaltenen Konzeption des Vf. her – sich das Studium dieses Buches in zunehmendem Maße (in Maßen nämlich, als die von Bonaventura nach Vf. klar erkannte, im übrigen aber von ihm, schon aus Zeitgründen, nicht gründlich betätigte Möglichkeit einer autonomen Philosophie immer entschlossener ergriffen wird) sich zu einer fesselnden Lektüre gestaltet. Ich kann es nicht besser als mit den Worten W. Kluxens 1974 in dessen Festrede zum 70. Geburtstag des Vf. sagen: „Das muß man intellektuelle Tapferkeit und Vertrauen in die Wahrheit nennen (...) Dieses Vertrauen hat ihn [van St.] bewahrt vor jeder Servilität gegenüber den Autoritäten, auch gegenüber derjenigen von St. Thomas. Das hindert nicht, daß er, glaube ich, dem Thomas treuer war als viele von denen, die sich auf ihn berufen; denn was könnte Thomas konformer sein als das Vertrauen in die menschliche Vernunft, in die Erforschung der Rationalität und in die Liebe zur Philosophie" (12).

Nach diesen grundsätzlichen Erörterungen, die das ganze Buch durchziehen, wird schließlich „Die Philosophie des hl. Bonaventura", die dieser in seiner Theologie verwendet hat, aus ihrem Kontext herauszulösen versucht (231–250), wobei der Unterschied zu Thomas betont wird: „Dieser hat die philosophischen Probleme zuerst für sich gründlich durchdacht und seine Philosophie solide ausgearbeitet, bevor er sie in der Theologie verwendete, was der Franziskanerlehrer im gleichen Maße nicht getan hat." (252).

Aber auch schon gegenüber Albert d. Gr., dem das 6. Kap. gewidmet ist, fällt in Hinsicht auf die philosophische Leistung Bonaventura deutlich ab: Beide wollen die Methode der verschiedenen Wissenschaften und die Beziehungen des profanen Wissens zur Theologie genau bestimmen. „Indes besteht das eigentliche Verdienst des hl. Albert darin, daß er selbst einen großartigen positiven Beitrag zur Entwicklung der profanen Wissenschaften (...) geleistet hat" (270). „Angesichts der neuen Situation, die durch das massive Eindringen der griechisch-arabischen Wissenschaften entstanden ist, hat Albert begriffen, daß nun für das Christentum die Stunde gekommen war, die Emanzipation der Vernunft zum Abschluß zu bringen und in definitiver Weise den Weg der Wissenschaften zu betreten" (ebd.). Unter Berücksichtigung – wie immer – auch des letzten Standes der Forschung unterscheidet Vf. vier Perioden im Wirken Alberts: 1.) die erste theologische Periode (1228–1248); 2.) die dionysische Periode (1248–1254); 3.) die philosophische oder aristotelische Periode (1254–1270); 4.) die zweite theologische Periode (1270–1280). Besonders detailliert wird schon hier den Anfängen dessen nachgespürt, was man „lateinischer Averroismus" genannt hat – eine Bezeichnung, die Vf. allerdings sogar für Siger von Brabant und Boethius von Dacien (siehe später) ablehnt, da es zu einem genuinen Averroismus erst im 14. Jh. (Johannes von Jandun) gekommen ist. Bis dahin könne man nur etwa von „heterodoxem Aristotelismus" sprechen, auch wenn dem Vf. im Anschluß an andere Forscher manchmal der Ausdruck schon für unsere Periode entschlüpft (vgl. 267). Das Fazit der Diskussion (mit Pelster, Salmann, Siedler, Vennebusch) über De unitate intellectus contra Averroem des Albertus lautet: das Werk „verrät ein gewisses Unbehagen in der philosophischen Welt um 1256, doch enthält es keine Anhaltspunkte, daß es damals einen heterodoxen Aristotelismus oder einen lateinischen Averroismus gegeben hätte" (266). Im übrigen kann „was die Klarheit, die Methode und die Strenge der Gedankenführung angeht (dieser Schrift) kein Vergleich mit Thomas' De unitate intellectus standhalten" (ebd.). Was die Aristoteles-Paraphrasen betrifft, so hält Vf. (gegen Nardi) dafür, daß Albert darin nicht bloß als Historiker referiert, sondern die Lehre für wahr hält. Andererseits meint er (mit Geyer), daß Albert manchmal die Verkleidung des bloß referierenden Interpreten wählte, um denen aus dem Wege zu gehen, „die überall Häresien wittern" (279). Sonst wäre die enorme Arbeit an den Paraphrasen unverständlich gewesen (ebd.). Wohl aber hat Albert die heterodoxen Thesen des Aristoteles – anders als Siger – nur als fremde Ansichten referiert (283). Nicht von ungefähr sah selbst Roger Bacon in Albert den Schöpfer der Philosophie in der lateinischen Welt. Wegen dessen Einfluß auf Siger von Brabant ist er nicht zu tadeln: „Nie hat man diesen Meistern der Artistenfakultät zum Vorwurf gemacht, daß sie die philosophischen und die theologischen Methoden sauber voneinander unterschieden haben; Thomas wirft Siger im Gegenteil vor, er überschreite den Bereich der Philosophie, indem er Fragen behandeln wolle, die in den Zuständigkeitsbereich der Theologie gehören, wie etwa das Problem des höllischen Feuers" (281).

Das Kap. über Thomas von Aquin werde ich aus naheliegenden

Gründen übergehen (vgl. auch mein Sammelreferat zum Thomasjubiläum im Philosophischen Jahrbuch, 1978, 2. Halbband). Das Auszeichnende der Darstellung von v. St. gegenüber derjenigen Weisheipls (ebd.) liegt in der Einordnung des Thomas in das Gesamtbild der Philosophie des 13. Jh., allerdings auch in einigen Details, von denen mir das bedeutendste das zu sein scheint, daß entgegen der gängigen und noch von Weisheipl festgehaltenen Meinung nach v. St. die Summa contra gentiles nicht direkt Missionare (auch nicht die zu bekehrenden Heiden), sondern ausschließlich christliche Theologen (allerdings auch christliche Philosophen) zu Adressaten hatte (229f). Mit Weisheipl, dessen Buch er nicht mehr berücksichtigen konnte, veranschlagt v. St. die Aristoteles-Kommentare sehr hoch als Ausdruck der Philosophie des Aquinaten. Nicht in Widerspruch zu Weisheipl steht die Aussage, wonach „die Beziehungen des hl. Thomas zu seinen unmittelbaren Vorgängern (Albert, Bonaventura, Johannes von Rupella, Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne und andere) kaum näher erforscht sind, und es könnte hier vielleicht noch manche Überraschung geben" (313). Am Rande sei hier erwähnt, daß die These Gorces, wonach schon die Summa contra gentiles viele Thesen des „lateinischen Averroismus" bekämpft hätte, längst erledigt ist (297f).

In den restlichen Kapiteln (8–11) wird anhand des verfügbaren Forschungsmaterials die Zuspitzung des Konflikts, dessen Vorbereitungsphasen wir im Vorausgegangenen nachgezeichnet haben, behandelt. Hier kann ich nicht einmal den eigenständigen Beitrag des Vf. – Autor u. a. des bedeutendsten Buches über Siger von Brabant – voll würdigen. Ich beschränke mich daher fortan noch mehr auf die Hauptlinien.

Weshalb nicht „Der lateinische Averroismus", sondern „Der heterodoxe Aristotelismus" (Titel des 8. Kap.), ist oben angedeutet worden. Daß Albert die Ausnahme in den Ordenskonstitutionen von 1228 zur Regel machte, sich mit dem libri naturales des Aristoteles abzugeben, sahen wir auch bereits oben. Der zweite Einbruch (chronologisch eigentlich der erste) erfolgt 1252 durch die offizielle Übertretung der früheren Verbote seitens der Nation der Engländer in Paris, deren Statuten u. a. die Erklärung von De anima verlangen. Damit ist die Tür für den Kommentar des Averroes geöffnet, der die Lateiner vor bis dahin nicht geahnte Fragen stellt. Der offizielle Durchbruch des Aristotelismus auf der ganzen Front datiert wiederum vom 19. März 1255, an dem alle bekannten Schriften des Aristoteles auf das Programm der gesamten Artistenfakultät gesetzt werden. Man stürzt sich darauf, und die Geburtsstunde des heterodoxen (oder auch „radikalen") Aristotelismus kann nur noch bald schlagen. Über den ersten Schritten liegt viel Dunkel (338). Die erste bekannte Schrift, die den De anima-Kommentar des Averroes benützt, auch wenn sie (bezeichnenderweise für die These des Vf.) einen mehr avicennisch als averroisch beeinflußten Aristotelismus vertritt, ist ein von J. Vennebusch herausgegebener Kommentar. Die Geburtsstunde selbst des „heterodoxen Aristotelismus" verlegt Vf. nach sorgfältiger Prüfung aller Anzeichen auf die ersten 60er Jahre. Dieses Kap. gibt ihm Gelegenheit, nicht nur das Gesamtbild Renans und Mandonnets über den lateinischen Averroismus gründlich zurechtzurücken, sondern auch Detail-, z. T. sogar beachtliche Irrtümer zu korrigieren, namentlich die Verwechselung der Lehre von einem einzigen aktiven Intellekt bei Avicenna mit der Averroischen Lehre eines einzigen aktiven und passiven Intellekts. Diese erstmals Renan unterlaufene Verwechselung wird vom Vf. auch bei anderen so bedeutenden Historikern wie Gilson, Geyer, Glorieux, Berthier, Aegerter, Sassen, Nardi und Lottin nachgewiesen. Nur die letzte Lehre zerstört insofern die sittliche Ordnung, als sie Sanktionen im Jenseits unmöglich macht (343f). Darauf sowie auf eine möglicherweise auf Averroes zurückgehende rationalistische Einstellung reduziert sich der vielbesprochene lateinische Averroismus im 13. Jh.[1] Das Studium der Werke der Hauptvertreter (vor allem Sigers von Brabant und Boetius' von Dacien) zeigt, wie wenig dies ist im Vergleich mit ihrem tatsächlichen Inhalt (347–387), wie denn die Verurteilung von 1277 (wie Mandonnet selbst einräumte) die „peripatetische Philosophie im allgemeinen" treffen wollte (347). Ich nehme an, die Datierung des Titels Lateinischer Averroismus im 13. Jh. wurde ursprünglich durch die Überschrift des Aquinaten De unitate intellectus contra averroistas inspiriert. Das Argument, das man daraus gegen die These des Vf. gewinnen könnte, wird damit abgewehrt, daß dieser von der Taktik des Aquinaten spricht, Aristoteles dadurch zu entlasten, daß zwischen diesem und dessen radikalen Anhängern scharf unterschieden wird (371). In den Schriften Sigers findet sich im übrigen „keine Spur von der berühmten Lehre von der doppelten Wahrheit" (365) („selbst Averroes hat diese absurde Lehre nicht vertreten", ebd. Er kennt ja nur eine philosophische Wahrheit). Immerhin hat Thomas in De unitate intellectus den bleibenden Widerspruch aufgezeigt, der darin liegt, sich – wie Siger – zum christlichen Glauben zu bekennen und dennoch häretische philosophische Thesen zu entwickeln (vgl. S. 364). Nur ein Lippenbekenntnis? Zumindest für Boetius von Dacien bestreitet dies Vf. entschieden: „In Wirklichkeit ist Boet(h)ius ein durchaus christlicher Meister, der keineswegs die übernatürliche Glückseligkeit, ‚quam in vita futura per fidem expectamus' leugnet. Doch als Lehrer der Philosophie stellt er sich die Frage, worin vom Standpunkt der Vernunft aus das Höchste vom Menschen im Diesseits erreichbare Gute bestehe" (378). Auch für Dantes Lob auf Siger spricht einiges (vgl. A. Zimmermann, „Dante hatte doch recht", in: Philosophisches Jahrbuch 1975). „Als überzeugter Vertreter der Trennung der beiden Mächte innerhalb der Christenheit und auf wissenschaftlicher Ebene der Autonomie der profanen Wissenschaften der Theologie gegenüber, hat Dante Siger zur Personifikation der Philosophie und zu Thomas' und Alberts Verbündeten im Kampf für die Emanzipation der Philosophie, zum Opfer der Intoleranz der Theologen gemacht" (377). Dies wird wohl vor allem im Hinblick auf die krassen Fehlurteile durch die sich erst dann schulmäßig formierende „augustinische" Theologie gesagt, im Verein freilich mit der kirchlichen Pariser Autorität. Dies wird in den zwei nächsten (9. und 10. Kap.) gezeigt: „Die Zeit der großen Lehrstreite" (389–416) und „Das Entstehen und die Rivalität der Schulen" (463–480).

Die unterschiedliche Reaktionsweise des hl. Bonaventura (durch Ausweichen ins leicht Schwärmerische: hier in Übereinstimmung mit Ratzinger, S. 212) und des hl. Thomas (durch strenge Argumentation auf der Ebene des Gegners, d. h. auf philosophischer Ebene) wird betont. Letzteres wird durch sorgfältige Analyse der Hauptzüge von Thomas' De unitate intellectus und dessen Wirkung auf Siger gezeigt: „In De anima intellectiva zeigt sich die Ratlosigkeit Sigers. Seine averroistische Überzeugung ist erschüttert." Ohne ihn reinzuwaschen, stellt Vf. die Unklugheiten des jugendlichen Sigers in Rechnung. Neben Bonaventura und Thomas wird es noch andere Theologen gegeben haben, die den Kampf gegen den heterodoxen Aristotelismus aufnahmen; „doch steht die Forschung auf diesem Gebiet noch am Anfang" (428).

Was den Kampf des hl. Thomas „nach rechts" angeht, so weiß man (nach Weisheipl) oder vermutet man mit gutem Grund (nach v. St.) seit Brady, daß De aeternitate mundi nicht gegen die „Averroisten", sondern gegen den Franziskaner J. Peckham gerichtet war (in meiner oben erwähnten Sammelrezension zum Thomas-Jubiläum habe ich dies bei der Besprechung Weisheipls unterschlagen). Eingehender als Weisheipl analysiert v. St. den Inhalt dieser Schrift in seinem geschichtlichen Kontext.

„De aeternitate mundi enthält eine der wenigen Stellen (...), wo (Thomas) einmal seine unerschütterliche Ruhe verliert; die Anmaßung der Theologen, die gegen die Autorität der größten Philosophen behaupten, die Idee einer ewigen Schöpfung sei absurd, hat ihn offensichtlich geärgert" (431). Grund zu dieser Verärgerung waren vor allem die undurchdachten Angriffe der reaktionären Theologen. – Schon in seinem Sentenzen-Kommentar unterlief Bonaventura ein gravierender Fehler in seiner Argumentation gegen die Möglichkeit der Ewigkeit der Welt, als er aus der creatio ex nihilo eine creatio post nihilum und so eine creatio in der Zeit machte. In der Summa theologiae, I, q. 46, a. 2, ad 2, wird die These Bonaventuras „diskret" zurückgewiesen. „Dagegen

[1] Charakteristisch für die Position des Vf. ist, daß er nicht einmal in dem um 1290 entstandenen Metaphysikkommentar des Ferrandus von Spanien die averroistischen Züge konzediert, die man entdeckt hatte oder entdeckt zu haben glaubte. Außer Anm. 8 auf S. 391 siehe jetzt A. Zimmermann, „Die Kritik an Thomas von Aquin im Metaphysik-Kommentar des Ferrandus de Hispania", in: Tommaso d'Aquino nell suo settimo centenario. Atti del congresso internationale. 2., Napoli, o. J. – Als Beispiel für die Gegenseite zitiere ich aus der Schlußseite dieses Aufsatzes: Das Werk ist „ein wichtiges Zeugnis dafür, wie Thomas von jemandem angegriffen wird, der in Averroes den besten und unübertrefflichen Interpreten der aristotelischen Philosophie sieht. Dieser Kommentar ist der früheste bisher bekannte Text, in dem ganz bewußt der thomistische und der averroistische Aristotelismus miteinander konfrontiert werden." Immerhin wird hier „averroistisch" als Adjektiv zum Substantiv „Aristotelismus" geschrieben, so weit in Übereinstimmung mit dem Vf.

wendet sich Thomas in De aeternitate mundi contra murmurantes direkt gegen die von Bonaventura und seinem Schüler Johannes Peckham vertretene Lehre" (434).

Zur Unsicherheit trug später vielleicht auch der doppelte Kampf bei, den Thomas führen mußte (432) und der noch in De aeternitate mundi weitergeführt wurde. Die konservativen Theologen versuchen eine Philosophie augustinischer Prägung zu machen. Dazu gilt es nach Vf. festzustellen: 1.) „Vor 1270 gibt es keinen philosophischen Augustinismus" (437); 2.) dieser ist als Reaktion auf den entstehenden Thomismus entstanden (ebd.); 3.) die erkenntnistheoretische Illuminationslehre spielte nicht (wie bei Gilson) die Hauptrolle, wurde sie doch von Vertretern des „Augustinismus" wie Richard von Mediavilla, Wilhelm von Ware und Petrus Johannes Olivi aufgegeben (439), sondern metaphysische Fragen (Schöpfung der Welt und Pluralität der Formen) (438), wobei die Lehre von der Pluralität der Formen erwiesenermaßen nicht augustinisch ist. Alles in allem verschärft sich der Intellektualismus des Thomas noch weiter (dies wird allerdings vom Vf. nicht explizit so ausgedrückt). Es wäre interessant, diesen Standpunkt mit dem davon abweichenden von Weisheipl (s. meine obengenannte Sammelrezension S. 405f) genauer zu vergleichen. Jedenfalls erhebt Peckham den Vorwurf, daß „er (der „Thomismus") die Lehren der Väter geringschätze (...) und sich fast ausschließlich auf die Lehren der Philosophen stütze" (440) – oder auf die Vernunft? (Wenn man denkt an den berühmten Spruch in De Coelo gegen Siger – vor allem der Wahrheit verpflichtet sein – sowie an dessen – aus Ratlosigkeit? – bloß interpretatorische Ansprüche, so glaubt man eine Konvergenz zwischen „links" und „rechts" feststellen zu können.) „Die Kodifizierung des Neo-Augustinismus [gleich nach der Verurteilung von 1277] ist schließlich das Werk des Wilhelm de la Mare mit seinem Correctorium fratris Thomae (441). Der Neo-Augustinismus wird schließlich vom Scotismus abgelöst. V. St. traf aber die Entscheidung, Scotus als mehr dem 14. Jh. zugehörig zu betrachten. So beschränkt er sich darauf, Pariser und Oxforder Vorläufer des Scotismus zu behandeln (Richard von Mediavilla, Wilhelm von Ware, Petrus Johannes Olivi, Roger Marston und vor allem Heinrich von Gent, 464–469). Parallel dazu stellt er den sich herausbildenden Frühthomismus vor (469–475): Aegidius von Lessines, Bernhard von Auvergne, Robert von Oxford, Ptolemäus von Lucca, Gottfried von Fontaines und vor allem Aegidius von Rom (auf dessen Konto das Monster einer distinctio realis von Wesen und Existenz wie res und res geht).

Bevor Vf. im letzten Kap. Bilanz zieht, behandelt er den genialen Außenseiter Raymundus Lullus (475–480). Ich habe die Punkte dieser Bilanz jeweils im Zusammenhang herauszustellen versucht. Sozusagen die Bilanz der Bilanz wird im letzten Abschnitt gezogen. Er ist „Das Jahrhundert des Thomas" überschrieben. Der Ausdruck geht auf Gilson zurück. V. St. stimmt seinem Inhalt zu, stellt aber fest, daß dies unvereinbar ist mit Gilsons Auffassung von zwei aufeinander unrückführbaren bestehenden Arten von „christlicher Philosophie". Das Bild des Nebeneinander weicht bei v. St. demjenigen des Nacheinander. Auch dies wurde erwähnt. Desgleichen, was v. St. von dem Begriff „christliche Philosophie" hält. Soweit zur Bilanz. Freilich, das Buch als einen „Anti-Gilson" zu bezeichnen, wird seiner Vielseitigkeit und Gründlichkeit nicht gerecht. Vielseitigkeit und Gründlichkeit spiegeln sich auch in den zahlreichen und knappen Anmerkungen ebenso wie in der umfassenden Bibliographie und in den vorzüglichen Registern. Auch eine chronologische Tafel ist beigegeben. Hervorzuheben ist auch die nüchterne Lebendigkeit der Darstellung. Ihrem auf das Ende zu immer dramatischer werdenden Gegenstand ist sie vollkommen angemessen. Die Peripetie des Dramas – die Verurteilungen von 1272 und 1277 – wird auch kenntnisreich und in ihren verheerenden Konsequenzen behandelt. Der leidenschaftliche Verfechter einer von Christen gemachten echten Philosophie und „Intellektualist" v. St. – persönlich die Güte selbst – kann nicht umhin, diese Konsequenzen scharf nachzuzeichnen.

Methodenfragen der Pseudepigraphie-Forschung

von Norbert Brox, Regensburg

Seit einigen Jahren ist die Erforschung der Verfasserschafts-Fiktion in der biblischen, jüdischen und frühchristlichen Literatur vergleichsweise intensiv geworden und unter relativ breiter Beteiligung ein Stück vorangetrieben worden, zumindest was die Formulierung der anstehenden historischen Probleme betrifft. Freilich gibt es in vieler Hinsicht noch kein gesichertes methodisches Fundament dieser Diskussion. In Detailfragen stellt sich ein breiterer Konsens ohnehin schwieriger ein, und das unbekannte Terrain erlaubt vorerst nur unsichere Lösungsschritte. Aber in einem Punkt zeichnete sich in der Forschung seit Jahrzehnten (wenn ich recht sehe: zunehmend) ein gemeinsamer Ausgang der Untersuchungen ab, nämlich darin, daß pseudepigraphische Schriftstellerei des christlichen Altertums nicht anders als die altchristliche Literatur insgesamt wissenschaftlich als ein Phänomen der spätantiken Literaturgeschichte zu behandeln und zu interpretieren sei. Dieser in der Bibelwissenschaft und Patrologie allgemein praktizierte methodische Ansatz ist freilich gerade bei der Behandlung der Frage nach der literarischen Fälschung in frühchristlichen Schriften von einzelnen Autoren aus apologetischen Motiven wiederholt aufgegeben worden. Man hielt, um die altkirchlichen, vor allem die biblischen Autoren von allem (vermeintlich) Anrüchigen zu entlasten, die frühchristliche Literatur auf verschiedenen Wegen aus der allgemeinen Geschichte der Verfasserschaftsfälschungen heraus und wußte eine christliche Pseudepigraphie entweder als überhaupt nicht existent oder unter moralischen bzw. religiösen Gesichtspunkten (Inspiration) als schlechthin exzeptionell zu erweisen.

In Form eines scharfen Protests gegen die neuerdings laufende Diskussion hat in dieser Zeitschrift K. Aland jetzt einmal mehr die zweite Möglichkeit gewählt, allerdings nicht mit apologetischem, sondern nachdrücklich mit methodischem Anspruch[1]. Er plädiert für die Isolierung des Faktums frühchristlicher Verfasserschaftsfälschung in einen Bereich der Unableitbarkeit und Unvergleichlichkeit hinein. Er tut das auf dem Weg der Kritik an neueren Publikationen[2] und behandelt die gegenwärtige Diskussion speziell um die biblische Pseudepigraphie dabei merkwürdigerweise als Symptom eines nur katholischen „Nachholbedarfs" (3) in einer Frage, von der unterstellt wird, daß sie in der evangelischen Exegese und Patrologie wissenschaftlich bereits gelöst sei[3]. Tatsächlich sieht er sie aus folgender Perspektive unbestreitbar gelöst.

Die gesamte neutestamentliche Literatur (Entstehungszeit: 50 – ca. 140 n. Chr.) muß nach A. mit den Apostolischen Vätern (ca. 95–150 n. Chr.) und darf mit nichts sonst zusammengefaßt werden, wenn es um die Pseudepigraphie geht, denn NT und Apostolische Väter „haben in der Frühzeit im gleichen Ansehen gestanden" (4) und sind vom übrigen altchristlichen Schrifttum radikal getrennt durch „das Jahr 150", in dem Justin seine (erste) Apologie mit dezidierter Selbstangabe als Autor einleitete (4.7). Dieses Datum ist nämlich das Ende der „Epoche der Naherwartung wie des Pneumatikertums" (7), für die man in der Frage literarischer Verfasserschaft im Christentum prinzipiell ein Desinteresse

[1] Aland, Kurt: Falsche Verfasserangaben? Zur Pseudonymität im frühchristlichen Schrifttum: ThRev 75 (1979), 1–10. Ich nehme hier keine Notiz von dem unerquicklichen Stil und den teils ungerechten, teils sachlich unexakten Vorwürfen des Rezensionsartikels, doch liegt mir sehr an der Fortsetzung der Problemdiskussion.

[2] Direkt wird polemisiert gegen mein Buch: Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie (SBS 79), Stuttgart 1975, aber gemeint sind „die Schrift von Brox und die gleichgerichteten Arbeiten anderer Autoren" (3) bzw. „das Verfahren von Brox wie Speyer und manchen anderen" (5); und die Auseinandersetzung müßte „vorzüglich mit Speyer geführt werden" (7).

[3] In diesem Punkt ähnlich Conzelmann, Hans, in: Fabula. Zeitschr. f. Erzählforschung 18 (1977), 277 (Rez. zu WdF 484): „während für die kritische evangelische Forschung das Problem i. W. ein archivarisches ist". Conzelmann befürwortet gleichzeitig nachdrücklich den auch von Speyer und mir vertretenen methodischen Weg. – Man wundert sich übrigens über die Fehleinschätzung der Szene in der „katholischen Gemeinde", die A. unterläuft.

anzusetzen bzw. diese Frage durch Begriffe wie „heiliger Geist", „Charisma", „christliche Prophetie" zu ersetzen hat (4). – Und darüber hinaus wird die Eigentümlichkeit der frühchristlichen Literatur vor 150 im Hinblick auf das Verfasserschaftsverständnis nach A. auf der Ebene der Gattungsbestimmung gewonnen (4), ohne daß allerdings wirklich klargemacht würde wie. Jedenfalls beginnt nach A. mit Justin „etwas völlig Neues, in der christlichen Literatur davor ohne Beispiel" (4). Vorher nämlich ist „die gesamte frühchristliche Literatur entweder anonym oder pseudonym gehalten" (7)[4].

Es fallen dem Leser bei dieser These sogleich die echten Paulusbriefe und die Ignatianen und auch die (von A. nicht beachteten) Polykarpbriefe ein, die trotz der Erwähnung bei A. (auch in der Rechtfertigung gegenüber H. R. Balz: 9) keine einleuchtende Einordnung mehr erfahren können. Daß die urchristliche Pseudepigraphie aus einem Klima entstand, in dem es noch keine „konkreten Verfasserpersönlichkeiten" gab, sondern nur „Anonymität bzw. Pseudonymität" (vgl. 7), ist nach meiner Kenntnis der Forschung hier erstmals und verblüffenderweise vertreten worden.

Diese Isolierung der christlichen Literatur von 50 bis 150 n. Chr. ist nach A. so zwingend, daß jede Verfahrensweise, die auf größere literaturgeschichtliche Zusammenhänge nach vorn und hinten (auch aus den Bereichen der zeitgenössischen nichtchristlichen Literaturen) Rücksicht nimmt, nichts anderes ist als das eklatante Indiz für „das letztlich unhistorische Denken der meisten, welche gegenwärtig die Frage der Verfasserschaft des frühchristlichen Schrifttums behandeln" (4 u. ö.).

Ich möchte die Diskussion nur an diesem einen Punkt in Kürze aufgreifen, weil, wenn A. hier recht hat, die Arbeit am Problem frühchristlicher Pseudepigraphie augenblicklich als beendet betrachtet werden kann: Kein Christ hat sich bis 150 n. Chr. für Verfasserschaft interessiert, jede einzelne Schrift empfahl sich allein vom Inhalt her als charismatisch oder prophetisch, man hat für den Teil des Urchristentums ein Scheinproblem in die Forschung eingetragen. Pseudepigraphie nach dieser Zeit ist etwas ganz anderes als in den urchristlichen Schriften.

Dieser Ansatz einer literarisch schlechthin unterschiedenen, kanonischen Literatur zwischen 50 und 150 n. Chr. muß nun zumindest als strittig bezeichnet werden, und ich wüßte nicht, wo die Grenzmarke Justin in der Wissenschaft geläufig ist und wo sie sich bewährt hätte. Es gibt beachtliche Gründe zur Skepsis. Zunächst schon kann die These kaum ernsthaft begründet werden, Justin habe schlagartig die Szene der frühchristlichen Literatur verändert, so daß man nach ihm nicht mehr schreiben konnte wie vorher. Im einzelnen läßt sich z. B. fragen: Durch was unterscheidet sich unter literatur- und gattungsgeschichtlichen Kriterien der 1 Klem von kirchlichen Briefen des späten 2. Jahrhunderts?[5] Wo liegt unter dem Aspekt der Fiktion die Differenz etwa zwischen den Pastoralbriefen des NT und den Pseudo-Ignatianen des 4. Jahrhunderts? A. vergleicht mit der urchristlichen Literatur die konstantinische Schenkung und die pseudoisidorischen Dekretalen, womit er zwar eine Groteske erstellt, aber niemand treffen kann, der so verfahren wäre. Es gibt Näherliegendes, wodurch seine These wirklich in die Probe gerät. Das und weiteres müßte geklärt werden, ehe die Anerkennung des bezeichneten exklusiven Kanons urchristlicher Literatur zum Test für das Vorhandensein historischer Methode gemacht wird. Bis dahin jedenfalls muß die Gegenkritik zugelassen werden: Es handelt sich beim beschriebenen Konzept um die dogmatisch interessierte Ausgrenzung eines Bereichs von Literatur, den man den allgemeinen Bedingungen der literarischen Verfasserschaft entzogen sehen möchte, so daß umgekehrt also gerade hier nach der historischen Qualität der Kriterien (Geist, Charisma, Prophetie) und der Methoden gefragt werden darf. Die Argumente, mit denen solche Skepsis widerlegt wird, wurden von A. noch nicht genannt. Er kündigt eine weitere Arbeit zum Thema an (9). Zu diesen Argumenten würde allerdings auch eine wesentlich genauere Berücksichtigung (und evtl. Bestreitung) der jeweiligen Begründung von kritisierten Positionen kritisierter Autoren gehören als man sie in dem jetzigen Artikel (soweit überhaupt) zu lesen bekommt. Von unterschiedlichen Grundansichten kann man sich am ehesten die Belebung einer Diskussion erhoffen, in der Argumente getauscht werden.

Die biblische und historische Theologie hat die urchristlichen Schriften – das war gerade ihr Fortschritt und Erfolg – im Rahmen der antiken Literaturgeschichte zu sehen gelernt und demzufolge die Methoden der form-, gattungs-, redaktionskritischen und strukturalen Analyse als ihr Instrumentar eingeführt. A. beteiligt sich daran, auch im zitierten Artikel, in dem er nachdrücklich auf die Beachtung der Gattung insistiert (4). Nur unter dem einen Aspekt, nämlich der Beurteilung und Herkunft von Verfasserangaben, empfiehlt er die absolute Ausnahme. Das ist nicht konsequent und wird – angesichts des Methodenbruchs – nicht ausreichend begründet, sondern eher in der Form der Beschwerde als des Arguments vorgetragen. Ausgerechnet die Fortsetzung der literaturgeschichtlichen Methoden in der Pseudepigraphie-Forschung wird von A. als „unhistorisch" bezeichnet. Die Diskussion kann damit nicht abgeschlossen sein.

[4] In der Forderung A.s, daß die Anonymität einbezogen werden muß, bin ich mit ihm einig und habe – allerdings vorsichtige – erste Versuche diesbezüglich gemacht (Falsche Verfasserangaben, 25f. 114ff), die A., wie auch alle methodischen Bemerkungen, ignoriert.

[5] Vgl. P. Nautin, Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles, Paris 1961.

Halbe, Jörn: **Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10–26.** Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit. – Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht 1975. (Forschungen zur Religion und Literatur des alten und Neuen Testaments 114). 571 S., Lw. DM 99.–

Ziel dieser umfangreichen Kieler Dissertation ist es, Herkunft, Geschichte und Wirkungsgeschichte des kleinen Textes Ex 34,10–26 analytisch aufzuschließen, wobei von dem streng textbezogenen Ansatz her auch ein klärendes Licht auf den neuerlich stark bewegten Problemhorizont von „Recht", „Deuteronomismus", „Bund" und „Dekalog" fallen soll. Dementsprechend gliedert sich die außerordentlich materialreiche Studie in 5 Teile:

Zunächst (13–255) erarbeitet eine literar- und formkritische Analyse von Ex 34,10–26, die stark mit literar-ästhetischen Beobachtungen argumentiert, aber auch altorientalisches Vergleichsmaterial beizieht, einen Grundtext von „Bundesworten", bestehend aus einer Einleitung 34,10aβb bis 11a und aus den in Hauptgebot V. 11b/12–15a sowie in Einzelbestimmungen V. 18–26* aufgeteilten Verpflichtungen. „Das Hauptgewicht liegt bei den auferlegten Verpflichtungen. Nur kurz, aber konstitutiv steht V. 11b voran. Erst Jahwes Bereitschaft, das Land freizukämpfen, ermöglicht Erfüllung des Anspruchs, den er erhebt. Dieser Anspruch betrifft das Verhältnis Israels zu Jahwe unmittelbar (Einzelbestimmungen), doch ganz ebenso auch das Verhältnis Israels zu Dritten (Hauptgebot), das ja überhaupt erst durch die besondere Bindung an Jahwe Problem wird" (227). Von daher bietet sich der durch F. Horst in die Erforschung der israelitischen Rechtsgeschichte eingeführte Begriff des Privilegrechts an: „Es handelt sich um Privileganspruch Jahwes, der aus dem Privileg der Landzueignung erwächst (V. 11b), der ohne dies Privileg nicht erfüllt und als Anspruch in dieser Form gar nicht erhoben werden könnte" (228). Von dieser Struktur, aber auch von den rahmenden Versen 10aα.27 her, die überdies den gottesdienstlichen Sitz im Leben festhalten, kann das so bedingte Verpflichtungsverhältnis analog zum Verhältnis (Lehns-) Herr – Vasall als „Bund" bezeichnet werden. Als erweiternde Schichten bzw. Textstufen lassen sich nach H. abheben: (1) eine mit ihr selbst wieder vorgegebenem Gut gestaltete „Wallfahrtsschicht" (V. 18aα.aβ.22. 23.24b.26a), die sich in die Struktur des vorgegebenen Grundtextes einordnete; (2) das Bildverbot V. 17, das noch vor der Reichsteilung in das um die Wallfahrtsschicht für die Auseinandersetzung mit dem kanaanäischen Kult aktualisierte Grundkorpus eingefügt wurde; (3) die Nachinterpretation von V. 15a durch V. 15b–16: sie übersetzt das alte völkische Bündnisverbot in die Welt von Familie und Sippe; „da die tragende Wendung (זנה אחרי) in einer Konkretheit gebraucht ist, die durchaus ursprünglich wirkt, da sie andererseits noch nicht in der Weise theologisch festgelegt ist, wie das bei und dann seit Hosea ausnahmslos der Fall ist, kann das Interpretament vorhoseanisch sein oder jedenfalls einer Zeit entstammen, da der Sprachgebrauch Hoseas noch nicht diesen andern verstummen ließ" (160).

Der 2. Teil (256–315) beschreibt den literargeschichtlichen Ort von Ex 34,10–26, zu einem in ablehnender Auseinandersetzung mit der These vom dt/dtr Ursprung dieses Textes und zum anderen durch den Versuch, den Text als stimmiges Element einer dem Jahwisten zuzuschreibenden Sinaiperikope Ex 19,9a.10–11a.12–13a.14–16aα.18; 34.[4aα בּ].5.8.10–26.27 sowie des jahwistischen Gesamtkerygmas überhaupt zu verstehen.

Die Frage nach dem Sitz im Leben der Bundesworte, die der 3. Teil (316–340) behandelt, wird dadurch entschieden, daß der angenommene jahwistische Erzählrahmen zugleich als Niederschlag einer ihm entsprechenden kultischen Begehung gilt: „So, wie die Sinaitheophanie in kulti-

scher Handlung wiedererlebt wurde, so bildete die kultische Handlung mit ihren heiligen Fristen, ihren Vorbereitungsriten, ihren Mitteln, Kommen und Gegenwart Jahwes zu repräsentieren, die Erzählung von der Sinaitheophanie fort und aus, so daß wir in dieser Erzählung die normative Legende und ätiologischen Reflexe gottesdienstlicher Begehung vor uns haben" (323). Die Urwurzeln der Tradition können in einem Offenbarungsgeschehen liegen, „in dem die in furchtbaren Zeichen wahrgenommene Herabkunft und Gegenwart Gottes das einzig und alles Entscheidende war. Baut man auf die vulkanischen Züge in Ex 19,18, so ist das für den Anfang sogar das ganz überwiegend Wahrscheinliche" (323). Die spätere kultische Wiederholung dieses Urgeschehens im Kulturland kulminierte in den „Bundesworten", die bekräftigen wollen: Jahwe, der hoheitliche Gott vom Sinai, ruft sein nun seßhaft gewordenes Volk in die Gewißheit seines bleibenden Schutzes und (!) Anspruchs.

Den traditionsgeschichtlichen Horizont von Ex 34,10–26 präzisiert der 4. Teil (341–505) dadurch, daß die Texte Jos 9; Ri 2,1–5 und Ex 23 im Rahmen des Bundesbuches daraufhin befragt werden, „ob sie in ihrer Verwandtschaft mit Ex 34 konvergierende Hinweise auf die geschichtliche Heimat der Bundesworte geben" (341), wobei zugleich eine neue Analyse des Bundesbuches sowie eine differenzierte Entstehungshypothese (die privilegrechtliche Grundlage Ex 20,24aα.26a; 22,37–29; 23,10–12a.14–19.23–24.31b–33 wurde in zwei Stufen zum heute vorliegenden Rechtsbuch erweitert!) geboten wird. Es ergibt sich, daß die drei Texte als je eigenständige Überlieferungen der ersten staatlichen Zeit untereinander und mit Ex 34,10–26 so verwandt sind, daß sie diese voraussetzen und in ihrer Letztgestalt mit Blick auf die salomonische Gibeonitenpolitik (Jos 9), auf die davidisch-salomonische Friedenspolitik mit den Kanaanäern (Ri 2,1–5 im Horizont von Ri 1) und auf die veränderten Sozialstrukturen (Bundesbuch) hin aktualisieren.

Der abschließende 5. Teil (506–526) faßt nicht nur die Ergebnisse zusammen, sondern sucht die Entstehungssituation der „Bundesworte" zu präzisieren: „Ephraim-Benjamin: das ist traditionsgeographisch der Raum, dem die Bundesworte entstammen. Die Zeit des ‚Landausbaus', nicht schon die Landnahmezeit, ist terminus a quo, das Ende der Richterepoche terminus ad quem ihrer Entstehung" (510). Sie spielen eine wesentliche Rolle bei dem Versuch, die unterschiedlichen Stämme zu einer inneren Einheit zusammenzuführen. Dabei wird die zwischen Stammesoberhaupt und Stamm waltende Rechtsbeziehung (als Lebensbeziehung!) so auf das Verhältnis Jahwes zu Israel übertragen, daß eine übergreifende Gemeinschaftsbindung entsteht, die den beteiligten Stämmen ihre relative Autonomie beläßt, wie die Entwicklung des Bundesbuches zeigt. Als ihr ursprünglicher kultischer Sitz bietet sich eine Sinaifeier in Gilgal an, die gegenüber der Sinaifeier in Sichem ihr eigenes Gewicht und ihre eigene Gestalt hatte.

Dies ist nicht nur ein gewichtiges, sondern auch ein wichtiges Buch: es setzt sich sehr eigenständig mit der bisherigen Forschung auseinander (freilich nur bis 1970!) und entwickelt eine klare These, die mit seltener Konsequenz durchgehalten wird. Letzteres ist die Stärke – aber auch das Problem der Arbeit, die im übrigen ihre kultgeschichtliche Grundoption und forschungsgeschichtliche Herkunft mehrmals offenlegt (vgl. z. B. S. 325. 519 die Hinweise auf S. Mowinckel und G. von Rad sowie S. 409ff das Grundmuster der Bundesbuch-Hypothese im Anschluß an W. Beyerlin). Die Gesamtthese vom alten Privilegrecht Jahwes als der Umsetzung der hoheitlichen Nähe des Sinaigottes im Kulturland und die Thesen zu den übrigen Texten werden zwar mit geradezu erdrückender Stimmigkeit entfaltet, dennoch verbergen sich in der Arbeit einige so folgeträchtige Vorentscheidungen, daß diese Stimmigkeit nur gilt, falls diese Vorentscheidungen stimmen. Dies aber ist für den Rez. die Frage!

Die für diese Privilegrecht-These notwendige religionsgeschichtliche Voraussetzung ist eine historische (!) Sinaitheophanie, deren differenzierte Phänomenbeschreibung H. zwar ablehnt (321–323), die aber gleichwohl als das Urdatum gilt, das dann nach der Landnahme im kultischen Geschehen präsent gesetzt wird. Dabei wäre zumindest zu klären, wie sich die Tradition vom Kommen Jahwes zum Sinai in Ex 19 zu der möglicherweise archaischeren Vorstellung verhält, daß Jahwe vom Sinai kommt (was 323 Anm. 17 dazu gesagt wird, ist doch wenig weiterführend!). Wie darüber hinaus gerade Ex 34,11 den Hoheits- und Hulderweis des Jahwe vom Sinai konkretisieren kann (was für die These ja unerläßlich ist!), ist kaum einsichtig. Wie verhalten sich diese „Bundesworte" Ex 34,10–26 und vor allem das postulierte „Hauptgebot" Ex 34,12–15a zu dem Dekalog Ex 20? Gibt es mehrere „Bundesworte" und „Hauptgebote"?

Die zweite problematische Prämisse liegt in der Methode, kultisch klingenden oder de facto kultisch strukturierten Texten unbesehen auch einen kultischen Sitz im Leben zuzuweisen. Das gilt nicht nur für die von H. rekonstruierte Sinaiperikope des J, sondern beispielsweise besonders eklatant für den Versuch, Ex 34, 10aβb–11a durch einen Vergleich mit der „Erkenntnisaussage" (62–67) als Reflex der gottesdienstlichen Verkündigung der „Bundesworte" zu erweisen. Die Möglichkeit, daß ein Erzähler mit kultischen Elementen seine Erzählung gestaltet (!), ist hier zumindest eine Alternative, die diskutiert werden müßte. Oder sind dann nicht konsequenterweise auch z. B. die Abrahamgeschichten von J Kultagenden?

Für die gesamte Arbeit entscheidend ist die literaturgeschichtliche Rekonstruktion der J-Sinaiperikope bzw. der angenommene theologische Horizont von J überhaupt. Zwar ist dies eines der schwierigsten Kapitel der neueren Pentateuchforschung; da aber die angenommene J-Perikope den Ansatz für die archaische Verbindung Theophanie–„Bundesworte" liefert, muß der J zugewiesene Textzusammenhang literarkritisch plausibel sein. Dies aber ist er nicht! Nur bei großzügiger Handhabung der literarkritischen Methode kann man den angenommenen J-Faden als stimmigen Text qualifizieren, der u. a. folgende Spannungen aufweist: 19,9a kündigt Jahwe an, daß er „im Dunkel der Wolke zu Mose kommen will"; in 19,18 ändert sich aber das Medium, der Modus und der Ort des Kommens Jahwes: „er steigt herab auf den Berg Sinai im Feuer"; selbst 34,5 läßt sich nicht glatt als Erfüllung von 19,9a verstehen, weil hier vom „Herabsteigen in der Wolke" (nicht im Dunkel der Wolke!) die Rede ist. Auch die zweimalige Redeeinleitung in 19,9 und in 19,10 sowie die ohne explizites Subjekt und ohne Adressatennennung gebildete Redeeinleitung in 34,10 sind zumindest ein literarkritisches Problem – ebenso wie der unterschiedliche Gebrauch von krt brjt 't in 34,27 und absolutem krt brjt in 34,10 sowie krt brjtl in 34,12.15. Vor allem aber scheint mir das Vorhaben, das Bündnisverbot Ex 34,12–15a als im Horizont des jahwistischen Kerygmas liegend zu deuten, dann hinfällig zu sein, wenn Num *22–25 gar nicht J ist, wofür nicht nur W. Groß, Bileam (STANT 38), München 1974, schwerwiegende Gründe beigebracht hat; auch die bloß punktuellen Bezüge, die H. für „seinen" J herstellt, sind so wenig am Text erarbeitet, daß sie die Beweislast nicht tragen können. Die Argumentationsfigur „Weil Ex 34,10–26 nicht dtr ist, muß der Text entweder J oder E sein" ist gerade angesichts des gewaltigen Textmaterials in Ex 19–24; 32–34, das H. sehr schnell beiseiteschiebt, wohl weil es nicht zu seinem „Bundesfest" paßt, höchst problematisch. Falls Ex 34, 10–26 aber doch nicht J sein sollte, ergäbe sich freilich auch eine andere zeit- und theologiegeschichtliche Einordnung von Jos 9; Ri 2,1–5 und Ex 34 – ja der ganzen Privilegrecht-Theologie überhaupt: nämlich in die von H. selbst so oft beschworene früh-dt Epoche, d. h. die hiskijanische Epoche. Damit würde auch H.s Gesamtargumentation über Entstehung und Intention des Bundesbuches revisionsbedürftig – wofür ohnehin vor allen literarästhetischen Konstruktionen, wie sie H. vorlegt, das mühsame Geschäft der literar- und formkritischen Analyse der Einzelblöcke des Bundesbuchs (H. übernimmt z. B. für Ex 21,2–16 viel zu unbesehen die Position von V. Wagner!) notwendig wäre.

Diese Dissertation ist ein kompetenter und origineller Diskussionsbeitrag nicht nur zu dem komplexen Problem der Sinaitraditionen, sondern zur Frühgeschichte Israels überhaupt; gerade die in Auseinandersetzung mit der Amphiktyonie-These von H. vorgelegten Ideen könnten den Prozeß des Zusammenwachsens der unterschiedlichen Gruppierungen zu dem einen Jahwevolk historisch und (!) theologisch plausibler werden lassen.

Münster Erich Zenger

Keel, Othmar: **Jahwes Entgegnung an Ijob.** Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1978. 192 S., 102 Abb. im Text u. 7 Bildtafeln. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 121) Lw. DM 48.–

Wer Gelegenheit hatte, beim IX. Internationalen Alttestamentler-Kongreß in Göttingen den Vf. zum gleichen Thema zu hören, erinnert sich gern an dessen interessante Ausführungen und findet hier den Wunsch verwirklicht, das Thema umfassender dargestellt und begründet zu sehen. An guter Darstellungsweise entspricht das Buch dem damaligen Vortrag.

Ein wesentliches Mehr gegenüber dem Vortrag liegt darin, daß hier die Gottesreden über ihre Erklärung durch die Ikonographie hinaus umfassender in Zusammenhang mit dem Thema des ganzen Ijob-Buches gesehen und grundsätzliche Probleme desselben erörtert werden. Man liest etwa: „Ijobs Problem ist existentieller

Natur" (12–15), „Ijob ist auch Problemträger" (15–20). Auch zur Form mit den Begriffen „Rhetorische Frage" (29), „Rhetorischer Imperativ" (30) und „Beschreibung" (32f) finden sich beachtenswerte Ausführungen. Klarheit über den Untersuchungsgang und Zutrauen zu seinen Ergebnissen gibt die eingehende Auseinandersetzung mit der Literatur samt den instruktiven, reichhaltigen Fußnoten. Im ganzen liegt hier ein wesentlicher Beitrag zur Gesamtdeutung des Ijob-Buches vor.

Das eigentliche Anliegen des Vf. sind die Gottesreden, die wie vorliegend als original angesehen werden. Sie werden bezogen auf das ganze Buch untersucht und als Streitreden definiert.

Für den ersten Teil der ersten Rede (38,1–39) soll als Voraussetzung auf seiten Ijobs gelten, daß dieser statt eines Weltenplans ein Chaos erlebt haben will, mit welchem Vorwurf er dem Kosmos schaffenden Gott entgegentritt, so daß der erste Teil der ersten Rede „der Zurückweisung Ijobs und der Darstellung des Weltenplans" (61) dient. Daß dabei dem Dulder in der Streitrede Mangel an Einsicht und Macht vorgehalten wird, ist sicher richtig gesehen, denn vom Fehlen von da ʿat geht die Rede ja aus (38,2). Gott sagt von sich, daß er um die ganze Schöpfung weiß, der auch dem Ibis Weisheit gegeben hat und in Weisheit die Wolken zählt (38,36f), wogegen Ijob auf die rhetorischen Fragen nur schweigen kann. Auch die Macht Gottes gegenüber der Ohnmacht des Menschen kommt gut heraus.

Ist es aber deutlich genug, daß Gott hier den Kosmos schildert gegenüber dem Vorwurf, Ijob behaupte, die Erde und ihr Geschehen seien ein Chaos? Genügt da der Verweis auf 3,4–9, u. a., wo die Motive Licht–Finsternis, Tag–Nacht, Dunkel–Wolken und sogar Leviatan (3,9) mythologisch gefärbt vorkommen? Sicher kann man auf die Frevler (38,13.15) verweisen, könnte im Bändigen des Meeres mehr als das Naturerlebnis sehen (38,8). Es mag gelten: „Das Meer verkörpert im Alten Orient wie nichts anderes die Chaosmacht" (55), doch ist die Frage, ob auch im Ijob. Wird der Gottesrede nicht auch gerecht, wer darin Gottes Macht auch über das Meer sieht und im ganzen dessen Walten als Schöpfer im Werden und Funktionieren der Welt? Man kann doch den Regen auf unbewohntes Land (38,37) als Fürsorge Gottes verstehen, die auch sonst mehrfach anklingt. Die dem Ibis und Hahn geschenkte Weisheit und Einsicht haben sicher nichts mit dem Chaos zu tun. Sie kommen von Gott, und damit sind auch diese Tiere Gottes Geschöpfe. Bleibt noch das Motiv der Frevler, deren Wirken zur Nacht gehört (38,13.15). Vf. bezeichnet dieses Motiv für das AT als singulär und deutet es 56, Anm. 200 interessanterweise nicht mythologisch, sondern von deren natürlich verständlichem Verhalten. Man könnte das Verhalten der Löwen zur Nacht in Ps. 104, 20–22 damit vergleichen. Wenn man das alles beachtet, ist es wohl verständlich, daß Bedenken gegen die Deutung des Vf. berechtigt sind.

Kann Vf. seine These im 2. Teil der ersten Gottesrede, in 38,39 –39,30 durchhalten, was für das richtige Verständnis wichtig wäre? Jedenfalls kann er hier seine immensen Kenntnisse der altorientalischen Ikonographie einsetzen, was auf jeden Fall wichtig ist.

Anhand derselben geht er der Frage nach, wie es zur Auswahl der dort aufgeführten Tiere gekommen ist. Berufung auf Listenwissenschaft lehnt er ab, glaubt auch nicht, sie seien als die besonders gefährlichen ausgewählt worden, oder weil sie Bewunderung erregen. Schon näher kommen seiner Anschauung unheimliche „Tiere, die zusammen mit Dämonen aller Art verfluchte, zu Ruinen gewordene Städte und Landstriche bewohnen" (64f). Letztlich gehe es hier um einen Kampf um die Erde: „Zu diesem Getier des Feldes, das dem Menschen die Erde streitig macht... gehören fast alle Tiere im zweiten Teil der ersten Gottesrede" (65). Es sind also doch nicht alle, was von vornherein zu Bedenken Anlaß gibt. Wichtiger aber ist dazu noch die Frage, ob wenigstens die anderen Tiere dementsprechend so negativ gesehen sind, daß sie den Menschen die Erde streitig machen. Da liest man mit einigem Befremden den Satz: „Die Auseinandersetzung zwischen Israel und dem wilden Getier ist grundlegender als die zwischen Israel und Kanaan" (65). Soll also die größere Zahl der Stellen über die Zusage des kanaanäischen Landes an Israel und die Vertreibung der Kanaanäer zweitrangig sein gegenüber der „gelegentlichen" Parallele zwischen Israels Feinden und den Tieren? Mag Vf. sich auf wenige Psalmverse beziehen können, stimmt da die Folgerung: „auch im Ijobgedicht eine beliebte Metapher für das Treiben der rᵉša'im, der Verbrecher", wenn er nur auf 4,10f verweist (82). Sicher, dort gehen die Löwen zugrunde, aber an unserer Ijobstelle 39,39 stillt Gott den Hunger der jungen Löwen. Tut er also auch den rᵉša'im Gutes? Auch sonst steht im Ijob Gott keineswegs negativ zu den Tieren, der Zebra und Wildesel Freiheit (39,5f), Behausung und Nahrung gibt. Von Gott kommt die Schnelligkeit des Straußes (39,13.18), ferner die Einsicht des Falken (39,26) und die Kunst des Fluges und Nestbaus beim Adler (39,27). Dann endlich das Pferd (39,19–25)! Sicher steht man ihm an anderen Stellen kritisch gegenüber, aber hier ist doch die positive, ja bewundernde Haltung nicht zu leugnen. Das ist doch kein unheimliches Tier, das den Menschen die Erde streitig macht!

Sicher ist es verdienstvoll, zu all den Tieren den Gesamtaspekt des Alten Testaments, ergänzt durch die aus dem Alten Orient gewonnenen Ansichten herauszuarbeiten. Es wäre aber ungeschichtlich gedacht, wenn dabei ein durch die ganze Breite der Literatur und Zeit gleichartiges Bild herauskommen müßte. Somit darf man wohl für Ijob eine auch durch Gottes Schöpfung, Fürsorge und Herrschaft über die Tiere gekennzeichnetes Bild derselben annehmen. Vf. übersieht dabei keineswegs solche Aspekte, widmet ihnen sogar einen eigenen Abschnitt „Zum Handeln Gottes an diesen Tieren" (81–86). Er erkennt die erwähnten positiven Seiten der Stellung zu den Tieren durchaus an (83), schließt aber trotzdem: „Mit den Geiern als Schlußbild wird ein Akzent auf das anarchisch-chaotische Element des Tierbilderbogen gesetzt" (85), wobei nach Vf. das Ganze ergibt „einen Weltbereich, der sich vom Menschen her betrachtet als chaotisch, ja als feindselig darstellt, der aber dennoch fest in Jahwes Händen ist" (86). Nun, wenigstens das Letzte gilt voll und ganz.

Mit größtem Interesse liest man den Abschnitt „Der Herr der Tiere" (86–125), illustriert durch eine große Zahl von Abbildungen. Vf. stellt allgemein fest: „Die zentrale Figur der Komposition erscheint bald mehr als Bändiger, bald mehr als Beschützer, immer aber als Herr der Tiere" (86), welch letzteres auch in bezug auf Ijob wohl zu beachten ist. Als weitere Erklärungsmöglichkeit rechnet Vf. für die Auswahl der Tiere damit, „daß die meisten Tiere von Ijob 39 als bevorzugte Jagdtiere der ägyptischen und vorderasiatischen Könige erscheinen" (71). Daß damit auch wohl nicht die letztgültige Erklärung erreicht ist, ergibt sich, weil es nur „die meisten Tiere" sind. Somit äußert sich der Vf. mit einer gewissen Reserve gegenüber seinen Ergebnissen: „Mit dem Stichwort ‚Herr der Tiere' sind natürlich nicht alle Einzelheiten des zweiten Teils der ersten Gottesrede erklärt, aber ich glaube, in dieser im Vorderasien der Zeit des Ijobdichters weit verbreiteten Vorstellung den Bezugshorizont gefunden zu haben, vor dem Ijob 39 sachgemäß zu interpretieren ist" (125).

Da in der nun anzugehenden zweiten Gottesrede (40,6–32) zwar nur zwei Tiere, aber immerhin bᵉhemôt und leviatan vorkommen, ist es gegeben, daß Vf. darin eine Bestätigung seiner Ansicht von der Grundgegensätzlichkeit in den Streitreden sucht.

Gott sei im Unrecht, diesen Vorwurf Ijobs findet er in 9,24, wo er pointiert wiedergibt, daß Gott ein raša' sei, entsprechend seiner Frage an Ijob: „Willst du wirklich mein Recht brechen und mich zum raša' machen, damit du Recht behälst?" Gott muß demgegenüber natürlich der Vernichter der rᵉša'im sein, was 40,9–13 auch ausdrücken. Ijob wird aufgefordert, er möge doch in Hoheit, Prunk und Pracht, den Stolzen und die Frevler vernichten, wenn er es könne. Was er nicht kann, das vermag Gott mit seinem Arm und seiner Donnerstimme. Was aber haben dann die Tiere damit zu tun? Dazu der Vf.: „So wenig wie das Nilpferd schlicht als zoologisches Wesen geschildert ist, so wenig ist das beim Krokodil der Fall" (143). Vielmehr gilt: „Es ist nicht zu übersehen, daß Leviatan im Alten Testament wie schon in Ugarit ein Chaosungeheuer bezeichnet, das zwar zu Beginn der Schöpfung grundsätzlich überwunden worden ist, aber immer wieder neu zu überwinden bleibt." (143) Gegenüber den dafür angeführten Stellen muß man aber doch berücksichtigen, daß gerade solchen Begriffen eigen ist, daß sie eine Verständnisbreite haben können von urtümlicher Wirklichkeit bis zur poetischen Bildhaftigkeit. So mag Vf. Jes 27,1; Ps 74,14 u. Ijob 3,8 noch für sein Verständnis beanspruchen können. Aber schon Ps 104,26 ist Leviatan nicht mehr ein von Gott überwundenes Chaosungeheuer, sondern ein Geschöpf Gottes, mit dem der Allmächtige spielt. Und erst unser Leviatan! Gott könnte ihn fangen und bändigen wie ein Tier für den Zoo (40,25f), er kann mit ihm spielen (40,29). Daß Gott ihn vernichtet, kommt hier nicht vor, er ist vielmehr von Gott erschaffen, was freilich nur indirekt auch von ihm gilt, wenn es bezüglich des Nilpferdes 40,15.19 ausdrücklich bemerkt wird. Beide sind also bei Ijob sicher keine widergöttlichen Wesen mehr. Auch wenn das Krokodil (41,26) König der Tiere ist, gehört es doch zu ihrer Art. Sicher handeln 40,24–28 und 41,3. 6.17 von der Furchtbarkeit dieser Tiere, die für Jahwe nicht gilt, aber weshalb sollte Ijob nicht wie der heutige Mensch furchtsam sein, diesen wilden Tieren zu begegnen, ohne daß er in ihnen Chaosungeheuer sehen müßte? Daß der Vf. reiches Bildmaterial auch zu diesen Tieren bringt, ist dankenswert, doch hat man auch hier Bedenken gegen die Schlußfolgerung: „Dabei geht es sowohl bei der zweiten Gottesrede wie bei dem darin verwendeten Bildmotiv ‚Horus als Nilpferd- und Krokodiltöter' nicht um Beherrschung, sondern um Vernichtung des Bösen" (157). Aber auch hier gilt, daß es zwar verdienstlich ist, aus dem Ganzen des AT und aus Zeugnissen über die Vorstellungs- und Bildwelt seiner Umwelt die Verständnismöglichkeiten zu erheben, doch darf man einen konkreten Text zwingen, sich einer daraus aufgebauten Idee zu beugen?

Da erzeugt man ja wohl das unerklärte Problem, daß Gott die Tiere, das Böse, nicht vernichtet, sondern geschaffen haben soll, um damit zu spielen.

Wenn somit Vf. dem Rezensenten zugestehen muß und wird, daß er sogar im wesentlichen anderer Meinung ist, so wäre es Unrecht, dieses Buch nicht mit allem Respekt, ja mit Dankbarkeit für eine staunenswerte Leistung zu quittieren. Wer sich mit Ijob wissenschaftlich beschäftigt, hat etwas versäumt, wenn er es nicht studiert.

Münster Hermann Eising

Petersen, David L.: **Late Israelite Prophecy.** Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles. – (Missoula/Mont.): Scholars Press for The Society of Biblical Literature (1977). VIII, 104 S. (Society of Biblical Literature Monograph Series 23), kart.

Diese überarbeitete Dissertation der Yale University von 1972 soll die Eigenart der nachexilischen Prophetie erschließen.

Dabei geht Vf. in der „Introduction" (1–12) von der Behauptung aus, daß die vorexilische, klassische Prophetie eine Institution ist, die aufs engste mit der Monarchie zusammenhängt. Die Propheten hatten vor allem die Aufgabe, die Verbindung zwischen Jahwe und dem König als dem Repräsentanten des Volkes aufrechtzuerhalten. Sie sollten dem König als Berater, aber auch als kritische Mahner zur Seite stehen. Der klassische Prophet ist der Bote, der an der himmlischen Ratsversammlung Jahwes teilgenommen und nun die Beschlüsse dieser Versammlung dem „Vasallen" Jahwes zu übermitteln hat. Im Jahr 587/86 v. Chr. ist die Grundlage für das Prophetentum, die Monarchie, zerstört. Nur eine kurze Zeit erstehen nach dem Exil die beiden Institutionen in ihrer ursprünglichen Verbindung noch einmal, als Sacharja und Haggai in Serubbabel den König der neuen Heilszeit sehen. Mit dem Erlöschen dieser utopischen Hoffnung erlöscht auch das Prophetentum in seiner alten Form. Die prophetische Tradition lebt jetzt in zwei gegensätzlichen Bewegungen fort: in der eschatologischen und in der priesterlich-levitischen. Die Eigenarten und die Geschichte dieser beiden Auffassungen von Prophetie versucht Vf. in den beiden Hauptteilen „The Deutero-Prophetic Literature" (13–53) und „Chronicles and Levitical Prophets" (55–96) zu klären.

An Deutero- und Tritojesaja-Texten, an Jer 23,34–40; Sach 13,2–6; Joel 3 und Mal zeigt Vf., daß die Zusätze in den Büchern der vorexilischen Propheten, also auch Jes 40–66 und die Zusätze zu Sach, aber auch Joel und Mal nicht mehr von Propheten stammen, die ihr Wort in der Ich-Form dem König oder dem Volk übermitteln, sondern von „Traditionalisten", die lediglich die Worte der früheren Propheten schriftlich weitergeben und kommentierend den Verhältnissen der nachexilischen Gemeinde anpassen. Diese „deuteroprophetische" Bewegung hält die Prophetie in der Gegenwart für erloschen und weist alle Ansprüche von Personen, die sich als Propheten ausgeben, als Anmaßung zurück. Sie erwartet neue Prophetie erst für die eschatologische Zeit. Jedoch sind in dieser Hinsicht zwei Richtungen festzustellen: Die eine erwartet einen individuellen neuen Propheten, sei es Elija oder Mose oder sonst einen, die andere rechnet mit der Übertragung des prophetischen Charismas auf das ganze eschatologische Volk Gottes, wie insbesondere Joel.

An 1 Chr 25; 2 Chr 20; 29; 34,30 und 35,15 versucht Vf. nachzuweisen, daß die Leviten, besonders die Sängerklassen, sich als die legitimen Nachfolger der Kult- und Hofpropheten betrachten und daher ihre Abstammung auf den „Seher" Asaf oder Heman und ihre Einsetzung auf David und seine Propheten Natan und Gad zurückführen. Ihre Lieder und die Reden solcher levitischen Seher und Sänger, die ihnen der Chronist in den Mund legt, sind nach dem Modell des prophetischen Heilsorakels im Zusammenhang mit der Klage stilisiert und setzen so die prophetische Redetradition fort. Vf. will auch gewisse Entwicklungen innerhalb der levitischen Sängergruppen, Rivalitäten und hierarchische Ansprüche unter den Asafiten, Korachiten und Hemaniten feststellen können.

Ein Kapitel „Conclusions" (97–104) faßt die Ergebnisse zusammen und verfolgt die beiden Richtungen über die zwischentestamentliche Literatur und Qumran bis ins NT. Die Anmerkungen stehen jeweils am Ende der Kapitel; Register fehlen.

Man kann Vf. nicht in jeder Hinsicht zustimmen. Daß es die vorexilischen Propheten nur mit dem König zu tun gehabt hätten und die Prophetie mit der Monarchie stehe und falle, ist kaum richtig. Sowohl die älteren Propheten als auch die Schriftpropheten reden auch zu einfachen Menschen ihres Volkes; daß sie uns so häufig und die Schriftpropheten fast ausschließlich als Sprecher zum König oder zum Gesamtvolk begegnen, liegt nur daran, daß ihre alltägliche Begegnung mit ihren einfachen Glaubensgenossen in der Tradierung keine Beachtung fand. Deuterojesaja kann man kaum als Vertreter der „deuteroprophetischen" Bewegung verstehen, sondern er spricht sehr wohl in der Ich-Form in eigenem Bewußtsein von der Sendung durch Jahwe; Ähnliches gilt von Maleachi. Dennoch hat Vf. den Blick für gewisse Eigentümlichkeiten der nachexilischen Prophetie geschärft. Es wird stimmen, daß große Partien der Prophetenbücher nicht unmittelbare Verkündigung eines empfangenen Gotteswortes, sondern das Ergebnis schriftstellerischer Traditionspflege sind. Auch die schon von anderen, auf die er öfter verweist, gesehenen Verbindungslinien zwischen Prophetie und nachexilischem Tempelgesang hat Vf. deutlicher herausgearbeitet. Hier wird man ihm gerne folgen. Im ganzen ist es eine anregende und interessante Arbeit, die die Erforschung der für uns weithin so dunklen nachexilischen Zeit in der Glaubensgeschichte Israels fördern wird.

München Josef Scharbert

Zumstein, Jean: **La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu.** Fribourg, Schweiz/Göttingen: Editions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 467 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 16), Lw. DM 58.–

Diese Diss. wurde 1974 abgeschlossen. Daß sie ohne weitere Bearbeitung veröffentlicht wird, ist sehr zu bedauern: bedeutende Monographien sind unberücksichtigt geblieben, die nach der Fertigstellung, aber vor der Drucklegung der vorliegenden Arbeit publiziert wurden.

Ich nenne einige besonders wichtige: A. Sand: Das Gesetz und die Propheten, Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus = BU 11, Regensburg 1974. H. Frankemölle: Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums" nach Matthäus = NTA NF 10, Münster 1974. E. Schweizer: Matthäus und seine Gemeinde = SBS 71, Stuttgart 1974. P. Christian: Jesus und seine geringsten Brüder. Mt 25,31–46, redaktionsgeschichtlich untersucht = EThSt 12, Leipzig 1975. G. Künzel: Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäusevangeliums. Diss. Erlangen 1975 (Bericht in: ThLZ 102/11, 851–853). O. L. Cope: Matthew, A scribe trained for the Kingdom of Heaven = CBQ Mon. Ser. 5, Washington 1976. J. Friedrich: Gott im Anderen? Eine methodenkritische Untersuchung von Redaktion, Überlieferung und Traditionen in Mt 25,31–46 = CThM A 7, Stuttgart 1977.

Auch wichtige ältere Arbeiten wurden nicht verarbeitet; es fehlen z. B.: P. Nepper-Christensen: Das Matthäusevangelium ein juden-christliches Evangelium? = AThD 1, Aarhus 1958. H. Schürmann: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien = KBANT, Düsseldorf 1968. U. Luck: Die Vollkommenheitsforderung der Bergpredigt = TEH 150, München 1968. W. Rothfuchs: Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums = BWANT 89, Stuttgart 1969. K. Berger: Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament, Teil I = WMANT 40, Neukirchen 1972.

Vf. berücksichtigt zwar in seinem ersten Teil den Bezug seines Themas zu dem Problem der Jüngerschaft und im zweiten Teil die christologische Grundlegung. In den Hauptpartien aber geht er auf die Beziehung des Einzelnen zu Gott und damit auf die Frage der ethischen Aussagen des ersten Evangeliums ein. Dabei wird bewußt die Ekklesiologie des Matthäus vernachlässigt und die individuelle Ethik hervorgehoben. Man wird sich fragen, ob diese Problemstellung befriedigen kann, vor allem wird der Moraltheologe sofort auch auf gleichzeitige ntl Aussagen in anderen Schriften zurückgreifen müssen. Das Buch gibt ihm dazu allerdings kaum Querverweise. Die Beschränkung auf das erste Evangelium erweist sich bei der systematischen Fragestellung als unzureichend. Hervorzuheben ist, daß Vf. sich sehr konsequent der redaktionsgeschichtlichen Methode bedient und dabei zu Ergebnissen kommt, die gut belegt und bewiesen sind. Allerdings scheint die vielfache Unterteilung, die Sucht nach Tabellen und lexikalischen Aufzählungen übertrieben. Im ganzen eine Arbeit, die in der Reihe der Matthäusarbeiten der letzten Jahre ein interessanter Beitrag ist.

Mainz Wilhelm Pesch

Jonge, Marinus de: **Jesus: Stranger from Heaven and Son of God.** Jesus Christ and the Christians in Johannine Perspective. Ed. and translated by John E. Steely. – (Missoula, Montana): Scholars Press 1977. X, 236 S. (Society of Biblical Literature. Sources for Biblical Study, Bd 11), kart.

M. de Jonge, Professor für ntl Exegese in Leiden, legt in diesem Band seine in den Jahren 1971–1977 erschienenen Aufsätze zum Johannesevangelium in für diese Ausgabe überarbeiteter Form und in englischer Fassung vor. Neu sind der einleitende Aufsatz zum Thema: Das vierte Evangelium als Buch der Jünger (1–28) und der die Sammlung abschließende Aufsatz über Unterschiede und Entwicklungen in der joh. Christologie (193–222). Diese beiden Arbei-

ten gehen wie die übrigen sechs Beiträge auf zahlreiche Gastvorlesungen und Vorträge des Autors zurück. Für die Sammlung der Studien in einem Bd sprach wohl die Tatsache, daß sie zum Teil an entlegenen Publikationsorten und in niederländischer Sprache erschienen waren und sämtlich weniger der exegetischen, traditionsgeschichtlichen, literarkritischen oder – wie man nach dem Titel „Stranger from Heaven" (er wird im Buch auf S. 154 gebraucht, beschreibt aber nirgendwo die Eigenart der joh. Christologie, obwohl manche Beobachtungen des Autors auf ihn hin führen könnten, vgl. 144ff) vermuten möchte – religionsgeschichtlichen Erhellung des Johannesevangeliums oder einzelner seiner Aussagen als dem Versuch dienen, diese Schrift bei allen vom Autor gesehenen und zugegebenen Spannungen (vgl. VII. 198) dennoch als ein „meaningful whole, highly complicated in structure" zu verstehen und den inneren Zusammenhang der joh Theologie aufzudecken und festzuhalten. Der Untertitel gibt die eigentlich den Bd zusammenhaltende Thematik an, der sich auch die Aufsätze über „Zeichen und Werke" (117–140) und „Eschatologie und Ethik" (169–191) ergänzend einordnen.

De Jonge findet einen ersten Zugang zur joh Christologie in Joh 20,30, wo „der Christus" durch „der Sohn Gottes" interpretiert wird (3.83ff). Die messianische Begrifflichkeit des Judentums und Judenchristentums wird in den neuen, über ihr Verständnis entscheidenden Begriffsrahmen („framework") der johanneischen Christologie gestellt, der durch folgende Elemente charakterisiert wird: Kontrast zwischen Himmel und Erde, Geist und Fleisch; so muß das Kommen vom Vater als Herabsteigen, die Rückkehr als Hinaufsteigen beschrieben werden; das einzigartige Vater-Sohn-Verhältnis, das einschließt, daß die Werke des Sohnes zugleich solche des Vaters und die Worte des Vaters zugleich solche des Sohnes sind (42; vgl. 52.69.84.141). Über die Hintergründe, welche zur Ausbildung dieses Begriffsrahmens führten, enthält Vf. sich jeder Vermutung, er scheint nicht einmal danach zu fragen. Der Differenz zwischen der Messianologie und der joh Christologie entspricht die im Evangelium immer wieder anzutreffende Differenz zwischen jüdischen Sympathisanten (vgl. Joh 2,23–25; Nikodemus; Joseph von Arimathäa: 17.30–38.81f.100f) und den wahren Jüngern Jesu, die positiv auf den Einen, den Gott gesandt hat, reagieren, das Geheimnis seines Wesens verstehen, ihren Ursprung in Gott haben und wegen ihres Bekenntnisses zum Sohn Gottes zusammen mit ihm der feindseligen Welt gegenüberstehen (17.151–154). Das Evangelium ist in einer urchristlichen Sondergruppe entstanden. Seine Christologie setzt sich nicht nur mit jüdischen Anfragen, sondern auch mit urchristlichen Entwürfen auseinander (vgl. z. B. Joh 7,31): „Seen from the standpoint of the Johannine group and its theology, there is no real difference between sympathizing Jews and Jewish Christians if the latter are still thinking along that what the Fourth Gospel considers to be purely Jewish lines" (101f).

Dieses Zitat ist einer der wenigen Stellen entnommen, an denen der Autor seine rein textimmanente Betrachtungsweise verlassen hat. Er rechnet zwar mit einer Vorgeschichte der joh Tradition, hält aber die joh Schicht für so stark und einheitlich (118), daß er literarkritische Versuche für erfolglos hält (117.170.194–197) und auf form- und traditionsgeschichtliche Überlegungen praktisch verzichtet (vgl. 52: Vf. will nicht nach der vorjoh Tradition fragen, sondern auf die Struktur der betreffenden joh Abschnitte achten; 95: er verzichtet auf jede Diskussion der joh Menschensohnaussagen). Die von ihm nicht geleugneten Spannungen und Differenzen im Johannesevangelium versucht er durch eine integrierende Sicht der umstrittenen Partien zu erklären (198f; vgl. VIII. 42), die Differenzen zwischen dem Evangelium und dem 1 Joh, die dann ohnehin nicht mehr so groß sind, wenn z. B. Joh 6,51–58; 15–17; 19,35 (207–211.176) zum ursprünglichen Evangelium gehören, verringern sich auf einen „shift in emphasis" (206): „What is a major christological issue in the First and Second Epistles is a minor one in the Gospel" (210; vgl. 184). Die in 21,24 und im letzten Teil von Joh 21 erkennbare Redaktion beruft sich auf den Lieblingsjünger als Bürgen und Zeugen ihrer Christusverkündigung (212f). Damit scheinen sich weitere Nachfragen nach der Geschichte der joh Tradition zu erübrigen.

Zweifellos hat eine solche synthetische Sicht des Johannesevangeliums gegenüber einer ausschließlich an der literarkritischen oder traditionsgeschichtlichen Zergliederung des Werks orientierten Exegese ihre Verdienste. Aber auch sie wird sich um methodisch abgesicherte Antworten auf manche in der Forschung diskutierten Fragen wie z. B. nach der Form der joh Überlieferung, nach der Form des Gesamtwerks (für de Jonge bleibt das Verhältnis von Joh 13–17 zu Joh 20 ungeklärt; die Komposition von Joh 13–17 bleibt undurchsichtig, vgl. 4.198), nach der christologischen Tradition, nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund und nach dem joh Kreis (199: de Jonge konzediert, daß sein „approach" in der Gefahr steht, „unhistorical" zu sein) und seiner Geschichte bemühen müssen. De Jonge bleibt seinen Lesern in diesem Buch auf zu viele Fragen eine Antwort schuldig. Nicht selten stößt man auf Bemerkungen wie: „much more might be said here" (161, vgl. 170.197.204), die in einem Vortrag berechtigt sein mögen, in einer wissenschaftlichen Publikation aber häufig nur darauf hinweisen, daß der Text noch nicht veröffentlichungsreif ist (vgl. 101 zur Frage, ob das Johannesevangelium sich in 6,60–71; 7,31; 8,30f mit Juden oder Judenchristen auseinandersetze: „Whatever the solution of this problem may be, I think that the very confused picture which emerges from our rapid survey of these passages shows that our approach is wrong" – wenn das so ist, hätten die entsprechenden Seiten eingespart werden können). In mündlichen Vorträgen haben einzelne Durchgänge nacherzählender oder konkordanzmäßiger Art durchaus ihren Sinn, auf den Leser einer wissenschaftlichen Publikation, bei dem elementare Kenntnisse des Textes des Evangeliums vorausgesetzt werden können, müssen sie ermüdend wirken, zumal wenn jeder Aufsatz anscheinend wieder vor einem anderen Publikum ab ovo zu beginnen scheint und eine methodisch bewußte Behandlung des Stoffes an kaum einer Stelle erkennbar wird. Dieser grundsätzliche Mangel wird auch nicht durch die zahlreichen Literaturangaben im beigegebenen Anmerkungsapparat wettgemacht. Rez. möchte der Befürchtung Ausdruck geben, daß Bücher dieser Art nur zu einer weiteren Überfüllung bzw. Verstopfung der Anmerkungsapparate in exegetischen Arbeiten führen, und seine schreibenden Kollegen ermuntern, dieses Buch nur dann zu zitieren, wenn sie sich mit ihm auseinandersetzen oder wenn es tatsächlich etwas Eigenes und Neues bringt. Der Autor hat mit der von ihm gewählten lockeren Darstellungsform seiner Sache bzw. seiner Sicht des Johannesevangeliums einen schlechten Dienst erwiesen. Um gerecht zu bleiben: wahrscheinlich besteht ein innerer Zusammenhang zwischen der Komplexität der joh Frage, ihrer immer noch unbefriedigend bewältigten Problematik und der häufig ebenfalls unbefriedigenden Form und Methodik von Veröffentlichungen, die eine Gesamtschau anstreben.

Gießen Gerhard Dautzenberg

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, Bd. 52), geb. DM 98.–

Vf. legt hiermit seine Bonner Habil.-Schrift vor, aufgrund deren er im gleichen Jahr 1978 die venia legendi für Neues Testament erhielt. Z. ist bisher vor allem durch seine – gleichfalls recht umfangreiche – Doktordissertation „Die Eschatologiereden des Lukas-Evangeliums" (BBB 40), Bonn 1972, hervorgetreten. Es ist von vornherein als löblich – und für den Weg des betr. Wissenschaftlers (hoffentlich!) förderlich – zu bezeichnen, wenn sich die Habil.-Schrift eines Neutestamentlers mit einem anderen Schwerpunkt des NT befaßt als seine Doktorarbeit (und man kann nur hoffen, daß diese herkömmliche Übung nicht allmählich von abweichenden Praktiken verdrängt wird).

Vf. empfand es als einen Mangel, „daß bisher noch keine für Stiluntersuchungen an neutestamentlichen Texten geeignete Methode entwickelt worden ist" (Vorwort), und er möchte mit seiner Schrift diesem Mangel abhelfen. Die vorliegende Arbeit sieht somit in der „Stiluntersuchung" zu 2 Kor 11,1–12,10 einen exemplarischen Weg zur stilanalytischen Methode bei ntl Texten überhaupt. In dieser Hinsicht baut Z. auf den methodischen Arbeiten seines Lehrers H. Zimmermann auf und führt diese fort. An Vorarbeiten fand er neben neueren Werken zur Textlinguistik und Rhetorik im allgemeinen (H. Lausberg, B. Sowinski, W. Ulrich, H. Weinrich) nur wenige Arbeiten zum paulinischen Stil (J. Weiß 1897, R. Bultmann 1910, A. Fridrichsen 1928/29, N. Schneider 1970, W. Bujard 1973) vor.

In der Einleitung (23–76) wird unter I. die Aufgabenstellung genannt, unter II. sind begriffliche und methodische Vorüberlegungen angestellt. Die Zielsetzung seines Unternehmens beschreibt Vf. in folgenden Punkten: 1. Es soll eine Methode zur Diskussion gestellt werden, mit deren Hilfe es möglich ist, konkrete Stiluntersuchungen an ntl Texten durchzuführen (25). 2. Hauptanliegen ist, die tatsächliche Ergiebigkeit der Methode an einem umfangreichen Textbeispiel, der sog. „Narrenrede" 2 Kor 11,1–12,10, modellhaft zu erproben (26). Vf. betont, daß er zuerst den konkreten Text selbst analysieren und nach textimmanenten Kriterien beurteilen möchte, ehe er den „durchaus berechtigten, aber eben erst sekundär anzugehenden Versuch einer textüberschreitenden Betrachtungsweise unternimmt" (27). Darin bestärkt ihn ein Blick auf die Geschichte der Erforschung des paulinischen Stils (27–40). Der Begriff des Sprachstils (als des Gegenstands der Stilistik) ist bislang in der Forschung nicht eindeutig (41–48).

Z. legt seiner Untersuchung eine Auffassung von Stil zugrunde, die die Ansätze der „werkimmanenten Interpretation" und der Linguistik miteinander zu verbinden sucht (48). Die Einzelelemente des Stils, die „Stilmittel", bespricht Z. anschließend recht ausführlich (49–72), ehe er die Methode der Stiluntersuchung charakterisiert (72–76). Hierbei beabsichtigt Z., in zwei Ansätzen vorzugehen: Eine Analyse des Stils auf der Satz- und Wortebene soll am Anfang stehen, dann die Untersuchung der satzübergreifenden Einheit folgen.

Die Anwendung dieser methodischen Schritte auf das Textstück aus dem 2. Korintherbrief stellt den Hauptteil des Buches dar (77–411). Dabei wird die „Narrenrede" in fünf Abschnitte gegliedert (A. 11,1–4; B. 11,5–15; C. 11,16–21a; D. 11,21b–33; E. 12,1–10). Den Schlußteil stellt Z. unter die Überschrift „Ergebnisse und Auswertung" (412–441). Hier wird zunächst die „Narrenrede" selbst stilkritisch bewertet, ehe die Frage einer Anwendung des „methodischen Modells" auf andere Texte des NT erörtert wird. Literatur- und Abkürzungsverzeichnis stehen am Anfang (15–22), Stellen- und Autorenregister am Ende (442–449).

Fragt man nach dem Ertrag der sorgfältigen und eingehenden Analysen, so darf zunächst einmal festgestellt werden, daß zu dem umfangreichen Textstück 2 Kor 11,1–12,10 eine stilkritische Untersuchung geboten wird, die der Exegese dieser „Narrenrede" unschätzbare Dienste leistet. Die „Narrenrede" zeigt deutlich, wie stark Paulus von den strengen Stiltrennungsregeln antiker Tradition abweicht und sich den neuen, aus der christlich-biblischen Substanz erwachsenen „sermo humilis" zu eigen macht (430). Zweitens steht – und damit beschreitet der Vf. Neuland – nunmehr ein grundlegendes „Modell" stilanalytischer Arbeit am NT zur Verfügung, das mindestens für diejenigen ntl Schriften anwendbar ist, die „in einem Zug" geschrieben sind und keine eigentliche „Traditionsgeschichte" besitzen. Wieweit sich diese grundsätzlich „synchron" arbeitende Methodik auch auf die Evangelien anwenden läßt, diskutiert Z. (435–439) mit dem Ergebnis, daß eine modifizierte Anwendung auch für Texte in Frage kommt, bei denen zwischen Tradition(en) und Redaktion zu unterscheiden ist.

An dieser Stelle hat m. E. die Kritik anzusetzen. Nicht, daß Z. sich der Problematik einer Ausdehnung seiner stilanalytischen Methode auf Texte mit einer regelrechten Traditionsgeschichte nicht bewußt wäre! Doch ist seine Auffassung über deren allgemeine Anwendbarkeit, etwa im Falle der Evangelien, zu optimistisch. Daß in diesem Fall „zunächst die ursprünglich selbständigen Einheiten [einer Text-Komposition] für sich ... sprachlich-stilistisch untersucht werden" sollen (435), setzt doch voraus, daß die „Redaktionsdecke" abgehoben werden kann und ferner Traditionsstücke isoliert werden können. Letzteres ist aber nicht immer möglich.

Ein weiteres Bedenken betrifft die Kombination verschiedener methodischer Schritte. Z. weiß sehr wohl, daß Stilanalysen den Text nicht umfassend erschließen können, daß vielmehr eine umfassendere form- bzw. traditionsgeschichtliche Untersuchung notwendig ist (435f). Soll diese jedoch erst auf die Stilanalyse folgen, oder ist die formgeschichtliche Frage – auch für 2 Kor 11–12 – nicht spätestens im Rahmen der stilistischen Analyse zu stellen? Kann man die „Narrenrede" des Paulus ohne Rekurs auf den literarischen „Mimos" einer Stilanalyse unterziehen? Wichtige einschlägige Untersuchungen zum „Mimos" werden nicht einmal erwähnt: H. Reich, Der Mimus, Berlin 1903; E. Wüst, Mimos, in: Pauly/Wissowa XV/2 (1932) 1727–1764. Wenn der betreffende Textabschnitt als „Narrenrede" bezeichnet wird, ist indessen die Gattungsfrage offenbar im Sinne des Mimos entschieden (vgl. H. Windisch, Der zweite Korintherbrief, Göttingen 1924, 316).

Sollte jedoch die betreffende Texteinheit des 2. Korintherbriefes (mit R. Bultmanns nachgelassenem Kommentar) anders abzugrenzen sein (10,12–12,18 als Teil des „Briefes C", der 2 Kor 10–13 umfaßte), würde sich auch gattungsmäßig eine andere Kategorie nahelegen. Bultmann spricht von der τόλμα des Paulus als einem Vergleich mit den Gegnern. Dabei hätte die Erwähnung des „Sich-Rühmens" gewissermaßen „rahmende" Funktion (καυχάομαι: 10,13 bis 12,9 allein 16mal; vgl. auch τολμάω: 10,12; 11,21).

Ausdrücklich sei gesagt, daß diese Anfragen die beachtliche analytische Leistung der Habil.-Schrift in keiner Weise bestreiten möchten. Sie sind vielmehr als Ansatz zu einem methodologischen Gespräch gedacht, das durch Z. sicher in Gang kommen wird.

Bochum Gerhard Schneider

Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien. – Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 1975. 546 S. (Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques. Equipe de Recherche Associée au Centre National de la Recherche Scientifique)

Le Centre d'Analyse et de Documentation Patristique (CADP) der Universität Strasbourg hat zunächst auf einer Mikrofilmkartei einen möglichst vollständigen Index aller biblischen Zitate und Anspielungen in der patristischen Literatur geschaffen. Dieses Hilfsmittel war von Anfang an dazu bestimmt, daß sich alle Interessenten dessen bedienen könnten; leider stellte sich heraus, daß dies nicht so direkt und dauernd möglich war, wie es nötig gewesen wäre. Das gesteckte Ziel ließ sich nur dadurch erreichen, daß man die Biblia patristica im Druck veröffentlichte, so daß nun alle, die es wünschen, diese Instrumenta studiorum jederzeit und unmittelbar zur Hand haben. Der Umfang der Biblia patristica zwingt natürlich dazu, das Werk in mehreren Bänden herauszugeben; nach dem hier zu besprechenden 1. Band mit 27 000 Stellenangaben ist inzwischen auch der 2. Band erschienen (Biblia patristica, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Tome II: Le troisième siècle (Origène excepté), P 1977).

Wenn schon diese gewaltige Arbeit unternommen werden sollte, dann wollte man sie auch gründlich tun: man gab sich daher nicht damit zufrieden, die in den Editionen vorhandenen Bibelstellenangaben zu übernehmen, sondern wollte durch erneute eigene Durchsicht der Texte eine möglichst erschöpfende Stellensammlung erreichen. Erfaßt werden alle altchristlichen Texte, ganz gleich ob sie in Griechisch, Lateinisch oder orientalischen Sprachen vorliegen, ob sie orthodox oder häretisch sind. Zunächst wurden diese Stellensammlungen auf Mikrofilm aufgenommen und dann mit modernen Methoden, die Übertragungsirrtümer ausschließen, in Buchform überführt.

Das so zustande gekommene Tabellenwerk sieht so aus: In der ersten Spalte stehen die Bibelstellen, geordnet nach den Büchern der hebräischen Bibel und des Neuen Testaments; nur in der Septuagintabibel vorhandene Texte sind aber auch berücksichtigt. Dann folgt die Angabe des Zitats oder der Anspielung in der patristischen Literatur. Die Abkürzungen für die biblischen Bücher beruhen auf ihren französischen Bezeichnungen, während die altchristlichen Schriften entsprechend ihren lateinischen Titelformen abgekürzt werden. Im allgemeinen sind diese Abkürzungen für Verfasser und Titel so gut gewählt, daß man ohne Nachschlagen in den Abkürzungsverzeichnissen auskommt. Neben der patristischen Stellenangabe findet sich dann noch die Angabe der benützten Edition mit Seite und Zeile. Hier mußten Kompromisse hingenommen werden; maßgeblich waren die wissenschaftliche Qualität des Textes, dessen technische Brauchbarkeit und auch die leichte Erreichbarkeit der Ausgabe. Da sich die Arbeit über längere Zeit hinzog, konnten auch nicht immer die jetzt vorhandenen besseren Editionen berücksichtigt werden. Für die indirekt überlieferten Texte wurden nach Möglichkeit Fragmentsammlungen benützt, allerdings mit größter Vorsicht. Dem Benutzer bleibt es nicht erspart, nachzuschlagen und selbst zu prüfen; aber er wird an alle in Frage kommenden Stellen herangeführt. Die Biblia patristica will ja nur ein Werkzeug sein, das umsichtig und verständig gebraucht werden muß; der Erfolg hängt zu einem guten Teil auch von dem ab, der damit arbeitet.

Der Interessenten sind viele; das zeigte sich schon darin, daß andere Institutionen nehmend und gebend beteiligt sind: das Vetus Latina-Institut, das Göttinger Septuaginta-Unternehmen, das Institut für neutestamentliche Textforschung in Münster. Unschätzbar sind die Dienste, die ein solches Nachschlagewerk für die Geschichte des biblischen Textes, die Kanongeschichte, die Auslegungsgeschichte und die Identifizierung anonymer Texte bietet. Den selbstlosen Mitarbeitern dieses für lange Zeit maßgeblichen Werkes gebührt der Dank aller Forscher im Bereich der Exegese, der Patristik und der Theologie schlechthin.

Bochum Alfred Stuiber

Barbel, Josef: **Der Gott Jesu im Glauben der Kirche.** Die Trinitätslehre bis zum 5. Jahrhundert. Hrsg. v. Albert Fries. – Aschaffenburg: Pattloch 1976. 109 S. (Der Christ in der Gegenwart. Eine Enzyklopädie, V. Reihe, Bd. 15e), kart. DM 6.50

Die vorliegende Arbeit ist eine ausgewogene knappe Darstellung der Entwicklung der Trinitätslehre, die die neueren Forschungen kritisch einarbeitet. Vf. bringt nach einer kurzen Darstellung des biblischen Befundes die Entwicklung in der Väterzeit und führt sie bis zu Thomas und Bonaventura durch. Das Buch schließt mit einem kurzen Abschnitt über die Bedeutung des Geheimnisses des dreifaltigen Gottes für uns (99–103) und einem knappen Literaturhinweis ab (104).

Eichstätt Philipp Kaiser

Brons, Bernhard: **Gott und die Seienden.** Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 346 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 28), kart. DM 68.–

Die Geschichte der Erforschung und der Deutung der Schriften des sog. Dionys vom Areopag ist reich an Irrung und Wirrung. B. will unter Einsatz von Methoden historischer Exegese und des ideengeschichtlichen Vergleichs klären, ob dieser berühmte und nach wie vor unbekannte Autor des ausgehenden 5. Jh. mehr als Neuplatoniker oder als Christ gedacht hat oder ob ihm gar eine weiterführende Synthese gelungen ist. Das Ergebnis: Dionys hat „nicht nur ... terminologisch und partienweise auch sachlich Anleihen beim Neuplatonismus, insbesondere des Proklus, aufgenommen. Vielmehr liegt seinem gesamten Denken ein christlich modifizierter neuplatonischer Aufriß zugrunde, dem er einzelne christliche Elemente eingepaßt hat" (325).

Im I. Kap. stellt und legt B. ein ontologisches Koordinationssystem als das Gerüst für das areopagitische Denken fest. Das vom Neuplatonismus übernommene metaphysische System „besteht in einem Gott und die Seienden umfassenden, stufenweise aufgebauten statischen Organismus, dessen Glieder untereinander im Verhältnis von Identität und Differenz stehen" (319). Eine geschichtliche Reihenfolge oder eine heilsgeschichtliche Ordnung hat keine Chance, dieses starre metaphysische System aufzubrechen oder wesentlich zu modifizieren (vgl. 51f). Dionys ist lediglich bestrebt, den Chorismos zwischen Gott, der transzendenten Fülle, und den Seienden einerseits und zwischen dem geistigen und sinnenhaften Seienden andererseits zu vergrößern (vgl. 51f, 325).

Die vertikale Gliederung des areopagitischen Universums manifestiert sich verbal in zwei- bis vier- und zuweilen bis sechsgliedrigen Schemata (vgl. 30–42). Diese greifen die proklischen Triaden von „Nous – Psyche – Soma" bzw. von „Ousia – Zòé – Sophia" auf (vgl. 34ff). – Dionys setzt – aus christlichen Motiven – das neuplatonische „Eine", die proklischen „Henaden", den „Nous" (und die „Psyche") in eins. Damit unterminiert er die Lehre von der Transzendenz Gottes und von den innertrinitarischen Verhältnissen. Zugleich depotenziert er die Engelwelt zu einem Verbindungsstück zwischen Gott und den sinnenfälligen Dingen (vgl. 44f). – Die Menschenwelt ist für Dionys nur eine Seinsstufe, gekennzeichnet durch das ontologisch gemeinte „wir" (vgl. vor allem 54). Unterscheidungen zwischen „unserer", der „gesetzlichen" (= alttestamentlichen) und der „kirchlichen" Hierarchie sind nur verbal, auf jeden Fall nicht heilsgeschichtlich epochal (vgl. 48,57–75). Die Überschrift des Buches „Von der kirchlichen Hierarchie" ist übrigens sekundär. Zweck aller menschlichen Hierarchie ist nicht eine gleichwie zu deutende Vermittlung der geschichtlichen Heilstaten Gottes, „sondern der retrospektive Nachvollzug der Selbstmanifestation Gottes in den Seienden" (70f).

In seiner Gotteslehre (II. Kap.) korrumpiert Dionys zugleich das christliche Dogma von der Dreifaltigkeit Gottes und die neuplatonische Ideenlehre. Er läßt – wenigstens der Tendenz nach – die trinitarische Einheit der Hypostasen in Gott in der metaphysischen Einheit des göttlichen Prinzips aller Dinge aufgehen.

Dionys identifiziert den proklischen „Nous" mit Gott als dem „Ureinen". Proklus hat das Bestehen der Ideen im „Nous" mit „kath' hýparxin", das vorgängige Enthaltensein des Vielen im „Ureinen" jedoch mit „kat' aitían" umschrieben. Dionys verteilt diese Ausdrücke, die doch nur im Zusammenhang des proklischen Systems Sinn haben, auf die Subsistenzart der Hypostasen in Gott und auf die Art des vorgänglichen Enthaltenseins der geschaffenen Dinge in Gott. Infolgedessen kann er nicht mehr adäquat zwischen der innergöttlichen Einheit der Hypostasen und der metaphysischen Einheit Gottes unterscheiden (vgl. besonders 115). „Die Trinitätslehre reduziert sich auf einen Aspekt der Ideenlehre" (328). – Infolge der Ineinssetzung Gottes mit dem „Nous" belastet Dionys auch seine Ideenlehre mit „Weglassungen, Unklarheiten und inneren Spannungen ..." (163). Die Ideen werden ortlos. Bisweilen werden sie in Gott lokalisiert. Dann „erscheint plötzlich eine transzendentale Schwelle zwischen ihnen und der ‚Übergottheit' des ‚Einen' ...". Oder sie werden „nach Gott" als „Ursprünge des Seienden" angesetzt. Dann verlieren sie vollends ihren Ort. Denn an die Gottheit schließen in der Rangordnung des Seins unmittelbar die Engel an (vgl. besonders 166f).

Die Schöpfung ist bei Dionys – (bei B. III. Kap., § 1) – „Scheidung der göttlichen Einung" (172). Die Dinge gehen aus Gott hervor. Allerdings bleibt Gott als „überseiend allen Seienden enthoben" (vgl. 174). Trotzdem besteht zwischen Gott und den Seienden eine auf den verschiedenen Seinsstufen „relational differenzierte Identität" (175, 181). Nach B. ist das dionysische Seinsverständnis „eleatisch" (vgl. 153). Für Dionys sei die Schöpfung wesensnotwendig und zeitlos bzw. ewig. „Eine gewisse Polarisierung Gottes und der Seienden" könne nur scheinbar „den Eindruck von im Willen der Gottheit begründeter Schöpfung und gnadenhaftem Handeln an den Seienden erwecken (234).

Das Sein des Geschöpfes wird von Dionys zwar als Verursachtsein erklärt. Doch ist dieses am Kausalitätsverständnis des Proklus orientiert, nach welchem jedes Verursachte in seiner Ursache verharrt, aus ihr hervorgeht, und zu ihr zurückkehrt (vgl. 152, 178). Verursachung wird so zum Wesensmoment der Gottheit und Gott zugleich zur Materialursache aller Dinge (vgl. 229). – Dies soll nach B. der von ihm „so genannte transzendentale Vorbehalt" – traditionell „negative Theologie" genannt – (20; 81 Ann. 9; 312f) belegen, mit dem Dionys immer wieder zum Ausdruck bringe, daß alles Seiende vorweg in der überseienden Überfülle Gottes bereits enthalten sei (vgl. 175, 222–224). – Ausdrücke wie „Gottheit des Friedens" (181f) und „Geschenk" (204–207) stehen nicht für ein schöpferisch oder gnadenhaft freies personales Verhältnis Gottes zu seinen Geschöpfen. Auch wird „Providenz" synonym mit „Hervorgang" gebraucht (Vgl. 208). Die Bedeutung von christlich klingenden Termini wie „schaffen" (ktízo) oder „machen" (poiéo) bleibt vage (195ff).

Die Christologie (bei B. III. Kap., § 2) gerät dem Areopagiten nicht anders denn als qualitative „Dublette" seiner Schöpfungslehre. „Die Zweiheit der zeitlosen metaphysischen Größen Gottheit und Menschheit", die bei der Menschwerdung im Spiele sind, wird in den Relationen „des schöpferisch-providenziellen Verhältnisses Gottes zu den Seienden" (323), speziell als Hervorgang Gottes zur Seinsstufe des Menschen, gedacht und auf dieses Verständnis reduziert. Damit geht einher die völlige Entgeschichtlichung des Inkarnationsverständnisses. „Das Traditionselement des menschgewordenen Logos fällt ... auseinander in ein transzendentes Subjekt, die Seinsstufe Mensch und ihre Relationen zueinander" (321).

Christologische Aussagen enthalten prinzipiell die Elemente: „Subjekt, Hervorgang, transzendentaler Vorbehalt ..., Motiv und – als christologische Besonderheit – Modifikationen am neuplatonischen Konzept selber" (241). In diesen „Grundriß" sind eingetragen „heilsgeschichtliches Schema und biblisch-biographische Daten" (241). – Der Name Jesu meint selten den Menschgewordenen, oft das Subjekt des göttlichen Hervorgangs, den „Lógos ásarkos". Meist ist der Name ein schwebender Ausdruck, der zugleich auch die Gesamtgottheit bezeichnet (vgl. 242–244). – Die neuplatonischen Termini für die Menschwerdung – „Theurgie" und „Agathurgie" besagen sowieso nichts anderes als die schöpferische Selbstentfaltung Gottes (238ff). Termini scheinbar christlichen Ursprungs – wie „Menschwerdung" (Enanthrópesis) (vgl. 240) und „Philanthropie" meinen ihrem Kontext nach das gleiche (vgl. 323f). – Die Menschwerdung als Vorgang wird in den Relationsschemata Gott/Welt, Verborgenes/Sichtbares, Eines/Teilhaftes, Ewigkeit/Zeit, Überfülle/Kenosis, Übernatur/Natur, Übersein/Sein (Wesen) und Gott/Mensch ausgelegt (246–266). Diese Schemata können „sämtlich auch schöpferisch-providenzielle Beziehungen beschreiben" (323). – Dionys relativiert seine christologischen Aussagen in der Regel durch einen transzendentalen Vorbehalt. Dieser ist für B. allgemein ein Indiz für ein Seinsverständnis, das bei allen Differenzierungen nur eine quasi-eleatisch identische Qualität kennt. In der Christologie soll der transzendentale Vorbehalt nach B. „beweisen, daß Dionys in der Tat eine eigentliche Inkarnation ... gar nicht zu denken vermochte, da diese zumindest zwei theoretisch trennbare Naturen oder Wesen voraussetzt, die sich zu einem geschichtlichen Zeitpunkt vereinen" (266). – Dionys benennt als Motiv der Menschwerdung die Philanthropie Gottes. Sie „ist als Unterbegriff der umfassenden Güte" jedoch „nichts anderes als derjenige ideale Bereich in der Gottheit, der seine sinnenfällige Entsprechung in der Seinsstufe Mensch hat" (323f). – Heilsgeschichtliche Schemata und biblisch-biographische Daten paßt Dionys in das neuplatonische Gesamtsystem ein und deutet sie zugleich um (286–318).

B. gewinnt seine Untersuchungsergebnisse, indem er einleuchtend und folgerichtig methodisch vorgeht. „Ungute Konsequenzen wurden", wie er bei einem Überblick über die neuere Dionysiusforschung feststellt, „bei den Vorgängern gezeitigt durch mangelnde literarische Untersuchung ..., die vorschnelle Synthese dionysischen Stellenmaterials ..., die Fixierung auf ein Prinzip und das Herantragen von materialfremden Sachfragen ... (27). Demgegenüber stellt B. als Grundsätze für seine Untersuchungsmethode auf, daß das Corpus Dionysiacum „solange aus sich selbst zu erklären ist, als man zu geschlossenen Ergebnissen kommen kann, daß neben der Analyse der literarischen Komposition ... diejenige des Sprachgebrauchs der Begriffe und der systematischen Brüche im Vordergrund zu stehen hat, und daß schließlich bei Bruchstellen und auffälligen Vernachlässigungen oder forcierten Behauptungen nach den systemimmanenten und eventuell neu-

platonischen Ursachen zu fragen ist" (28). Dieses methodologische Programm führt B. in seiner Untersuchung mit überzeugender Konsequenz durch. Ohne Zweifel hat er damit die künftige Dionysiusforschung auf neue und festere Füße gestellt.

Für sein text- und literarkritisches Vorgehen kann Vf. auf Voruntersuchungen verweisen[1]. Die Fülle der semantischen und syntaktischen Belege macht die Arbeit zu einer hilfreichen Fundgrube für alle, die die als schwebend gerühmte oder als schwülstig berüchtigte areopagitische Sprache verstehen lernen möchten (vgl. das Register der wichtigeren Begriffe und Belegstellen: 340–346). Vf. nutzt formgeschichtliche bzw. pragmatische Methodenansätze (vgl. etwa 238, 242, 263, 289, 295, 315). Er erdrückt den Leser aber auch nicht mit einer Masse von Detailbeobachtungen. Er formuliert die Ergebnisse in immer neuen Zusammenfassungen, die Übersichten in jeweils größerem Maßstab liefern.

Das areopagitische Denken ist für B. offenbar ein Paradebeispiel für das Scheitern des an sich durchaus reizvollen Versuchs, ein bestimmtes Weltbild mit den Überlieferungselementen des christlichen Glaubens zu konfrontieren, diesen mit „jenem Weltbild und jenes Weltbild mit diesem Glauben zu erklären und auch beide voneinander abzusetzen" (326). Man wird B. darin zustimmen, daß „jeder derartige Versuch sich immer wieder in Frage stellen lassen muß durch das ‚Wort vom Kreuz', die Tatsache des ‚die Seinigen nahmen ihn nicht auf', welche eine ungetrübte Harmonie von Glauben und ‚Weltanschauung' grundsätzlich ausschließt" (326). Nach B. ist der Areopagite diesem Anspruch nicht gerecht geworden. Er hat das Christentum an den Neuplatonismus verraten und diesen zugleich verdorben. So einleuchtend dieses Gesamtergebnis auf den ersten Blick auch sein mag, so wäre doch auch zu fragen, welches Vorverständnis vom Verhältnis zwischen geschichtlicher Vernunft und christlicher Offenbarung bei B. selber wirksam ist.

Stimmt man dem letztlich vernichtenden Urteil von B. über das areopagitische Denken zu, so kann man kaum umhin, auch die Wirkungsgeschichte dieses Denkens zu einer verhängnisvollen Kette von Irrtümern zu erklären. Freilich hat auch dann das biblische Pseudonym des Dionys vom Areopag (vgl. Apg. 17,34) eine schier unwiderstehliche und manche Kritik einschläfernde Wirkung ausgeübt. Es bleibt auch wahr, daß die scheinbar vieldeutig schwebende Sprache des Areopagiten manchmal zu fruchtbaren Interpretationen veranlaßt hat. B. zeigt, daß die Dionysiusinterpretation sich oft auch mit Scheinproblemen herumgeschlagen hat. Die Überlegung von B., daß Dionys sich von seinem ontologischen Prinzip der hierarchisch gestuften Vermittlung des Seins her gar nicht auf eine Zwei-Naturen-Lehre in der Christologie einlassen konnte, macht deutlich, daß diejenigen, die ihn des Monophysitismus geziehen haben, sich mit einer Scheinfrage abgequält haben (vgl. 254f, 321f, 322f, 329). Beruht deshalb aber die gesamte bisherige areopagitische Wirkungsgeschichte nur auf Irrtümern und Mißverständnissen? Ist das Corpus Dionysiacum nun endgültig ins theologiehistorische Museum zu verweisen? Lohnt es sich nach (secundum et post) B. noch, Gedanken des Areopagiten weiterzudenken?

Solche Fragen lassen sich offenbar nicht allein in historisch exegetischer Untersuchung beantworten. Sie sind vielmehr auch geistesgeschichtlich hermeneutisch anzugehen. Die B.'sche Untersuchung folgt dem neuplatonisch-metaphysischen Duktus der areopagitischen Denkbewegung: dem Paradigma des Abstiegs von „Gott zu den Seienden". Die historischen Belege erweisen dabei in der Regel, daß das, was Dionys schreibt, auch von einem Neuplatoniker stammen könnte. Die Ausnahmen von dieser Regel – sie sind selten genug – werden auf christliche Motive zurückgeführt. Areopagitische Unterscheidungen wie die zwischen christlicher Trinitätslehre und neuplatonischer Ideenlehre, zwischen „gesetzlicher", „kirchlicher" und „allgemein menschlicher Hierarchie" verschwimmen oder scheinen unerheblich. Christliche Denkansätze werden als neuplatonisch gleichgeschaltet durchschaut. Die Starrheit des metaphysischen Systems erstickt schließlich jeden weiterführenden Gedanken im Keim und läßt eine wirkungsgeschichtliche Relevanz gar nicht erst aufkommen. Ist das metaphysisch-deduktive Abstiegsschema aber das einzige Paradigma für eine Dionysiusdeutung?

Weiterführende Ansätze für das theologische Denken scheinen Rez. bei Dionysius eher auffindbar, wenn es die areopagitischen Aussagen gleichsam wider den Strich der metaphysischen Deduktion bürstet und wenn die Dionysiusinterpretation transzendentalreduktiv dem Paradigma eines gnoseologischen Aufstiegsschemas folgt. Dabei wird vorausgesetzt, daß das neuplatonische Denken auch und zugleich an der Reflexion auf eine mystische Einung mit dem „Ureinen" interessiert ist, daß es die Stufen seiner Erkenntnis hinaufsteigt, indem es sich das jeweils ideierende Prinzip einer Erkenntnisstufe als eine notwendige subjektive Möglichkeitsbedingung seiner selbst – und in diesem Sinne ‚transzendental' – „voraus-setzt". Dazu ist freilich weiterhin vorauszusetzen, daß die Neuplatoniker zwischen Sein und Denken zwar nicht getrennt, wohl aber unterschieden haben und daß ihnen das Denken wenigstens genauso wichtig war wie das Sein – oder, wenn man so will, der denkerische Aufstieg ebenso wichtig wie der metaphysische Abstieg. Solche Hypothesen über das neuplatonische Denken lassen sich, wie Rez. meint, schon an Aussagen des Plotin festmachen[2]. Die transzendental-reduktive Komponente des neuplatonischen Denkens, die dem mystischen Aufstieg nachdenkt, scheint sich übrigens leichter mit heilsgeschichtlichen Aussagen vereinbaren zu lassen als die metaphysisch-deduktive. Die Theologie der großen Kappadokier, besonders die des Gregor von Nyssa, bietet hierfür aufschlußreiche Beispiele[3]. Daß und wie eine Dionysiusdeutung nach dem transzendentalreduktiven Schema gnoseologischen Aufstiegs weiterführen kann, soll nun noch an einem wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Topos areopagitischen Denkens verdeutlicht werden.

Auch B. verwendet den Ausdruck „transzendental", ohne freilich seine Bedeutung zu klären. Er bezeichnet das, was üblicherweise die „negative Theologie" des Areopagiten genannt wird, als „transzendentalen Vorbehalt". Dionys wendet diesen Vorbehalt offenbar sehr häufig an. Darum widmet ihm B. auch besondere Aufmerksamkeit. Auf den Seiten 214–222 (vgl. 266–274) stellt er das semantische Vorkommen, die syntaktische Einordnung des transzendentalen Vorbehalts und seine Bedeutung im areopagitischen System dar. „Die Negation" des transzendentalen Vorbehalts „will nicht behaupten, daß Gott eine metaphysische Nullität sei, sondern „daß er ‚mehr', ‚höher' sei als alles, was von ihm positiv ausgesagt werden kann, daß er dieses also ‚vorgängig', in nicht näher beschriebener Fülle besitze" (220). Nach B. ist nun „der transzendentale Vorbehalt als Ausdruck der unverminderten übergeordneten Fülle Gottes an dem, was aus ihm hervorgeht, ... aber nur dann sinnvoll, wenn Gott als die ‚Materialursache' der Schöpfung gedacht ist" (221). B. begründet diese These damit, daß Gott „andernfalls gar nicht mit den von Dionys verwendeten Begriffen gegen das Mißverständnis seiner Verminderung, Veränderung, Bewegung usw. oder gar einer Identifizierung mit den Seienden abgesichert zu werden brauchte" (221). Eine solche Argumentation setzt das zu Beweisende voraus. B. kommt zu seinem Verständnis des transzendentalen Vorbehaltes, weil er unter dem Bann des metaphysisch-deduktiven Paradigmas, das seine Dionysiusdeutung prägt, lediglich die systemstabilisierende Komponente der negativen Theologie wahrgenommen hat. Sie ist bei Dionys freilich auch und an vielen Stellen nachweisbar. Bei ihm ließe sich aber auch eine Komponente negativer Theologie auffinden, die jedes Denksystem sprengt und schließlich in mystische Erfahrung verweist[4]. Diese Komponente kann wohl nur von einer Dionysiusinterpretation wahrgenommen werden, die – wenigstens auch – dem transzendentalreduktiven Paradigma der neuplatonischen Reflexion auf mystische Erfahrung folgt. Gerade das systemkritische Verständnis von negativer Theologie kann sich heilsgeschichtlich aufladen, und es hat in der Theologie bis in die neueste Zeit hinein offenbar Geschichte gemacht.

Paderborn Josef Hochstaffl

Schwinges, Rainer Christoph: **Kreuzzugsideologie und Toleranz.** Studien zu Wilhelm von Tyrus. – Stuttgart: Hiersemann 1977. VIII, 329 S. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd 15) DM 145.–

Unbestritten zählt Wilhelm von Tyrus (ca. 1130–1186) zu den markantesten Persönlichkeiten der Kreuzzugsepoche. Als Ge-

[1] B. Brons, Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählten Textstellen: Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1975, 5, 99–140.

[2] Vgl. Plotin: Enn. VI, 7,7; V, 9,14; III, 8,9. – Zum Gemeinten: J. Hochstaffl, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. München 1976, S. 69f.

[3] Vgl. Dionysius Areopagita: DN 2,4: 641 A; DN 13,3: 980 D–981 B; Mt 1,2: 1000 B; vgl. hierzu: J. Hochstaffl, a.a.O., 109–119.

[4] Vgl. ders., a.aO., 122–140.

schichtsschreiber rangiert er oft neben dem gewiß größten Historiker des Mittelalters, neben seinem Zeitgenossen Otto von Freising († 1158). Daß ihm bisher keine Monographie gewidmet wurde, kann eher erstaunen, und dankbar begrüßt man daher die vorliegende Gießener geschichtswissenschaftliche Dissertation aus der Schule von H. D. Kahl. Durch einen 1974 unter fast gleichlautendem Titel im „Saeculum" veröffentlichten Aufsatz hat der Autor schon auf seine Forschungsergebnisse aufmerksam gemacht und auch ein gewisses Echo gefunden, so daß man nun sein Buch mit gespannter Neugier zur Hand nimmt.

Daß gerade in jüngster Zeit Wilhelm von Tyrus größeres Interesse erregt und mehrere gehaltvolle Studien auch von anderer Seite erschienen sind, mag vielleicht noch damit zusammenhängen, daß von R. B. C. Huygens an einer längst nötigen Neuedition von Wilhelms „Historia rerum in partibus transmarinis gestarum" gearbeitet wird.

Schon der Lebenslauf Wilhelms beweist jedoch, daß an ihm die Kreuzzugsforschung keinesfalls vorbeigehen kann. Als Sohn abendländischer, vielleicht französischer Kolonisten in Jerusalem geboren, hatte Wilhelm an den berühmtesten Universitäten in Paris und Bologna studiert und stand dann im heimatlichen Kirchen- und Hofdienst. Er wurde zu diplomatischen Missionen verwendet und war der Erzieher des späteren Königs Balduin IV. (1174–1185), der ihn dann zu seinem Kanzler und 1175 zum Erzbischof von Tyrus machte. 1180 war er auch Kandidat für den Patriarchenthron von Jerusalem, also für die höchste geistliche Würde in den Kreuzfahrerstaaten, ist aber aus politischen Gründen seinem Rivalen Heraklius von Caesarea (1180–1190) unterlegen. Unerfreulicher Streit überschattet die letzten Lebensjahre; nach jüngsten Forschungen am 29. September 1186 ist Wilhelm gestorben.

Seine nicht weniger als 23 Bücher zählende „Historia" schrieb er in den Jahren 1169–1184 aufgrund offizieller Beauftragung durch den gebildeten König Amalrich I. (1163–1174). Dieser forderte von Wilhelm zusätzlich noch eine „Historia de gestis orientalium principum" von Mohammed angefangen. Sie ist leider nicht überliefert, erklärt aber, daß man den so merkwürdig interessierten König und seinen Hofhistoriker als Vertreter der Toleranzidee in Anspruch nehmen konnte. Diese schon früher geäußerte These sucht nun Sch. aus Wilhelms erhaltener „Historia" zu belegen. Das geschieht vor allem durch einen Vergleich mit älteren Werken der Kreuzzugshistoriographie, die Wilhelm zum Teil als Quelle gedient hatten, und mit der altfranzösischen Übersetzung, Überarbeitung und Fortsetzung von Wilhelms „Historia" in der sogenannten „Estoire de Eracles", die in der ersten Hälfte des 13. Jh. in Frankreich anonym entstand.

Bei Beachtung aller Nuancen der Geschichtserzählung bis hin zur Wortwahl und zu den den handelnden Personen gegebenen Attributen zeigen sich an vielen Stellen sehr auffällige Unterschiede einerseits zu den noch mehr oder weniger ganz im Freund-Feind-Denken verhafteten Historiographen aus der Frühzeit der Kreuzzugsbewegung und anderseits zu der stark popularisierenden „Estoire". Man könnte diese Unterschiede der größeren Versiertheit und dem besseren Einfühlungsvermögen des Landeskindes zuschreiben, seiner Vertrautheit mit den ethnischen und geographischen Gegebenheiten. Man muß gewiß auch den zeitlichen Abstand von der Eroberungsphase in Rechnung stellen, der sich bei der Schilderung vergangener, den Autor nicht mehr unmittelbar betreffenden Ereignisse auswirkt und diese in anderem Licht erscheinen läßt als den am Geschehen beteiligten Zeitgenossen. Auch das Wissen um das nun einmal im Heiligen Land notwendig gewordene Zusammenleben mit andersgläubiger Bevölkerung als Mitbürger, Nachbarn und Untertanen, mag seine Rolle gespielt haben, also die Erkenntnis der Notwendigkeit eines „modus vivendi". Man könnte eine Erklärung endlich in der zweifelsohne im Vergleich zu anderen Darstellungen hochrangigen Historiographie Wilhelms suchen, die einen deutlichen Zug zur Objektivität hat, wenn auch dem Gegner Gerechtigkeit widerfährt, und deren Tendenz es wohl war, dem christlichen Leser einen Spiegel vor Augen zu halten, auch in den ritterlichen Taten selbst von Ungläubigen, die der ritterlichen Gesellschaft im Heiligen Land imponieren konnten und ihr aus ständischen Gründen verständlich waren.

Sch. verwirft diese Lösungsversuche größtenteils und stellt auf Toleranz ab, und tatsächlich gibt es manche Aussagen Wilhelms, die das rechtfertigen könnten. Die Basis der Betrachtung bildet ein Toleranzbegriff, der im Anschluß an G. Mensching und an die Diskussion während des Wiener Internationalen Historikerkongresses 1965 definiert wird: „Ich verstehe also unter Toleranz: die aus der Gemeinschaft der Gläubigen für die Ungläubigen formal, informell oder inhaltlich zugelassene Abweichung von der eigenen religiösen Norm. Ich verstehe unter Intoleranz: das formale, informelle oder inhaltliche Verbot der Abweichung von dieser Norm" (67). Das soll im speziellen Fall Wilhelms heißen: „Aber in den Muslimen sah er Menschen, die den gleichen Gott verehrten wie er selbst und daher gleichfalls die Aussicht hatten, durch ein gottesfürchtiges und frommes Leben des Heiles teilhaftig zu werden. Diese Haltung habe ich die informelle Toleranz Wilhelms von Tyrus genannt" (213).

Diese These von der „informellen Toleranz" Wilhelms wird aus zeitlich und inhaltlich weit gespannten Überlegungen gewonnen. Die scholastische Hochschätzung auch heidnischer Autoren der Antike wird ins Treffen geführt oder der Begriff der Kirche als „civitas permixta" bei Augustin. Die Weiterentwicklung der das Kriegsrecht einschränkenden Idee vom „bellum iustum" spielt ebenso eine Rolle wie das für Minderheiten günstige Personalitätsprinzip im mittelalterlichen Recht. Für einen Schüler Kahls lag es nahe, den Vergleich zu den Verhältnissen im slawischen Missionsgebiet zu ziehen und auf die aktuelle Kontroverse über die Missionsmethode des „cogite intrare" und der Alternative „Taufe oder Tod" einzugehen.

Interessant ist bei Wilhelm jedenfalls sein geringes Interesse an der Mission, die nicht ein einziges Mal in der „Historia" Erwähnung findet. Aber auch an den Lebensbedingungen und an der juristischen Situation der unter fränkischer Herrschaft lebenden Muslime war er offensichtlich uninteressiert. Seine positiven Aussagen über den Islam beziehen sich vielmehr auf die Zustände jenseits der Grenzen der Kreuzfahrerstaaten, und gelegen ist ihm an guten völkerrechtlichen und gleichsam internationalen Beziehungen. Sch. möchte ihm gar „einen hervorragenden Platz innerhalb der Geschichte des mittelalterlichen Völkerrechtes zuweisen" (283). Ob dahinter nicht eher das polititsche Kalkül eines Staatsmannes denn die tolerante Gesinnung eines Theologen steht, wäre zu fragen. Denn zwar hat Wilhelm auch seinen Platz in der von Sch. einleitend ziemlich breit geschilderten Geschichte der Beurteilung des Islams durch die orientalische, die byzantinische und die abendländische Christenheit, aber von den theologischen Lehren der Mohammedaner und gar von den Kontroversfragen hat er kaum Ahnung. So bleibt eigentlich bloß die Feststellung, daß er die Muslime nicht als „pagani" sondern nur als „infideles" beurteilt hat.

Um diese Wortwahl freilich als Ausdruck einer toleranten Gesinnung zu werten, hätte es weiterer begriffsgeschichtlicher Untersuchungen bedurft, wie ja auch andere Termini bei Wilhelm in ihrer Interpretation durchaus nicht so überzeugend eindeutig sind: Urbanität etwa oder Liberalität oder der Begriff „patria" und die mancherlei Eigenschaften, die den mohammedanischen Gegnern der Kreuzfahrerstaaten zugeschrieben werden. Die Darstellung dieser Herren, vom kleinasiatischen Seldschukensultan Kilič Arslan I. (1086–1107) angefangen bis zu Sultan Saladin (1171–1193), nimmt viel Raum in der Untersuchung von Sch. ein. Er hat die ihnen von Wilhelm und anderen Historiographen gegebenen Attribute auch in Listen erfaßt, und in der Tat ergeben sich interessante Divergenzen. Auffällig ist aber vor allem, daß nach der so sympathisch geschilderten Persönlichkeit von Nūraddīn Zangī (1146–1174) bei Saladins Porträts ein merkwürdiger Wandel zu beobachten ist, den auch Sch. nur als Rückfall in alte Klischees zu beurteilen vermag. Wir befinden uns aber hier in einer Zeit, deren bedrohliche Entwicklung den Historiographen unmittelbar tangierte und seiner Toleranz offensichtlich Grenzen setzte.

Daß auch Heiden einer Persönlichkeitsschilderung für wert erachtet werden, erscheint also vielleicht weniger aus toleranter Gesinnung denn aus historiographischer Erzählfreude zu erwachsen. Wenn sich weiters beobachten läßt, daß Wilhelm offensichtlich auch für die diversen orientalischen Konfessionen und Kirchen der Christenheit kaum Verständnis und Interesse hatte, so daß sich bei Sch. alles darüber in einem kurzen Anhang von nur fünf Seiten findet, dann fällt es schwer, von echter Toleranz zu reden. Sie müßte jedenfalls unseres Erachtens auf einer tieferen theologischen Basis ruhen.

Das Buch von Sch. ist eine interessante, wenn auch wegen seiner Diktion und manchen Abschweifungen vom Thema nicht leichte Lektüre. Es dient zweifelsohne dem Verständnis Wilhelms und der Information über ihn und sein Werk. Terminologische Fragen bedürfen wohl noch einer weiteren Diskussion. Die These von Wilhelms Toleranz halte ich zwar für überzogen, aber von einer Wandlung der Kreuzzugsidee beim bedeutendsten Geschichtsschreiber der Kreuzzüge wird man sprechen dürfen.

Tübingen Harald Zimmermann

Künzle, Pius: **Heinrich Seuses Horologium Sapientiae.** Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer OP. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1977. XXIV, 692 S. (Spicilegium Friburgense Bd 23) kart. sfr. 96,–

Nach Bihlmeyers immer noch klassischer Ausgabe der deutschen Schriften des schwäbischen Dominikaners (1907, Nachdruck 1961) sind wir endlich im Besitz einer kritischen Edition seines lateinischen Opus.

In 233 Hss. fand sich der Text; 88 sind darüber hinaus als verloren gegangen nachzuweisen (105–214); hinzu kommen 15 Drucke und eine große Anzahl von alten Exzerpten und Übersetzungen (220–277). Künzle gruppiert die Hss. in überzeugender Weise und kommt auf 11 Basis-Hss., die er in zwei Familien ordnet und hinter denen er eine einzige Quelle postulieren kann (291–354; die Sigla: 362). Wie selbstverständlich fügen sich dem Ergänzungen zu den bisher gefundenen Hss. der deutschen Werke und den „Centum Meditationes" an (355–360).

Der Text selbst ist sauber wiedergegeben; wörtliche Schriftzitate und -anspielungen stehen wie die Übernahmen aus der Liturgie im Kursivdruck. Ein dreifacher Apparat (kritisch; parallelisierend zum „deutschen" Seuse; Zitate und Anspielungen) begleitet ihn (361–621, mit Nachträgen). Ausführliche Register vollenden die Ausgabe: eine Konkordanz zu Strange (1856. 1861. 1923) und Richstätter (1929); Handschriften-, Namen- und Quellen-Register; und besonders ein (nicht vollständiges) philologisches Register über Personen, Worte, Sachen, Wortverbindungen im Text (622–692).

Die lange Einführung bringt sachliche Erörterungen zur Seuse-Forschung. Zum Leben (21. 3. 1295/6–25. 1. 1366) ist über Bihlmeyer, Gröber und Frank kaum etwas Neues zu sagen, nur einiges (das Priorat) zu klären (1–6). Auch der Nachweis der (unbestrittenen) Echtheit des Horologiums (7–18) macht keine Schwierigkeiten, gibt aber einen Einblick in den Umgang mit mittelalterlichen Daten. Zur Festlegung der Entstehungszeit um die Mitte 1334 kann K. die Einwände gegen die gleiche Ansicht Bihlmeyers mit überzeugenden Gründen widerlegen.

Wichtiger ist die Untersuchung über das Verhältnis des Horologiums zu seiner deutschsprachigen Entsprechung, dem Büchlein der ewigen Weisheit (28–54). Nicht nur philologische, auch ideengeschichtliche und gar charakterologische Argumente werden diskutiert. Gegen C. Gröber und W. Zeller plädiert K. für das einfachere und blassere Büchlein der ewigen Weisheit als Vorlage zum lateinischen Horologium. Den vermittelnden Vorschlag von J.-A. Bizet nimmt K. mit der Modifikation an, daß zwar kein Ur-Horologium beiden Schriften vorgelegen habe, wohl aber Notizen und Fragmente persönlichen Charakters. Durch die Erweiterungen wird das Horologium zu einem neuen selbständigen Buch, das den Reifungsprozeß Seuses dokumentiert: Die „geistliche Gemahlschaft" kommt stärker zur Geltung. Die Sprache ist wirklichkeitsnäher, persönlicher, werbender. Das Einbringen persönlicher Erfahrung in den lateinischen Text sollte aber nicht als Subjektivierung, sondern eher umgekehrt, als Hineinstellen in die objektive Welt der (persönlich erlebten) Tatsachen gewertet werden. An K.s Grundeinsichten wird man kaum zweifeln können, obgleich – wie er selbst weiß – über Einzelheiten noch nicht das letzte Worte gesprochen ist.

Im Kap. über Titel und Literaturgattung (55–83) ist die wichtigste Frage die nach der Gestalt der Sapientia, mit der der Discipulus zur Hauptsache dialogisiert. K. geht zur Beantwortung der Geschichte der Dialog-Traktate und der Figur der Sapientia nach (Viktorianer, Bonaventura, Mechthild von Magdeburg) und zeigt, wie absurd Identifikationen mit Maria oder irgendeiner gnostischen Gestalt sind (E. Benz spricht sogar von androgynen Zügen). Die Gleichung Sapientia = Filius Dei ist evident; aber auch sie müßte noch weiter differenziert werden.

Bei den Quellen (84–104) kann K. als wohl wichtigste inhaltliche Neuerkenntnis eine breite Abhängigkeit vom dominikanischen liturgischen Beten aufzeigen. Sehr entschieden (manchmal an den rauhen Stil seines großen Mitbruders Denifle erinnernd) werden Fehldeutungen zurückgewiesen. Nicht auf dem Umweg über Franziskuslegenden, wie manche Forscher annehmen, sondern aus dominikanischem und allgemeinchristlichem Erbgut stammt die Theologie der geistlichen Gemahlschaft und der Nachfolge als militia Christi. Nicht so sehr Eckhardt, sondern Thomas ist der eigentliche Meister Seuses. Das Herkommen von Bonaventura wird – wohl mit Recht – auf ein normales Maß reduziert. Manche Idee, die aus Abhängigkeitsketten hergesponnen wurde, zeigt sich näher besehen als selbstverständlicher, allgemeinchristlicher oder zeitspezifischer religiöser Impuls.

Es ist kein Zweifel, daß hier die weitere Forschung anzusetzen hat. Zwei Hinweise seien dazu gegeben. Der erste auf den Überlieferungsstrom der „spirituels dionysiens". K. verweist gelegentlich auf Parallelen zu Thomas Gallus (doch nicht „als Quelle(n), ... aus denen Seuse mit Sicherheit geschöpft hat.") (86) Aber ihm unterläuft das Mißverständnis, daß „die Theologia mystica des Kartäusers Hugo von Balma ... in ihrer Darstellung der Lehre von der göttlichen Weisheit ohne Zweifel auf Seuses Anregung zurück"gehe (287). Seit S. Autore (1921) aber ist allgemein anerkannt, daß der sonst wenig bekannte Autor seine Schrift „vers la fin du 13e siècle" (Dict. Spir. VII, 1969, 859ff) abgefaßt hat, die Abhängigkeit also umgekehrt sein muß, wenn nicht eine neue wissenschaftliche Erkenntnis das Gegenteil zeigen kann. Dies legt den zweiten Hinweis nahe auf die immer noch viel zu wenig erforschten spirituellen Ströme des Mittelalters. Die eben erschienene, stupend gelehrte Arbeit von W. Baier über einen anderen Kartäuser, Ludolf von Sachsen († 1378) vermittelt eine Ahnung davon, welch breite und zugleich subtile Quellen-Arbeit notwendig und noch zu tun ist, um Licht in diese wichtige Epoche der spirituellen Überlieferung zu werfen. K. ist sich dieses Postulats bewußt; ob aber seine Methode weiterhilft, im Quellenapparat ungeschieden direkte Abhängigkeiten und allgemeine, zufällig gefundene Ähnlichkeiten zu anderen Schriften anzugeben, kann bezweifelt werden.

Zum Schluß sei noch auf die inhaltliche Bedeutung des Horologiums und der Mystik Seuses hingewiesen. Die so stark am Leiden Christi orientierte Erfahrung zeigt, wie inhaltbar die globale Unterordnung der christlichen Mystik unter den Oberbegriff eines „Versinkens in die Gottheit" ist (vgl. TheolRev 73, 1977, 353–358); sie zeigt aber auch den Abstand zu „Meister" (= Professor) Eckhart, der ein existentiell engagierter Intellektueller blieb, während Seuses Horologium persönliche Erfahrung spiegelt.

Die Forschung muß K. (und den Vorarbeiten P. Planzers) dankbar sein, daß sie endlich den Text einer der wichtigsten geistlichen Schriften des MA (nur von der Imitatio Christi existieren mehr Hss.) in zuverlässiger Ausgabe zur Hand hat.

München Josef Sudbrack

Maier, Anneliese: **Ausgehendes Mittelalter.** Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts. III. Hrsg. von Agostino Paravicini Bagliani. – Rom: Edizioni di Storia e Letterature 1977. X, 650 S. (Storia e Letteratura 138) Ppb. Lire 22.000.–

Den in der gleichen Reihe „Storia e Letteratura" 1964 und 1967 erschienenen Bden I und II der „Gesammelten Aufsätze" folgen nun weitere 20 Aufsätze der um die Erforschung der spätmittelalterlichen Literatur- und Geistesgeschichte hochverdienten Frau Prof. A. Maier († 2. Dez. 1971). Diesem Bd konnte der Hrsg. A. P. Bagliani „das Handexemplar der im Nachlaß vorgefundenen Aufsätze" zugrundelegen: ihm stellte sich aber die Aufgabe, mehrfache stenographische Notizen und Zusätze der Autorin für die im Anhang gedruckten Nachträge (609–13) zu bearbeiten. Um die Themenkreise der Sammlung abzurunden, hat er zwei zusätzliche Aufsätze von A. Maier in diesen Bd mitaufgenommen, durch eine Bibliographie der Autorin (615–26) und Register (der zitierten Handschriften, der erwähnten Personen und Orte [627–50]) ergänzt. Hrsg. und Verlage verdienen für die sachkundige Redaktionsarbeit und die gediegene Drucklegung Dank und Anerkennung. Die beiden Themenkreise, die Auswahl und Gestaltung des Sammelbandes betreffen, sind: a) die päpstliche Bibliothek in Avignon und b) die theol. Kontroverse über die Lehre von der „visio beatifica", der beseligenden Schau Gottes, welche die letzten Jahre des Pontifikates Johannes XXII. (1331–34) anfüllte.

Ad a) „Die Geschichte der päpstlichen Bibliothek von Avignon beginnt mit Johann XXII., der als ihr eigentlicher Begründer anzusehen ist" (187); „sie ist buchstäblich aus dem Nichts heraus entstanden" (77) und umfaßte unter Benedikt XIII. (Gegenpapst) mehr als 2000 Bände. Ihre 300jährige Geschichte ging zu Ende, als ein Rest von 329 Büchern nach 1604 nach Rom überführt wurde, und zwar in den Besitz der Familie Borghese (vgl. 187–203). „Etwa die Hälfte der mehr als 2000 Bände umfassenden libraria pontificia hat Petrus de Luna, der Gegenpast Benedikt XIII., mitgenommen, als er (1403) Avignon verließ; von den übriggebliebenen bröckelte noch einmal mehr als die Hälfte ab ..." (77). Vom Anfang des 17. bis zum Ende des 19. Jh., d. h. wiederum 300 Jahre, war jede Spur dieser Bibliothek ausgelöscht, bis Fr. Ehrle SJ im Vatikanischen Archiv den Katalog der Avignoner Bibliothek von 1594 entdeckte und im Palazzo Borghese den Rest der zu Beginn des 17. Jh. nach Rom gebrachten Bücher fand. Diese päpstliche Bibliothek wurde im Lauf ihrer Geschichte mehrfach katalogisiert, zuerst 1369, kurz nach

der Rückkehr Urbans V. nach Rom. Dieser nach dem Modell eines Besitzerinventars angefertigte Katalog wurde von Ehrle in seiner „Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis" (Rom 1890) veröffentlicht, ebenso ein 1375 hergestelltes Benützerinventar. – 1407 wurde ein weiteres Inventar der libraria pontificia in Avignon aufgenommen, als die Anhänger (des Gegenpapstes) Benedikt XIII. die Überführung der Bibliothek nach Peñiscola planten. Dieses Inventar Benedikts XIII. wurde von P. Galindo Romeo, La bibliteca de Benedicto XIII (Don Pedro de Luna), Zaragoza 1929 ediert. Dieser letzte Avignoner Papst besaß bereits als Kardinal (Petrus de Luna) eine Bibliothek, deren Inventar erhalten und (von Ehrle) ediert wurde. Seine 2. Bibliothek ist die des Avignoner (Gegen-)Papstes, von der Teilverzeichnisse bekannt und ein Ausleihregister von A. Maier (55–76) untersucht und veröffentlicht wurde. Seine 3. Bibliothek, „bibliotheca minor" genannt, war seine Handbibliothek, die er während der Wanderjahre mit sich führte; deren Katalog wurde ebenfalls von A. Maier ediert (17–53). Der Bestand der 4. „Großen Bibliothek" („bibliotheca maior") des Gegenpapstes in Peñiscola ist ebenfalls bekannt (vgl. M. Faucon, La librairie des papes d'Avignon, Paris 1887).

Vom Rest der in Avignon verbliebenen 882 Bücher wurde 1411 ein Verzeichnis angefertigt, das wiederum A. Maier bearbeitet und veröffentlicht hat (78–157). „... für jeden einzelnen Band sind außer Verfasser, Titel, Material der Blätter ..., Farbe und Material des Einbands zwei Kennworte angegeben ..." (159). A. Maier spricht darum zutreffend bezüglich der Methode der Katalogisierung vom Kennwort-System, das für die Identifizierung der heutigen Bestände der Vatikanischen Bibliothek wertvolle Hinweise gibt (vgl. 159–166). Im Lauf des 15. und 16. Jh. ging von den 1411 noch vorhandenen Büchern ein beträchtlicher Teil verloren, wie der Katalog von 1594 zeigt, der nur 329 Nummern ausweist. A. Maier hat auch diesen Katalog untersucht und ediert (187–248). Anfang des 17. Jh. (näherhin zwischen 1604 und 1625) kam diese Restbibliothek nach Rom, und zwar in den Besitz der Familie Borghese, von der sie erst 1891 käuflich für die Vaticana erworben wurde. Habent sua fata libelli!

A. Maiers Untersuchungen und Editionen der Avignoner Handschriftenkataloge führen Ehrles Forschungen fort und runden die (unvollendete) Geschichte der Vatikanischen Bibliothek ab. Dieser Einblick in die Bibliothek der Päpste vermittelt zugleich einen Ausblick auf die theologische Tradition.

Ad b) Die 2. Gruppe von gesammelten Aufsätzen A. Maiers betrifft „Schriften, Daten und Personen aus dem Visio-Streit unter Johann XXII.", wie ein Titel dieser Aufsatzreihe lautet. Durch die Beschäftigung mit der Papstbibliothek in Avignon wurde die Autorin auf dieses Thema aufmerksam, das unter Johannes XXII. und Benedikt XII. theologiegeschichtliche und kirchenpolitische Bedeutung erlangte.

Anlaß dieses Streites waren bekanntlich 4 Predigten Johannes XXII. (zwischen 1. Nov. 1331 und 2. Febr. 1332), in denen er die unscholastische, überfällige These vortrug, die Seelen der Verstorbenen (auch der Gerechtfertigten) werden vor der leiblichen Auferweckung nicht der beseligenden Schau Gottes teilhaft, sie weilen (ver-weilen) im Anblick der Menschheit Christi. Längst aber hatte die Schule die Möglichkeit und die Bedingungen der „leibfreien" Erkenntnis Gottes im Jenseits geklärt, so daß diese (in der Tat anachronistische) Position des Papstes sofort den scharfen Widerspruch der Theologen hervorrief. Der Papst ließ Texte und Testimonia sammeln und durch seine Theologen kommentieren; er holte von angesehenen Magistern (z. B. Armandus de Bellovisu OP, Thomas Waleys OP, Durandus de S. Porciano OP, Petrus de Palude OP) Gutachten ein. An den Universitäten wurde darüber diskutiert: – an der Kurienuniversität in Gegenwart von Kardinälen (Jacob Fournier, des späteren Benedikt XII., Annibaldus de Ceccano), – in Paris durch den Franziskanergeneral Geraldus Odonis, dessen umfangreiche Disputation A. Maier untersucht hat (319–72), – in Oxford von Richard Fitzralph, Adam Woodham OM, Robert Holcot OP. König Robert von Neapel nahm Stellung und Philipp der Schöne von Frankreich rief Ende 1333 29 Theologen auf das Schloß Vincennes und ließ mit der Position der päpstlichen Legaten Geraldus Odonis indirekt auch die Lehrmeinung Johannes XXII. zensurieren (vgl. 322–333, 433f, 564f). Im Kreis der Hoftheologen Ludwigs d. Bayern (Michael v. Cesena, Bonagratia v. Bergamo, Wilhelm von Ockham und Franz v. Marchia) wurde der Papst der Häresie bezichtigt und seines Amtes für verlustig erklärt (vgl. 373–414). Benedikt XII., der schon als Kardinal Jakob Fournier zwei Traktate zum Visio-Streit geschrieben hatte, diese aber erst später mit Vorworten versah und veröffentlichte, beendete mit der Konstitution „Benedictus Deus" vom 29. Jan. 1336 die Kontroverse (vgl. 447–79 mit Edition der beiden Proömien).

Diese theologischen und lehramtlichen Auseinandersetzungen sind in vielfacher Hinsicht höchst bemerkenswert! Die angebliche Neuerung Johannes XXII. in der Lehre von der „visio beatifica" war (bei genauem Zusehen) nur die Repristination der vorscholastischen Auffassung, die sich z. T. bei Bernhard v. Clairvaux findet. Die Repetition von Thesen und Texten ist aber das ungeeignete Mittel, eine überkommene Tradition neu zu beleben. Dabei wäre der scholastischen These von der leibfreien Erkenntnis der Seligen die traditionelle Glaubenslehre von der Inkorporation der Verstorbenen in Christus sehr zustatten gekommen. Die scholastische Theorie der „visio beatifica" läuft Gefahr, die Frage der eschatologischen Vollendung zu einer solchen der Erkenntnistheorie zu machen. Erst auf dem Hintergrund der ganzen Auseinandersetzung wird die Bedeutung der Konstitution „Benedictus Deus" Benedikts XII. offenkundig, der sich (als Theologe und als Papst) bemüht hat, auch der inkriminierten Tradition zu ihrem Recht zu verhelfen. Ein anderer Gesichtspunkt des Visio-Streites, der ebenfalls (in Fortführung der Untersuchungen A. Maiers) noch der weiteren Klärung bedarf, betrifft das (Begründungs-)Verhältnis von (diesseitiger) Gotteserkenntnis und (jenseitiger) Gottesschau. Geraldus Odonis erörterte die „visio Dei" zusammen mit der theologischen Erkenntnis und macht so das Junktim auch zum Maßstab der theol. Erkenntnislehre. Die eschatologische Gottesschau ist nicht nur ein Grenzwert der Theologie, sondern ihre Grundlage.

Mit den letztgenannten Aufsätzen über die „visio Dei" rundet sich das Lebens- und Forschungswerk A. Maiers, die von den aktuellen Fragen der Naturphilosophie her die Probleme der spätmittelalterlichen, scholastischen Naturwissenschaft anging. Eine Rezension ihres Werkes, das jeden Leser zum Lernenden macht, wäre unvollständig, übersähe man am Ende über dem Werk den Menschen. Wer in den 25 Jahren nach dem 2. Weltkrieg in der Vatikanischen Bibliothek arbeitete, ist ihr begegnet. Dort war sie zu Hause. Und wie kein Katalog und Bibliotheks wußte sie Bescheid und gab Bescheid – zuvorkommend, bescheiden, nobel.

Bochum Ludwig Hödl

Plug, Julius: **Correspondance. Tome III:** L'episcopat (I), 1548 – Juillet 1553. – Leiden: Brill (1977). 850 S. Lw. hfl. 200.–

Erstaunlich schnell hat J. V. Pollet auf den zweiten (1973) nun den dritten Bd der Korrespondenz von Julius Pflug mit den Briefen aus den Jahren 1548–1553 folgen lassen können. Es handelt sich um die Zeit des Interims, an dessen Abfassung Pflug, jetzt im Besitz seines Bistums Naumburg-Zeitz, einen gewichtigen Anteil gehabt hat; Moritz von Sachsen wächst in Deutschland zur beherrschenden politischen Figur heran; in Rom kommt es nach der Wahl von Julius III. zum neuen Papst zur Zustimmung zur Fortsetzung des Tridentinums. Alle diese Themen spiegeln sich im vorliegenden Bd. Doch dominiert eindeutig der Komplex des Interims.

232 Briefe sowie 29 Dokumente (597–772) aus über 40 europäischen Archiven kommen hier zum Abdruck (vgl. dazu die Übersicht 828f). Davon haben 93 Schreiben Pflug zum Verfasser, die übrigen 139 sind an ihn adressiert. In der Darbietung der Texte hat P. auch hier wieder die vielfältigen Mitteilungen und Informationen in der bereits früher gewürdigten Weise (vgl. dazu meine Besprechung in dieser Zeitschrift, Bd 71, 1975, Sp. 287f) gebündelt. Auf eine knappe sachliche Gesamteinführung in den Bd (bes. 1–17) und eine reiche Bibliographie (32–46) folgt – als vierter Teil der gesamten Korrespondenz (nicht als Teil 3, wie es 847 im Inhaltsverzeichnis heißt!) – der in vier Abschnitte gegliederte, chronologisch unterteilte und jeweils mit einer eigenen kenntnisreichen und ausführlichen Einleitung versehene Stoff.

Das erste (in der Gesamtzählung 14.) Kap. (1548/49, 49–239) kreist nahezu ausschließlich um die Entstehung des Interims und die Bemühungen um seine Durchsetzung in Sachsen. Die Briefe des folgenden Kapitels (15., 1550/51, 240–415) befassen sich stärker mit dem Konzil, doch finden auch der Augsburger Reichstag (1550) sowie die Belagerung Magdeburgs Erwähnung. Kirchlich tritt von hier an die Klage über den katastrophalen Mangel an guten katholischen Priestern und Predigern hervor, woran die wirksame Durchführung des Interims nach der Meinung Pflugs zu scheitern drohe. Ein wenig zu dramatisch erscheint die Rede von der „Reichskrise" im folgenden Kap. (16., 1551/52, 416–501). Sachlich handelt es sich in diesen Briefen um Pflugs Teilnahme am Konzil sowie um die Vorgeschichte der „Fürstenerhebung", die allerdings vornehmlich in der Einleitung behandelt wird (429–441) und wo Moritz vielleicht doch zu einseitig und einlinig als eine nur-politische Gestalt gedeutet wird. Das letzte Kap. (17., 1552/53, 502–595) verfolgt die dramatische Entwicklung vom Passauer Vertrag bis zum Tode von Moritz von Sachsen in der Schlacht von Sievershausen. Im Vordergrund stehen die politischen Vorgänge. Doch begegnet hier auch der große Brief vom Oktober 1552 an Gropper (Nr. 572, 527–538), in dem Pflug sein kirchliches und theologisches Wollen besonders eindrücklich zusammengefaßt hat. Im angehängten Dokumententeil scheinen mir das Gutachten Pflugs für Granvelle (Sommer 1547, 599–617) als Zusammenfassung seiner Reformideen

sowie die Texte zum Interim (623–644; 652–728) besondere Beachtung zu verdienen.

Aus dem Reichtum des Materials gewinnt Pflug Gestalt und Leben als ein altgläubiger Mann der Kirche, als humanistischer Gelehrter und nicht zuletzt als Mensch. Die politische und religiöse Einheit des Reiches war ihm nicht allein die oberste Maxime seines Handelns, sondern tatsächlich Herzenssache. Die Hoffnungen freilich, die er deshalb auf das Interim, den Kaiser und auch das Konzil setzte, scheiterten allesamt. Pflugs Reformgedanken griffen zu kurz, weil er die Tiefe der theologischen, aber auch der politischen Gegensätze offensichtlich nicht zu durchschauen vermochte. Anziehend ist und bleibt darum nicht weniger die weise und weitherzige Frömmigkeit dieses Mannes (vgl. etwa Nr. 569, 500f).

Reiche Anmerkungen und Erläuterungen begleiten den Leser überaus angenehm und hilfreich bei der Lektüre. Dasselbe gilt von dem beigegebenen Bildmaterial, insbesondere jedoch von den vorzüglichen Registern (773–839), die den Band geradezu zu einem enzyklopädischen Nachschlagewerk werden lassen und dadurch nach den verschiedensten Seiten hin bestens erschließen helfen. Bereits jetzt steht außer Zweifel, daß dieses Werk mit seiner Vollendung einen Markstein der reformationsgeschichtlichen Arbeit darstellen wird.

Aufgefallen sind mir eine Reihe von Druckfehlern, speziell bei deutschen Zitaten in den Anmerkungen. Dementsprechend sind zu korrigieren: Altes (119, A. 2), merkwürdigen (ebd., A. 3), das (129, A. 5), reconnaître (131, Z. 9), Leibarztes (134, Z. 23), et (136, A. 1), Leipzigs (218, A. 1), Das (300, A. 4), Jahrzehnt (323, A. 1), Kämpfen; Münster (414, A. 2), Verständigung (420, A. 8), Fremdherrschaft (433, A. 3), Rückhalt; Garantien (441, A. 2), konziliare (454, A. 2), Günther (501, A. 3), Sangershausen (515, Mitte; 516, Z. 4 v. u.), sie (625, A. 8), des (629, A. 8), Festschrift (670, A. 2). Markgraf Albrecht Alcibiades wurde natürlich nicht 1552 geboren sondern 1527 (503, A. 1).

Bei der exemplarischen Überprüfung der Textgestalt und Kommentierung anhand des Briefes von Martin Bucer an Pflug (Nr. 374, 80–93) bin ich auf eine Reihe von Flüchtigkeiten gestoßen. Im Apparat ist zu korrigieren PL 183,958s in: PL 183,858s (83, A. 4); Dist. XCII, c. 1 in: c. 2 (88, A. 6). Im Text selbst lese ich an annähernd 20 Stellen anders. Die wichtigsten Abweichungen sind: 81,43: merito ac (statt: me rite et), 83,120f: conflictate (statt: conspurcatae), 84,143: suorum (statt: morum), 86,227: sibi (statt: ibi), 88,298: vocum (statt: rerum), 90,371: eos (statt: res), 92,445: et (statt: ut), 92,454: solus (statt: Deus), 92,462 add.: tantum.

Diese Anmerkungen wollen und können den Rang der vorliegenden Edition nicht schmälern. Immerhin handelt es sich jedoch um Schönheitsfehler, die relativ leicht hätten vermieden werden können – wodurch der Glanz dieses Werkes zweifellos noch heller erstrahlen würde!

Münster Martin Greschat

Helk, Vello: **Die Jesuiten in Dorpat 1583–1625.** Ein Vorposten der Gegenreformation in Nordosteuropa. – (Odense: Odense University Press 1977). 335 S. (Odense University Studies in History and Social Sciences. Vol. 44) Kart. dän. Kr. 80.–

Diese vortreffliche Arbeit eines estnischen Historikers schließt eine Lücke. Man wußte zwar vom Wirken der Jesuiten in Dorpat in der Regierungszeit König Stephan Báthorys von Polen, der 1582 in Wenden, dem ehemaligen Sitz des Landmeisters des Deutschen Ordens in Livland, ein katholisches Bistum unter Otto Schenking und zwei Jesuitenkollegs in Riga und Dorpat begründete; 1889/90 behandelte T. Christiani die Gegenreformation in Livland. Schon 1885 hatte R. Hausmann, ein Schüler von G. Waitz, der die Erforschung des livländischen Mittelalters sachlich und methodisch sehr gefördert hat, auf die Jahresberichte der Jesuiten als Quelle für die livländischen Geschichte zu Ende des 16. Jh.s hingewiesen. Eine systematische Erforschung der Geschichte des Jesuitenordens in Livland erfolgte indes nicht. Der Vf. betritt also auf weiten Strecken Neuland.

Er gibt zunächst, gestützt vor allem auf das Archiv des Jesuitenordens in Rom und das Vatikanische Archiv einen historischen Überblick über die Vorbereitungen zur Gründung des Kollegs und den Anteil, den Antonio Possevino daran nahm, der in diesen Jahren als päpstlicher Legat im Nordosten eine besonders wichtige Rolle spielte. Dann schildert er die Tätigkeit des Kollegs von der Gründung bis zur ersten Eroberung Dorpats durch die Schweden (5. Januar 1601). In einem kurzen Kap. wird die Zeit der Gefangenschaft der Jesuitenpatres unter den Schweden des Herzogs Karl von Södermanland behandelt. Ein zweiter Hauptteil bespricht die Jahre des Krieges zwischen Schweden und Polen um den Besitz Livlands, die abermalige Eroberung Dorpats durch den polnisch-litauischen Feldherrn Jan Karol Chodkiewicz, der zugleich Administrator Livlands im Namen von König Sigismund III. Wasa war, sowie die letzten Jahre bis 1625, als die Schweden unter Jakob de la Gardie Dorpat erneut und diesmal endgültig besetzten und den Jesuiten, wie schon 1621 in Riga, freien Abzug gewährten. Schon im 17. Jh. wurde die Katharinenkirche, neben der sich der Konvent der Jesuiten befand, abgerissen, die Marienkirche, die ebenfalls den Jesuiten gehörte, erst schwedische Garnisonkirche, 1632 Kirche der von Gustav Adolf im Feldlager vor Lützen begründeten schwedischen Universität Dorpat und im 18. Jh. ebenfalls abgerissen. Auf ihrem Grund steht das Hauptgebäude der 1802 von Kaiser Alexander I. von Rußland begründeten deutschen Universität Dorpat (heute estnische Staatsuniversität Tartu).

Was bisher für andere Orden in den baltischen Ländern noch kaum erfolgt ist, liegt hier vor: eine detaillierte Schilderung des inneren Lebens der Ordensgemeinschaft (Seelsorge, Schulunterricht, Musikpflege, Kongregationen, Krankenpflege usw.), ihrer Beziehungen zur estnischen Land- und Stadtbevölkerung, zur deutschen Stadtverwaltung, der wirtschaftlichen Verhältnisse und – besonders wichtig und interessant – der personellen Zusammensetzung des Konvents, der Bibliothek, von der der Vf. Reste in schwedischen Bibliotheken, aber auch in der Stadtbibliothek in Mainz aufgespürt hat. Wichtig und bisher wenig beachtet sind auch die Pläne zu einer Kolonialisierung Livlands, die der polnische Feldherr Zamojski hegte, wobei er Holländer und „anders derartiges Volk" heranziehen wollte (194ff), u. a. aus Bayern. Um Lais und Oberpahlen im estnischen Teil Livlands entstanden kleine Kolonistensiedlungen, aber auch bei Rositten im östlichen Teil des lettisch besiedelten Gebiets. Sehr viel ist daraus indes nicht geworden. „Der Nachruhm der Jesuiten hat sich ziemlich lange erhalten, nicht so sehr in der Stadt..., sondern auf dem Lande, wo die Patres durch recht viele Jahre in religiöser Hinsicht fast alleinbestimmend waren." (192) „Es scheint, als ob die Bauern sich ziemlich lange der Jesuiten erinnert haben und deshalb sogar ihre Kinder nicht taufen ließen und sich vom Abendmahlbesuch fernhielten. Die besondere Pflege der estnischen Sprache und die Betreuung der Bauernbevölkerung durch sie wurde offenbar nicht so bald vergessen. Vermutlich haben die Bauern nichtkatholischer Herren bei den Jesuiten manchmal nicht nur die religiöse Erbauung, sondern auch andere Hilfe gefunden." (193) Die Schultätigkeit der Jesuiten war dagegen nicht sehr erfolgreich, aber „als Vertreter des höheren Unterrichts durch fast 40 Jahre sind ihre Schulen Vorläufer für das im Jahr 1630 errichtete schwedische Gymnasium, das 1632 in eine Universität umgestaltet wurde. Sie bereiteten den Weg für Dorpat als Universitätsstadt, und trotz dem Wechsel der Zeiten ist sie als solche noch immer bekannt." (193) – Diese Ergebnisse rechtfertigen die Beschäftigung mit dem Jesuitenkolleg in Dorpat vollauf. Ein Register erschließt, ein Quellen- und Literaturverzeichnis ergänzt die Studie, für die dem Vf. uneingeschränkt gedankt werden muß.

Münster Manfred Hellmann

Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760. Hrsg. von Hans-Christoph Hahn und Hellmut Reichel. – Hamburg: Wittig (1977). 520 S., Lw. DM 48.–

Ein vortreffliches Quellenwerk, in dem Zinzendorf und seine Zeitgenossen selbst zu Worte kommen. In diesem Auswahl-Lesebuch werden insbesondere ungedruckte und sonst kaum greifbare Textabschnitte zusammengestellt zur Veranschaulichung der wichtigsten Etappen der Entwicklung der Herrnhuter Brüdergemeine, ihrer theologischen Grundansichten und ihres Frömmigkeitslebens. Das Anliegen der Hrsg. ist, durch die „liebevolle Betrachtung der Vergangenheit Impulse für die Bewältigung von Gegenwartsproblemen und ... besonders für die Gestaltung des gemeinsamen Lebens von heutigen Christen" zu bieten.

Das Ganze ist aufgeteilt in Abschnitte über die prägenden Personen, über die Gestaltwerdung der Gemeine, ihre Entwicklung, ihre Theologie, ihre Missionstätigkeit und ökumenische Arbeit, ihre Mitarbeiter, Freunde und Gegner. Sorgfältig erarbeitete kommentierende Einleitungen zu den Textzusammenstellungen bieten eine gute Orientierung.

Es ist bekannt, das Zinzendorf im Anschluß an die Werke Johann Arndts (1555–1621) Frömmigkeit und Leben in eins setzte: Dem Menschenbild der Hl. Schrift entspricht nach beiden nicht der Gelehrte, sondern der Heilige, und Theologie ist für sie nicht nur Wissenschaft, sondern lebendige Erfahrung und Übung, sie ist

Praxis-Theologie. Dies wird durch diese neue Dokumentation bestätigt. Mit vielen Pietisten teilte Z. den Argwohn, daß die „akademischen Maulwürfe" vom Wege christlicher Einfalt abführen. „Wenn ein ordinäres Gemeinglied nach Weisheit verlangt, so ist es eo ipso ein räudiges Schaf" (286). Solche übertriebene bildungsfeindliche Äußerungen führten unvermeidlich zu einer geistigen Horizontverengung. Doch verzichtete Z. praktisch durchaus nicht auf gezielte theologische Arbeit in der Gemeine und eröffnete ein theologisches Seminar (287). Sein eigentliches theologisches Anliegen ist einfach: Er deduziert „von des Heilands bitterem Schmerz, Marter und schweren Stunden eine Pflicht her, selig zu sein und daß wir so gut schuldig sind selig zu sein, als Gutes zu tun. Es ist ihm mit unserm Dienst allein nicht geholfen, sondern er will einen Dienst mit Freuden haben. Er will, daß wir genießen sollen, was er uns so sauer erworben hat. Er will mit unserer Seligkeit prangen" (124). Solche Aussagen ziehen sich durch das ganze Werk hindurch. Wenn auch das Naiv-Spielerische in konsequenter Befolgung dieses Prinzips in der Brüdergemeine überspitzt wurde, so spiegelt es doch auf seine Art „die Gegenwart des auferstandenen Herrn in seiner Gemeine, die ihnen ganz real geworden ist" (151). Das bedeutet auf seine Weise ein „Ernstnehmen der Kondeszendenz (Herablassung) Gottes in seiner Kreuzgestalt ..." (152).

Konsequenterweise kennt die Gemeine zwar eine gegenseitige Unterordnung, aber keine Hierarchie. „Wie wir jetzt beisammen sind, da ist niemand Chef al Er" (158). Z. und seine Gemeine haben ein inniges Verhältnis zur Bibel und dulden trotz historischer Kritik nicht, „daß eine Silbe in der göttlichen Lehre der Heiligen Schrift geändert werde" (188).

Es ging und geht der Brüdergemeine um die Pflege der Gemeinschaft unter Christen als unerläßliches Postulat des christlichen Glaubens (200), jedoch in ausgewogenem Wechselverhältnis zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft, persönlicher Andacht und Gemeindeversammlung (201) in gegenseitigem Einandergeltenlassen. Wichtigstes Mittel zur Stärkung und Vertiefung des Gemeinschaftsbewußtseins ist Z. die Abendmahlsfeier (201); das manchmal sich anschließende „Liebesmahl" ist ein „Amusement" wegen der kindlich-freudigen Stimmung der daran teilnehmenden Erlösten (236. 239).

Ein Verdienst Z.s ist es, in der Frauenfrage zugleich mit anderen Freikirchen den ersten Schritt getan zu haben; er erkennt die Frau als grundsätzlich gleichwertig an mit den damals denkbaren Konsequenzen (292ff). – Außerdem war er gegen die „Verfilzung von Kirchengewalt und Staatsgewalt" (304), bestand auf Militärfreiheit (305), auf Freiheit von Dienstbarkeit und Leibeigenschaft wegen der unerläßlichen inneren geistlichen Gleichheit aller (312f). Auch setzte er sich für ökumenische Arbeit sowie für Begegnung und Versöhnung mit den Juden ein. Er strebt, die in Wirklichkeit durch Christi Heilstat schon bestehende Einheit der Kinder Gottes durch gelebte christliche Gemeinschaft sichtbar zu machen (373). Aber er ist durchaus nicht für Bekehrungszwang, weil gerade in der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Religionen die Schönheit der einen unsichtbaren Kirche liege (373). Darum wendet er sich gegen das Proselytenmachen und Werben (374). Aber über freiwillige Übertritte der Juden ist er jeweils besonders glücklich (434ff).

Z. hat der Geistesgeschichte in mancher Hinsicht eine Wendung gegeben, wie auch diese Dokumentation erkennen läßt, obgleich die orthodoxe Theologie heftig gegen ihn reagierte. Wie diese sorgfältige Dokumentation zeigt, können seine Gemeinen auch heute noch in vieler Hinsicht ein Vorbild sein für unverkrampftes gemeinschaftsbezogenes Christentum, wenn man sich auch vor Übertreibungen hüten muß. Eine umfangreiche Bibliographie ermöglicht Weiterorientierungen.

Beverungen Oda Hagemeyer

Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. von Martin Greschat, 2 Bde – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1978. Zus. 452 S. (Urban Taschenbücher Nr. 284/285) DM 28.–

Das 19. und das frühe 20. Jahrhundert erfreuen sich derzeit einer breitgestreuten theologischen Wiederentdeckung. Besonders die Jahrzehnte um die Wende des Jahrhunderts, die Auseinandersetzungen zwischen liberaler Theologie, religionsgeschichtlicher Schule, Lutherrenaissance und dialektischer Theologie erscheinen uns heute als eine Epoche intensivsten Forschens, in der theologische Ansätze vorgelegt wurden, die in der Folgezeit nur zu einem kleineren Teil weitergeführt wurden. Vieles wurde damals angesprochen, was heute keineswegs wieder eingeholt oder gar überboten ist.

Der theologischen Durchdringung dieser Jahrhunderte und besonders dieser Jahrzehnte dienen die beiden Bände „Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert". Vorgestellt sind folgende Theologen (mit den Verfassern der Studien): F. Schleiermacher (H.-J. Birkner); G. F. W. Hegel (Chr. Frey); W. M. L. de Wette (R. Smend); F. Chr. Baur (K. G. Steck); R. Rothe (D. Rössler); D. F. Strauß (J. F. Sandberger); J. Chr. K. von Hofmann (K. G. Steck); A. Ritschl (W. Trillhaas); M. Kähler (M. Fischer); F. Overbeck (M. Nese); J. Wellhausen (R. Smend); W. Herrmann (P. Fischer-Appelt); A. von Harnack (W. Schneemelcher); A. Schlatter (P. Stuhlmacher); H. Gunkel (H. P. Müller); K. Holl (W. Bodenstein); E. Troeltsch (T. Rendtorff); K. Heim (R.-H. Müller-Schwefe); P. Tillich (C.-H. Ratschow); F. Gogarten (Th. Strohm); E. Brunner (H. Graß); D. Bonhoeffer (H. Ott); K. Barth (W. Kreck); R. Bultmann (G. Klein).

Die zumeist knapp 20 Seiten umfassenden Aufsätze sind einheitlich gegliedert: nach einer kurzen Hinführung zur Person werden Lebenslauf und wissenschaftlicher Werdegang umrissen. Weiterhin werden, und darauf ruht das Hauptgewicht, die theologischen Grundgedanken und Leitideen des jeweiligen Theologen dargestellt, und ihre weitere Wirksamkeit abschließend aufgezeigt. Am Ende des 2. Bdes sind die wichtigsten Arbeiten der dargestellten Theologen sowie einige Werke der Sekundärliteratur zusammengestellt (420–442). Eigene Anmerkungen sind nur bei einer einzigen Studie (C.-H. Ratschow über P. Tillich) angefügt. Ein Personen-, Orts- und Sachregister erhöhen die praktische Nutzbarkeit der beiden Bde.

Die einzelnen Studien sind, bedingt durch die verschiedenen Theologen und die Autoren, trotz paralleler Gliederung, recht unterschiedlich. So vermittelt das Gesamtwerk ein vielgestaltiges Bild der protestantischen Theologie der letzten 150 Jahre. Als Theologiegeschichte kann es dennoch nicht bezeichnet werden. Allzusehr beschränken sich die einzelnen Studien auf den jeweils dargestellten Theologen und kommen lediglich in der Skizzierung der Herkunft, der Kontroversen und der weiteren Wirksamkeit auf Entwicklungslinien zu sprechen, als daß eine Geschichte der Theologie seit dem Idealismus plastisch und greifbar werden könnte. So gleicht das Werk mehr einem Lichtbilder-Vortrag: eine Reihe von teilweise brillanten Bildern steht nebeneinander. Daraus einen bewegten Film, ein Ganzes zu machen, bleibt dagegen weithin die Aufgabe des Lesers.

Einen breiten Raum nehmen in allen Studien die vielfältigen Konflikte ein, in die die dargestellten Theologen verwickelt waren. Kein Wunder, waren doch die letzten 200 Jahre durch höchst unterschiedliche Persönlichkeiten und verschiedene Ansätze geprägt. Einige unter ihnen scheinen sich – innerlich oder äußerlich – von der Kirche distanziert zu haben, wie z. B. Overbeck und Strauß. Dennoch erweckt das Buch nicht den Eindruck, als sei die Geschichte der evangelischen Theologie dieses Zeitraums ein einziges Chaos und ein Kampf aller gegen alle. In, mit und unter allen Kontroversen, auch unter allen Einseitigkeiten und Verkürzungen, hat sich die Sache des Christlichen – wie verschieden dieses auch gesehen wurde – immer wieder durchgehalten oder neu durchgesetzt. So stellt sich die evangelische Theologie des 19. und 20. Jh. als ein Weg dar, auf dem Einseitigkeiten und Überspitzungen die Arbeit immer wieder befruchtet haben. Die Theologie verstand es, diese Einseitigkeiten als Anregungen aufzunehmen und daran zu wachsen. Die oft bitteren Kontroversen erscheinen so als der Preis, der für den theologischen Fortschritt bezahlt werden mußte. Daß dieser Weg nicht zur Selbstauflösung und Selbstzerstörung führte, daß sich auf ihm vielmehr ein erheblicher Fortschritt in der theologischen Erkenntnis und im Austausch mit den nichttheologischen Wissenschaften hat erreichen lassen, dies ist eine gerade den katholischen Leser dieses Buches bewegende Einsicht.

München Peter Neuner

Klauser, Theodor: **Henri Leclercq 1869–1945.** Vom Autodidakten zum Kompilator großen Stils. – Münster: Aschendorff, 1977. 166 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsbd 5, 1977)

Auf dem Weg zu einer Biographie F. J. Dölgers enstand die Biographie H. Leclercqs (Vorwort). Für dieses Parergon eines größeren Werkes verdient der bekannte Vf. alle Anerkennung und großen Dank.

H. Leclercqs Name ist untrennbar mit dem umfangreichen, in der Werkstatt des Kirchenhistorikers unentbehrlichen DACL verbunden. Aber mit der Benotung dieses Nachschlagwerkes – „das

ich Ihnen empfehlen muß, vor dem ich Sie gleichzeitig auch warnen muß", so etwa die übliche Einführung im kirchenhistorischen Seminar – wurde auch sein fleißiger Bearbeiter bewertet. Und in der Gesamtbewertung überwiegt die schlechte Note (Belege 123–126). K. versucht nun, Leben und Werk dieses eigenwilligen Mannes („je suis un sauvage", 25) nachzuzeichnen und zu beurteilen. Keines der weitverbreiteten Vorurteile verstellt ihm dabei den Blick, eher leitet spürbare Sympathie die Arbeit, die sicher nicht unangebracht ist: nemo nisi per amicitiam cognoscitur!

Der Lebensweg, aus den nur spärlichen Quellen sorgfältig rekonstruiert, bot dem Biographen wenig Verlockendes: In Tournai (Belgien) geboren, eine nicht abgeschlossene Gymnasialausbildung, aus der nur ein hellwaches Interesse an Geschichte festzustellen ist (15), Militärdienst in der französischen Armee, getragen vom Glauben an eine besondere Berufung (17), dann 24jährig der Eintritt in das damals attraktive Solesmes (25); der Unterleutnant der Reserve wechselte zur „militia sub regula vel abbate". Drei Jahre später wurde Leclercq in die Neugründung Farnborough bei London gesandt, die Fernand Cabrol als Prior leitete (seit 1903 als Abt). England sollte dem Franzosen nun zur zweiten Heimat werden. Leclercq vollendete hier seine theologischen Studien, die freilich alles andere als geregeltes Studium waren, und wurde 1898 zum Priester geweiht (33). In der Ausbildung ist der Einfluß F. Cabrols am höchsten anzusetzen: aber zur Kommunität zählten auch andere bekannte Gelehrte wie M. Ferotin, A. Wilmart, L. Gougaud (Konventsliste, Anhang 2, 149). Die historische Forschung dürfte danach das Arbeitsklima im Hause beherrscht haben; H. Leclercq wuchs mit seiner eigenen Neigung und Veranlagung in diese Arbeit hinein, wohl vor allem als „wissenschaftliche Hilfskraft" Cabrols, der ihn seit 1903 für die Arbeit am DACL einspannte, das Leclercqs Lebenswerk werden sollte (38). Die Arbeit am „Dictionnaire" führte Leclercq in den Reading Room des British Museum; 1908 zog er ganz nach London, von dieser Zeit an auch fast zum Alleinbearbeiter des Lexikons geworden. Diese Aufgabe, von seinem Oberen zugewiesen (also doch ein Stück des benediktinischen „labor oboedientiae"), führte zum tragischen Konflikt im Leben Leclercqs. Die Oberen der Solesmenser Kongregation erhoben Einspruch gegen den Daueraufenthalt des „Kaplans des Britischen Museums" (104) in London. Leclercq sah sich vor der Alternative: Vita communis und Einschränkung seiner gelehrten Arbeit (vielleicht sogar Verzicht auf sie) oder Fortführung der Arbeit und Austritt aus dem Orden. Dem Benediktiner Leclercq selbst waren nie Zweifel an seiner Lebensweise gekommen. Vor die Entscheidung gestellt, nahm er 1924 schweren Herzens die Entlassung aus dem Orden an (als „solution inique", 71).

Leclercq blieb freilich, was er vorher war: Ein immens fleißiger Arbeiter, der mitten in der Großstadt als „Monachos" lebte. Er nannte sich weiter Dom Leclercq, trug in seiner Privatwohnung des Ordenskleid und betete das monastische Brevier. Als Oblate der Pariser OSB-Abtei blieb er der benediktinischen Familie verbunden (71–73). 1945 ist Leclercq in London verstorben; K. gelang es auch, den Friedhof am Kensal Green in Bayswater als Begräbnisort ausfindig zu machen (88).

Das Hauptinteresse des Biograpehn galt dem umfangreichen Oeuvre Leclercqs (Gesamtverzeichnis 137–144). Verrät schon die Arbeit am DACL den weitgespannten Horizont des Bearbeiters, so zeigt die Publikationsliste das nochmals: Liturgiegeschichte, Hagiographie, Konziliengeschichte (Übersetzung und Neubearbeitung der Konziliengeschichte von Hefele!), Kunstgeschichte, Ordensgeschichte und französische Nationalgeschichte. In all diesen Arbeiten war Leclercq sammelnd, referierend, gekonnt von zweiter Hand lebend. Die eigenständige Forschungsarbeit, die zu neuen Erkenntnissen führt, bleibt dagegen am Rande (145). Die kompilatorische Arbeit war seine eigene Begabung („einer der besten Vertreter dieses Teilbereiches der wissenschaftlichen Arbeit in unserer Zeit" 146). Und das Urteil über sein Werk muß auch von dieser Seite her gefällt werden. K. machte sich die Mühe, das Werk kritisch zu prüfen. Die Stilproben führten zu unterschiedlichem Ergebnis (z. B. negativ für die „Relliquiae", 122; positiv für das zweibändige „Manuel d'archeologie chrétienne" von 1907).

Beim DACL läßt sich das Urteil nicht auf einen Nenner bringen. Immerhin führt K.s Überprüfung zu einer Ehrenrettung für Leclercq gegen allzu ablehnende Beurteilung, auch wenn er die offenkundigen Schwächen des Dictionnaire nicht verschweigt (130).

Zu den ordensgeschichtlichen Werken (L'ordre bénédictin von 1930; und die zweibändige Mabillonbiographie, geschrieben 1931–41, posthum veröffentlicht) gibt der Biograph nur kurze Hinweise, die bezeichnend sind für Leclercqs Stellung zu seinen Mitbrüdern und für sein einseitiges Mabillionverständnis.

Henri Leclercq hat mit dieser Biographie die verdiente Würdigung erfahren. Er gehört danach sicher zu den großen Autodidakten der Kirchen- und Theologiegeschichte seiner Zeit (wie G. Morin OSB oder die Franziskaner der Bonaventura-Edition). K.s sorgfältige Darstellung ist durch einen dokumentarischen Anhang (darunter der ungedruckten Saglio-Artikel, 150–156), das Register und Bildtafeln, ergänzt.

Vielleicht erwartet mancher Leser eine ausführlichere Behandlung des tragischen Konflikts im Leben Leclercqs, der ja ein allgemeines Problem des monastischen Lebens betrifft. Man wird Leclercq z. B. die stabilitas, ein wesentliches Charisma des Mönchs, nicht absprechen können (nur eben im verengten Sinn einer „Stabilitas loci"), ebensowenig die ernste Arbeitsaskese, die gerade zum Wesensmerkmal des idealtypischen Benediktiners geworden ist. Man kann den zuständigen Oberen auch nicht nur Böswilligkeit unterschieben; zum Charisma des Mönchs gehört auch das Leben in der Gemeinschaft. Aber die nachweisliche Ungleichbehandlung, blickt man auf die damals und heute gelebte „Regula Benedicti", wirkt doch peinlich (vgl. etwa die Einführung der Benediktiner in den USA, jetzt eindrucksvoll belegt durch J. Oetgen, An American Abbot, Boniface Wimmer, Latrobe 1976).

Ein paar Ergänzungen: Farnborough war nach dem Ausscheiden aus der Solesmenser Kongregation 1946 Domus regularis, abhängig von der Abtei Prinknash; seit 1969 ist es Prioratus simplex der Englischen Provinz der Sublazenser Kongregation (zu 73). Buckfast schied 1960 aus der Sublazenser Kongregation aus und schloß sich der Englischen Benediktinerkongregation an.

Freiburg Karl Suso Frank

Siebel, Wigand: **Katholisch oder konziliar?** Die Krise der Kirche heute. (München/Wien): Langen/Müller (1978). 469 S.

W. Siebel, Professor der Soziologie an der Saarbrücker Universität, möchte mit seinem breitangelegten Werk (496 Seiten) den überlieferten Glauben der Kirche verteidigen. Durch die Kirche selbst sieht er den Glauben in Gefahr. Vor allem das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), Papst Paul VI. (1963–1978) und dessen 1969 veröffentlichter Ordo Missae, der das Kernstück der erneuerten Liturgie bedeutet, stehen im Mittelpunkt der Kritik des Soziologen.

Es soll nicht betritten werden, daß es heute – wie immer im Laufe der Kirchengeschichte – Tendenzen gibt, die eine Verfälschung des Glaubens nach sich ziehen können. Mit Nachdruck sei auch das Recht des Laien betont, nachteilige Entwicklungen innerhalb der katholischen Kirche anzuklagen. Allerdings muß dann immer die Identität des kritisierenden Laien mit der kirchlichen Lehrverkündigung, die durch das Papsttum ihren erst plausiblen Grund erhält, vorausgesetzt werden. Wie steht es mit dieser Identität in vorliegendem Werk?

Was die verarbeitete Literatur betrifft, so ist die Auswahl ein wenig einseitig und manchmal zu dürftig. Wer so engagiert über das Trienter Konzil schreibt wie S., der sollte auch den Forschungsstand innerhalb der katholischen Kirchengeschichtsschreibung nicht vernachlässigen. Zu erinnern wäre der Autor an die säkulare Arbeit Hubert Jedins oder bezüglich der Eucharistieauffassung an die Arbeit Josef Wohlmuths. Überhaupt scheint die Literaturauswahl manchmal ein wenig willkürlich. Wieso wird der Dogmatiker Scheeben so ausführlich, aber andere ebenso gewichtige Theologen so wenig zitiert? Nebenbei sei bemerkt, daß gerade Matthias Joseph Scheeben es war, der gegen eine „Professorenkirche" auftrat.

An neuen Erkenntnissen bietet das Buch wenig. Der Kenner der nachkonziliaren Kritik wird enttäuscht und legt das Buch ohne Nutzen weg. Mag das Werk auch eine Zusammenfassung der gängigen Argumente gegen das Konzil und den Ordo Missae bieten, es kann nicht überzeugen.

Nun einige Einzelheiten: Die Überschrift „Heilige und unheilige Kirche zugleich?" (74) ist irreführend. Wie der Autor ausführt, heißt es in „Lumen gentium" Art. 8: „Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig ..." Die Alternative des Konzilstextes ist nicht unlogisch, wie die des Vf. Die Ausführungen über das Konzil haben gerade soviel Wert, wie die deplorable Schrift Marcel Lefebvres „Ich klage das Konzil an". S. 118 findet sich ein m. E. entlarvender Satz, der das Dilemma offenbart: „Das größte Mysterium ist zweifellos die allerheiligste Dreifaltigkeit. Aber sie ist nicht kompliziert, sondern sie ist das Einfachste, was es gibt, weil Gott einfach ist". Nun, ein Augustinus, ein Mann mit hervorragender spekulativer Begabung war von der Einfachheit der Trinität nicht so überzeugt wie unser Autor. Dies Beispiel wurde gewählt, um zeigen zu können, daß S. Schwierigkeiten mit der theologischen Erkenntnislehre hat. Die eigentlich zentrale Stelle des Buches ist die vehemente Ablehnung des Opferbegriffes aus kirchlicher Sicht. Man hat den Eindruck als werde der Kirche ein Opferbegriff aufgezwungen, den sie nicht brauchen kann. Die theologischen Begriffe werden teils halb teils falsch dargelegt, so daß das Ende der „Beweis" der Ungültigkeit der erneuerten Liturgie ist.

Was wollen wir sagen, wenn es 186–187 heißt, Papst Paul VI. habe in seinem „Credo des Gottesvolkes" eine „Theorie" vertreten? Ein feierliches Glaubensbekenntnis ist nun einmal für einen römischen Katholiken mehr als eine „Theorie". Das Aufstellen von Theorien über das Opfer dürfen wir Universitätsprofessoren überlassen. Vf. bemerkt nicht, daß er in einem Irrgarten gefangen ist. Während er das „Credo des Gottesvolkes" als „Theorie" auffassen möchte, meint er, eine Instruktion Papst Pius XII. sei unfehlbar (240). Auch die Passagen des Buches (247ff), über die Entstehung des Ordo Missae können nicht überzeugen. Sie beruhen auf den bekannten Ausführungen Georg Mays. Dessen Heft „Alte und neue Messe" ist eine der Kronzeugen S.s. Die katholische Kirchengeschichtsschreibung kommt zu anderen Ergebnissen bei den Forschungen über das letzte Konzil (z. B. Hubert Jedin in: Handbuch der Kirchengeschichte Bd VII). Der Satz (260): „Die Lehre der Liturgiekonstitution steht im Widerspruch zu einem unaufhebbaren Gesetz der Kirche" zeigt wieder, daß die Lehre von der Unfehlbarkeit nicht ganz verstanden wurde. Für die Seiten 279ff „Das Werden des neuen Missale" hätte man gerne auch die Forderungen der anderen Seite gehört. Erinnert sei an Gamber, Klaus: Liturgie übermorgen. Kraftausdrücke wie „Unterdrükkung des überlieferten Missale" (285) halten der historischen Untersuchung nicht stand. Auffallend ist, daß nirgends ein bibliographischer Hinweis zum Ordo Missae oder zum erneuerten Missale Romanum gegeben wird.

Selbständige Kritik wird der Leser vergebens suchen: was er nicht schon aus May kennt, wird ihm aus der „Kurzen Kritischen Untersuchung" her bekannt vorkommen. Wenn 333 Holzer, Novus Ordo Missae, ins Gespräch kommt, weiß der Leser, wie die weitere Argumentation verlaufen wird. Dieser hatte die „Zerstörung" der hl. Messe festgestellt.

S. findet in der erneuerten Liturgie keine „wirkliche Darbringung" und „keine Wandlung" (336). Bei so weitreichenden Behauptungen (und Unterstellungen) müßte man eine wissenschaftliche Akribie vermuten. Doch der Leser wird enttäuscht. Man nehme nur Anm. 1 auf 337: dort ist der Titel der zuständigen römischen Kongregation noch nicht einmal richtig zitiert. Auffallend ist auch die Verwendung des Terminus „Novus Ordo Missae" (340 u. ö.). Warum „Novus"? Wäre es nicht sachlicher, Ordo Pauli oder anders zu schreiben? Newman wird zitiert (344–345). Ein Text des 19. Jh. ist in eine bestimmte historische Dimension gesprochen. Verwirrt es nicht den Leser, wenn in diesem Text das „heutzutage" vorschnell und nicht auf Newman's Zeit hin gelesen wird?.

Höhepunkt des Gedankenganges über die neue Liturgie ist der Satz: „Das Brot bleibt Brot, der Wein bleibt Wein" (378). Die Wandlung trete in der erneuerten Liturgie nicht ein, weil das Opfer zerstört sei. Wen wundert es, wenn es heißt, das letzte Konzil sei ein „Bruch mit der bisherigen Geschichte der katholischen Kirche" (414). Dies ist die einfache Wiederholung einer altkatholischen These. Die Kontinuität im wahren Glauben ist durch die Bischöfe und den Papst gewährleistet. In der Tat: dies ist eine Glaubensentscheidung. Auf 415 findet sich dann die schon längst fällige Absage von der römisch-katholischen Kirche. Die „konziliare" Kirche ist „weder einig, noch heilig, noch katholisch, noch apostolisch" (415). Der Widerspruch zum Glaubensbekenntnis liegt auf der Hand. Auffallend ist die Übereinstimmung der Thesen S.s mit denen Lefebvres (416). Sie nähern sich aber der Argumentation der Altkatholiken bezüglich der Relevanz, den sie den „irrenden Päpsten" (421ff) zuweisen.

Der Soziologe beendet sein Buch mit dem Hinweis, daß durch die Gründung von Meßzentren die „Scheidung der Geister" (435) schneller durchgeführt sei. Wenn unter Scheidung der Geister verstanden wird, die „konziliare" Kirche weiche von der „katholischen" ab, mag dies eine mehr oder weniger bewiesene Tatsache sein. Tatsache des Glaubens aber ist, daß e i n e katholische Kirche besteht: die vorkonziliare, die konziliare, die nachkonziliare Kirche ist die katholische Kirche, die von Jesus Christus auf dem Felsen gegründet wurde. Nach jedem Konzil meinten manche Katholiken, die Kirche gehe unter oder sie weiche von der überlieferten Norm ab.

Fazit: Das Buch hält in seinen Analysen nicht, was es im Titel verspricht. Ein Kenner der Traditionalistenszene zumal kommt nicht auf seine Kosten. Die früheren Heftchen werden lediglich neu aufgewärmt. Der Opferbegriff S.s ist überzogen. Das Recht der Kirche, die Liturgie zu ordnen, kommt nicht zur Sprache.

Das umfangreiche Werk wird zu einer vehementen Absage an die römisch-katholische Kirche. Ich weiß nicht, wie Soziologen urteilen werden. Ein katholischer Theologe kann sich nur negativ äußern. Dies soll nicht heißen, die vom Autor angeschnittenen Probleme sollten innerhalb der katholischen Theologie unserer Tage tabu sein.

T r o i s d o r f J o s e p h O v e r a t h

Katholiken und ihre Kirche. Hrsg. von Günther G o r s c h e n e c k. – München, Wien: Olzog 1976. 368 S. (Geschichte und Staat Bd 200–202) kart. DM 12.80

Dieser äußerst verdienstvolle Band des Leiters der Kath. Akademie Hamburg bietet auf knappem Raum eine Fülle von Information über die katholische Kirche in der Bundesrepublik. 33 Mitarbeiter von durchweg hoher Kompetenz berichten in 34 Beiträgen über die theologischen Grundlagen, die Geschichte und die Organisation der Kirche, über ihr Verhältnis zu den anderen Kirchen, zur Weltkirche, zum Staat, zu den Parteien, zur Gesellschaft und zur Kultur, so daß fast ein Handbuch der katholischen Kirche entstanden ist, dem der Verlag ein von Hans Wolfgang Heßler herausgegebenes evangelisches Pendant „Protestanten und ihre Kirche" an die Seite gestellt hat.

Einen besonders hohen Informationswert haben die Beiträge von Josef H o m e y e r, dem Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, über die Deutsche Bischofskonferenz, von Henry F i s c h e r, dem geistlichen Leiter der Hamburger Akademie und Vizepräsidenten der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik über diese 1975 abgeschlossene Synode, von Wilhelm W ö s t e über die Aufgaben der katholischen Büros bei der Bundesregierung bzw. den Landesregierungen, wenngleich man hier mit Erstaunen liest, daß „auch seelsorgliche Aufgaben wahrgenommen werden" (98). Sehr informativ sind ferner die Beiträge von Karl F o r s t e r, dem Augsburger Pastoraltheologen über Bistümer, Gemeinden, Dekanate und Regionen, von Peter L i p p e r t über Orden und Kongregationen, von Heiner M a r r é und Helmut M ö h r i n g über die finanziellen Grundlagen der Kirche in der Bundesrepublik, von Johannes B r o s s e d e r über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Kirchen, von Johannes N e u m a n n, dem ehemaligen Tübinger Kirchenrechtler, über das rechtliche Verhältnis zwischen Kirche und Staat, von Hans B u c h h e i m, dem Mainzer Politologen, über das Verhältnis der Kirche zu den christlichen Unionsparteien, von dem Freiburger Staatsrechtler Alexander H o l l e r b a c h über das Verhältnis zur FDP, von Franz K l e i n über die Sozialarbeit der Kirche, von Alois H e c k über die Bildungsarbeit und vom Herausgeber selbst über die Erwachsenenbildung.

Weniger Information als politisches Plädoyer für den „Grundsatz der Äquidistanz" der Kirche zu den Parteien (214) ist der Beitrag des Berliner Politologen Alexander Schwan über das Verhältnis der Kirche zur deutschen Sozialdemokratie. Der Beitrag ist inzwischen in doppelter Hinsicht überholt. Zum einen ist der von Schwan konstatierte „positive Wandel im äußeren Verhältnis von Sozialdemokratie und Katholizismus bzw. Kirche seit Beginn der sechziger Jahre" (205) durch die Reformen der sozialliberalen Regierung im Bereich des Ehe- und Familienrechts sowie des § 218 längst Geschichte und zum anderen ist Schwan, der diesen Beitrag noch als kritischer Sozialdemokrat schrieb, inzwischen – im November 1978 – aus der SPD ausgetreten.

Die Beiträge über das Verhältnis der Kirche zur Kultur leiden etwas an dem knappen Raum, der ihnen zur Verfügung gestellt wurde. Aber auch hier empfehlen sich einige durch ganz besondere Sachkenntnis, so der von Hans Schachtner über das katholische Büchereiwesen, von Ferdinand Oertel über das katholische Verlags- und Pressewesen und die kritische Untersuchung des Frankfurter Musikwissenschaftlers Helmut Hucke über das Verhältnis der katholischen Kirche zur Musik.

Einige Beiträge sind freilich dürftig geraten, so die von Walter Kerber über die katholische Soziallehre, deren Prinzipien überhaupt nur eine von neun Seiten gewidmet ist, der von Franz Henrich über die katholischen Akademien, der von ganzen dreieinhalb Seiten auch noch zwei einer unvollständigen Aufzählung der Akademien widmet, wobei das Ludwig-Windthorst-Haus, die kath. Akademie des Emslandes, fehlt. Der Beitrag über die katholische Kirche und die die Wissenschaft beschränkt sich leider auf die Hochschulen. In seiner Aufzählung der theologischen Fakultäten vermißt man die Fakultäten in Bonn und Regensburg. Von der Görres-Gesellschaft, der Vereinigung katholischer Wissenschaftler in den deutschsprachigen Ländern ist leider überhaupt nicht die

Rede. Schließlich ist in dem Beitrag über die Öffentlichkeitsarbeit der Kirche über die für den kirchlichen Alltag doch so wichtige Öffentlichkeitsarbeit der Bistümer nichts zu erfahren.

Aber diese in einer weiteren Auflage vielleicht verbesserungsfähigen Beiträge ändern nichts am Gesamturteil, daß das Buch zur Zeit die beste Informationsquelle über die katholische Kirche in der Bundesrepublik darstellt. Abgeschlossen wird der Band durch eine Gesamtstatistik der Weltkirche wie der Kirche in der Bundesrepublik.

Köln Manfred Spieker

Verweyen, Hansjürgen: **Christologische Brennpunkte.** – Essen: Ludgerus (1977). 140 S. (Christliche Strukturen in der modernen Welt Bd 20) kart. DM 12.80

Das 133 Seiten starke Büchlein ist am ehesten einer Skizze zu vergleichen. Als solche läßt sie die Konturen eines „fundamental" theologischen Vorgehens erkennen, das in der geschehenen Christologie seine Basis hat, aber in der geschehenen (und geschehenden) Christologie liegen auch die theologischen Maßstäbe für die Vermittlung. (Wir nehmen hier eine gewisse Vieldeutigkeit des Begriffs „Christologie" in Kauf, die zu Lasten des Rez., nicht des Autors geht.) Im Sinn des Autors scheint mir jedoch wesentlich das Anliegen, daß es die Aussage der Person Jesu Christi und deren Leben selbst ist, die den entscheidenden Inhalt der „Christologie" bildet. Eine solche Christologie, die das Ereignis Jesu Christi vermitteln soll, steht bei V. im Spannungsfeld theologischer Probleme, die konvergieren. Im „allgemeinsten" Problemkreis geht es darum, wie der Glaube an Jesus Christus vermittelt werden kann: gegen die Wahrheitsfähigkeit der allen „zugänglichen" Vernunft oder in sie hinein? Spezieller führt in dieses Problem der Fragenkreis, wie sich der Anspruch des erhöhten Herrn auf Glauben zur Aussage des geschichtlichen Lebens Jesu verhält. Diagnostisch und paradigmatisch kennzeichnend für diesen Fragenkreis ist die Reflexion auf den Grund des Osterglaubens selbst. Damit ist V. mit seinem äußerst anregenden Büchlein Gesprächsteilnehmer der fruchtbaren Kontroverse geworden, die besonders Pesch im Raum katholischer Theologie in seinem Tübinger Vortrag „Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu" (ThQ 153 [1973] 226ff) angeregt hatte.

Was den ersten Fragekreis angeht, so ist sich V. bewußt, im gesteckten Rahmen keine umfassende Antwort geben zu können (56). Immerhin entwirft er eine Linie, die – ich würde es ganz kurz so zusammenfassen – eine realiter geschehende Liebe als durchaus „vernünftig" einleuchtendes Licht für Entscheidungen der Vernunft zu erweisen sucht. (Auf viele interessante Einzelheiten und Konsequenzen für das Verständnis historischer Vernunft und Logik kann nicht näher eingegangen werden.) Für die beiden folgenden Komplexe scheint mir der Nachweis wichtig, wie die Möglichkeit eines Osterglaubens und seiner Verkündigung nicht erst jenseits des Lebens Jesu einsetzen kann (und dann irgendwo „doketisch" würde), sondern daß die Bedingung der Möglichkeit von Osterglauben, aber wohl auch schon des Ostergeschehens (als das, was es ist) bereits im Leben Jesu liegt, freilich mit der Zuspitzung auf dies Leben in der Verwirklichung seiner Hingabe, d. h. letztlich also im Blick auf den Tod Jesu, nicht als Endpunkt dieses Lebens, sondern als seine offenbare und offenbarende Vollendung. Rez. kann dem voll zustimmen. Aber ihm bleibt – bei aller Übereinstimmung in der Grundtendenz – eine Frage, ob V. den Realitätswert der Erscheinungen (– die er übrigens nicht in Zweifel zieht –) nicht doch unterschätzt. (Ich könnte allerdings auch noch 114 mitvollziehen!) Ostern hat neutestamentlich eine eigene Phänomenalität, die zwar nicht jenseits des Karfreitags einsetzt, aber die „Entdeckung" der Präsenz des lebendigen Herrn war nicht die Folge des endlich richtigen Verständnisses Jesu, sondern hier geschieht eine neue Selbst-Schenkung Jesu an Ostern. Ostererscheinungen begründen nicht eine triumphalistische Christologie, sondern liegen auf der Linie seiner Todeshingabe. So sind sie auch für den Glauben unentbehrlich. Das scheint mir bei V. nicht genügend gewürdigt.

Auf die vielen Einzelheiten treffsicherer und perspektivenreicher Beobachtungen im Büchlein sei wenigstens lobend hingewiesen.

Bonn Wilhelm Breuning

Villalón, José R.: **Sacrements dans l'Esprit.** Existence humaine et théologie sacramentelle. – Paris: Ed. Beauchesne (1977), 444 S. (Théologie Historique, Bd 43), kart. FF 114.–

Ziel des vorliegenden Werkes (das allem Anschein nach eine erweiterte Fassung der an der „Pontificia Università Lateranense" vorgelegten Diss. des Vf. darstellt) ist, die Heilige Schrift daraufhin zu prüfen, ob sie „irgendeine Wirklichkeit" bezeugt, die die patristische (vorab augustinische) und scholastische Rede vom sakramentalen „character indelebilis" rechtfertigt (49). Zwar gibt Vf. redlich zu, es gebe keinen Entwicklungszusammenhang, kein genetisches Verhältnis zwischen dem augustinisch-scholastischen Charakter-Begriff und den ihm entsprechen sollenden biblischen Vorstellungen und Bildern; ja es sei zwischen diesen „beiden Welten" eine Reihe „tiefer terminologischer und ideologischer Brüche" festzustellen (51). Dennoch hält er es der Nachprüfung wert, ob die Funktionen des scholastisch gemeinten „character" (ch.) nicht doch „so wesentlich" sind, daß „irgendetwas ihren Platz in den biblischen Denksystemen innehaben muß" (ebd.).

Diese Nachprüfung wird in mehreren Arbeitsgängen versucht. Im 1. Abschnitt des 1. Teiles („Biblische Untersuchungen") werden zunächst einige bildhafte Vorstellungen des AT und des NT (ergänzt mit philonischen Ideen) kurz dargestellt, welche mit dem ch.-Begriff der Scholastik „verwandt" sein sollen (66–72). Anschließend werden exemplarisch drei paulinische Texte: 2 Kor 1,21f, Eph 1,13f und 4,30 einer sorgfältigen exegetischen Analyse unterzogen, wobei eine ziemlich reiche, wenn auch nicht umfassende Kenntnis der entsprechenden Fachliteratur sichtbar wird. (Umfassend kann diese Informationsbasis schon deshalb nicht genannt werden, weil Vf. neben systematisch-theologischen Abhandlungen zu seinem Thema vorab das ThWNT und von den Kommentaren nur die von C. Spicq, H. Schlier und H. Windisch – alle ziemlich „betagte" Werke! – benutzt.)

Das Fazit dieser breit angelegten Nachprüfung? Es wird am Ende der „biblischen Untersuchungen" (204) so formuliert: zwar erscheine die mittelalterliche Idee von ch. als eine eigenartig „verhärtete" im Vergleich zu paulinischen Beschreibungen des Taufsakramentes, sie bleibe aber im Grunde diesen insofern „treu", als sie den Gedanken an ein „dem Herzen des Menschen" eingeprägtes „Bild" nahelegt, wodurch seine Bezeichnung als „neue Kreatur" gerechtfertigt sei.

Im 2. Abschnitt, Kap. 1, des 1. Teils erfolgt ein regelrechter ‚Sprung' zur Christologie im Sinne der dogmatischen Lehre von der „unio hypostatica". Diese wird nach M. J. Scheeben als das „princeps analogatum" des ch. (208, – vgl. 297) bezeichnet. Das durch die Taufe verliehene „unauslöschliche Merkmal" stelle eine Analogie zu jenem bleibenden Besitz des Gottesgeistes dar, in dem die Väter (neben der Präexistenz) die Verwirklichung der Gottheit Jesu sahen. Somit trete Christus, d. h. „der Gesalbte Gottes" und der (nach den synoptischen Berichten von seiner Taufe) „königliche" Messias (259f), als das Vorbild für alle Getauften, samt ihrem ch. im Herzen, auf den Plan. In diesem Abschnitt des Buches wird eine starke, wenn auch im Einzelnen keineswegs unkritische, Anlehnung des Vf. an die Arbeiten von I. da la Potterie (vor allem: „L'onction du Christ", NRTh 80 [1958], 225–252) deutlich spürbar. Dabei werden zwei dogmatisch relevante Probleme beiläufig berührt: (a) das des messianischen Selbstbewußtseins Jesu, wobei die Forschungsergebnisse F. Hahns (Christologische Hoheitstitel, Göttingen 1964) m. E. allzu wenig berücksichtigt werden; (b) das Problem der Personalität des Heiligen Geistes, wobei die Benutzung der Thesen von H. Mühlen (vgl. „Der Heilige Geist als Person in der Trinität", Münster ^{2}1967, und „Una Mystica Persona", Paderborn ^{7}1967) nicht reicht, um sich vor recht vordergründigen Aussagen wie jener zu hüten (289, Anm. 74): sicherlich habe man recht, „aus der paulinischen Exegese die Suche nach der ‚Personalität' des Pneumas auszuschließen. Paulus (...) hat das Pneuma eher als eine Kraft verstanden. Aber es ist gerade eine Kraft zum Sein, was das Charakteristikum des personalen Existenzmodus ausmacht" ... – Kap. 2 (Abschnitt 2, Teil 1) skizziert Vf., nach der „christologischen", eine „ekklesiologische Analogie". Nach dieser soll sich der Getaufte, ähnlich wie das Mitglied des biblischen Bundesvolkes, als ein Mensch im Zustand ständiger Geistes-Begegnung verstehen (298–368). Hier wird gute atl und ntl Pneumatologie angeboten, ohne daß ihre sakramentale Dimension mit biblisch-theologischen Argumenten überzeugend nachgewiesen würde.

Der „Sakramentalismus" (so bezeichnet Vf. in Anlehnung an J. H. Newman, O. Semmelroth, K. Rahner und E. Schillebeeckx einen Wesenszug der göttlichen Heilsökonomie: 371) wird erst im 2. Teil der Arbeit, „Theologische Perspektiven" ex professo angesprochen. Man vermißt hier eine hinreichende genetische Begriffserklärung, sowohl für „sacramentum" wie „ch.". Letzterer bleibt nach wie vor ungeklärt in seinem augustinisch-scholastischen Begriffsgehalt, so daß schließlich dem Leser nicht einleuchtet, was mit den „entsprechenden" biblischen Bildern eigentlich verglichen werden soll. Erst 410ff wird die Lehre von der Nichtwiederholbarkeit von Taufe, Firmung und Weihe

erwähnt, die doch sowohl für Augustinus wie für die Verfasser des „Decretum pro Armenis" (DS 1313) und des tridentinischen Dekrets über die Sakramente (DS 1609) gleichsam die Aussagespitze bezüglich des „ch." bildete. Das lehramtlich verkündigte „iterari non possunt" (das im Tridentinum von seiner antireformatorischen bzw. -täuferischen Frontstellung nicht zu trennen ist!) zeigt aber mit aller Deutlichkeit, wieweit die ch.-Lehre die Eigenschaft einer theologischen Legitimation vorangegangener Praxis besaß und kaum etwas mit der paulinischen Tauflehre, geschweige denn Pneumatologie, entwicklungsgeschichtlich zu tun hatte. Nach Vf. sieht alles so aus, es spräche nichts dagegen, die ganze (unbedingt wünschenswerte) pneumatologische Neubesinnung in puncto liturgischen Sakramentsvollzugs am scholastischen ch.-Begriff durchzuführen. Nimmt er somit nicht eine zu enge Basis für einen immensen Überbau?

Als durchaus hilfreich erscheint hingegen das Anliegen, in der Theologie der Taufe (es geht im ganzen Buch eigentlich nur um den Tauf-ch.!) den Gedanken an die Gleichgestaltung mit Christus (etwa im Sinne von Röm 6) hervorzuheben und dabei der lebensgeschichtlichen und gemeindekonstituierenden Rolle des Geistes Christi die gebührende Aufmerksamkeit zu widmen (vgl. 402, 406, 437, 441ff). Doch dazu hätte es, rein sachlich gesehen, keiner biblisch „aufgefüllten" Legitimationstheologie des „character indelebilis" bedurft, wobei zudem die ganze ökumenische Problematik (bezüglich der reformatorischen Theologien zumindest) großzügig außer acht gelassen wird.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Stegemann, Wolfgang: **Der Denkweg Rudolf Bultmanns.** Darstellung der Entwicklung und der Grundlagen seiner Theologie. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1978). 160 S. kart. DM 24.80

Die Dissertation von St. gliedert sich gemäß dem Untertitel in einen ersten Teil, der die Entwicklung der Theologie B.s schildert, und einen zweiten Teil, der den existential-ontologischen Grundlagen nachgeht.

Im Werdegang der theologischen Entfaltung des Denkens B.s gibt St. das Jahr 1924 als Zäsur an, da B. sich erst von da an mit der Philosophie Heideggers beschäftigte und zum Überdenken seiner philosophischen Implikationen angeregt wurde. Trotzdem meint St., daß von keiner Richtungsänderung der theologischen Denkbewegung gesprochen werden könne. Auch das „Grundgerüst dialektischer Theologie" (21) sei 1920 nicht neu errichtet, sondern die folgerichtige Ausarbeitung bereits vorhandener, früherer Vorstellungen. B.s Verhältnis zur liberalen Theologie ist als ein „fortschreitender Prozeß der Auseinandersetzung mit der eigenen theologischen Vergangenheit" (22) zu werten. Ebenso hat er als Religionsgeschichtler der „zweiten Generation" von der Religionsgeschichtlichen Schule eine Betrachtungsweise des NTs gelernt, die er beibehielt. St. hebt besonders diesen Aspekt hervor, da er nur selten bei der Interpretation der Werke B.s berührt wird. Der Religionsbegriff ist nach St. abhängig von den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen. B. versteht unter Religion „die Beziehung des Menschen zum Transzendenten, einer göttlichen Welt, zu Gott. Eine Beziehung, die ... durch kontingente ‚Erlebnisse' (hergestellt wird), ... in denen (der Mensch) sich nicht selbständig schaffend weiß ..., sondern schlechthin abhängig" (33). In dieser Definition sieht St. den Einfluß des Marburger Systematikers und verehrten Lehrers B.s, Wilhelm Herrmann, wirken. Die idealistische Geschichtsbetrachtung mit ihrem „Telos"-Gedanken greift B. überdies auf und orientiert sich an der „idealistischen Tradition" (35). Der junge B. könnte daher nach St. als Geschichtsforscher in philosophischer Absicht (48) bezeichnet werden. Dabei überwindet B. den liberalen Geschichtspantheismus, den Ethizismus sowie den Positivismus (54ff). Diese Auseinandersetzungen mit den Zeitströmungen sind kein Selbstzweck, sondern dienen der Exegese und damit der Theologie. Diese redet vom Menschen, der vor Gott gestellt ist. Daher heißt von Gott reden immer zugleich auch vom Menschen reden. Gerade die historisch-kritische Methode fordert dies und wird damit zu einem Instrument der Selbsterkenntnis. Diese ist Aufgabe der Geschichte wie auch der Theologie, wobei die Geschichte stets im Horizont philosophischen Verstehens zu begreifen ist. B. sieht von daher die Exegese als eine theologische Aufgabe. Theologie und Exegese bilden eine Einheit, wobei der Primat der Exegese zukommt.

Im zweiten Teil der Darstellung treten die philosophischen Voraussetzungen B.s hervor, die ganz im Rahmen der Begegnung mit Heidegger gesehen werden.

Wie er, versucht B. die Geschichte und ihren Sinn von der grundlegenden Verstehenskategorie der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz her zu deuten. Darin sieht St. eine „Ontologisierung der Geschichte" (69). An dieser hat die existentiale Analyse des Daseins Anteil. Historische Kritik und existentiale Interpretation stehen bei B. in einem dialektischen Verhältnis. Dieses ist kein Dualismus, wie ihm oft vorgeworfen wird, sondern eine einzige geschichtliche Wirklichkeit mit zwei Seiten. Weil B. aber – nach St. – die Geschichte ontologisiert, kann es keine echte Vermittlung zwischen der existentialen Interpretation und dem historisch-faktischen Geschehen geben und daher auch keine echte Dialektik (155). Auf der einen Seite ist die Geschichtlichkeit „überhaupt", auf der anderen Seite das konkrete Miteinandersein im geschichtlichen Geschehen. St. sieht hier in B.s Ansatz einerseits eine zeitlose Wahrheit, nämlich die Bedeutung menschlicher Existenz in ihrer Geschichtlichkeit überhaupt und andererseits das konkrete Feld menschlicher Entscheidungen. Genau dieses aber setzt B. – nach St. – in „epochē" (89), um die ontologischen Strukturen zu erkennen. Geschichtlichkeit wird so zu einem bleibenden Wesen des Menschen, dessen Selbstverständnis damit ebenfalls ontologisch begriffen wird. Ausführlich versucht St., B. diese Denkfigur nachzuweisen und hierin auch die Schwäche seines theologischen Ansatzes zu sehen.

In einem Schlußkapitel, dem ein Exkurs über die Christologie B.s folgt, wird der theologische Primat der existentialen Interpretation des NTs hervorgehoben.

B. aber ist hierin letztlich nicht konsequent, da er nicht „total existential" interpretiert, sondern voraussetzt, daß die Schrift Zeugnis der Offenbarung ist (129). So muß diese Interpretationsweise vom glaubenden Subjekt herkommen bzw. vom glaubenden Selbstverständnis. B. versucht der Inkonsequenz, die seine ontologisierende Interpretation mit sich bringt, durch seine Deutung des Kerygmas zu entgehen. In ihm ergeht der Ruf zum Glauben und zwar so, daß Christus präsent ist und vor die Entscheidung stellt. Zwar ist auch die Ablehnung des Kerygmas möglich und legitim, aber, daß Gott mich in ihm anredet, kann ich erst als Glaubender ganz begreifen. Auch hier, meint St., wird die Historie in der Gestalt des „historischen Jesus" durch das Kerygma verdrängt.

Die Stärke der Arbeit liegt ohne Zweifel in der historischen Erarbeitung des Werdeganges B.s. Gerade diese Entwicklung wurde bisher noch nicht ernsthaft untersucht. Dem Urteil von St. ist zuzustimmen, daß die theologische Arbeit B.s sich kontinuierlich und geradlinig entfaltet hat. Die Darstellung hätte noch gewonnen, wenn sich St. auf die historischen Aspekte beschränkt und nicht auf die philosophische Problematik eingelassen hätte. Dann wäre Gelegenheit gewesen, Verbindungen zu Harnack noch intensiver aufzuweisen und Kierkegaards Einfluß zu behandeln, der nicht in den Blick kommt. Gerade für die Differenzierung der einzelnen Schaffensperioden hätte daraus Gewinn gezogen werden können. Ob man für die Zäsur zwischen der ersten und zweiten Periode 1924 oder 1927 angibt, kann offen bleiben, je nach Gewichtung des Einflusses Heideggers wird man das eine oder andere Datum nennen können. Einen zweiten großen Einschnitt stellen die Veröffentlichungen Ende der fünfziger Jahre dar. St. hätte hier noch ein weites Arbeitsfeld gehabt (vgl. G. Hasenhüttl, Der Glaubensvollzug. Essen 1963, 24f). Er wendet sich jedoch der Grundlagenproblematik zu. Es ist richtig, daß B. nicht in vollem Umfang der Vermittlung von Historie und Geschichte gerecht wird, keineswegs besteht jedoch die Dialektik rein im Verhältnis der „historisch-kritischen (objektivierenden)" zur „existentialen Interpretation", vielmehr tritt der existentielle Vollzug als vermittelnde Kraft hinzu. Weil St. dessen Funktion nicht erkennt, sieht er die existentiale Interpretation sowie die Geschichtlichkeit in einem „ontologisierenden", d. h. weitgehend entgeschichtlichten, objektivierten Kontext. Dabei wird nicht berücksichtigt, daß „existential" nur als Strukturangabe eines existentiellen Vollzugs Sinn hat und streng an ihn gebunden bleibt. Sobald diese Bindung unterbrochen wird, schlägt die existentiale Interpretation in Objektivierung um, wird zu einer zeitlosen und für B. sinnlosen Wesensaussage.

Auch die Unterscheidung zwischen „Was" und „Daß" ist bei B. nicht exklusiv, sondern auch hier tritt der Begriff der Relatio, der Beziehung und Begegnung hinzu, die wiederum vermittelnde Funtion hat und darum zur grundlegenden neuen Deutungskategorie bei B. wird, durch die er dem Objekt-Subjekt-Schema entgeht. Hier müßten die Fragen einsetzen, wie weit seine Vermittlung gelungen ist und wie weit der relationale, existentielle Vollzug in seinem Wahrheitsgehalt objektivierendes Wahrheitsverständnis ausschließen kann. Sicher sind manche Ausdrucksweisen B.s selbst Anlaß genug, diesem Irrtum zu verfallen.

Trotz dieser kritischen Anfrage stellt das Buch eine gute und leicht lesbare Einführung in das Denken und die theologische Entwicklung B.s dar. Es ist eine beachtliche wissenschaftliche Leistung. Ein Literaturverzeichnis wäre wünschenswert gewesen. Ebenso wünschenswert ist es, daß die Ergebnisse St.s aufgegriffen und weitere Einblicke in den Werdegang B.s erarbeitet werden.

Saarbrücken Gotthold Hasenhüttl

Joest, Wilfried: **Gott will zum Menschen kommen.** Zum Auftrag der Theologie im Horizont gegenwärtiger Fragen. Gesammelte Aufsätze. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 172 S., kart. DM 34.–

Die zehn Aufsätze in diesem Band entstammen einem Zeitraum von knapp 20 Jahren; je fünf behandeln grundsätzliche Aspekte („Perspektiven") und Einzelthemen („Konkretionen"). Hauptthema der ersten vier Aufsätze ist die Problematik existentialer Interpretation von Glaubensaussagen. Ein personales Verständnis von Glauben ist notwendig; doch muß das Verhältnis zu Gott in einer Weise gesehen werden, die die Kategorien unseres personalen Verhältnisses zu anderen Menschen transzendiert: Es handelt sich um das „Verhältnis zu dem Gott, der das Verhältnis zu ihm gewährt, aber gerade als der mich darin Angehende nicht in ihm aufgeht – in dem Christus, der durch das Wort zum Akt des Glaubens ruft, aber ihm standgebend vorhergeht – durch den Geist, der persönliches Betroffensein wirkt, aber nicht an die in uns selbst mitgebrachten Bedingungen unseres Betroffenwerden-Könnens gebunden ist" (45).

Bultmanns Fragestellung war, ob die biblische Botschaft so verstanden werden kann, daß sie in ein und demselben Menschen vereinbar ist mit der Gestalt seines Weltwissens, die ihm an seinem geschichtlichen Ort nicht als unwahr erkennbar ist. Aber was bedeutet „existentiale Interpretation" letztlich: Auslegung des Inhalts der Glaubensaussagen als Vollzug von Existenzverständnis oder für Vollzug von Existenzverständnis? J. beobachtet bei Bultmann, daß dieser die Wirklichkeit des Bösen als menschlichen Existenzvollzug interpretiert, zu dem man von sich aus in der Lage ist. Glaube dagegen wäre auch und gerade bei Bultmann ein Existenzvollzug, der außerhalb des Menschen in Gottes Handeln an ihm gründet. Der Grund des Glaubens kann nicht selbst als Existenzvollzug des Menschen verstanden werden (60). Aber dann wird es fraglich, ob man mit Bultmann sagen kann, daß Glaube und Philosophie unter dem eigentlichen Leben dasselbe verstehen und sich nur in der Auffassung vom Übergang zu diesem Leben unterscheiden. Bleibt es nicht auch bei existentialer Interpretation möglich, daß nicht nur die Wahrheit der christlichen Botschaft, sondern auch deren Verstehbarkeit als Existenz betreffend abgelehnt wird? (68) Jedenfalls besagt die christliche Botschaft immer auch Kritik an dem mitgebrachten Vorverständnis des Menschen. Sie richtet sich gegen seinen Entschluß, in der Welt des Analysierbaren und technisch Beeinflußbaren sein alleiniges außermenschliches Gegenüber zu sehen; sie widerspricht dabei dem Menschen sowohl in seiner Euphorie wie in seiner Resignation (81).

Der letzte Grundlagenaufsatz stellt Thesen zur theologischen Begründung der Verbindlichkeit ethischer Normen auf. „Als den bedingungslos und unverdient Geliebten wird uns die Möglichkeit eröffnet, zu lieben und Solidarität zu bewahren auch da, wo wir als die sich selbst und der Sorge um sich selbst Überlassenen durch Bedrohung und Feindschaft nur zu Angst und Haß provoziert sein können" (84f). Das Liebesgebot kann dabei nicht von der Bindung an bestimmte Inhalte losgelöst werden. Konkrete Verbindlichkeit wird sich vor allem auf elementare Fragen des persönlichen und gesellschaftlichen mitmenschlichen Verhaltens beziehen, während das relativ zur geschichtlichen Situation Veränderliche und verantwortlich Abzuwandelnde vor allem im Bereich der institutionellen gesellschaftlichen Ordnungen zu suchen sein wird (88). Institutionen müssen die Erfüllung der elementaren Lebensbedürfnisse garantieren und dürfen Glaube und Liebe nicht behindern; an diesem „unteren" und „oberen" Kriterium sind sie zu messen.

Bei den Einzelthemen geht J. zuerst auf die Frage nach der Transzendenz Gottes ein und untersucht dann das Verhältnis der Schöpfungslehre zur Naturwissenschaft. Die ontologische Aussage „Gott ist transzendente Wirklichkeit in sich" mag problematisch sein, weil sie bei allem Überstieg mit Worten redet („Wirklichkeit", „in sich"), die aus der Beschreibung des Seienden stammen, das nicht Gott ist; aber noch falscher wäre der Satz, daß Gott solche transzendente Wirklichkeit nicht eignet (106). Auch das Kosmisch-Naturhafte der Welt kann aus der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit nicht ausgeklammert werden, wenn der Glaube nicht zu einer weltfremden Illusion verkümmern soll. Wir haben dabei die „Schwierigkeit, den menschenfern gewordenen Aspekt des Kosmos mit dem menschbezogenen Heilshandeln des Schöpfers in geistiger Anschaulichkeit zu koordinieren, gewissermaßen ‚auszuhalten', ohne uns durch sie beirren zu lassen" (120). Vielleicht geht gegenüber dieser Einsicht J.s Veranschaulichung von Gebetserhörung bereits zu weit: „Wir glauben, daß Gott in diesem Jetzt, in dem er Gebet erhören will, die ganze Kette kosmischer Kausalität genau auf das hin von Anbeginn an entsprungen sein lassen kann, worum wir ihn bitten und was er geben will" (123). Für den Autor selbst stellt sich nämlich dann die Frage, „ob wirklich alles, was geschieht, auf die Allmacht des Schöpfers zurückgeführt werden darf" (ebd.).

Diese Frage greifen die beiden folgenden Aufsätze „Adam und wir" und „Die Allmacht Gottes und das Leiden der Menschen" wieder auf. Es kann dem Menschen nicht gestattet sein, sich als Sünder so auf ein „peccatum alienum" zu berufen, wie es ihm geboten ist, sich nur auf die „iustitia aliena" Gottes in Christus zu verlassen (139). Sieht J. die Möglichkeit, auch die Sünde als etwas zu verstehen, das ohne Gott nicht sein kann? Seine Antwort auf das Theodizeeproblem lautet: „Wir sollten uns definitiv entschließen, eben nicht zu wissen, woher das Böse seine Wirklichkeit und Wirksamkeit hat [...]. Anstatt uns zu bemühen, den Glauben an die schöpferische Allmacht des Gottes, der der Wille unbedingter Liebe ist, mit der Wirklichkeit des Bösen in dieser Welt gedanklich zu vereinbaren, sollten wir zugeben: Wir können das nicht vereinbaren. Aber müssen wir es denn vereinbaren? Müssen wir verstehen können, warum das Böse dasein kann?" (155) Die eigentliche Frage ist ja vielmehr, wie das Böse zu überwinden ist.

Der abschließende Artikel über die Gegenwart Gottes in dem Menschen Jesus sucht das Anliegen einer Zwei-Naturen-Christologie durch eine Relationschristologie zu interpretieren. Die Gegenwart Gottes in Jesus ist so auszusagen, daß dabei nicht das menschliche Gegenüber Jesu zu Gott in Frage gestellt wird (164) und er doch nicht Repräsentant eines abwesenden, sondern des anwesenden Gottes ist (166).

Die hochaktuellen Überlegungen J.s sind geeignet, heutige Theologie vor Einseitigkeiten zu bewahren. Ihnen liegt m. E. das Ringen um eine rechtverstandene Analogie-Lehre zugrunde: Wie kann von Gottes Handeln an uns so die Rede sein, daß es weder mit weltlicher Wirklichkeit „vermischt" noch auch von ihr „getrennt" wird? Es bedarf dazu einer relationalen Ontologie, in der die Welt nicht durch Gott, sondern durch ihr Bezogensein auf Gott erklärt wird, ohne daß man sie in einem gleichsam übergreifenden System von Gott her deduzieren könnte. Zu einer befriedigenden Antwort auf die von J. angesprochenen Probleme erscheint es mir notwendig, die alte Unterscheidung von „natürlicher" und „übernatürlicher" Gotteserkenntnis neu zu bedenken. Gibt es nicht im Kontext der sich als „Wort Gottes" behauptenden christlichen Botschaft die Möglichkeit einer Erkenntnis der eigenen Geschöpflichkeit, die auch abgesehen von Christus und abgesehen vom Glauben als wahr eingesehen werden kann, aber erst innerhalb des Glaubens als der Gemeinschaft mit Gott „wohltuend" (E. Jüngel) wird? Auch müßten die existentiellen Sperren gegen den christlichen Glauben mit den Mitteln der Vernunft selbst als Immunisierungsstrategien aufgewiesen werden können. Damit würden die Grundanliegen dieses wichtigen und sehr bemerkenswerten Buches nur bestätigt.

Frankfurt Peter Knauer

Gisel, Pierre: **Vérité et Histoire.** La Théologie dans la Modernité. Ernst Käsemann. – Paris/Genève: Ed. Beauchesne/Labor et Fides 1977. 675 S. (Théologie Historique 41) kart. FF 99.–

In diesem Band legt Vf., Jahrgang 1947, protestantischer Pfarrer, Journalist und jetzt Dozent für zeitgenössische systematische Theologie in Lausanne, Genf und Neuchâtel seine 1975 an der Universität Genf durch Prof. Gabriel-Philippe Widmer und Prof. François Bovon referierte Doktordissertation vor. Sie bildet den ersten großangelegten Versuch einer globalen Gesamtdarstellung der Theologie von Ernst Käsemann. Durch diese Studie soll das Werk Käsemanns auch im frankophonen Raum mehr erschlossen werden. Denn Vf. billigt Käsemann eine ganz entscheidende Rolle in der neueren und zukünftigen Theologiegeschichte zu. Wie kaum ein anderer habe Käsemann radikal die Frage nach dem hermeneutisch-epistemologischen Ort und nach der Funktion der Theologie im Wissenschaftsgebäude gestellt, er sei in exemplarischer Weise ein optimaler Gesprächspartner für den Systematiker, der den Dialog mit dem Historiker und mit dem Exeget notwendig sucht, und Käsemann habe die Beziehung zwischen Wahrheit und Geschichte, Geschichte und Theologie und zwi-

schen dem Anfang und dem Heute so fundamental reflektiert, daß ihm eine eigenständige Position auf der Basis der dialektischen Theologie Bultmanns und Barths zugesprochen werden müsse. Die „Theologie des Geistes", wie man Käsemanns theologisches Programm umschreiben könne, habe die Gottesfrage von der Christologie her aufgerollt und von daher auch Zugänge zu einer Ekklesiologie gefunden, die ökumenisch hilfreiche Impulse enthält und den Konfessionsgraben zwischen römisch-katholischer und protestantischer Kirche überbrücken kann, meint Vf. und weist darauf hin, daß Käsemanns Lehrer Peterson schon 1930 zur katholischen Kirche übergetreten ist (34).

Die Studie glieder sich in sieben Kap. In den ersten vier Kap. bietet Vf. eine Analyse der zentralen Problemstellungen in Käsemanns exegetisch-historischer Theologie: 1. Die Frage nach dem historischen Jesus (39–132); 2. Die Kanonfrage (133–219); 3. Die Rolle der Apokalyptik (221–292); 4. Die paulinische Gedankenwelt (293–423). Im 5. Kap. versucht Vf. eine theologiegeschichtliche Einordnung Käsemanns in den Horizont seiner Vorgänger und seiner Schüler und ihrer Entwicklung (425–498). Im 6. Kap. entwickelt Vf. dann vom Ansatz Käsemanns her die Gottesfrage (499–579) und erörtert im 7. Kap. die wissenschaftstheoretische Frage nach dem Ort der Theologie und nach ihrem Status als positive Disziplin (581–653). Dem Inhaltsverzeichnis (5–11) folgt eine weitgespannte, in erster Linie theologiegeschichtlich und philosophisch orientierte Bibliographie (13–28). Am Ende der Studie hat Vf. seine Auffassungen betreffs der Bedeutung der Theologie Käsemanns sentenzenartig in „Thesen und Epithesen" (655–669) zusammengestellt, so daß seine Einstellung präzis erkennbar wird: Für Vf. ist Käsemann einer der größten Theologen der Neuzeit, der das Grundproblem der Theologie, die Relation „Wahrheit und Geschichte", bis zu letztmöglicher hermeneutischer Tiefe verfolgt hat. Ein Namensregister schließt das Werk ab (671–675).

Die referierende Wiedergabe der Käsemann'schen Theologie, die den größten Teil der Diss. ausmacht (39–423), ist nicht nur eine sicher treffende Darstellung der Fragen und Antworten Käsemanns, sondern flechtet auch beachtliche eigene Reflektion des Vf.s in die Darstellung ein, so daß von einer recht gelungenen Bilanz der bis heute erkennbaren Bedeutung Käsemanns für den protestantischen Raum gesprochen werden darf. Vf. kennt und zitiert fast alle großen protestantischen Theologen der europäischen Gegenwart und setzt sie zu Käsemann in Beziehung oder Kontrast, während es von katholischen Autoren nur Hans Küng gelang, vom Vf. einer eingehenderen Berücksichtigung gewürdigt zu werden; Karl Rahner erscheint nur in einer nebensächlichen Fußnote (603 A 56). Die zahlenmäßig nicht wenigen katholischen Theologen und Philosophen, die gerade seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, aber auch schon im Jahrzehnt vorher, zum wissenschaftstheoretischen Problem des epistemologischen Ortes der Theologie und ihrer geistesgeschichtlichen Relevanz im Wissenschaftsuniversum Beachtliches gesagt haben, fanden ebensowenig Berücksichtigung wie die vielen katholischen Exegeten, die mit Elan und Argumenten von Anfang an die Auseinandersetzung mit Käsemann gesucht und betrieben haben und auch so manche selbstsichere Position Käsemanns in Frage stellen und erschüttern konnten. Offensichtlich hat sich die Studie also damit begnügt, die Bedeutung Käsemanns im Lauf der neueren protestantischen Theologiegeschichte festzuhalten, indem die katholische Käsemann-Rezeption und -Korrektur ausgeklammert wurde. Nun ist aber deutlich, daß Käsemann auch und vielleicht gerade auf die katholische Exegese und Theologie außerordentlich befruchtend gewirkt hat, indem er immer wieder provozierende Fragen und Thesen anmeldete, die katholischerseits zur Auseinandersetzung zwangen. Es bleibt also die Aufgabe, die Theologiegeschichte der katholischen Käsemann-Rezeption zu schreiben.

Vf. hat einen wichtigen Beitrag zur Orientierung in der neuen protestantischen Theologiegeschichte geliefert. Käsemann selbst kann uns noch sagen, ob er sich vom Vf. richtig verstanden und sachgerecht dargestellt fühlt oder nicht. Exegese wie Theologie haben dem Vf. für diesen ersten Entwurf zu einer „Summa Käsemanniana" zu danken.

Stuttgart Paul-Gerd Müller

Rokahr, Ernst-Günter: **Ehe ohne Treue?** Die eheliche Treupflicht in der Rechtsprechung der Römischen Rota. – (München): tuduv-Verlagsgesellschaft (1976). XVI, 132 S., kart. DM 28,50

Die vorliegende Untersuchung – eine Diss. am Kanonistischen Institut der Universität München – beschäftigt sich mit dem Ausschluß der ehelichen Treue als Ehenichtigkeitsgrund in der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota.

Im ersten Teil seiner Abhandlung (6–35) gibt R. einen Abriß über Wesen und Inhalt der Ehe unter kanonistischem Aspekt. Seinem Thema entsprechend betont er dabei besonders die Einheit der Ehe, die nach c. 1081 § 2 CIC eng mit dem ius in corpus verknüpft ist, aber sich eben nicht im Bereich der Leibesgemeinschaft erschöpft, sondern – wie unter Berufung auf die Lehre des Zweiten Vatikanums besonders betont wird – erst im Bereich der umfassenden Lebensgemeinschaft voll verwirklicht wird. Zu dieser Leibes- und Lebensgemeinschaft gehört wesentlich die eheliche Treue.

Die traditionelle kanonistische Doktrin über die Ehe als Vertrag (10, Anm. 3, wo auf die Kontroverse über die Vertragsnatur der Ehe zwischen Szentirmai und Robleda hingewiesen wird, wäre unter den Artikeln Szentirmais der eindeutige Titel „Matrimonium non est contractus", RevEspDerCan 20, 1965, 155–164 nachzutragen) und Sakrament ist gut zusammengefaßt; dabei wird dem Eheverständnis des Zweiten Vatikanums weitgehend Rechnung getragen, auf neuere Kontroversfragen jedoch nicht eingegangen, was allerdings auch nicht zum engeren Thema der Arbeit gehört. Mitunter können Einzelformulierungen mißverständlich sein, die dann an anderer Stelle aber klarer werden; z. B. wird die Aussage „der beiderseitige Ehewille muß den Wesensinhalt des Eheschließungsvertrags bejahen" (2) durch R.s zutreffende Kritik an einem anderen Autor berichtigt: „Es ist demnach nicht richtig, wenn ... schreibt, es sei ‚notwendig, daß die Nupturienten wenigstens über die wesentlichen Eigenschaften der Ehe Klarheit besitzen und diese bejahen' " (25).

„Der Ausschluß der ehelichen Treupflicht" bezeichnet den Inhalt des zweiten, wesentlicheren Teils (36–130) der Arbeit, dürfte in voller Geltung aber nur für dessen erstes Kapitel (36–85) zutreffen. Darin wird eingehend als typischer Konsensmangel in Form einer Partialsimulation der Ausschluß der ehelichen Treupflicht durch Willensakt behandelt.

Zunächst umreißt R. die Spruchpraxis der S. R. Rota, für die der Tatbestand des Ausschlusses der ehelichen Treue gegeben ist, wenn das ius in corpus dem Partner nicht ausschließlich übertragen wird. Keine Ehenichtigkeit verursacht nach Ansicht der Rota dagegen die Absicht, gelegentlich die eheliche Treue zu brechen, denn dann – so erklärt der Gerichtshof – sei „nicht anzunehmen, daß der Betreffende grundsätzlich die Pflicht zur ehelichen Treue leugne, sondern daß er sich nur gelegentlich eine Ausnahme von der ehelichen Treupflicht zubilligen wolle" (39). Da es in den betreffenden Eheprozessen um den Beweis des Ausschlußwillens qua „prävalierenden Willen" geht, der nicht den Willen zur Ehe an sich aufhebt, sondern ihn ungenügend, ungültig macht, muß sich das kirchliche Gericht mit den Bekundungsweisen dieses Ausschlußwillens auseinandersetzen. In einer guten Übersicht stellt R. die diesbezügliche Auffassung der S. R. Rota über Vorsatz, Pakt und Bedingung nebst ihren Richtlinien zu deren prozessualem Nachweis dar.

Die größte Schwierigkeit bei Prozessen wegen exclusio boni fidei bietet die von der Rota vertretene, allerdings seit langem umstrittene und in Frage gestellte Unterscheidung zwischen Nichtverpflichtungswillen und Nichterfüllungswillen. „Selbst der Vorsatz, ein beim Eheabschluß bestehendes Nebenverhältnis während der Ehe fortzusetzen, schließt gemäß den Aussagen der S. R. Rota die Übernahme der ehelichen Treupflicht nicht notwendig aus" (49). Eine solche Willenshaltung bedeute nicht ohne weiteres schon einen nach Auffassung der Rota allein eheirrierenden Nichtverpflichtungswillen; es könne durchaus der Verpflichtungswille gegeben sein, also das ius in corpus perpetuum et exclusivum übertragen und lediglich der Erfüllungswille zu dieser Verpflichtung ausgeschlossen sein. Solange daher „das Fehlen des Verpflichtungswillens nicht feststeht, wird angenommen, daß nur der Erfüllungswille fehlt; die Ehe wird als gültig vermutet" (72).

Berechtigt wendet sich R. gegen diese mit zahlreichen Zitaten aus der Rota-Rechtsprechung belegte Auffassung, wobei er zum Teil auf andere Autoren zurückgreifen kann, die mit vollem Recht aus der allgemeinen, psychologischen Erfahrung für die Abschaffung dieser Unterscheidung plädieren, weil „normalerweise keiner sich auf eine Leistung verpflichten will, der von vornherein entschlossen ist, diese Leistung nicht zu erfüllen" (Flatten-Zitat 75; vgl. auch 85). Doch trotz der überzeugenden Ausführungen Rokahrs und Früherer ist diese Auffassung in der Rota und den untergeordneten Gerichten (leider noch) die überwiegendere. Daher ist nur vor dem Hintergrund eines Desiderats der Abschaffung der Unterscheidung zwischen Nichtverpflichtungswillen und Nichterfüllungswillen in der Rechtsprechung die zumindest mißverständliche Formulierung R.s zu sehen: „Es ist nicht möglich,

daß jemand sich im Zeitpunkt der Eheschließung zur ehelichen Treue verpflichten will, aber zugleich entschlossen ist, die eheliche Treue nicht zu halten. Dann würde das Nein zu der ehelichen Treupflicht das Ja dazu aufheben, so daß kein echter Ehewille vorläge" (2). Gerade dies, so zeigt R. selbst, trifft ja nach der Judikatur der Rota nicht zu.

Andererseits werden selbst in der Rota Stimmen laut, welche die Unterscheidung von Nichtverpflichtungswillen und Nichterfüllungswillen ablehnen. Obwohl man natürlich nicht die Anführung aller einschlägigen Rota-Sentenzen erwarten kann, hätte vielleicht zur Belegung gerade dieser kontroversen Auffassung auch in der Rota auf neuere Urteile, etwa coram De Jorio verwiesen werden können (z. B. vom 22. 7. 1964, DirEccl 76, 1965, II 26–29; vom 14. 12. 1966, IusCan 7, 1967, 235–244; vgl. auch die Beiträge Mosieks zur Rota-Rechtsprechung, ÖAKR 17, 1966, 285f; 19, 1968, bes. 200f; 24, 1973, 171ff).

Noch ein weiteres Desiderat vertritt R. überzeugend. Die Möglichkeit des Ausschlusses der ehelichen Treupflicht darf nicht auf das ius in corpus, also die Leibesgemeinschaft beschränkt werden. Nimmt man die Ausführungen des Zweiten Vatikanums über die Ehe als umfassende Lebensgemeinschaft ernst, so führt er aus, muß man auch auf dem Rechtsweg einer eventuell wegen Ausschlusses dieser Lebensgemeinschaft nichtigen Ehe gerecht werden. Es wäre zu begrüßen, wenn der Autor diesen wichtigen Hinweis gelegentlich weiter – vor allem auch unter dem Aspekt der „justitiablen Materie" – ausführen würde, als dies in der vorliegenden Arbeit (40–42) geschehen ist.

Das zweite Kapitel (86–130) behandelt den „Ausschluß der ehelichen Treupflicht durch Leistungsunfähigkeit"; dabei sind jedoch weitere Möglichkeiten angesprochen, wodurch eine Ehe mangels des bonum fidei, der ehelichen Treupflicht, ungültig sein kann. Die Ursache dafür liegt nun aber nicht in einem fehlerhaften Ehewillen, sondern in der Persönlichkeitsstruktur eines der Partner, die ihm diese eheliche Treupflicht nicht ermöglicht. In der Rota noch vorwiegend unter dem Begriff der moralischen Impotenz behandelt, bezeichnet R. diesen Sachverhalt als Leistungsunvermögen, in neuerer Literatur vielleicht besser mit Erfüllungsunvermögen (incapacitas) wiedergegeben.

Solche geistig-seelischen Defekte in der Persönlichkeitsstruktur können „ihre Wurzel haben in einer Geisteskrankheit, in mangelnder Urteilsreife bezüglich des Gegenstandes der Ehewillenerklärung oder in einer psycho-sexuellen Anomalie, die das Handeln und Verhalten eines Menschen so unhemmbar beeinflussen, daß der Betreffende, auch wenn er den festen Willen dazu hätte, gar nicht leisten und durchhalten kann, was er bei Eheabschluß verspricht" (88). Mit Recht weist R. darauf hin, daß amentia und dementia zwar überwiegend als Konsensmangel betrachtet werden; jedoch ist im Grunde „die Geisteskrankheit ein Defekt der natürlichen Fähigkeit eines Menschen, welcher ihn zur Eheschließung unfähig macht" (90). Bei den psycho-sexuellen Anomalien wird am Beispiel der Homosexualität die eheirritierende Wirkung dieser Persönlichkeitsstörung unter dem Aspekt des bonum fidei an Hand der Rotajudikatur besonders verdeutlicht. Als Erfüllungsunvermögen ähnlicher Art, ebenfalls besonders evident unter dem Aspekt des bonum fidei, wäre weiter die Nymphomanie (vgl. über entsprechende neuere Rota-Urteile ausführlich Mosiek, ÖAKR 26, 1975, 245ff) zu nennen, die R. unter dem Abschnitt über „konstitutionelle Immoralität" erwähnt (100)f).

Was über den „Mangel im Mindestwissen über das Wesen der Ehe als Anlaß für den Ausschluß der ehelichen Treupflicht" (112–124) ausgeführt wird, wäre wohl besser unter dem Ausschluß der ehelichen Treupflicht als Konsensmangel behandelt worden; die Darstellungen über den „Mangel im Mindestwissen aufgrund der Verneinung der monogamen Grundstruktur der Ehe durch die Gesellschaftsordnung" (z. B. Mohammedaner, 118–124) dürften wohl nicht in allem Zustimmung finden.

Voll beizupflichten ist den Ausführungen über das Beweisverfahren (128–130), vor allem was den Verzicht auf die Unheilbarkeit (Perpetuität) des Erfüllungsunvermögens angeht, den R. mit Recht gegen die Mehrzahl der betreffenden Rota-Urteile vertritt.

Zu dem Hinweis auf die Aufnahme von Erfüllungsunvermögen als Ehenichtigkeitsgrund im zukünftigen kirchlichen Gesetzbuch ist nun neuestens darauf aufmerksam zu machen, daß der überarbeitete Entwurf aufgrund ergangener Stellungnahmen begrüßenswerterweise die „gravis anomalia psycho-sexualis" auf „gravis anomalia psychica" erweitert hat, so daß alle schweren Persönlichkeits- und Verhaltensstörungen unter den Ehenichtigkeitsgrund des Erfüllungsunvermögens fallen werden.

Die sicherlich einen größeren Leserkreis interessierende Arbeit R.s wäre wohl besser lesbar, wenn die vielen, zum Teil langen lateinischen Zitate (z. B. 24f, 27, 53f) in den Anmerkungsteil verwiesen und im Text deutsch wiedergegeben würden. Hilfreich könnte auch ein Verzeichnis der ausgewerteten Rota-Urteile, ein Register und die Aufnahme des gesamten zitierten Schrifttums in das Literaturverzeichnis sein.

Doch schmälern die kleineren anzubringenden Ausstellungen nicht das Verdienst R.s, einen guten Überblick über die eheliche Treupflicht in der Rota-Judikatur mit wertvollen weiterführenden Anregungen gegeben zu haben. Es ist zu wünschen, daß aufgrund seiner Darstellung neue Einsichten bei der Behandlung dieses Klagegrundes in den kirchlichen Gerichten stärker und schneller berücksichtigt werden.

Freiburg Hartmut Zapp

Das Recht im Bistum Münster. Erläuterungen zur Loseblattsammlung „Recht im Bistum Münster". Hrsg. vom Bischöflichen Generalvikariat Münster. Zusammengestellt von Ilona Riedel-Spangenberger. – Münster: Im Selbstverlag 1977

Die Loseblattsammlung „Das Recht im Bistum Münster", die die „Sammlung kirchlicher Erlasse" (3. Aufl. 1951) ablöst, hat gegenüber anderen kirchlichen Gesetzessammlungen den Vorteil, daß der einzelne Erlaß jederzeit auswechselbar ist, und daß neue Erlasse ihrer Thematik entsprechend eingeordnet werden können. Für die Weiterführung der Sammlung sind jährliche Nachlieferungen vorgesehen. Wie Generalvikar Dr. Spital im Vorwort mitteilt, ist das Werk „als praktische Handreiche für den Seelsorger, für die kirchliche Verwaltung, die kirchlichen Einrichtungen und die Verbände gedacht. Deshalb wurden in die Sammlung außer dem diözesanen Recht auch das Recht der Gesamtkirche aufgenommen, soweit es erfahrungsgemäß häufig herangezogen werden muß; letzteres gilt auch für staatskirchenrechtliche und staatliche Bestimmungen. Zusätzlich wurden einige für die Seelsorge bedeutsame Bestimmungen des Kirchenrechts in inhaltlicher Zusammenfassung in die Sammlung aufgenommen; sie dienen lediglich der Information".

Die Sammlung ist in vier Hauptpunkte gegliedert: 1. Allgemeine Normen, 2. Strukturen und Ämter, 3. Normen für die Patoral, 4. Richtlinien für die Verwaltung. Diese Aufteilung ist thematisch weiter untergliedert, z. B. der Hauptpunkt „Strukturen und Ämter" in: 200–209 Obere pastorale Ebene, 210–219 Mittlere pastorale Ebene, 220–229 Untere pastorale Ebene, 230–239 Nichtterritoriale Gemeinden, 240–249 Gruppen und Verbände, 250–259 Priester, 260–269 Diakone, 270–279 Laien, 280–289 Orden. Ein Stichwortregister am Anfang der Sammlung dient der schnellen Auffindung der einzelnen Bestimmungen. Ferner ist bei jedem Erlaß dessen Fundstelle angegeben. Als die bei weitem am meisten herangezogene Quelle erscheint das Kirchliche Amtsblatt für die Diözese Münster.

Spätestens hier stellt sich die grundsätzliche Frage nach der Notwendigkeit einer solchen Loseblattsammlung. Da alle Pfarrämter und auch alle anderen kirchlichen Stellen das Amtsblatt beziehen, in dem fast alle für die Seelsorgepraxis wichtigen Normen abgedruckt sind und weiter abgedruckt werden, fragt sich, ob nicht eine thematische Zusammenstellung dieser Erlasse unter bloßer Angabe der Fundstelle, verbunden mit einem Register, genügen könnte. Eine solche, alle paar Jahre auf den neuesten Stand gebrachte Zusammenstellung würde sicherlich dieselben Dienste erweisen wie eine aufwendig ausgestattete Loseblattsammlung, die aus Gründen der Vollständigkeit auch so manch weniger bedeutsamen Gesetzestext enthält. Das Auffinden der Erlasse würde dabei gewiß nicht viel mehr Zeit in Anspruch nehmen. Die damit verbundenen Unkosten aber blieben auf ein Minimum beschränkt. So hingegen wird der Eindruck erweckt, als ob die Kirche nach dem Vorbild staatlicher Behörden all das auch haben müsse, was heute zum Image einer überzüchteten Bürokratie gehört, ganz gleich, ob sich der damit verbundene Verwaltungsaufwand lohnt oder nicht.

Eine zweite Frage betrifft die Gesetzessystematik der vorliegenden Loseblattsammlung. Auch wenn zuzugeben ist, daß „die Zuteilung der einzelnen Erlasse zu den entsprechenden Gliederungspunkten nicht leicht ist", so muß die sicherlich mühsam erarbeitete Systematik teilweise wenigstens als nicht gelungen bezeichnet werden. Der Grund hierfür liegt zum einen in dem nicht präzis bestimmbaren Oberbegriff „Allgemeine Normen" für den ersten Hauptpunkt, zum anderen in der eindeutig falschen Zuordnung des einen oder anderen Erlasses zu einem der vier oben genannten Gliederungspunkte. Während das Kirchenrecht unter Allgemeinen Normen jene begriffsbestimmenden Gesetze (cc. 1–86 CIC) versteht, die bei der Interpretation und Anwendung aller übrigen Gesetze Berücksichtigung finden müssen, scheint in der

staatlichen Rechtswissenschaft ein weniger technisches Verständnis dieses Begriffes vorzuherrschen. Was aber auch immer damit gemeint sein mag, so kann dennoch kein Zweifel darüber bestehen, daß die Ordnung der Schiedsstellen und Verwaltungsgerichte (130–0), die zudem noch nicht einmal Gesetzeskraft erlangt hat, auch nur das Geringste mit Allgemeinen Normen zu tun hat. Geradezu bedenklich wird es aber, wenn in einer kirchlichen Gesetzessammlung der Hauptteil der Allgemeinen Normen aus staatskirchenrechtlichen (140–179) und staatlichen (180–199) Bestimmungen besteht. Da auf diese Weise die Kirchensteuergesetze (160–0 bis 161–5) sozusagen die Loseblattsammlung eröffnen, wird das eigentliche Wesen der Kirche, das selbst noch in einem solchen Werk zum Ausdruck kommen sollte, doch arg verdunkelt, um nicht zu sagen, verfälscht. Im Hauptpunkt „Normen für die Pastoral" läßt die Untergliederung sehr zu wünschen übrig. In jeder systematischen Darstellung kommt zuerst die Regel und dann die Ausnahme. Hier aber wird mit der außerordentlichen Seelsorge (300–309) der Anfang gemacht, während der Gottesdienst (340–349) auf vorletzter Stelle rangiert. Es verwundert ferner, daß die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Verantwortung im Kindergarten-Bereich (415–0) unter den Richtlinien für die Verwaltung aufscheint, und zwar unter der Rubrik „Haushaltswesen" (410–419). Die Laien in der Kirche, vor allem die Pastoralassistentinnen (480–0) und Pastoralreferenten (480–6), können ihre Einschätzung durch die Kirche daraus ablesen, daß ihre Dienst- und Ausbildungsordnung lediglich ein Fall für die Verwaltung ist. Solche Erlasse gehörten unbedingt zum zweiten Hauptpunkt „Strukturen und Ämter".

Als Alternative zu der vorliegenden Gliederung sei eine vom Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts (hrsg. von Joseph Listl/Hubert Müller/Heribert Schmitz, Regensburg 1979) inspirierte Systematik vorgeschlagen, die aus praktischen Erwägungen zwar bei der Vierzahl der Hauptpunkte verbleibt, diese aber folgendermaßen umbenennt: 1. Verfassung der Kirche. Dieser Punkt würde die Organisationsstrukturen und Ämter auf den verschiedenen Ebenen der Diözese enthalten; ferner die Personenstände, Vereine, Verbände und Ordensgemeinschaften. 2. Sendung der Kirche. Dieser Punkt wäre unterzugliedern in Verkündigung und Lehre, Gottesdienst und Sakramente, Sonstige gottesdienstliche Formen (z. B. Sakramentalien, Begräbnis, Prozessionen), Ökumene, Erziehung und Bildung (z. B. Kindergarten, Schule, Jugendpastoral, Erwachsenenbildung), Caritas, Gerichtsbarkeit (z. B. Ehenichtigkeitsverfahren, Verwaltungsgerichtsbarkeit). 3. Vermögen der Kirche. An sich gehörte auch dieser Punkt zum zweiten, ist aber aufgrund der Fülle von gerade in diesem Bereich erlassenen Bestimmungen dort auszugliedern und selbständig zu behandeln. Hierunter fallen die Normen bezüglich der Kirchenstiftung, Kirchengemeindeverwaltung, Kirchensteuer, Versicherungen, Bauwesen usw. 4. Kirche und Staat. Neben den konkordatsrechtlichen und staatskirchenrechtlichen Bestimmungen verfassungsrechtlicher und vertragsrechtlicher Natur wären hier all jene staatlichen Gesetze und Verordnungen unterzubringen, die bisher nicht schon aufgrund ihres Inhaltes an anderer Stelle eingeordnet sind. In einer letzten Untergliederung zu diesem Hauptpunkt mit dem Titel „Sonstiges" könnten schließlich noch jene Vorschriften aufgefangen werden, deren Zuteilung sich nirgendwo sonst als sinnvoll erweist.

Eichstätt Reinhold Schwarz

Marquardt, Manfred: **Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys.** – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1977), 176 S. (Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Bd 21) kart. DM 36.–

In dieser Veröffentlichung bietet Vf. zur sozialen und religiösen Geschichte Englands im 18. Jh. eine breit angelegte Untersuchung, die eine Fülle von oft schwer zugänglichem Material einbezogen hat. In der Darstellung von Praxis und Prinzipien der Sozialehtik John Wesleys (1703–1791) besitzt sie dabei ihren Ausgangs- wie Mittelpunkt.

Im ersten historischen Teil folgt nach einem Eingangskapitel über die soziale Arbeit vor und im Oxforder Frühmethodismus, das freilich manche Fragen für den Kenner offenläßt, die z. T. später nachgeholt werden, die Darstellung der Armenhilfe Wesleys. Sie konkretisiert sich in den methodistischen Gemeinschaften und ihren praktischen Maßnahmen zur Armenhilfe. Die Bedeutung methodischer Gemeinschaften als soziale Bewährungsfelder tritt deutlich hervor. Es gelingt Wesley innerhalb der methodistischen Erweckungsbewegung, die Tausende und Abertausende erfaßt und zu einer Massenbewegung wird, die Mobilisierung uneingeschränkter Nächstenliebe und eine erstaunliche Opferbereitschaft in methodistischen Gemeinschaften und bei Einzelpersonen. „Wesley war einer der ersten unter denen, die die Armen nicht mehr nur als Almosenempfänger und Objekte caritativer Armenpflege sahen, sondern auch die Beseitigung ihres Elends als eine genuine christliche Aufgabe herausstellten" (24). Auf die englische Sozialgeschichte hat er einen herausragenden positiven Einfluß ausgeübt.

Das wird im 3. Kapitel unterstrichen durch eine Darstellung des Beitrages Wesleys zur Wirtschaftsethik und der ökumenischen Verantwortung der Gesellschaft.

In einem 4. Kapitel untersucht Vf. die Erziehungs- und Bildungsarbeit Wesleys und seiner Mitarbeiter, vor allem ihre Schulprojekte, die Sonntagsschularbeit und die Erwachsenenbildung. Das Ergebnis versucht M. wie folgt festzuhalten: „Das neben der Evangelisation und der Sozialhilfe hervorragende Merkmal der Lebensarbeit Wesleys ist sein Einsatz als Begründer, Förderer und Theoretiker verschiedener Bildungsprojekte von sehr unterschiedlichem Charakter, aber mit zwei gemeinsamen Zielgruppen: den von allen bestehenden Bildungsmöglichkeiten ausgeschlossenen Armen und den Mitgliedern der methodistischen Gemeinschaften, für die er sich auch nach ihrer Bekehrung im hohen Grade verantwortlich fühlte" (34). Vf. unterstreicht das noch durch den Satz, daß „man wohl mit Recht behaupten kann, daß in kaum einer christlichen Konfession der Kindererziehung ein so breiter Raum in der Verkündigung, der Seelsorge und den kirchlichen Aktivitäten gewährt wurde, wie es im Methodismus der Gründerzeit geschah" (59).

Diesem positiven Urteil steht freilich, wie auch in den vorangegangenen Kapiteln ein starker Vorbehalt gegenüber, hier im Blick auf das auch der Erziehungsarbeit zugrunde liegende Menschenbild. Er glaubt alles mit einer „pessimistischen Anthropologie" charakterisieren zu müssen. Gewiß habe Wesley es mit seinen Methoden erreicht, „viele Kinder zu fleißigen, gut gebildeten und tüchtigen Bürgern erziehen zu lassen". Anderseits ist ebensowenig zu bestreiten, „daß seine engen Prinzipien und Regeln an seelischen Schäden ungezählter Menschen – nicht nur in England und nicht nur zu seinen Lebzeiten mitschuldig gewesen sind" (73).

Vf. steht der methodistischen Erweckungsbewegung sehr distanziert gegenüber. Zu dieser verallgemeinernden negativen Aussage bringt er keine Belege, so notwendig das bei diesem schweren Vorwurf wäre, auch angesichts anderer wissenschaftlichen Untersuchungen, die quellenmäßig genau belegt, zu anderen Ergebnissen gelangen! Dabei ist dem Vf. wohl entgangen, daß er dieser These selbst in seinen Ausführungen zur Bildungsarbeit Wesleys den Boden entzieht. Wir werden auf andere noch gravierendere Reserven bei M. zu sprechen kommen, die noch fragwürdiger sind.

Wesleys Kampf gegen die Sklaverei, seine Gefangenenfürsorge und seine Pläne zur Gefängnisreform werden anschließend besonders eingehend und umfassend geschildert. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzung gipfelt 1784 in dem Beschluß der methodistischen Generalkonferenz, daß alle Methodisten jede Beteiligung am Sklavenhandel zu unterlassen und alle in ihrem Besitz befindliche Sklaven freizulassen haben (85). Die „Denunziation der Sklaverei als Sünde gegen Gottes Gebot und als Verletzung des natürlichen Rechtes aller Menschen wie die Liebe zu den Notleidenden" standen dabei voran.

Wesleys Gefangenenhilfe, um sich dem nächsten Abschnitt zuzuwenden, beschränkte sich nicht damit, Gefangene pastoral und caritativ zu versorgen, sondern er hat durch seine Publikationen über Gefängnisse „öffentlich und mit wünschenswerter Klarheit Protest gegen empörende Übelstände eingelegt" (98). Eindruckvolle Aktionen einzelner, Gemeinden und Behörden blieben dabei nicht aus.

Dann aber setzt bei dem Vf. wie in all den vorangehenden Kapiteln das „ja – aber" gewiß nicht so scharf undifferenziert ein, wie zur Zeit der Abfassung seiner Arbeit 1974/75 als eine soziologisch begründete Urteilsschelte im deutschen Raum praktisch gegenüber allen katholischen wie evangelischen Sozialreformern, wesentlich durch den Neomarxismus eingeleitet, einsetzte und sich in den verschiedensten Publikationen dokumentierte!

Immer neu sagt M., Wesley sei durch seinen übergroßen Respekt vor den Institutionen Monarchie und Parlament, durch seinen politischen Konservatismus niemals zu direkten Angriffen auf die parlamentarische Gesetzgebung oder die Exekutive des Königs und seiner Minister, die letztlich für alle Mißstände verantwortlich waren, übergegangen. Er habe aus einem „Optimismus" heraus die Kraft der moralischen Appelle und ihre Wirkung auf Menschen, ihr soziales Gewissen und ihre Verantwortungsbereitschaft vor sittlichen Instanzen weitaus überschätzt". Wesley sei so auf dem halben Wege stehengeblieben, die Sozialgesetzgebung, die allein heile Verhältnisse (!) bewirken kann, habe er – gebunden durch seinen politischen Konservatismus – in ihrer Unentbehrlichkeit nicht erkannt.

Eine durchgreifende Sozialgesetzgebung zur Sicherung der Benachteiligten hätte folgen müssen. Daß hier ein ideologisierter Glaube an das allzeit Machbare, das alle historischen Möglichkei-

ten überspringt, daß das, was nötig ist, immer auch möglich ist, die Feder führt, wird sichtbar.

Die ständige Einbringung dieses Vorbehaltes, daß Wesley (und folgerichtig auch die anderen christlichen Sozialreformer nach ihm) versäumt haben. gesellschaftlich notwendige Veränderungen auf dem Weg einer Gesetzgebung zu erzwingen; anderseits der typisch englische Weg der allmählichen Korrektur der gesellschaftlichen Zustände, wenn die Zeit dafür reif ist und Widerspruch, Widerstand und Trägheit der Öffentlichkeit überwunden sind bzw. wesentlich geschwächt, nicht beachtet wird, zeigt die Schwäche dieser Argumentation.

Oder anders gesagt, das ist typisch englisch und nicht mit einer kontinentaleuropäischen oder deutschen Elle zu messen: Wenn ein ausgesprochener Konsensus über bestimmte Dinge erreicht ist, die man nicht mehr tut bzw. jetzt tut, hütet man sich, das eilig in Gesetzen zu justifizieren. Diese Haltung macht offensichtlich die Kraft der britischen Gesellschaft aus. Ihre Stabilität bzw. Elastizität hat sie bisher aus einer selbstverständlichen Praktizierung ungeschriebener Regeln gezogen. Diese „soziale Kohäsion" als eine Kraft britischer Gesellschaft war immer so groß, daß sie in Krisenzeiten neu gefunden wurde, ohne zum Kadi zu laufen, sondern in direkter Auseinandersetzung zu regeln! Denn das andere ist das verfängliche Rezept für gesellschaftliche Verkrustung und typisch unenglisch. Recht und Gesetz vermögen die „soziale Köhäsion" nicht zu schaffen. Das ist eine Quintessenz britischer Erfahrungen in einem langen geschichtlichen Raum!

Für Wesley war Politik bzw. Sozialpolitik immer eine Kunst des Möglichen. Dabei wissen wir, daß selbst ein perfektioniertes Sozialnetz, das nach vielen Seiten rechtlich gesichert ist und jeden Unglücklichen aufzufangen sucht, ohne jene Spontaneität des unmittelbaren Zugehens auf den konkreten Menschen in sich ein Gefälle zum Inhumanen birgt, wofür sich in der Gegenwart genug Beobachtungsfelder beunruhigend aufdrängen.

Wesley und nach ihm Wilberforce, um nur ihn zu nennen, haben erst den Geist geschaffen, der diese Formen notwendig beseelen muß. Aus diesen notwendigen Voraussetzungen ist in England im 19. Jh. eine neue Demokratie aufgebaut worden, die „ihre Wurzeln in der Religion" hatte. Auch die Arbeiterführer in England wie auf dem Kontinent waren große Charismatiker, die ähnlich wie Wesley zuerst die Formung der Benachteiligten zu einer Solidarität im Blick hatten, um dann Schritt für Schritt m i t i h n e n sich vorzuarbeiten.

Auf England gesehen haben die nächsten Generationen das erreicht, was Wesleys Generation in einem Jahrhundert der Grausamkeit und Gleichgültigkeit der Massen nicht geschafft hat.

Es greift daneben, Einsichten des 20. Jh. in den Erwartungs- und Erfahrungshorizont des 18. Jh. künstlich zurückzuprojezieren.

Der „politische Konservatismus Wesleys" ist wohl auch nicht genug durchreflektiert worden. In England wird man ihm nur gerecht, wenn man seine Vielschichtigkeit berücksichtigt. Die Sozialgesetzgebung ist wesentlich durch einen sehr beweglichen, wachen, kritischen, selbstkritischen und dadurch kreativen Konservatismus, der Bewährtes nicht verwarf, vorwärts getrieben worden. Dorthin ist auch Wesley wohl einzuordnen.

Wenn man das alles als Fragezeichen in die vorliegende Arbeit einbringt, werden wir auch dem gerecht, worin die bedeutsame Leistung dieser Untersuchung liegt, die wir durchaus nicht mehr zu diesem Thema missen möchten. Im 2. und in sich geschlossensten Teil der Veröffentlichung, die die Prinzipien der Sozialehtik Wesleys einsichtig und überzeugend wie eindrucksvoll darstellt, gewisse Wünsche und offene Fragen bleiben auch hier, wird der Methodismus bis zur Gegenwart in vielen seiner Äußerungen und Aktivitäten, ja bis hin in die methodistischen Führungskräfte der heutigen ökumenischen Bewegung durchsichtiger!

Lesenswert und daran soll diese Besprechung nicht vorbeigehen, ist auch der Exkurs über Wesleys Stellung zum Krieg, gemeint ist der amerikanische Freiheitskrieg. „Kein bekannter Schriftsteller wie Theologe seiner Zeit in England hat wie Wesley versucht, jede Art des Krieges" mit der ganzen Wucht seiner großen Persönlichkeit zu verwerfen. Dabei habe er „die tiefliegenden Ursachen aufgedeckt, um die unausweichlichen Folgen in ihrer Unmenschlichkeit als ausreichendes Motiv für die Ächtung jeden Krieges" herauszustellen, ohne sich als Pazifist zu erklären.

Versöhnlich wirken nach mancher Philippika die Schlußbemerkungen, die seine Bemühungen zu bekräftigen versuchen, differenziert und behutsam vorgegangen zu sein, so in einem der Kernsätze: „Mit einem gewissen Vorbehalt, der allen Werturteilen im Bereich der Geschichtswissenschaft gegenüber angebracht ist, läßt sich wohl die Behauptung aufstellen, daß Wesley deshalb als größter Sozialreformer seiner Zeit gilt, weil es ihm gelungen ist, sozialethische Theorie und Praxis in eine enge, beide Teile fördernde Verbindung zu bringen."

F e l d k i r c h e n - M ü n c h e n E r i c h B e y r e u t h e r

Splett, Jörg: **Der Mensch ist Person.** Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins. – Frankfurt am Main: Knecht (1978). 224 S., kart. DM 28.80

Das Buch ist eine Sammlung von Aufsätzen, die auf Vorträge des Vf.s zurückgehen. Wann und wo er sie gehalten und nachher veröffentlicht hat, sagt er unter der Rubrik „Bibliographische Notiz" am Ende seines Werkes. Die hier gesammelten Aufsätze im einzelnen nehmen, worauf Vf. selbst hinweist, teilweise früher Gesagtes auf (vgl. 21). Deshalb glaubt er, eine Rechtfertigung für das Erscheinen des Buches schuldig zu sein. Er möchte, daß sein Leser diese Wiederaufnahme früherer Gedanken nicht „als bloße Wiederholung" nimmt, sondern („etwa im Sinne Kierkegaards") als Treue zum Anfang „im Fortschritt auf der Reflexions- und Lebensspirale", auf der man „sich darum immer wieder an denselben Orten findet", die jedoch die Möglichkeit bieten, sie als solche und die von ihnen eröffnete „Aussicht" wie den Schauenden selbst in neuem Licht zu erblicken (vgl. 21f).

Es geht dem Vf. um die Klärung der heute vieldiskutierten Frage nach einer spezifisch christlichen Moral und Ethik (vgl. 11), wie sie neuestens u. a. in dem Aufsatz von A. Auer: Autonome Moral, in: J. Sauer (Hrsg.), Normen im Konflikt. Grundfragen einer erneuerten Ethik, Freiburg u. a. (Herder) 1977, S. 40; 42ff u. 46ff wieder erörtert wird, ferner um einen Beitrag zur philosophischen „Grundwerte"-Diskussion (vgl. 26).

Christliches Ethos bringt nach Meinung des Vf.s „nichts Besonderes zur Idee der Menschlichkeit hinzu", jedoch wird „das allgemeine Ethos" durch die christliche Botschaft begründet und getragen (vgl. 15). „Es gibt keine innerweltliche Vollendbarkeit des Menschen. Von Natur ist er aus auf übernatürliche Erfüllung" (18). Entscheidend hat die biblische Offenbarung das Menschenbild geprägt, wonach der einzelne durchaus keine „Episode" darstellt, sondern eigentlich und end-gültig ist dank seines Gerufenseins vom Schöpfergott, der „absoluten Personal- und Freiheitswirklichkeit" (vgl. 20; 30). Dieser Anruf begründet das Personsein des Menschen mit allen Implikationen, die Vf. in den drei Kapiteln des e r s t e n T e i l s seines Buches behandelt. Sie können nur angedeutet werden: Würde des Menschen, Rechtfertigung des schuldig gewordenen allein durch Gott, Leben in freier, selbstloser, sich riskierender Liebe, in „Brüderlichkeit" (jenseits von Recht und Gesetz), die uns eröffnet wurde durch Christus, Gewissensphänomen und – als spezielle Aufgabe des „Akademikers" – Dienst am Menschen in der Weise, daß er der Wahrheit dient (direkt gesprochen: dem „Rufer und Herrn dieses Dienstes der Wahrheit" [87]).

Die Grundthese des Vf.s, daß sich nur im Rückbezug auf den persönlichen freien Schöpfergott Menschsein und Menschlichkeit rechtfertigen läßt (vgl. 13), führt zu besonderen Konsequenzen in der philosophischen „Grundwerte"-Diskussion. Ausgehend von dem bei E. Jüngel zu findenden Satz, „daß der Mensch ohne Gott eigentlich nicht Mensch zu sein vermag", meint Vf. differenzierend, in dieser These werde „weder behauptet, ausdrücklicher, erst recht gar bloß behaupteter Gottesbezug sichere das Menschsein gleichsam automatisch, noch werde vertreten, Menschlichkeit sei außerhalb eines bewußten Gottesbezuges nicht möglich". Die These besage nur, Menschlichkeit ohne bewußten Gottesbezug „sei dann nicht adäquat zu begründen". Werde solche Menschlichkeit theoretisch wie praktisch bestritten, könne sie sich nicht rechtfertigen (vgl. 25f). Soweit der Vf. Hält man sich jetzt vor Augen, wie nachhaltig Begründungszusammenhänge Entscheidungen beeinflussen, also auf das praktische Leben einwirken, tritt die Schwierigkeit, wenn nicht gar Aussichtslosigkeit einer Diskussion über die Grundwerte mit denen zutage, die sie aus irgendwelchen innerweltlichen Gegebenheiten abzuleiten suchen, dagegen in einer irrationalen Entscheidung den transzendenten Gott, die „absolute Person- und Freiheitswirklichkeit", als den Garanten unserer Menschenwürde und aller Mitmenschlichkeit ausschalten.

Was im ersten Teil des Buches grundlegend erörtert worden ist, wird im z w e i t e n T e i l „in verschiedenen Feldern des Menschlichen konkretisiert und bewährt" (vgl. 14f). Es kommen folgende Dimensionen des Menschlichen zur Sprache: die des Religiösen, der menschlichen Geschlechtlichkeit, der Ehe, des Gehorsams und des Schönen. Mit dem „Ausblick: zur Freude bereit" (Freude aufgefaßt als „Heimisch"-sein des Glaubenden in der Nähe zum Ursprung, der auf uns zugekommen ist [vgl. 216; 219]) schließt das Werk.

Diese kurzen Hinweise müssen aus Raumgründen genügen, sie zeigen

aber wenigstens die Bereiche des Menschseins an, die in dem Buch zur Sprache kommen.

Die Lektüre ist über manche Strecken nicht leicht. „Die Überlegungen dieses Buches sind – trotz gelegentlicher Grenzüberschreitung – philosophisch gemeint" (15). Sie beinhalten also „Vernunftreflexion" und „natürliches Argumentieren"; beides ist dem „Gläubigen" und dem „Nicht-Gläubigen" gemeinsam. Philosophische Reflexion enthebt allerdings nicht der Entscheidung, aber sie „kann in aller Strenge die Entscheidungs-Situation mit ihren Alternativen bestimmen" und so dazu verhelfen, „nicht durchdachte und grundsätzlich nicht durchhaltbare Zwischenlösungen in ihrer Vorläufigkeit zu durchschauen" (vgl. 15; 40). Vf. kennzeichnet diese Alternativen durch subtile Fragestellungen, die bis in die letzten Verästelungen vorangetrieben werden. Das erfordert intensives Mitdenken. Die Ausführungen entbehren jeder Emphase, ihnen eignet im Gegenteil eine gewisse Nüchternheit. Aber sie zeugen von der eindringlichen Reflexionsarbeit eines Mannes, der – um auf den Anfang zurückzublicken – die zweite Hälfte der „Lebensspirale" erklommen hat und von dem Fundament eines tief reflektierten, innerlich angeeigneten Glaubens aus in der Treue zum Anfang den Menschen in der vielbesprochenen Verwirrung der Gegenwart Halt und Weisung zu geben vermag.

Folgende Druckfehler hat Rez. festgestellt: Zu lesen ist 129, Z. 8 von unten: eine besondere Einladung (statt: ein), 136, Z. 5 von oben: Eschatologie (statt: Eschaotologie), 161, Z. 13 von oben: Von hier aus (statt: Vor), 184, Anm. 33: Mißbräuchlichkeit (statt: Mibräuchlichkeit), 201, Z. 18 von oben: muß es sich ergeben (statt: er).

Freiburg i. Br. Alfred Krömer

Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral – Ein Dauerkonflikt? Hrsg. von Franz Böckle. – Düsseldorf: Patmos (1977). 138 S. (Patmos-Paperback. Schriften der Kath. Akademie in Bayern 77). kart. DM 14.80

In einer psychologischen Einleitung in die Konfliktproblematik durch A. Görres wird die „doppelte Sexualmoral in der Kirche" deutlich: die des „authentischen Lehramts" einerseits und jener Mehrzahl, die ihr nicht zustimmen können (23). Darum begründet G.: Sexualmoral muß menschenfreundlich sein (25).

E. Savramis sieht in den Volksreligionen die Sexualität dankbar als Geschenk der Götter gewertet (39), erkennt aber in der Universalreligion des Christentums und ihren kirchlichen Institutionen „eine unheilvolle, heidnische Moral" und beruft sich für seine These ausführlich auf die Bücher des Referenten.

E. Zenger untersucht als Alttestamentler die Beziehungen zwischen Leib und Geschlechtlichkeit nach den vorderasiatischen Urkunden im allgemeinen und der lebens- und liebesbejahenden Lobpreisung der Sexualität durch das Hohelied Salomonis im besonderen (60–64). Er erläutert die Ursprünge kultischer Sexualtabus und fügt nachdenkenswerte Bemerkungen zu einer Sexualethik Jesu an.

J. Gründel geht der „eindimensionalen Wertung der menschlichen Sexualität" nach dem Worte Nietzsches nach: „Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken. Er starb zwar nicht, aber er entartete zum Laster." (75). Gnostisch-dualistische, stoische und römisch-rechtliche Einflüsse, aber auch atl Reinheitsvorstellungen haben die christliche Sexualmoral verzerrt (76–82). G. verfolgt dann die Geschichte der Sexualmoral bis zur Neuzeit, für die er eine „Verantwortungsethik" fordert (96ff).

P. Matussek verfolgt sodann die Beziehungen zwischen der „menschlichen Reife und (der) Sexualität". Der schwer zu bestimmende Begriff der Reife setzt – auch nach den Erkenntnissen der Psychoanalyse – die ständige Entscheidung des persönlichen Gewissens als Leitwert in der Sexualität voraus.

F. Böckle untersucht schließlich die „Möglichkeiten einer dynamischen Sexualmoral" und geht von den erheblichen Abweichungen aus, die zwischen den „Wertvorstellungen der Gläubigen und den lehramtlichen Aussagen der Kirche" herrschen (123). Er sucht nicht, alte Normen zu ändern und durch neue zu ersetzen, sondern das Gewissensurteil mündiger Christen zu schärfen für verantwortungsbewußte Entscheidungen. Wer ständig vor der Aufgabe steht, neurotisierte Kranke in ihrer Liebesunfähigkeit aus den Fesseln ihrer Leibesfeindlichkeit zu befreien, der kann ein so mutiges und klares Werk nur begrüßen. Es enthält kaum sachlich neue Erkenntnisse, aber es bringt nun endlich die psychologische und ethische Einsicht jenen Seelsorgern und geängsteten Laien nahe, die unter dem Zwiespalt zwischen (vermeintlich) offizieller kirchlicher Sexualmoral und dem eigenen Empfinden innerlich zerrissen waren. So enthält das Buch eine späte, aber darum nicht minder wichtige Grundlage für eine neue „menschenfreundliche" Sexualseelsorge.

Berlin Klaus Thomas

Buße und Bußpraxis——

Unter den theologischen Fragen, die die innerkirchliche Diskussion in der katholischen Kirche zur Zeit bestimmen, nimmt die Frage nach der Bußpraxis und der pastoralen Situation bei der Verwaltung des Bußsakramentes einen relativ breiten Raum ein. Vor allem durch das Aufkommen der sogenannten „Bußandacht" und der Möglichkeit neben der Einzelbeichte Bußgottesdienste mit Sündenvergebungsanspruch feiern zu können und zu sollen, wurde diese Diskussion gefördert.

Vorwiegend drei Aspekte bestimmen die Diskussion: eine dogmatisch und moraltheologisch gesuchte Neubesinnung zum Begriff Sünde und zu der Frage „Wer ist der Mensch als Sünder"; schwerpunktmäßig dogmatisch orientierte Beiträge zum Themenbereich Bußsakrament, seine Geschichte, Entwicklung und Form; und ein sehr stark pastoral orientierter Ansatz, der weniger auf Grundsatz- und Verständnisfragen und deren Lösung orientiert ist, als auf die pastorale Notwendigkeit, Bußgesinnung und Bußpraxis lebensnah an den Menschen in der Kirche heranzubringen und dem Menschen einen neuen Zugang zum Bußsakrament zu erschließen, und der sich unter diesem Aspekt mit der Möglichkeit und Gestaltung von Bußgottesdiensten auseinandersetzt.

Buße, Bußsakrament und Bußpraxis haben als Berechtigung und Hintergrund die Auseinandersetzung des Menschen mit der Erfahrung von Sünde, mit der Erfahrung, daß es Böses in der Welt gab und immer wieder gibt und daß der Mensch über das Phänomen des Bösen sich als jemanden erlebt, der Böses tut oder zumindest sich mit dem Bösen in seinem Leben auseinandersetzen muß.

Was ist das Böse und welche Deutungsversuche helfen den Menschen, sich dem Phänomen des Bösen stellen zu können?

1. Diese Fragestellung greift die von O. Michel und A. Fischer hrsg. Arbeit ‚Gestaltwandel des Bösen – eine biblische Besinnung' auf.[1] Vf. kennzeichnet als biblische Position, daß das Böse eine selbständige Gegenmacht ist.

„Daß Opposition gegen Gott, daß der Einbruch des ‚Bösen' in die Geschichte der Menschheit an Regeln und Ordnungen gebunden ist, daß man von Macht und Reich des ‚Bösen' reden muß, daß also eine einfache Reduzierung des Problems auf das neutrische ‚Böse' nicht genügt, ist dem biblisch denkenden Menschen selbstverständlich. Das ‚Satanische' enthüllt sich als Geist, Macht und jeweils in Gestaltwerdung." (7)

Für den Theologen stellt sich dann das Problem, daß der „Sieg Christi über ‚das Satanische'" im Mittelpunkt neutestamentlicher Botschaft steht, daß aber auf der anderen Seite ständige Auseinandersetzung des Glaubenden mit dem Satanischen gefordert ist (8). Auf den S. 11–36 behandelt Vf. die biblischen Grundlagen der Lehre vom Satanischen und stellt die Unterscheidung Satanisch gegenüber Dämonisch als Deutungshilfe heraus. „Das Satanische ist eine Dimension der Wirklichkeit, die als eine bestimmte Form des Angriffs und Widerstands gegen Gott gekennzeichnet ist. Es wird besonders in der Anfechtung und Versuchung erfahren. Als konstruktives Geschichtselement hat es seinen konstitutiven Platz im eschatologischen Plan und Zulassen Gottes, also über die aktuelle Erfahrung hinaus. ... Das Dämonische setzt Kräfte und Mächte im Bereich des Kosmischen voraus, die sich schöpfungsmäßig ebenfalls nicht eingliedern lassen; sie schaffen einen Umkreis von Unreinheit und Unheiligkeit, der gleichzeitig anzieht und abstößt. Es ist notwendig, das Dämonische als Eigenbewegung und als Befallenheit des Menschen vom Satanischen zu unterscheiden; offenbar hat das Dämonische besondere Möglichkeiten, auf das seelische Leben des Menschen einzuwirken". (35)

Im folgenden zweiten Teil behandelt Vf. theologische Entwürfe, die von Tillich, Barth und Karl Heim (37–61), wobei jeweils nur einzelne Beiträge zugrunde gelegt werden.

Es bleibt als Fazit festzustellen, daß die einzelnen Deutungen – ob unter dem Titel „Gott und das Nichtige" (K. Barth) oder vom Begriff „Das Dämonische" (P. Tillich) her oder geschichtsdeutend auf die Vollendung der Welt durch Jesus (K. Heim) angesprochen – zwar wesentliche Teilaspekte ansprechen, zugleich aber bereits sprachlich

[1] **Gestaltwandel des Bösen – eine biblische Besinnung.** Hrsg. von Otto Michel und Agnes Fischer. – Wuppertal: Brockhaus 1975, 93 S. kart.

ihre Begrenzung haben. Der Mensch hat nicht die Sprachgewalt oder die Sprachkompetenz, seine gesamte Lebensrealität mit einem Begriff umfassend deuten und benennen zu können. Die Erfahrung des Bösen betrifft menschliches Leben als Ganzes und entzieht sich damit dem abschließend definierenden Sprachzugriff. Es gibt die erlösende Gnade durch Christus, aber es gibt nach wie vor das Geheimnis des Bösen. Im dritten Teil geht es Vf. darum, zur Erfassung dieses Geheimnisses die notwendigen theologischen Kategorien zu benennen (62ff).

„Alles begriffliche Bemühen kann im Ergebnis auch nur feststellen: Das Satanische gehört zunächst in die biblische Aussage, dann erst in die Fragen der Existenz. Es bleibt ein letztes Geheimnis, das sich nicht auflösen läßt" (77).

Diese Feststellung ließe sich sicher auch in anderer Reihenfolge treffen und begründen, etwa so: Das Satanische, bzw. die Erfahrung dessen, was satanisch benannt werden muß oder kann, gehört zu den Fragen der Existenz. Die biblische Aussage von Sünde und vom Bösen bringt eine Deutung dieser Erfahrung zur Sprache. Letztlich bleibt es ein Geheimnis, das sich nicht auflösen läßt.

Diesem Befund entnimmt Vf. die Berechtigung zur Aussage, wie sehr der Mensch mit seiner Schuldfähigkeit in die Erfahrung des Bösen verquickt und zum Kampf gegen das Satanische aufzurufen ist mit den Möglichkeiten von Gebet und Gehorsam dem Gebot Gottes gegenüber (78ff). Dabei bleibt letztlich wie die Wirklichkeit des Satanischen auch die Frage der Schuld und der Schuldmöglichkeit Geheimnis (82, 83, 86). Vf. spricht von einer „vorläufigen Untersuchung über das Böse" (89). Damit ist in der Tat diese Untersuchung am treffendsten gekennzeichnet.

Die Arbeit leistet positiv einen Beitrag zur begrifflichen Durchdringung des Problems des Bösen, indem Ansätze namhafter und in ihrer Theologie aktueller evangelischer Theologen angesprochen werden, Tillich, Barth und Heim. Die Benennung konkreter Beispiele aus der Lebenserfahrung des Seelsorgers (vgl. 85f z. B.) unterliegt zwar in ihrer Deutung sehr subjektiver Empfindung, verrät jedoch Praxisbezug und bestätigt darin ein pastorales Engagement. Doch bleibt inhaltlich die Frage nach dem Bösen offen, insofern festgestellt werden muß, das Böse ist letztlich Geheimnis.

2. Ohne direkten Bezug zur pastoralen Praxis, erst recht ohne Bezug zur Frage von Bußpraxis und Versöhnungsmöglichkeit widmet sich die Arbeit von Hansjürgen G ü n t h e r[2] dem Problem des Bösen.

Es ist eine mehr historisch einzuordnende Arbeit, aus der Zeit und dem Geist der Aufklärung werden Beiträge zur Thematik des Bösen aufgearbeitet.

Von Leibniz und Christian Wolff ausgehend über die Neologen hin zu Kant wird nach einer biblischen Rückbesinnung die Thematik besprochen. Dabei geht es Vf. um eine Abklärung, daß der Standpunkt der Aufklärung vom biblischen Befund her kritisch zu überprüfen ist, d. h. daß bloße „Information" und „Christentumsgeschichte" dem biblischen Anspruch von Verkündigung zu unterwerfen ist, und das soll am Beispiel des Problems des Bösen versucht werden (29/30).

Die Arbeit ist sehr komprimiert und in der Wiedergabe der Positionen exakt. Es gelingt Vf. aufzuzeigen, daß die Spannung zwischen Glauben und Vernunft durch das aufklärerische Prae für die Vernunft nicht gelöst ist, daß das vorgegebene Thema Gut und Böse, und dahinterliegend das Miteinander göttlicher und menschlicher Freiheit, durch die deduzierende Vernunft nicht bewältigt wird.

Die Problematik von Gut und Böse läßt sich nicht zu einem vernunftgerechten Inhalt verobjektivieren.

„Das Böse, das der Mensch zu ‚wissen' und zu kennen vorgibt, um ihm entfliehen zu können, ist immer menschlich-vernünftig kleingemachtes Böse, so kleingemacht, daß es in die rational gedeutete Wirklichkeit paßt. – Die vermeintliche, vorgetäuschte Freiheit, Gut und Böse in die eigene Selbstbestimmung hineinzunehmen, scheitert an der tatsächlichen Wirklichkeit und Wirksamkeit des Bösen, dem allein Gott standzuhalten vermag. Wer sich dennoch jene Freiheit, die Frucht Gottes, einverleibt, geht daran zugrunde!" (188)

In einer Rückbindung an den letztlich entscheidenden Willen Gottes kann der Mensch nur die Auseinandersetzung mit der Spannung Gut und Böse bestehen; das geschieht, indem der Mensch sich in der Tiefendimension seines Gewissens an den Willen Gottes bindet. Diese Rückbindung an den handelnden Gott geschieht in der Bewegung der Agape.

„Es bleibt also dabei: das Böse kann nicht eingeordnet werden. Es wird weder kosmisch noch physiologisch greifbar. Es gibt weder einen an sich ‚guten' noch einen an sich ‚bösen' Teilbereich im Menschen. Und ein Teil kann auch nicht durch Beherrschung eines anderen Teiles ‚gut oder ‚böse' werden. So bleibt das Böse in seiner rätselhaften Macht zwar einem willentlichen oder vernünftigen Zugriff des Glaubenden entzogen, doch ist er diesem Machtbereich in der Geborgenheit der Agape nicht mehr rettungslos ausgeliefert, sondern in Hoffnung enthoben. Auf was die heilsame Gabe des Gesetzes eigentlich hinauswollte, ein Deich zu werden gegen die Flut des Bösen, das kommt in der Bewegung der Agape zur Erfüllung" (196/197).

In zehn Thesen faßt Vf. seine Aussagen zusammen (198–202). Unter der Überschrift „Die neue Aufklärung" (203–239) weist Vf. abschließend auf, daß die oben skizzierte Spannung im Bemühen um den Begriff des Bösen bis auf den heutigen Tag (siebziger Jahre des XX. Jh.) die Diskussion prägt, wenn auch ergänzt durch psychologisierende (z. B. durch und bei E. Fromm; vgl. S. 208f) oder soziologisch begründete (z. B. durch A. Plack; vgl. S. 214ff) oder lediglich gesellschaftspolitisch argumentierende Aspekte (Marx und Nachfolger bis hin auch im Raume christl. Theologie, s. z. B. D. Sölle; vgl. S. 221ff).

Nach Aufzeigen dieser Positionen läßt sich die Antwort christlichen Glaubens benennen: „Christlicher Glaube meint weder durch eine utopische Flucht nach vorn noch durch ein Eintauchen in die natura naturans dem Bösen entkommen zu können. Darin bewahrt er seine Nüchternheit und die bewußte, individuelle Verantwortlichkeit des Menschen für seine Welt. Diese Verantwortung versteht sich weder aus einem autonomen Gewissen noch aus der Autonomie der Vernunft, sondern aus der Bindung an den Gott, dessen befreiende Wirksamkeit die christliche Gemeinde bis heute bezeugt. Nur in dieser Bindung eröffnet sich Befreiung von der Macht des Bösen" (228).

Die abschließende Stellungnahme des Autors „Was das Problem des Bösen betrifft, so könnten wir abschließend jedenfalls feststellen, es bleibt trotz aufgeklärter Helle in geheimnisvollem Dunkel. – Das Böse wäre dann nur ein nicht auszuleuchtender Winkel, eine nicht zu bearbeitende Akte, eine bleibende Lücke, nur ein toter Fleck? – Unmöglich! – Nach allem, was wir bisher zusammengetragen haben, genügt diese negative Bilanz nicht mehr. Wir haben vielmehr – während wir dem Anspruch der Aufklärung gedanklich nachgingen – das Böse in beständigem Angriff entdeckt. Wir mußten zur Kenntnis nehmen, daß die hier vorgestellten aufklärerischen Entwürfe oder Tendenzen immer wieder nur einem Symptom auf der Spur waren, dessen Ursache aller Aufklärung bereits im Nacken sitzt ... So sehr es offenbar zum Wesen des Bösen gehört, nicht aufgeklärt werden zu können, so sehr fördert es seinerseits eine Aufklärung; eine Aufklärung, die das Böse meint begriffen zu haben und gerade mit diesem Anspruch ihrerseits von ihm umgriffen bleibt!" (239).

Diese abschließende Stellungnahme wirkt in ihrer Aussage, den Vernunftgebrauch der Aufklärung selbst als Begriff des Bösen zu verstehen im Sinne eines protestantischen Entweder – Oder dem katholischen Theologen zu radikal. Vernunft und Glaube müssen sich treffen als einander fördernde und nicht nur in polarisierendem Konflikt sich abgrenzende Möglichkeiten.

Ganz im Blick auf die pastorale Praxis, speziell im Bereich der Bußpastoral im katholischen Kirchenraum, sind folgende Arbeiten einzuordnen:

3. Das Werk von A. S c h i l l i n g, Buße zweiter Klasse?[3] ist ganz geprägt vom Charakter des gesprochenen Wortes der Predigt. 9 Predigttexte behandeln die Thematik der Bußpraxis und sind in ihrer Tendenz sehr stark darauf orientiert, ein Plädoyer für die Ermöglichung (kirchenrechtlich/kirchendisziplinarisch) von sakramentalen Bußandachten zu halten.

„Die Darlegungen geben meine Auffassung wieder, daß Bußfeiern weder ein Ersatz für die private Beichte sind noch auch bloße Vorbereitung auf diese bislang amtlich monopolisierte Form der Buße. Sie stellen die Bußfeier vielmehr als eine neue Form neben die Beichte und widersprechen so allen Versuchen, sie als etwas in der Gestalt von Buß- und Sühneandachten längst Dagewesenes hinzustellen und damit zu verharmlosen. Buß-feiern sind keine Buße zweiter Klasse" (Vorwort 8).

Die Texte widmen sich u. a. der Behandlung des geschichtlich „mehrfach gewandelten und grundsätzlich wandelbaren Bußinstituts der Kirche" und versuchen sich vom biblischen Befund her zu orientieren (vgl. Vorwort S. 7ff). Angesprochen werden sollen die „Christen in unseren Gemeinden", mit dem Wunsch, eventuell auch dem ein oder anderen Mitbruder Hilfe bieten zu können. Die drei ersten Predigten behandeln den geschichtlichen Wandel kirchlicher Bußpraxis unter den Titeln: „Was lebt, verändert sich"; „Harte Kirchenbuße im Altertum"; „Verschiedene Akzente im Altertum". Die folgenden Predigten bemühen sich um die heutige pastorale Situation der Bußpraxis: „Von den Schwierigkeiten heute"; „Was ist Sünde?"; „Was ist Vergebung?"; „Was ist christliche Buße?"; „Was ist mit der Beichte?"; „Was heißt Leben in der Gnade Gottes?". In einem Anhang wird zum einen ein Beispiel einer Bußfeier („Bußfeier im Advent"), werden zum anderen zwei Bußpredigten als Vorlage angeboten („Bußpredigt vor dem Kreuz" zu Karfreitag und „Beichte der Kirche", eine Predigt im Advent).

[2] **Günther,** Hansjürgen: **Das Problem des Bösen in der Aufklärung.** – Bern, Frankfurt a. M.: Lang 1974. 257 S. (Europäische Hochschulschriften XXIII/43) kart.

[3] **Schilling,** Alfred: **Buße zweiter Klasse?** Erwägungen über Buße und Bußfeier. – Essen: Driewer 1973, 115 S. kart.

Vf. vertritt sein Anliegen mit Engagement und scheut dabei auch nicht Aussagen, die theologisch problematisch sind (vgl. z. B. S. 58: „Die Sünde gehört mit zur Reifung unseres Lebens").

Die Texte sind als Predigttexte in den Sprachraum des freien Wortes der Predigt einzuordnen und entziehen sich dadurch dem Anspruch kritischer wissenschaftlicher Bewertung. So lassen sich unter diesem Gesichtspunkt einige eher zu persönlich geratene Anmerkungen einordnen (vgl. z. B. S. 32 oder S. 67ff). Das ganze Opus läßt sich als ein Diskussionsbeitrag in einer vielstimmigen Diskussion begreifen, der engagiert ein Anliegen vertritt und so zur Kenntnis genommen werden kann.

4. Anders anzusetzen ist die Arbeit „Buße, Bußsakrament, Bußpraxis"[4]. Die Beiträge dieser Arbeit lassen erkennen, daß die Auseinandersetzung mit der bisherigen theologischen Tradition theologisch verantwortlich gesucht, eine Antwort für die heutige Pastoral im Blick auf den Menschen und zugleich im Wissen um notwendige Kirchendisziplin und Kirchenpraxis versucht wird.

Ausgehend von der Not hinsichtlich der Beichtpraxis, wie diese Not nach dem Umfrageergebnis zur Vorbereitung der Gemeinsamen Synode benannt werden kann, werden zunächst begriffliche Abklärungen vorgenommen: Buße als Lebenshaltung und Buße als einzelner Akt, Sünde und Schuld und Schuldbewußtsein, Verlagerungen in der Materie des Schuldempfindens, und wie auf Grund verschiedener Einflüsse Entwicklungen in der Bußpastoral zu beobachten sind und neue Bemühungen in der Seelsorge bedingen (9–24, Beitrag von E. Feifel). Der dann folgende Beitrag von Finkenzeller vertieft diese Vorklärung durch die Behandlung der Begriffe Sünde und Buße aus biblischer und dogmengeschichtlicher Sicht (26–50). Buße, zu der der einzelne sich im Prozeß innerer Umkehr und aus dieser Umkehrbereitschaft in Unterwerfung unter ein Bußverfahren bekennt, ist immer auch auf Gemeinde hin ausgerichtet. Deshalb ist Erziehung zur Buße Sache der Gemeinde. Diesen Aspekt behandelt der dritte Beitrag „Bußerziehung in der Gemeinde" (von E. Feifel, 51–70). Bußerziehung hat den Entwicklungsphasen des Menschen Rechnung zu tragen, – Kindesalter, Jugendalter, Erwachsenenalter. Die Formen, in denen Buße gestaltet und vollzogen werden kann, lassen sich mit den Stichworten „Einzelbeichte, Generalabsolution und Bußgottesdienst" benennen, die den Titel für den vierten Beitrag ausmachen (v. J. Finkenzeller, 71–98). Buße als Bußpraxis der Kirche hat den Aspekt des Einzelnen in den Blick zu nehmen, s. den Beitrag von K. Baumgartner (99–115), und muß zugleich sich als Hilfe für den Einzelnen bewähren, womit sich in einem weiteren Beitrag H. Schilling auseinandersetzt („Die therapeutische Dimension der Buße", 116–119).

Nach diesen, die Thematik umschreibenden und den geschichtlichen Stand von Bußpraxis kennzeichnenden Beiträgen kann abschließend zu den Anforderungen an heutige Bußpraxis Stellung genommen werden, s. den Beitrag von E. Feifel „Grundzüge einer Bußpastoral" (120–138).

Alle Beiträge zeichnen sich dadurch aus, daß sie sowohl den Befund aus der bisherigen Tradition kennen, beachten und darauf aufbauen, daß sie zugleich eine Fortführung der Diskussion um Bußpraxis nicht dadurch verengen, daß sie nur Ergebnisse bisheriger Tradition wiederholen und festschreiben, wie es in manchen anderen Beiträgen zum Thema beobachtet werden kann. Dadurch, daß zugleich neue Erkenntnisse und Erfahrungen eingearbeitet werden, wird die Diskussion offen gehalten und gefördert. Zugleich wird ein zu einseitiger Interessenaspekt, z. B. sakramentale Bußandacht auf jeden Fall vertreten zu wollen, vermieden. Drei Beispiele sollen das Gesagte verdeutlichen:

Ohne den Ernst bisherigen Sündenverständnisses zu mindern, ist von den Ergebnissen der theologischen Diskussion um den Sündenbegriff festzuhalten, daß neben der materialen Seite die personale Dimension in der Vergangenheit zu wenig beachtet wurde und daß der Begriff zu statisch und auch in der Definition zu sicher gehandhabt wurde. Dieser Befund muß aufgearbeitet werden und in die Gestaltung der Bußpastoral einfließen. Das wird in den vorliegenden Beiträgen glaubwürdig versucht und auch geleistet. Vgl. als Beispiel z. B. S. 14: „Aber die genannten (genetische, psychologische und gesellschaftliche Aspekte des Schuldbegriffs; Anm. R.) Erfahrungen machen es doch notwendig, das Verständnis dessen, was christlich mit Sünde und Sündenvergebung gemeint ist, theologisch neu zu gewinnen und pastoral neu einzuüben. Für die Bußpastoral ist es mehr als zweifelhaft geworden, daß man Einzelsünden exakt festlegen und in ihrer Qualifikation nachprüfen kann. So schwer dies auch in der Praxis fallen mag – man muß recht genau unterscheiden zwischen dem, was nach den normativen Vorstellungen und nach dem subjektiven Gefühl als Sünde dasteht, und dem, was nun in Wirklichkeit persönliche Schuld ist..." Die Bußpastoral gewinnt einen neuen Zugang zu den Gläubigen, wenn dieser Befund sprachlich umgesetzt und angewandt wird.

Ein zweites Beispiel. Das theologische Gespräch stockt sehr oft, wenn Positionen fest qualifiziert vertreten werden, die nicht die behauptete Qualifikation beanspruchen können. Dann wird die eigentliche Diskussion nicht mehr über die inhaltliche Sachfrage geführt, sondern zu einer Diskussion um die Frage der Aussagequalität. Am Beispiel der Diskussion um die Bußpraxis ist es die Stellungnahme zu den Aussagen des Tridentinums, speziell in der Bewertung des Bekenntnisses der Sünden, an der die Verhärtung in festen Positionen beobachtet werden kann. Die Aussage „Unter Berücksichtigung aller biblischen und dogmengeschichtlichen Forschungsergebnisse wird man sagen können: Kraft göttlichen Rechts gehört zum Wesen des Sakramentes das Sündenbekenntnis. Die nähere Gestalt des Bekenntnisses war im Laufe der Geschichte verschieden und kann auch weiterhin verschieden sein. Die Entscheidung über die konkrete Art des Sündenbekenntnisses steht der Kirche zu" (79), diese Aussage entspricht dem theologischen Befund und fördert die Diskussion dadurch, daß weder abschließend qualifiziert noch über die inhaltliche Sachfrage hinweg mit dem Anspruch von Endgültigkeit Lehrautorität vertreten oder behauptet wird.

Das kennzeichnet den Stil des ganzen Buches, unter Berücksichtigung der Tradition wird die Sachfrage angesprochen, und zwar so, daß der Diskussionsraum offenbleibt und daß die Verantwortung zur pastoralen Lösung der anstehenden Probleme wahrgenommen werden kann.

Ein drittes Beispiel sei genannt. Die Erfahrungen der letzten Jahre im Blick auf menschliche Existenz allgemein wie auch im kirchlich theologischen Raum lassen immer mehr bewußt werden, wie wenig menschliche Wirklichkeit fertig und abgeschlossen ist, wie sehr und daß der Mensch wesentlich ist, indem er erst wird, existentiell und in seiner Erkenntnis. Menschliches Leben ist im Prozeß, und dieses prozeßhafte Werden ist in den Einzelaspekten menschlichen Lebens zu berücksichtigen, gelten zu lassen. So ist auch in der Bußpastoral zu respektieren, daß keine fertigen Ergebnisse reproduziert werden können, sondern daß ein prozeßhaftes Auf- und Hineinwachsen in die je sinnvolle Bußpraxis ermöglicht werden muß. Bußbesinnung und Bußerziehung muß diesen Prozeß für den Gläubigen ermöglichen. Theoretische Durchdringung des Problems muß dieses Anliegen in den Blick nehmen. Diesem Anspruch wird die vorliegende Beitragssammlung gerecht (vgl. vor allem den letzten Beitrag von E. Feifel 120ff).

Bei der Fülle der vorliegenden Arbeiten zur Problematik heutiger Bußpraxis scheint dem Rezensenten diese Beitragssammlung eine der Sache am meisten dienliche, eine der besten zur Orientierung und Hilfe für die Pastoral und als persönliche Entscheidungshilfe.

5. Der Band „Befreiung von Schuld" von J. Bommer[5] kann nicht in der gleichen Weise gelobt werden, wenngleich er von der Aufgabenstellung und Tendenz her vergleichbar ist.

Im Vorwort wird mit einem Zitat von Hans Schilling ein pastoral notwendiger Anspruch formuliert, ergänzt mit einer mehr persönlichen Anmerkung: „Wenn ich... es wage, dieses kleine Buch auf den Weg zu schicken, ein Buch, das vor allem für die praktische Seelsorge gedacht ist, aber auch dem theologisch interessierten Laien eine Hilfe sein will, so tue ich es, weil ich damit meine persönliche Auseinandersetzung mit diesem Thema zu einem gewissen Abschluß bringen möchte...

Dabei steht mir ein Wort von Hans Schilling vor Augen: ‚Die Aufgabe der Kirche besteht nicht darin, institutionalisierte Bußformen, koste es was es wolle, in die Zukunft hinüberzuretten, sondern vielmehr darin, dem heutigen Menschen Jesu Aufruf zur Umkehr, zur realen Lebensveränderung und zum Umlernen um Gottes Willen zu vermitteln, daß er ihn wirklich verstehen kann. Dies bedeutet aber gleichzeitig, daß wir ihm bußpraktische Handlungsmodelle anbieten, die ihn der psychosozialen und ethisch-religiösen Bewußtseinslage der Zeitgenossen des Lateranense IV (1215), des Tridentinums (1545–1563) oder des Vaticanum II angemessen sind" (7).

Der Aufbau des Werkes geht von dem Sündenbegriff aus (17–29), dem sich die Behandlung des Themas Umkehr und Vergebung anschließt (bis S. 47); es folgen Ausführungen zur Thematik „Die vielfältigen Formen der Buße und der Sündenvergebung" (47–114), unterteilt in die Titel: „Persönliche Buße oder die ‚Beichte vor Gott'", „Das Gespräch oder ‚die Beichte vor dem Bruder'", „Das Sakrament der Buße oder die ‚Beichte vor der Kirche'".

Für den, der sich mit der anstehenden Problematik noch nicht beschäftigt hat, bringt der Band eine Einführung in die Problematik und eine gewisse Übersicht über dieselbe.

Im ersten, mehr systematisch theologischen Teil wiederholt Vf. bisherige Ergebnisse theologischer Diskussion und betont als besondere Akzentsetzung, wie sehr Sünde Gemeinschaft mitbetrifft und

[4] **Buße, Bußsakrament, Bußpraxis.** Hrsg. von Erich Feifel. – München: Don Bosco (1975). Theologisches Kontaktstudium des Fachbereiches Kath. Theologie der Universität München, Bd 3., kart. DM 18.80

[5] **Bommer,** Josef: **Befreiung von Schuld.** Gedanken zu einer vielfältigen Buß- und Beichtpraxis. – Zürich, Einsiedlen, Köln: Benziger 1976, 119 S. kart. DM 13.50

Auseinandersetzung mit Sünde deshalb von der Gemeinde mitgetragen werden muß (vgl. S. 27ff und S. 41ff). Zu Grundproblemen bisherigen Sündenverständnisses kann Vf. auch nur zu erkennen geben, daß er diese Probleme kennt und sie nicht ausdiskutieren kann. S. 11 und S. 17 ist z. B. jeweils die Rede davon, daß das Moment des Wissens um den Willen Gottes wesentlich zum Begriff Sünde gehört. Damit wird vorausgesetzt, daß dieses Wissen um den Willen Gottes möglich und exakt benennbar ist. Formal ist deshalb die Aussage „Schuld gibt es immer dort, wo wissend gegen Gott und seinen Willen gesündigt wird" richtig. Es muß aber auch berücksichtigt werden, wie schwer nach heutigem Wissen um psychische und sozial bedingte Hintergründe und Abhängigkeiten bei der Motivation menschlichen Verhaltens konkrete materiale Inhalte als Normanspruch und als Wille Gottes benannt werden können. Wie weit ist dann eine solche Aussage wie die oben zitierte nicht letztlich eine Leerformel?

Es geht um die alte Problematik, daß der Mensch sündigen kann und Sünder ist, ohne den Begriff Sünde letztlich inhaltlich sicher benennen zu können. So stellt Vf. auch fest: „Dabei hört die Sünde nicht auf, Geheimnis zu bleiben, menschlichem Zugriff und Urteil im allerletzten entzogen" (25). In diesem Zusammenhang bleibt Vf. etwas vordergründig bei der Wiederholung bisheriger Aussagen stehen.

Für den, der im kirchlichen Raum mit der Verwaltung des Bußsakramentes beauftragt ist, mögen vor allem die Ausführungen 61–91 zur Thematik „Das seelsorgerliche Gespräch" hilfreich sein. Kenntnisse zur Analyse einer Gesprächssituation und zur methodischen Gestaltung eines Gespräches, zur Gesprächsführung und zur Gesprächstherapie sollten von den Theologen für die Praxis erworben und angewandt werden. Um solche Grundkenntnisse zu erwerben, können diese zusammenfassenden Ausführungen des Vf. empfohlen werden.

In einem letzten Abschnitt behandelt Vf. „Das Sakrament der Buße oder ‚die Beichte vor der Kirche'". Es wird eine zusammenfassende Übersicht über den bisherigen Diskussionsstand dargelegt. Im Zusammenhang mit der Frage ‚Versöhnung mit der Kirche und Versöhnung mit Gott stellt Vf. ehrlich fest: „Trotzdem, hier beginnt der Bereich des Geheimnisses, über den die Kirche nicht einfach und schlechthin verfügt (vgl. Joh 21,20 bis 23). Es bleibt ein Rest, der nicht aufgeht, aus der Natur der Sache nicht aufgehen kann" (108).

Positiv zu würdigen ist das pastorale, auf die Seelsorge am Menschen hin orientierte Engagement, das den Vorrang hat vor letzter theologischer Begriffsabklärung (vgl. z. B. S. 111). Dem pragmatisch orientierten Praktiker in der Seelsorgsarbeit können diese Ausführungen teils Bestätigung, teils Hilfe sein.

Wenn in einer Anmerkung (3 S. 31) gleich der ganze Kittel als Literatur angegeben wird (gemeint ist wohl im Zusammenhang nur Bd. IV, S. 947ff, Stichwort Metanoia), dann ist das ein kleiner Schönheitsfehler, der bei einer Neuauflage leicht korrigiert werden kann.

Als letzter Beitrag soll das von Karl Forster herausgegebene Bändchen „Vergebung – Versöhnung – Friede"[6] angesprochen werden.

Inhaltlich werden die Fragen und Aspekte behandelt, die aus den bereits zitierten Werken bekannt sind. Im einzelnen handelt es sich um folgende Beiträge: „Friede und Versöhnung nach dem Neuen Testament" v. Herbert Leroy; „Theologische Reflexion der Bußformen" v. Hermann Lais; „Der Friedensauftrag der Kirche" v. Anton Rauscher; „Kirchliche Bußpraxis als Dienst der Versöhnung" v. Karl Forster.

Alle Beiträge orientieren sich an einem zentralen umfassenden Begriff als „Roten Faden": Frieden und Versöhnung. Dem pastoralen Ernst in der Verwaltung des Bußsakramentes ist eine entsprechende biblische Besinnung zum Begriff Frieden, wie im ersten Beitrag geleistet, dienlich. Auch die Betonung der sozialen und damit auch ekklesialen Dimension von Sünde und Bußetun, wie im zweiten Beitrag ausgesprochen, ist notwendig. Die Autoren entscheiden sich für Stellungnahmen, die vom Befund der theologischen Diskussion her noch nicht definitiv abschließend bestätigt werden können; vgl. z. B. S. 49/50 die Aussagen über die Qualifizierung der Lehraussagen des Tridentinums, ergänzt mit den Ausführungen S. 57–59 zur Frage der Sakramentalität von Bußandachten (hilft eine Unterscheidung wie „erste Stufe von Sakramentalität", aus einem Zitat von Schmaus,weiter?). Es bestätigt den Stellenwert, den der Gedanke des Friedens in der biblischen Verkündigung hat, wenn Rauscher in seinem Beitrag aufarbeitet, daß wesentlich ein Bemühen um Frieden als positives Engagement zum Auftrag der Kirche gehört, aus der Dimension des Glaubens vertieft gesehen werden und sich sozial- und auch gesellschaftspolitisch verwirklichen muß.

[6] **Vergebung – Versöhnung – Friede.** Hrsg. von Karl Forster. – Donauwörth: Auer (1976). Theologie interdisziplinär 2. Kath. theolog. Fachbereich der Universität Augsburg. 128 S., kart. DM 12.80

[7] Vgl. Anm. 6

Aus diesem Bewußtsein heraus läßt sich auch die Auseinandersetzung mit der Realität des Bösen und der Sünde als Friedensdienst begreifen, Vergebung und Versöhnung als Ausdruck von Friedenswillen und Friedensengagement. Diese Aspekte, unter Berücksichtigung der kirchlichen Bußpraxis, greift Forster in seinem abschließenden Beitrag auf.

Der Bd belegt sehr faßbar den augenblicklichen Diskussionsstand in der theologischen Frage nach Buße, Bußsakrament und kirchlicher Bußpraxis: daß die Realität des Bösen in der Dimension des Glaubens als Sünde benennbar ist, daß Auseinandersetzung mit und Loslösung von der Sünde wesentlich zum Auftrag und auch Leben der Kirche gehört und u. a. als Friedensdienst verstanden werden kann, daß es zur kirchlich möglichen Konkretisierung dieser Aufgabe verschiedene Formen und Praktiken gibt und geben kann, ohne daß eine letztliche begrifflich endgültige Abklärung über Inhalte, Zusammenhänge und Qualifizierungen möglich ist.

Köln Gerhard Herkenrath

Heinz, Andreas: **Die sonn- und festtägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts.** – Trier: Paulinus 1978. XXXII u. 479 S. (Trierer Theologische Studien Bd 34) kart. DM 89.–

Liturgiegeschichtliche Untersuchungen zeigen immer wieder, daß trotz der nachtridentinischen zum Teil rigorosen römischen Vereinheitlichungstendenzen in vielen Bereichen eigenständige Gottesdienstformen nicht nur erhalten blieben, sondern weiterwuchsen. Das kommt deutlich an der vorliegenden Studie zutage. Dabei haben diese und andere Erhebungen nicht nur historisch-archivalischen bzw. erkenntnisbereichernden Wert. In liturgisch lebendiger Zeit können sie vielmehr mancherlei Anregungen, Bestätigungen und Warnungen vermitteln.

In diesem Bezugsfeld untersucht Vf. eine Region des alten Erzbistums Trier von etwa 1750 bis 1850 unter Einbeziehung vorausgehender und nachfolgender Perspektiven. Dabei ist es wichtig zu wissen, daß gerade die Bemühungen zur Förderung der Pfarrmessen seitens der (mitunter oft ungerecht geschmähten) Aufklärung reichhaltiges Material hinterließen, aus dem man schöpfen kann. Erwähnt sei, daß die Darstellung weitgehend aus Archivgut bzw. ungedruckten Quellen erarbeitet wurde. Da ein Teil aus pfarrlichen Direktorien u. ä. stammt, kann man in gewisser Beziehung sagen: das Buch greift auf lokalem Gebiet solche Stücke auf, die bedeutende Kirchen in ihrem „Liber Ordinarius" kodifizierten.

Der stattliche Band gliedert sich, nach Schilderung der Methode usw., in zwei Hauptblöcke, *I. Allgemeiner Teil:* Kennzeichnung des Untersuchungsgebietes und genereller Aspekte des Pfarrgottesdienstes wie Pfarrzwang, Sonntagspflicht, Träger des Pfarrgottesdienstes, und *II. Spezieller Teil*: Der Pfarrmesse vorausgehende Elemente nebst Behandlung der Eucharistiefeier in ihren Partien: Eröffnung, Wortteil, Eucharistie und Abschluß. Dabei sind an entsprechender Stelle damit zusammenhängende Materialien eingefügt, z. B. Katechetisches und Bußelemente beim Pronaus (Predigtannexe) u. ä.

Im ersten allgemeinen Teil wird der liturgiegeographische Bereich abgesteckt, in der die Untersuchung anzusiedeln ist, und dazu entsprechende Hintergrundinformation geboten. So beispielsweise, daß das Landkapitel Bitburg – Kyllburg, im Bereich des Trierer Oberstifts gelegen, größtes Dekanat des alten Erzbistums war. Wichtig in unserem Zusammenhang die starke Verpflichtung, die in diesem Bereich zum Besuch des Sonntagsgottesdienstes in der jeweiligen Pfarrkirche bestand (Pfarrbann). Diese und damit zusammenhängende Fakten (Gottesdienstverpflichtung; Träger des Gottesdienstes; vgl. besonders Amt der Sendschöffen und des Klerus) helfen mit, zahlreiche Details des speziellen Abschnitts besser zu verstehen.

Die erste Partie des speziellen Teils ist den der Pfarrmesse vorausgehenden Prozessionen gewidmet. So beispielsweise dem Aspersionsgang am Sonntag, den Festprozessionen an Ostern und während der Osterzeit. Zügen mit der Eucharistie, der Himmelfahrtsprozession und Umgängen an Kirchweihe, Patrozinium, Darstellung des Herrn, Palmsonntag und Fronleichnam (in dieser Reihenfolge).

Danach geht die Darstellung zum Pfarrgottesdienst im engeren Sinn über, beginnend mit der Eröffnung. Berichtet wird über Zeit, Läuteordnung, Weihwasserritus und sodann von den übrigen bekannten Elementen des Eröffnungsaktes. – Im Abschnitt Wortteil kommt die Rede auf Lesung nebst Gesang und damit in ausführlicher Weise auf das Phänomen der Muttersprache. Die auf Grund des Latein be-

dingten Um- und Auswege (u. a. im Pronaus) im Bemühen um sachgerechte Verkündigung zeigen einerseits die damalige schwierige Situation samt Einfallsreichtum zur Lösung, anderseits doch auch, daß die Reform des 2. Vatikanums zu genuiner Verkündigung in verständlicher Sprache die einzige richtige Konsequenz war. Interessant der bis in die jüngste Zeit geübte alttrierer Brauch (230ff), die Predigt nach Rezitation des Credo (vgl. ähnliche Lösung in Kirchen der Reformation) zu halten. Ferner interessant die gewohnheitsrechtliche „predigtfreie Zeit" des Pfarrklerus (von St. Mauritius bis Allerheiligen), gesehen als Parallele zur zeitweise üblichen Befreiung vom gemeinsamen Stundengebet beim Regularklerus („Stiftsferien" u. ä.). Sehr bedeutsam sind die Ausführungen über die Confessio und Absolutio generalis (vgl. auch den wichtigen Part 278ff: Restformen der öffentlichen Kirchenbuße) in Verbindung mit dem Wortgottesdienst und das Allgemeine Gebet (mit Ergänzungen) als Oratio fidelium sowie das namentliche Verstorbenengedenken in diesem Zusammenhang. Nicht unerwähnt bleibe auch die Wichtigkeit der pfarrlichen Bekanntmachungen für das Gemeindeleben. (Die Worte „Vermeldung" wie auch „Verlautbarung" erscheinen Rez. – letzteres trotz Sanktionierung durch das Deutsche Meßbuch von 1975, 530 – reichlich antiquiert!)

Beim Teil Eucharistie (im engeren Sinn) fällt die Breite und detaillierte Bezeugung der Gemeindeoblation, speziell an bestimmten Terminen, auf. In Verbindung mit der unterschiedlichen Wertung und Akzentuierung des Hochgebetes kommt die Rede auch auf besondere Aspekte im Zusammenhang mit der Elevation der Gaben samt akustischer (Glockenzeichen) und optischer (Sanktus- bzw. Wandlungskerze) Ausgestaltung sowie Stille, Gebet und Lied. Im Kommunionkreis werden die entsprechenden Details skizziert, eine effektive Beteiligung der Gemeinde am Friedensgruß ist dürftig (vgl. etwa Paxtafel). Beachtenswert die Teilfragen: Geistliche Kommunion, Kommunionhäufigkeit, Kommunionwein bzw. Ablutionswein (für Laien; H. nennt ihn Kommunikantenwein; vgl. auch 410ff), Pflichtkommunion (Beicht- und Kommunionbildchen), Erstkommunikantenalter (12–14 Jahre), Zeitpunkt der Erstkommunion (anfangs vielfach am Gründonnerstag ohne besondere Feierlichkeit), Kommunionspendung außerhalb der Messe und die Vorbereitung der Kommunikanten (u. a. Anreden seitens der Liturgen; Beichte; Nüchternheit; Festtagskleidung). Interessant auch die Details zum Kommunikantenwein (anfangs aus dem Meßkelch; Spendung seitens des Küsters bzw. der Sendschöffen o. ä.); dieser Ablutionswein-Brauch hielt sich im Untersuchungszeitraum (vgl. Titel) teilweise bis ins 19. Jh. (was spätere Übung nicht ausschließt). (Anm. des Rez.: Im Bistum Mainz ist der Brauch bis Anfang des 20. Jh.s zu greifen; vielerorts ging er vor dem Ersten Weltkrieg [vgl. auch Kommuniondekret für Kinder 1910!] langsam ein.) Instruktiv sind ebenfalls die Belege über die Eulogie (Täuflingskommunionersatz; Broteulogie; Weineulogie) und die Danksagung nach dem Kommunionempfang nebst den aus dem Kommunizieren resultierenden volkstümlichen Konsequenzen.

Im Teil Abschluß (der Messe) kommen Sonderformen des Segens (u. ä. dreimaliges Segenskreuz und eigene Formel), Weihwasserbesprengung, Zusatzgebete (z. B. für den Landesherrn), Sakramentaler Segen, Schlußevangelium (In principio) und Wettersegen zur Sprache. Im einzelnen ist zu sagen, daß trotz einschränkender Bestimmungen auch in Trier großer Überschwang bezüglich eucharistischem Segen und Aussetzungsmessen herrschte (z. B. Segen öfters 12 und mehr mal an einem Tag [435]; dreimaliger Segen während der Messe in der Fronleichnamszeit [441ff]. Rez. bemerkt: Letzteres auch im Bistum Mainz bis zur Mitte des 20. Jh.s, in der Form ähnlich wie in Trier, üblich).

Die Zusammenschau des Einzelmaterials ergibt, daß mit den verschiedensten Mitteln versucht wurde, die Konzeption des christlichen Zusammenkommens in betontem Maße an die sonntägliche Pfarrmesse zu binden. Ausdruck davon sind einerseits viele ihrer effektiven Ausformungen und Bestandteile, anderseits kann man zahlreiche liturgische Bemühungen von daher interpretieren, die Pfarrmesse auch in ihrer Attraktivität zu erhalten bzw. diese zu fördern. Hinsichtlich der Gestaltung insgesamt besteht im Untersuchungsgebiet Bitburg – Kyllburg ein konservativer Trend (nicht zuletzt in vielem betreffs Latein; die Einführung des deutschen Amtes erfolgte in größerem Rahmen erst um 1850). Der Einfluß der Ende des 18./Anfang 19. Jh.s einsetzenden Reformbemühungen der Aufklärung deutscher Prägung ist gering, bedeutsamer sind von Frankreich (Mauriner) her kommende Aspekte. Beachtlich die in zahlreichen Fällen behauptete Trierer Eigenliturgie gegenüber zentralrömischem Trend. Gemäßigte Einflüsse deutscher Aufklärungsliturgik fanden schließlich doch unter Bischof v. Hommer (1824–1836) Eingang ins Bistum (u. a. Förderung der Volkssprache). Freilich bemerkt man unter Bischof Arnoldi (1842–1864) wieder verstärkt restaurative Tendenzen (u. a. Begünstigung von Latein und Choral). Letztere konnten jedoch aufgrund zeitbedingter Umstände auf Dauer hin nur wenig ausrichten. So lag das Heil auch dort in einem Blick nach vorn: Gottesdienst als Ausdruck persönlich gelebten Christentums (u. a. Muttersprache) und Hilfe dafür „hier und heute".

Überblicken wir die Untersuchung, kann man Vf. gebührendes Lob nicht versagen. Mittels hervorragender Quellenauswertung und guter Belege gibt er ein treffliches Bild des liturgischen Lebens einer relativ geschlossenen Landschaft in einem begrenzten Zeitraum, ohne dabei, trotz Mitteilung umfangreicher Details, die großen Linien aus dem Auge zu verlieren. Zugleich kann das Werk als Anregung für weitere Forschung und in vielen Partien zugleich als Modell dienen. Zwei beigefügte Karten erlauben es, ein anschauliches Bild vom Untersuchungsgebiet zu gewinnen, ein dreiteiliges Register hilft mit zur leichteren Beantwortung einschlägiger Fragen.

Bamberg Hermann Reifenberg

Platzer, Franz: **Geschichte, Heilsgeschichte, Hermeneutik.** Gotteserfahrung in geschichtsloser Zeit. – Frankfurt/Bern: M. Lang/H. Lang 1976. X, 320 S. (Regensburger Studien zur Theologie, Bd 4) brosch. DM 52.–.

Die vorliegende, 1974 bei Norbert Schiffers in Regensburg angefertigte Doktorarbeit unternimmt den Versuch, die Ergebnisse einer der wohl wichtigsten philosophischen Untersuchungen der letzten Zeit aus dem anglo-amerikanischen Raum für die systematische Theologie zu reklamieren und zu rezipieren: der 1965 von dem an der Columbia University lehrenden Arthur C. Danto veröffentlichten „Analytical Philosophy of History"[1], auf die bereits J. Habermas 1967 in seinem Literaturbericht „Zur Logik der Sozialwissenschaften"[2] und 1973 sowohl R. Lay[3] wie W. Pannenberg[4] aufmerksam gemacht hatten. A. Donagan schrieb über dieses Werk Dantos, es gelte von ihm genau das, was es an der Geschichte analysiere: „its full significance will only appear in the future"[5].

In der Tat sind die von Danto angestellten Analysen der Geschichte als Geschichtsschreibung von weitreichender Bedeutung für die Theologie, wann immer sie – in den verschiedensten Disziplinen – mit Geschichte arbeitet.

P. stellt das Dantos Ergebnisse vor: 1) der geschichtliche Gegenstand wird erst durch narrative Deskription erzeugt (3); 2) es gibt keine vollkommene historische Beschreibung (7); 3) es gibt keine narrativen Sätze über die Zukunft (9), d. h. diese ist nicht beschreibbar.

Mit H. M. Baumgartner, in dessen Rezeption P. Danto darstellt (278, Anm. 1), kritisiert er allerdings zugleich, Danto habe nicht hinreichend geklärt, ob und ggfls. auf welche Weise eine erst narrativ erzeugte Geschichte ein ontologisches Fundament habe (13f). Sie habe keines, stellt P. mit Baumgartner fest; eine signifikante Geschichte erzeuge Kontinuität, diese sei aber nur ein ganz „formales Gebilde konstruktiver Art" (16) mit dem „Stellenwert einer regulativen Idee", die Erkenntnis ermögliche, selber aber keinen spezifischen Gegenstand habe. Sie werde zur Handlungsorientierung erzeugt, genüge dem transzendentalen Erkenntnisinteresse an Totalität, ohne jedoch von sich aus hinreichend zur Handlungsorientierung bzw. universalen Sinngebung zu sein: sie versuche der universalen Sinnidee zu entsprechen, ohne sie jeweils einlösen zu können (23/25).

P. gibt dieser transzendentalphilosophischen Interpretation Dantos durch Baumgartner insoweit Recht, als nach diesem die Applikation von Traditionen und Kontinuitäten nur als frei gewählte mögliche ist, kritisiert aber zugleich, Baumgartner vermöchte nicht zu sagen, wodurch gegebenenfalls „der Mensch veranlaßt sein könnte, sich der Vergangenheit als Geschichte zuzuwenden", d. h. in freier Applikation Geschichte als Sinnidee zu bejahen (27). Darüber entscheide „die inhaltliche Weise der Vorstellung der Idee der Totalität" und die „Interpretation (des) transzendentalen Hinbezugs alles Einzelnen auf ein Ganzes der Wirklichkeit" (28). Diese Interpretation menschlichen Selbstvollzugs auf Geschichte hin beabsichtigt P. zu leisten, anders die Selbstinterpretation des Menschen dem Dezisionismus verfalle (94).

Sein Anliegen ist ein fundamentaltheologisches: es steht das Verhältnis von möglicher Gotteserfahrung und sog. profaner Geschichte in der Weise zur Debatte, daß zusammen mit der Frage nach der Geschichte die Frage nach der Möglichkeit des Menschen, Gott zu erfahren so gestellt wird, daß in der Geschichte „sich nicht schon zuvor wissen lassen kann, was erst durch Offenbarung gewußt werden kann" (155f, 191f, Zit.: 192) – das Problem der sog. „Historischen Differenz" und die klassische Frage der Fundamentaltheologie seit der Aufklärung also. Ziel P.s ist dabei, die Theologie vom Erbe des deutschen Idealismus zu entlasten

[1] dt: Analytische Philosophie der Geschichte (Frankfurt 1974)
[2] ([3]Frankfurt 1973) = edition suhrkamp 481: 113/16, 267/73
[3] Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie II: Wissenschaftsmethodik und spezielle Wissenschaftstheorie (Frankfurt 1973) 277/82
[4] Wissenschaftstheorie und Theologie (Frankfurt 1973) 150/52
[5] History and Theory 6 (1967) 435

und die Frage nach der geschichtlichen Vermittlung neu zu stellen (245). Bei der Beantwortung wird so vorgegangen, daß „in der Konfrontation mit anderen Vorstellungen eigene Perspektiven entworfen werden" (211). Das geschieht im wesentlichen in Auseinandersetzung mit vier Problemkomplexen:

1. Historismus, 2. idealistische (bzw. materialistische) Konzepte von Geschichte, 3. theologische Entwürfe von Heilsgeschichte (K. Rahner, W. Pannenberg, O. Cullmann), 4. Hermeneutik (H.-G. Gadamer, E. Betti, R. Bultmann).

1. P. interpretiert den Historismus nicht als Ursache der zunehmenden Geschichtslosigkeit, sondern nur als Symptom eines bereits vorgängigen Bruchs (32): seit der metaphysische Kosmos in eine res extensa und eine res cogitans zerbrochen sei, bestünde das Problem, „dem Menschen einen Eigenbereich neben der res extensa im Raum eines Geistes zu retten" (41). Ein solcher Versuch sei der Historismus, wenn er es unternehme, in der Geschichte „die Linien und die Ausprägung des Geistes nachzuvollziehen" (42). Das Scheitern dieses ästhetischen Konzeptes von Vermittlung sei nun nicht zu beheben durch archaisierend-regredierendes Anrufen von Geschichte (34) oder Zuwendung zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte (39), durch seine „Überwindung" in Richtung einer „mehr oder weniger säkularisierten Vorstellung von dem Weltgeschehen als Niederschlag metaphysischer Potenz" (43) oder Existentialontologie.

Die kritischen Methoden des Historismus seien unverzichtbar (43). P. analysiert vielmehr die Zielsetzungen und stellt als gemeinsames Merkmal der Historizismen deren „wertintentionale Weltbetrachtung" (51) vor, weshalb den Historismus – entgegen landläufiger Meinung – durchaus ein starkes normatives Element auszeichne (43, mit R. Wittram). Die hinter dieser Betrachtungsweise stehende Idee von Totalität oder Kosmologie sei aber vorschnell „als real gegebenes Sinntotum angesetzt" worden und „naiv identifiziert mit dem Ganzen der Wirklichkeit" (57f); Aufgabenstellung sei gewesen, dessen innere Gesetzmäßigkeit zu erkennen. Dies sei aber nicht länger möglich, da der Gesetzesbegriff der neuzeitlichen Naturwissenschaft nicht wertrelational sei (58) und somit das Erkennen von Gesetzmäßigkeiten „mit der traditionellen Idee der normativen Weltordnung zu vereinen" (54, mit E. Topitsch).

P. konstatiert also den völligen Zusammenbruch der Möglichkeiten auf historische Weise zu normativen Handlungsorientierungen zu kommen, hält aber gleichwohl das Interesse an Sinnsicherung durch Geschichte wie die historische Methodik für notwendig und legitim.

Diesem Ergebnis seiner klugen Analyse des Historismus ist nichts hinzuzufügen.

2. Folgerichtig schließt sich daran eine Untersuchung des Verhältnisses von Geschichte und Handlung an. P. konstatiert (im Anschluß an H. Arendt), es sei bei Hegel und Marx zu einer folgenschweren Identifikation von Wahrheit und Geschichte gekommen: Dem Prozeß der Geschichte wohne die Wahrheit selbst inne, aufgrund dessen zweckhaftes Handeln in der Geschichte mit der Herstellung von Sinn verwechselt werde. (65/68) Diese Position kritisiert P. mit Kant: Die Fragen nach Ziel, Zweck und Ende der Geschichte seien zwar notwendige Vorstellungen, aber nur Vorstellungen der praktischen Vernunft, die nicht objektivistisch mißverstanden werden dürften. (69/72) Gegen Kant allerdings wendet er (mit L. Landgrebe) ein, er habe diese Vorstellung von Geschichte als teleologischem Prozeß mit einzig praktisch-regulativer Bedeutung so mit dem Sittengesetz verzahnt, daß sie zu einem reinen Apriori werde und es nicht mehr einzusehen sei, „wie es neben der Betrachtung der Geschichte am Leitfaden der Teleologie überhaupt noch eine Betrachtung der Geschichte als empirischer geben kann" (73). Dieselbe Kritik bringt P. dann noch einmal an der von hier aus im Anschluß an Husserl von Landgrebe selbst entwickelten Theorie der Geschichte an: Hier werde zwar das Apriori eines auf Handlung ausgerichteten Erwartens und Erinnerns der Geschichte zugrunde gelegt (75f), doch sei auch hier Geschichte nicht mehr als das „Handlungsexistential" (80) einer „auf die zeitliche Selbstkonstitution" zurückgeführten Subjektivität (82) und keineswegs in die ihr eigene Dignität als „inhaltlich vorgestellte Größe" eingesetzt.

Es bleibt also Problem, auf welcher Ebene Geschichte inhaltlich so vorgestellt werden kann, daß sie einerseits die Widersprüche ihres objektivistischen Mißverständnisses vermeiden kann, andererseits die potentielle Kraft „handlungsorientierender Relevanz für die Gegenwart" bewahrt.

Handlungsorientierend könne sie nur sein, wenn sie „Handeln in und trotz aller Vorläufigkeit als sinnvoll und gültig" verstehbar mache: „Eine solche Selbstexplikation menschlichen Seins involviert als ihr inhaltliches Korrelat eine Vorstellung vom Ende" (84).

3. Damit steht das Thema „Heilsgeschichte" bzw. Geschichtstheologie zur Debatte, ja „der Inhalt der christl. Verkündigung" überhaupt; denn er bestehe „in der offengehaltenen Frage nach der absoluten Zukunft und in sonst eigentlich nichts". K. Rahners Ansatz (von ihm stammt der letztzitierte Satz, 86) führt aber nach P.s Meinung hier nicht weiter. Er bleibe den inhaltslos transzendentalen Bestimmungen von Geschichte und Geschichtlichkeit verhaftet, insofern der Mensch zwar ontologisch auf Zukunft – wenn auch im Modus der Entzogenheit dieser Zukunft – verwiesen sei (87f, 94), der Glaube aber lediglich eine gnoseologische Defizienz überbrücke und aposteriorisch zur Eindeutigkeit bringe, was der Mensch immer schon mit Notwendigkeit vollziehe. Das Verhältnis zu Gott spiele sich so auf der Ebene der Reflexion ab; Geschichte sei nicht konstitutiv, sondern nur okkasionell und von materialer Bedeutung (177ff, 182). Die Kritik Rahners ist treffend; sie ist allerdings schon von E. Simons und A. Gerken, die P. übersehen hat, herausgearbeitet worden[6]. Rahners Ansatz sei „ein fatales Zirkelverfahren, das unmittelbar an eine Herkunft von Fichte (erinnere)" (177). Der Vorwurf, idealistisch-zirkulös zu verfahren, nun aber in der Hegelschen Version, trifft auch W. Pannenberg (145f). Er konzipiere ein zwar konkretes, an Geschichtsschreibung gebundenes Denken über Geschichte, dieses sei aber ein „ontisch-gnoseologischer" (135) Vollzug, bei dem es aufgrund seiner proleptischen Struktur zuginge wie in Hegels spekulativem Satz (146f, 263) nur daß der absolute Geist gegen die „Treue Gottes" (136) ausgetauscht sei. Dabei entgehe Pannenberg nicht der Gefahr, Heilsgeschichte als Sinnidee von Totalität zu vergegenständlichen (205).

O. Cullmanns Ansatz wird als entschiedener Gegensatz präsentiert (der H. U. von Balthasars wäre in diesem Zusammenhang auch zu besprechen gewesen): Heilsgeschichte wird bei ihm als ganz theonomes Geschehen verstanden, nicht von außen verstehbar, metahistorische „prophetische" Erfahrung von Geschichte.

P. will nun zweierlei festhalten: einmal Cullmanns Erkenntnis, daß es aus der Profangeschichte heraus keinen Weg zur Erklärung der Heilsgeschichte geben könne, andererseits auch diejenige Pannenbergs, daß es keinen „Dualismus von heiliger und profaner Geschichtsschreibung" (140) geben dürfe.

4. Der klassische Weg zwischen diesen Postulaten zu vermitteln, wäre wohl die Hermeneutik. Doch auch sie ist noch einmal einer Kritik als Form des Idealismus zu unterziehen. P. wiederholt die bekannte Kritik Pannenbergs an Gadamer. Die Konzeption der hermeneutischen Horizontverschmelzung als Sprachgeschehen beachte nicht genügend den semantischen Gehalt der Sache, die Abbildfunktion der Sprache, sei „Unglaube am Begriff" (W. Schulz; 229f, 240). Bei Gadamer sei das absolute Ich bzw. der absolute Geist in die universale Sprachlichkeit übergegangen (234f), dergegenüber Objekt wie Subjekt der Tradition zur Passivität verurteilt sind.

Hier könne auch kein Rekurs auf eine Position, wie sie E. Betti im Anschluß an die Hermeneutik der Romantik erneut in Anschlag zu bringen suche, heute mehr Abhilfe schaffen; es sei nicht mehr möglich, den Verstehensprozeß zwischen Objekt und Subjekt als Nachschaffen zu interpretieren, ohne idealistische Vorstellungen zu Hilfe zu nehmen. Anders aber bliebe alles Verstehen okkasionell (246/50).

P. möchte von den Erkenntnissen der Hermeneutik festhalten, daß es kein An-sich-Sein des historischen Faktums gibt (256). Die Existenz des Subjektes gehöre konstitutiv zum geschichtlichen Phänomen selbst hinzu. Andererseits sei die Aporie eines nur durch Sprache oder Lebensverhältnis vermittelten Ereignisses (G. Ebeling, R. Bultmann) offenkundig: Auf die Qualität des Ereignisses in der Zeit könne dabei verzichtet werden (233, 257).

Wie skizziert sich nun P.s eigene Position? Er hält zunächst an den eingangs skizzierten Aussagen Dantos über die Geschichte fest; sie decken sich mit den Ergebnissen der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik unter Abzug ihrer Aporien. Gleichzeitig betont er, daß die sinnvolles Handeln ermöglichenden Aussagen über das Ende der Geschichte zum einen nicht auf derselben Ebene liegen wie die Aussagen über die Vergangenheit, deren Struktur Danto analysiert hat. Zum anderen müsse die Vorstellung sinnvollen Handelns, das von der Idee der Kontinuität sich leiten ließe, abgehalten werden von den Vorstellungen eines historischen Herstellens von Sinn. Sie kann nur innerhalb einer „prinzipiellen Restringierung möglichen Handels" entwickelt werden (95f). Von daher ergibt sich: Sinn einer theologischen Theorie der Geschichte kann es nicht sein, die aufgeführten Ergebnisse narrativer Geschichtsphilosophie mit einer theologisch konzipierten Geschichtsvorstellung zu überbieten (129). Eine theologisch zu begründende Hinwendung zur Geschichte kann nur eine motivierte und interessebedingte, nicht transzendental gegebene sein (204). Hermeneutisch ist streng zwischen Verstehen und Applikation zu trennen, zwischen hermeneutischer Konstruktion also und bejahender Übernahme von Geschichte. Zwar eröffnet nur die narrative Konstruktion die Möglichkeit, Wahrheit und Gültigkeit einer Aussage durch „Lebensverhältnisbestimmung" festzuhalten, dies aber hat nichts mit Verstehen als Rekonstruktion zu tun (269f). Applikation ist keine Erkenntnisbedingung; wo sie stattfindet, ist sie über das Verstehen hinaus Neuschöpfung (im Gegensatz zu Nachschöpfung!), kein unmittelbares Adaptieren oder Affirmieren von Geschichte, weshalb ein Geschichte bejahendes Lebensverhältnis sich niemals mit Vergangenheit einfach

[6] E. Simons, Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes" von Karl Rahner (Stuttgart 1966); A. Gerken, Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie (Düsseldorf 1969) = Theologische Perspektiven: 20ff

identifizieren kann und Geschichte positiv feststellbar sei (271).

Damit entspricht P. den Ergebnissen der Analyse Dantos. Dies nötigt ihn aber gleichzeitig, auch dessen vehemente Kritik an allen „substantialistischen" Geschichtsphilosophien, die Aussagen über die Zukunft glauben machen zu können[7], nachzuvollziehen. Von der Zukunft her, schreibt P. (268), werde man das Wesen des Menschen und der Dinge nicht gewahr, da sie ausständig sei.

Geschichte als „materiale Explikation menschlichen Selbstverständnisses zum Zwecke der Handlungsorientierung" (275) spiele sich auf der Ebene der applizierenden Neuschöpfung ab. Mittels Geschichte bestimme der Mensch darin Lebensverhältnisse; deren Bestimmung involviere Strukturvollzüge des Erkennens und Wollens, die auf Absolutes zielen. Deswegen kann Geschichte nur unter der Vorstellung ihrer Unvergänglichkeit angenommen werden (272/74). Dies aber ist eine metahistorische Aussage. „In diesem Sinne sind auch die Aussagen über Auferstehung des Fleisches, Unsterblichkeit der Seele, Gericht und Erlösung zu lesen" (274).

P. interpretiert also Baumgartners Kontinuitätstheorem inhaltlich um in eine Aussage über die Unvergänglichkeit. Ist es ihm damit gelungen, gleichzeitig sein fundamentaltheologisches Anliegen zu erledigen, das heilsgeschichtliche Argument also so zu explizieren, daß es verantwortet werden kann (154), die Theologie vom Erbe des deutschen Idealismus zu entlasten (245) und die Voraussetzungen offenzulegen, unter denen gezeigt werden kann, „daß es die ... urgierte Sinntotalität auch tatsächlich gibt" (208f)?

Zweifelsohne leistet P. auf dem Weg zur Lösung dieser Probleme einen sehr wichtigen Beitrag. Dennoch bleiben dem Rez. Bedenken.

Unter transzendentalphilosophischen Kantelen ist stets eine auf Totalität hinzielende Strebedynamik zu konzipieren, der hier P. eine inhaltliche Wendung gibt, von der er behauptet, daß sie „in jeder Geschichtskonstruktion bejaht und anerkannt" werden müsse, weshalb es ein natürliches „Gefälle von Geschichte hin zu expliziter Heilsgeschichte gibt" (209, 274). Geschichte ziele damit auf die Unvergänglichkeit alles Vergänglichen in einer theologisch auszulegenden Universalgeschichte ab (275).

Dem theologisch diffizilen Problem von Freiheit und Notwendigkeit der Applikation eines solchen Verständnisses von Geschichte kann man mit einem transzendentalphilosophischen Ansatz sicher gerecht werden. Geschichte allerdings wird dabei sinnvoll erst durch Applikation. Ob sie dies auch ohne jene i s t, was sie überhaupt ist und was auf der Ebene des Verstehens von Geschichte erkannt wird, wird nicht recht deutlich. Soll Geschichte nicht letztlich doch bloß kategoriale Qualität haben, wäre genauere Auskunft über die Bedingungen der Wahrheit narrativer Sätze nötig. D a n t o s Analysen machen die Beantwortung der Frage nötig, ob es Geschichte überhaupt gibt. Diese Frage ist im Rahmen einer transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie wohl nicht zu beantworten, wie die Diskussion seit Kant zeigt.

Dantos eigene Überlegungen zu dieser Frage[8] zeigen, daß hier konsequent an einer Korrespondenztheorie der Wahrheit festgehalten werden muß, auch, und gerade wenn diese mehrwertig-zeitabhängig zu konstruieren ist. Das schließt pragmatische Wahrheitstheorien, wie sie in der Konsequenz transzendentaler Ansätze liegen und damit auch ein solches Konzept von Sprache aus, wie es P. für historische Aussagen „in Analogie zu den ‚performativen Äußerungen' in der linguistischen Theorie der Sprechakte" (151) anzudeuten scheint. Sollen damit J. L. Austin[9] und J. R. Searle[10] gemeint sein? P. schweigt sich darüber aus.

Die grundsätzliche Anfrage an die von P. vertretene Erkenntnistheorie schmälert noch nicht die Bedeutung des Buches; seine Verdienste liegen unzweifelhaft darin, auf die Wichtigkeit einer Analyse des faktischen Umgangs mit Geschichte für alle Bereiche der Theologie aufmerksam zu machen: aus den Erörterungen des Zusammenhangs von Handlung und Geschichte wird z. B. der Moraltheologe Nutzen ziehen, aus der Untersuchung des Unterschiedes von Verstehen und Applikation von Geschichte der Exeget und Kirchenhistoriker lernen können, daß alle Applikation von Geschichte verantwortet sein muß und deshalb die historischen Fächer in der Theologie eine natürliche Affinität zur Fundamentaltheologie besitzen (vgl. 220f).

[7] Danto, aaO. 28/34

[8] zuerst aaO. 142; deutlicher in: Historical language and historical reality = Review of Metaphysics 27 (1973/74) 219/59

[9] Zur Theorie der Sprechakte (Stuttgart 1972 = Reclams Univ.-Bibl. 9396/98

[10] Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay (Frankfurt 1971)

Leider aber wird das Arbeiten mit P.s Buch dadurch erheblich erschwert, daß Vf. es häufig an der formalen wissenschaftlichen Genauigkeit fehlen läßt. So ist beispielsweise S. 13 ein Zitat („Kontinuität wird reduziert ... erklärt werden soll" = H. M. Baumgartner, Kontinuität und Geschichte, Frankfurt 1971, 290) nicht als solches kenntlich gemacht. S. 223 wird die „fundamentale Einsicht" Gadamers referiert, nach der „Sein, das verstanden werden kann, Sprache ist"; der dazu notwendige Hinweis auf „Wahrheit und Methode" erfolgt erst sieben Seiten später, die genaue Stelle wird schließlich fünfzehn Seiten später (Anm. 81) zitiert. S. 151 wird J. B. Metz zitiert ohne jede nähere Angabe [die zit. Stelle: ‚Politische Theologie' in der Diskussion = H. Peukert (Hrsg.), Diskussion zur ‚politischen Theologie', Mainz-München 1969, 287]. Auch vom Referat Max Webers (110), Kants im Abschnitt 4.2 und der Theorie über den alttestamentlichen Propheten (200; G. v. Rad?) muß das festgestellt werden. Geht Vf. davon aus, daß dem Leser in jedem Fall die Literatur, auf die angespielt wird, bekannt ist? Gerade weil das Buch nicht für Fundamentaltheologen allein, sondern für weitere Kreise (besonders auch Studenten!) interessant ist, sollte er das nicht tun, wäre manche philosophiegeschichtliche tour d'horizon (wie 41, 227) genauer auszuarbeiten gewesen. Auch im Literaturverzeichnis gibt es Ungenauigkeiten. So wären Hannah Arendts Aufsätze nicht nach ihrem etwas entlegenen Erstdruck in der Deutschen Universitäts-Ztg. von 1957 zu zitieren, sondern nach ihrem Abdruck in: H. Arendt, Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart (Frankfurt o. J./1957), insbesondere da hier der Vortrag „Geschichte kann nicht gemacht werden. Die Entstehung des historischen Bewußtseins" unter dem Titel „Geschichte und Politik in der Neuzeit" erst seine endgültige Form erhielt. R. Kosellek wäre zu verbessern in Koselleck, und der von diesem zusammen mit W.-D. Stempel hrsg. Bd „Ereignis und Erzählung" trägt die (vergessene) Bd-Zahl V der Reihe „Poetik und Hermeneutik". L. Landgrebes „Phänomenologie und Geschichte" ist nicht in Darmstadt, sondern in Gütersloh erschienen usw.

Die Flüchtigkeiten im Formalen gehen über das normale Maß von Druckfehlern und Versehen hinaus. Das sowie das Fehlen eines Registers schaden dem mit großem Problembewußtsein und Urteilsvermögen geschriebenen Buch, dem man aber dennoch viele Leser wünschen möchte.

Ein Wort noch zur verlagsmäßigen Ausstattung: sie läßt beim hohen Preis des in maschinenschriftlicher Reprographie produzierten Buches viel zu wünschen übrig. Die Klebebindung brach bereits beim ersten Durchlesen: das immer wieder nötige Zurückblättern in den Anmerkungsteil hielt sie nicht aus. „Schlechter Druck", klagte die u. a. vom Börsenverein des Deutschen Buchhandels getragene Stiftung Buchkunst 1975, „fällt manchem Laien noch auf, schlechte Einbandqualität kaum. Das können Verlage ausnützen und hier einzusparen versuchen. Das nützt vielleicht der Kostenrechnung, der Buchqualität und der Buchkultur aber nicht"[11].

M a i n z H a n s R e i n h a r d t S e e l i g e r

Weier, Winfried: **Strukturen menschlicher Existenz.** Grenzen heutigen Philosophierens. – Paderborn: Schöningh 1977. 317 S. DM 28.–

„Die Existenzphilosophie wurde – etwa seit Mitte der sechziger Jahre – aus dem Mittelpunkt philosophischer Fragestellung verdrängt und in ein Außenseiter- oder Randdasein verbannt: nicht zum Besten der Philosophie. Denn ihre fundamentale Fragehaltung wie ihre weitertragenden Impulse gerieten mehr und mehr in Vergessenheit, um schließlich ganz verlorenzugehen" (273). Materialismus und marxistischer Soziologismus, Ideologiekritik sowie Neopositivismus und ein sich von der Linguistik her ausbreitender Strukturalismus, die beide nur „sinn-indifferente Faktizität" und „Struktur" gelten lassen (18; vgl. 295f), beherrschen seitdem das Spektrum der „zeitgenössischen" Philosophie. Antworten auf Seins- und Sinnfragen scheinen daneben sozusagen nur noch in Konserven aus Zeiten der „Philosophia perennis" angeboten zu werden und nur noch in Reminiszenzen, bestenfalls in Renaissancen (des Platonismus, von Thomas, Cusanus, Kant oder Hegel) „wirkungsgeschichtlich" weiterzuleben. Dabei ist vor allem zu beklagen, daß manche „modernen Theologen" in diesem Zerfall von Ontologie und Metaphysik sogar die willkommene Gelegenheit sehen, um sich und ihren „sola fides"-Standpunkt mitsamt ihrem entsprechenden „Glaubensverständnis" nun von jeder Inanspruchnahme philosophischen Denkens völlig zu emanzipieren.

[11] Stiftung Buchkunst (Hrsg., Die fünfzig Bücher 1975. Fünf Jahre Buchkunst. Die Wettbewerbe 1971–1975 (Frankfurt o. J./1975) 77

In den Augen jedes kritisch und jedes systematisch Denkenden führt jedoch gerade eine solche „splendid isolation" die Theologie und mit ihr den christlichen Glauben in ein höchst ideologie- oder illusionsverdächtiges Ghetto. Anderseits bietet aber das derzeitige Neuerwachen des Fragens nach dem Sinn des menschlichen Daseins auch neue Zugänge zum Verständnis der darauf antwortenden Glaubensinhalte und zugleich die Basis für die Neufundierung einer Philosophie, die dem Besonderen im menschlichen Sinnverlangen auf den Grund geht. Für jede Theologie, die sich dem Menschen zuwendet und verpflichtet weiß, kann eine solche Philosophie unschätzbare Einsichten vermitteln und eine unerläßliche Hilfe sein bei ihrem Bemühen, dem Menschen von je seinem Fragen und Selbstverständnis her den Sinn des Glaubens und der christlichen Hoffnung zu erschließen. – Zur Überwindung der Verflachungen, die auch das Besondere des Menschen ins Materielle oder Biologische einebnen oder prinzipiell nur an vordergründigen Phänomenen hängenbleiben, muß eine heute neu zu begründende Philosophie um so konzentrierter und differenzierter in die tieferen Dimensionen der spezifisch-menschlichen Selbsterfahrung und „Existenz" hineinloten, um sich von daher eigenständig zu begründen und zu entfalten. Wenn man dabei auch weiterhin von „Existenzphilosophie" sprechen will, so muß diese nun freilich um so mehr auf der Hut davor sein, daß sie sich nicht wieder, wie der bisherige „Existentialismus", unter zu einseitiger Herauslösung dieser oder jener Aspekte selbst aufsplittert und zerredet oder gar dem Nihilismus verfällt. Sie wird mit anderen Worten besonders darüber wachen, daß sie die „Strukturen" und „Dimensionen" des menschlichen Ganzen auch ganzheitlich analysiert und im Blick behält, um von daher die Frage zu beantworten, woraufhin der Mensch finalisiert ist.

Das Werk, das nun W. vorgelegt hat, wage ich als einen längst fälligen, aber auch gleich schon erstaunlich gründlichen Entwurf einer solchen integrierenden Existenzphilosophie zu bezeichnen. W. selbst nennt sein Programm näherhin eine „integrierte Existenzphänomenologie" (273ff). Deren Aufgabe sieht er nämlich darin, daß sie „in unmittelbarstem Verkehr mit dem existentiellen Phänomen bleibt, dieses aber auch nicht im vorhinein phänomenalistisch verkürzt, sondern für jenes Metaphänomen offenhält, ohne das es selbst nicht als Erscheinung geborgen und gerettet werden kann"; „die Möglichkeit seiner Verifizierung durch Reflexion" schließt W. dabei nicht aus, sondern ein (301). „Perspektiven", die von der erkenntnistheoretisch grundlegenden Phänomenologie zu einer „existentiellen Strukturanthropologie als philosophieeigener Wissenschaft" weiterführen, werden erst im „Ausblick" und in der „Schlußbetrachtung" dieser Untersuchung „noch angedeutet" (273, 309).

Die Gediegenheit und Ergiebigkeit des vorliegenden Werkes sei unter den folgenden fünf Aspekten unterstrichen:

1. Der jetzige Würzburger Professor für Philosophie im Fachbereich für Katholische Theologie hat schon seine große Habilitationsschrift „Sinn und Teilhabe" (Salzburg-München 1970, 636 S., Verlag Pustet) dieser Problematik als „dem (!) Grundthema der abendländischen Philosophie" gewidmet, und zwar aufgrund der Erfahrung, daß „die systematische Problembehandlung ebenso geschichtliches Forschen sehend machen kann, wie umgekehrt eingehendes Studium der Geschichte das Systemdenken erhellt, befruchtet und entgrenzt" (15). „Die Verwiesenheit der (menschlichen) Sinnkonzeption auf den Gedanken der Sinnteilhabe" ist seine systematische Hauptantwort auf die Sinnfrage (557ff). Seinen Gang durch die Geschichte beschloß W. damals mit kritischen Einblicken in den Existentialismus von Jaspers, Heidegger, Camus, Sartre und G. Marcel (453–510). In der Folgezeit wandte er sich mit besonderer Akribie den „nihilistischen Wurzeln der Existenzphilosophie" zu (315f). In seinen „Strukturen" greift Vf. nicht von ungefähr auf diese (und seine anderen) Voruntersuchungen zurück.

2. Im IV. Abschnitt, den W. „Die Spaltung des Phänomens" überschreibt (225–271), konstatiert er, vor allem in Hinblick auf Camus und Sartre, aber auch auf Jaspers und Heidegger: In den „Bann des Nihilismus" gerieten diese dadurch, daß sie die von ihnen gesuchte unbedingte Freiheit und Sicherheit nicht in der Welt fanden und daß ihnen die damit auf sich selbst zurückgeworfene Existenz, vor allem angesichts des Todes, als sinnlos, als absurd, als im Nichts versinkend erschien. Camus suchte freilich in einem Spätwerk den Zielsinn des Freiheits- und Sicherheitsstrebens „gegen den Anspruch des Nichts zu schützen" (238f). Von den anderen wird in einem sprunghaften Ausholen vom „bedingten Dasein" in der Welt her zwar ebenfalls die „Sinnintention" angezielt; doch auf verschiedenerlei Wegen fallen sie schließlich (sozusagen in einem dritten Schritt) doch alle in die „Auflösung des Sinnes in Nichts" zurück (247f, 253–259), weil ihnen die tiefergreifende Reflexion fehlt.

Umgekehrt beschränken u. a. auch P. Wust, J. Hessen und G. Marcel, die zu einer effektiven Sinnbejahung durchbrechen, „das Gesamtphänomen" zu sehr auf die wertbejahenden „reflexiven Akte". Daß sie diese nicht ausreichend in den Primärakten verwurzeln, läßt sich leicht als ein zu frühes Ausweichen vor der „existentiellen Wahrhaftigkeit" in die Glaubenssphäre auslegen. Bei diesen „Philosophen der zweiten Hemispäre" findet W. auch „die existentielle Aktfolge nicht eingehalten", weil sie schon gleich „mit den reflexiven Existentialien" einsetzen (260–270).

3. W. selbst steigt demgemäß bei den „Phänomenen der ersten Gegebenheitsordnung", nämlich bei den „Erscheinungen menschlichen Verhaltens", die sich „am unmittelbarsten, direktesten und konkretesten" im Bewußtsein zeigen (33–131), in die Analyse der „Strukturen der menschlichen Existenz" ein. Er beginnt bei den „Grundakten der Existenz", die sich zugleich „durch ihre absolute Unablöslichkeit von der Verwirklichung menschlichen Seins und Daseins" auszeichnen. W. erklärt sich überdies „in diesem Ansatz, wenn auch nicht in dessen Verständnis, mit den Gegebenheitsansprüchen des Strukturalismus, Phänomenalismus, Psychologismus wie der Anlaytischen Philosophie einig". In diesem „Raum der Existenzwerdung" ermittelt er näherhin die existentielle Wahrhaftigkeit" und „Freiheit" sowie „das existentielle Sicherheitsstreben" (das sich mit „den Grundakten des Zeit- und Todesbewußtseins" verbindet) als „konstitutiv" (33–39). Der Tenor von Wahrhaftigkeits-, Freiheits- und Sicherheitsstreben als „Grundakten" mag zwar fürs erste überraschen. Doch zahlreiche Zitate aus der ganzen Breite des existentialistischen Schrifttums bestätigen im Zuge der folgenden Untersuchung zumindest, daß mit dieser Zuspitzung tatsächlich der Nervus rerum der existentialen Sinnproblematik getroffen ist.

4. Von diesen Grundakten unterscheidet W. „die Phänomene (oder ‚Metaphänomene') der zweiten Gegebenheitsordnung", nämlich die „Seinsstruktur der Existenz" und die „Dimensionen des Selbstseins", die in einem Reflexionsprozeß, in dem „immer neue und tiefere Ebenen existentialen Daseins erreicht werden", zu bergen sind (bes. 24f). Der ganze „II. Abschnitt" (133–183) handelt von dieser Aufgabe. W. unterscheidet aber auch bei den existentiellen Grundakten „zwei Phasen", von denen er die erste „die Abkehr vom Sinn oder die Hinwendung zum Nichts" und erst die zweite „die Ausrichtung auf den Sinn" nennt (40–93). Dieselben zwei Phasen eruiert er auch bei den „aus den primären Grundakten hervorgehenden, durch sie bedingten und ihnen folgenden Sekundärakten" (oder Passivitäten), die er „Existentialien" nennt; diese sind zunächst: Verlorenheit oder Geworfenheit, Verfremdung, Langeweile, Schwindel, Angst und Sorge sowie das Gefühl des Absurden, Ekel und Verzweiflung (55–65), sodann – gegenläufig dazu –: die Hinwendung zum Sinn des Unbedingten sowie die Intensivierung der Erfahrung, daß die menschliche Aktstruktur nicht auf das Nichts, „sondern auf Sinn und Sein angelegt und angewiesen ist" (89, 105; 87–93; 104–109; 194–199). Hier mag man sich freilich fragen, inwieweit dieses Zwei-Phasen-Schema auch über die Diskussion mit dem nihilistischen Existentialismus hinaus gilt.

5. „Im Verlauf der Grundakte wird das Nichts zu einem Wende- und Kulminationspunkt, in dem sich die Hinwendung zur Transzendenz ereignet" (96). Überblicken wir die Stellen, an denen W. fortan die in diesem Satz ausgesprochene Erfahrung verdeutlicht (100, 106, 109ff, 127f usw.). Er betont vor allem bei der Analyse der „Existentialien", daß „Existenz selbst bei der Begegnung mit dem Nichts einen Prozeß durchläuft, in dem sie sich immer mehr diesem verweigert und es negiert", sowie „daß Existenz nicht aus dem eigentlichen Kern und Zentrum ihrer Eigentlichkeit dem Nichts zugewandt ist, sondern nur deshalb, weil sie die eigentliche Erfüllung ihrer „Sinnintention ... allein in der Sphäre des Unbedingten finden kann" (106). Positiv vollzieht die besagte Wende sich in einem „Sprung (oder Vorgriff) in die Werte der Wahrhaftigkeit, Unbedingtheit, Eigentlichkeit, des Zeitüberlegenen und Unvergänglichen" (110ff).

Den reichen Inhalt des II. und III. Abschnittes über „Die Seinsstruktur der Existenz" und „Die Transformation der Akte durch die Sinnreflexion" (133–221), auf den hier nur noch hingewiesen werden kann, entfaltet und integriert W. in dieser Perspektive: „Indem Existenz im Sprung an den ihr unerläßlichen Sinn- und Wertgehalten teilhat, gewinnt sie sich selbst und konstituiert sich in ihrem Sein. Im Sprung in den transzendenten Sinn hält sie Einkehr in sich selbst, in ihren eigentlichen und tiefsten Seinsgrund, der dem Sinn gehört. Deshalb wird sie, indem sie diesen ergreift, ihrer selbst habhaft und inne, kommt zu sich selbst und gewinnt sich in ihrer Eigentlichkeit" (118).

Mainz-Marienborn Rudolf Haubst

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

Bibliographie Romano **Guardini** 1885–1968. Guardinis Werke, Veröffentlichungen über Guardini, Rezensionen. Erarbeitet von Hans Mercker. Hrsg. von der Katholischen Akademie in Bayern. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1978. XV, 466 S., 1 Titelbild.

Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens. Helmut **Gollwitzer** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Andreas Baudis [u. a.] unter Mitarb. v. Klaus Geyer [u. a.] – (Mchn:) Kaiser (1979). XII, 699 S.; DM 38,–.

Besutti, Giuseppe M., OSM: Bibliografia **Servitana 1968–1976.** – Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria XXVIII, 1978, 5–248.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Purkiser, W. – Richard S. Taylor – Willard H. Taylor: God, man and salvation. A biblical theology. – Kansas City, Mo: Beacon Hill Pr. of Kansas City (1977). 734 p.; $ 16,95.

Polythress, Vern S.: Analysing a biblical text: Some important linguistic distinctions. – SJTh XXXII, 1979, 113–138.

Talbert, Charles H.: What is a **gospel**? The genre of the canonical gospels. – Phil: Fortress Press (1977). XI, 147 p.; $ 9,95.

2. Altes Testament

Sixth International Congress on biblical studies, Oxford 3–7 april 1978. Ed. by E. A. Livingstone. Studia Biblica 1978. I: Papers on Old Testament and related themes. – Sheffield: (Department of Biblical Studies) 1979. 266 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Suppl. Series XI; DM 26,–; [cont.:] p. 9–15: Baker, David W.: Division markers and the structure of Leviticus 1–7; p. 17–26: Baker, John Austin: The Book of Job: unity and meaning; p. 27–39: Bernard, Johannes: Deification and alienation: Non-biblical terms in the light of biblical revelation; p. 41–47: Blair, H. A.: A method of exposition in the Stromateis of Clement of Alexandria; p. 49–58: Cazelles, Henri: Biblical messianism; p. 59–64: Chmiel, Jerzy: Semantics of the resurrection; p. 65–81: Clavier, H.: Les données bibliques et leur interprétation: principes de théologie biblique; p. 83–103: Clines, David J. A.: Hosea 2: Structure and interpretation; p. 105–110: Combs, Eugene: The political teaching of Genesis I–XI; p. 111–117: Cress, Donald A.: Isaiah 7:9 and propositional accounts of the nature of religious faith; p. 119–126: Cummings, J. T.: The House of the Sons of the Prophets and the tents of the Rechabites; p. 127–132: Davies, Philip R.: The sacrifice of Isaac and Passover; p. 133–143: De Decker, D.: Evocation de la Bible dans le «Discours à l'Assemblée des Saints» prêté à l'empereur Constantin; p. 145–148: Fitch, W. O.: R. H. Kennett and the sources of the Pentateuch; p. 149–156: Gillard, Geoffrey V.: God in Gen. 1:26 according to Chrysostom; p. 157–160: Goodsir, Ronwyn: Animal sacrifice – delusion or deliverance?; p. 161–184: Houston, W. J.: "And let them have dominion ..." Biblical views of man in relation to the environmental crisis; p. 185–196: Joyce, P. M.: Individual responsibility in Ezekiel 18?; p. 197–203: Logan, Alastair H. B.: The jealousy of God: Exodus 20:5 in Gnostic and Rabbinic theology; p. 205–208: Moehring, Horst R.: Moses and Pythagoras: Arithmology as an exegetical tool in Philo; p. 209–244: Morgan, Donn F.: Wisdom and the Prophets; p. 245–248: Sadgrove, M.: The Song of Songs as wisdom literature; p. 249–252: Salters, Robert B.: The mediaeval French glosses of Rashbam on Qoheleth and Song of Songs; p. 253–257: Sawyer, John F. A.: The authorship and structure of the Book of Job; p. 259–266: Witton-Davies, C.: Martin Buber's contribution to biblical studies.

Ruppert, Lothar: „Urgeschichte" oder Urgeschehen? Zur Interpretation von **Gen 1–11**. – ThGl LXIX, 1979, 19–32.

Ska, Jean-Louis: La sortie d'Égypte ‹**Ex 7–14**› dans le récit sacerdotal ‹Pg› et la tradition prophétique. – Biblica LX, 1979, 191–215.

Schweizer, Harald: Literarkritischer Versuch zur Erzählung von Micha ben Jimla ‹**1 Kön 22**›. – BZ, N. F. XXIII, 1979, 1–19.

Coats, George W.: The sea tradition in the wilderness theme: A review. – Journal for the Study of the Old Testament XII, 1979, 2–8; p. 9–15: Butler, Trent C.: An Anti-Moses tradition; p. 17–30: Hasel, Gerhard F.: The four world empires of Daniel 2 against its Near Eastern environment; p. 31–46: Geyer, John B.: Ezekiel 18 and a Hittite treaty of Mursilis II; p. 47–62: Lindars, Barnabas, SSF: "Rachel weeping for her children" – Jeremiah 31:15–22.

Schmitt, Armin: Zwischen Anfechtung, Kritik und Lebensbewältigung. Zur theologischen Thematik des Buches **Kohelet**. – TrThZ LXXXVIII, 1979, 114–131.

Zimmerli, Walther: Der Mensch im Rahmen der Natur nach den Aussagen des ersten biblischen Schöpfungsberichtes. – ZThK LXXVI, 1979, 139–158.

Veijola, Timo: David und Meribaal. – RB LXXXV, 1978, 338–361.

Boadt, Lawrence: Textual problems in **Ezekiel** and poetic analysis of paired words. – JBL XCVII, 1979, 489–499; p. 501–523: Milgrom, Jacob: Studies in the Temple Scroll.

Day, John: Echoes of Baal's seven thunders and lightnings in **Psalm XXIX** and **Habakkuk III 9** and the identity of the seraphim in **Isaiah VI.** – VT XXIX, 1979, 143–151; p. 152–161: Dressler, Harold P.: The identification of the Ugaritic Dnil with the Daniel of Ezekiel; p. 162–170: Fenton, T. L.: Comparative evidence in textual study: M. Dahood on 2 Sam. I,21 and CTA 19 ‹1Aqht›, I, 44–45.

Fallon, Francis T.: The enthronement of Sabaoth. Jewish elements in gnostic creation myths. Editor: Frederik Wisse. – Lei: Brill 1978. X, 158 p. = Nag Hammadi Studies X; hfl 56,– [Diss., Cambridge, Mass.]

Grelot, Pierre: La prière de Nabonide ‹4 Q Or Nab›. – RQ IX, 1978, 483–495; p. 497–512: Coxon, Peter W.: The distribution of synonyms in biblical Aramaic in the light of official Aramaic and the Aramaic of Qumran; p. 513–545: Auffret, Pierre: Structure littéraire et interprétation du **Psaume 154** de la Grotte XI de Qumran; p. 547–554: Puech, Émile: Fragments du Psaume 122 dans un manuscrit hébreu de la Grotte IV.

Trevijano Etcheverría, R.: Gnosticismo y hermenéutica ‹Evangelio de Tomás, logion 1›. – Salm XXVI, 1979, 51–74.

Gonzalo Rubio, (Ma. de la) Concepción: La angelología en la literatura Rabínica y Sefardí. – Barc: Ameller Ed. 1977. 110 p. = Biblioteca Nueva Sefarad II; pes 250.

Lacave, José Luis: Bibliografía del Prof. Francisco **Cantera** Burgos. – Sefarad XXXVII, 1977, 5–104; p. 105–161: Pérez Castro, F.: Códices bíblicos hebreos. Evaluación comparativa de varios manuscritos toledanos, aškenazies y orientales; p. 163–207: Fernández Tejero, Emilia: Aspectos del Scriptorium bíblico toledano. Dos de sus códices hebreos en relación con Minḥat Šay y la corriente textual benašeriana; p. 209–215: Ortega Monasterio, M.a Teresa: Más sobre la relación entre los manuscritos bíblicos hebreos complutenses y la Políglota de Alcalá; p. 217–233: Vegas Montaner, Luis: El *meteg* en la Biblia Políglota Complutense; p. 235–237: Navarro Peiro, Angeles: Nota aclaratoria acerca de dos lecturas del Ms. de Berlín OR. QU. 680 ‹Ec 1›: Prv 11,18 y 11,21; p. 239–259: Fernández Marcos, N.: Nombres propios y etimologías populares en la Septuaginta; p. 261–291: Díez Macho, A.: Cristo instituyó el matrimonio indisoluble; p. 293–308: Lacave Riaño, José Luis: Manuscritos hebreos de la Biblioteca de El Escorial no catalogados; p. 309–315: Díaz Esteban, Fernando: Inscripción hebrea inédita en Córdoba; p. 317–326: Sáenz-Badillos, Angel: Cinco poemas de Sĕmu'el ha-Nagid; p. 327–331: Girón y Montserrat Abumalham, Luis F.: Aproximación a las citas bíblicas de R. Mošé Ibn 'Ezra en su obra «Kitāb al-Muḥāḍara wal-Muḍākara»; p. 333–337: León Tello, Pilar: Judíos toledanos víctimas de la peste negra; p. 339–349: Carrete Parrondo, Carlos: La hacienda castellana de Rabbi Meir Melamed (Fernán Núñez Coronel); p. 351–371: Moreno Koch, Yolanda: La comunidad judaizante de Castillo de Garcimuñoz: 1489–1492; p. 373–428: Hassán, Iacob M.: Más hebraísmos en la poesía sefardí de Marruecos: Realidad y ficción léxicas; p. 429–451: Romero, E. y L. Carracedo: Poesía judeoespañola admonitiva. Publicaciones recibidas en la redacción.

3. Neues Testament

Miscellanea Neotestamentica. Studia ad Novum Testamentum praesertim pertinentia a Sociis Sodalicii Batavi C. N. Studiosorum Novi Testamenti Conventus anno MCMLXXVI quintum lustrum feliciter complentis suscepta. Edenda curaverunt T[ijtze] Baarda [e. a.] Vol. I. II. – Lei: Brill 1978. IX, 227 p.; IX, 217 p. = Supplements to Novum Testamentum XLVII/XLVIII; hfl 92, 92; [cont.:] Vol. I: p. 1–21: Unnik, W. C. van: The study of the New Testament in the Netherlands, 1951–1976; p. 23–44: Smit Sibinga, J.: A fragment of Paul at Amsterdam ‹0270›; p. 45–61: Neirynck, F.: Lk XXIV, 12, Les témoins du texte occidental; p. 61–103: Baarda, T.: The author of the Arabic Diatessaron; p. 105–128: Jonge, H. J. de: Jeremias Hoelzlin: Editor of the "Textus Receptus" printed by the Elzeviers Leiden 1633; p. 129–145: Schoonheim, P. L.: Probleme und Impulse der Neutestamentlichen Apokalyptik; p. 147–159: Klijn, A. F. J.: From creation to Noah in the second dream-vision of the Ethiopic Henoch; p. 161–179: Reiling, J.: Marcus Gnosticus and the New Testament: Eucharist and prophecy; p. 181–201: Helderman, J.: „In ihren Zelten ...". Bemerkungen bei Codex XIII Nag Hammadi p. 47:14–18, im Hinblick auf Joh I 14. – Vol. II: p. 1–15: Bruggen, J. van: The year of the death of Herod the Great ‹Τελευτήσαντος δὲ τοῦ Ἡρῴδου ..., Mt II 19›; p. 17–48: Iersel, B. M. F. van and A. J. M. Linmans: The storm on the lake, Mk IV 35–41 and Mt VIII 18–27 in the light of form-criticism, "Redaktionsgeschichte" and structural analysis; p. 49–57: Hemelsoet, B.: Créé à l'image de Dieu: la question du divorce dans Mark X; p. 59–76: Mussies, G.: The sense of ΣΥΛΛΟΓΙΖΕΣΘΑΙ at Luke XX 5; p. 77–85: Lindijer, C. H.: Two creative encounters in the work of Luke ‹Lk XXIV 13–35 and Acts VIII 26–40›; p. 87–105: Mulder, H.: John XVIII 28 and the date of the crucifixion; p. 107–125: Jonge, M. de: Signs and works in the Fourth Gospel; p. 127–141: Kruyf, Th. de: The perspective of Romans VII; p. 143–161: Lambrecht, J.: The fragment 2 Cor VI 14–VII 1. A plea for its authenticity; p. 163–177: Horst, P. W. van der: Is wittiness unchristian? A note on εὐτραπελία in Eph V 4; p. 179–190: Bouwman, G.: Eph V 28 – Versuch einer Übersetzung; p. 191–201: Hartingsveld, L. van: Die Zahl des Tieres, die Zahl eines Menschen ‹Apokalypse XIII 18›.

Pikaza, Xabier: Dios, hombre y Cristo en el mensaje de Jesús (Introd. al tema de la autenticidad jesuánica de **Mt 25, 31–46**). – Salm XXVI, 1979, 5–50.

Ritt, Herbert: Der „Seewandel Jesu" ‹**Mk 6,45–52 par**›. Literarische und theologische Aspekte. – BZ, N. F. XXIII, 1979, 71–84.

Derrett, Duncan M.: «Domine, tu mihi lavas pedes?» ‹Studio su **Giovanni 13,1–30**›. – Bibbica e Oriente XXI, 1979, 13–42; p. 43–61: Marco, Adinolfi: Il servo di Jhwh nel logion del servizio e del ‹**Mc. 10, 45**›.

McDermott, John M., SJ: **Luc, XII, 8–9**: Pierre angulaire. – RB LXXXV, 1978, 381–401.

Bernard, Jacques: Témoignage pour Jésus-Christ: **Jean V, 31, 47**. – MSR XXXVI, 1979, 3–55.

Niccacci, Alviero: Esame letterario di **Giovanni 14**. – Euntes docete XXXI, 1978, 209–260.

Rissi, Mathias: Voll großer Fische, hundertdreiundfünfzig, **Joh. 21, 1–14**. – ThZ XXXV, 1979, 73–89.

Les Actes des Apôtres. Traditions, rédactions, théologie ‚par Jacob Kremer' C. K. Barrett [e. a.] – Gembl: Duculot; Leuven: University Pr. (1979). 590 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLVIII; FB 1400; [cont.:] p. 11–20: Kremer, J.: Einführung in die Problematik heutiger Acta-Forschung anhand von Apg 17,10–13; p. 21–35: Martini, C.: La tradition textuelle des Actes des Apôtres et les tendances de l'Église ancienne; p. 37–60: Unnik, W. C. van: Luke's second book and the rules of Hellenistic historiography; p. 61–79: Rese, M.: Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in den Reden der Apostelgeschichte; p. 81–97: Kilpatrick, G. D.: Some quotations in Acts; p. 99–127: Grässer, E.: Die Parusieerwartung in der Apostelgeschichte; p. 129–154: Hahn, F.: Das Problem alter christologischer Überlieferungen in der Apostelgeschichte unter besonderer Berücksichtigung von Act 3, 19–21; p. 155–167: Schmitt, J.: Kérygme pascal et lecture scripturaire dans l'instruction d'Antioche ‹Act. 13, 23–37›; p. 169–213: Neirynck, F.: The miracle stories in the Acts of the Apostles. An introduction; p. 215–240: Schneider, G.: Stephanus, die Hellenisten und Samaria; p. 241–279: Sabbe, M.: The Son of Man saying in Acts 7, 56; p. 281–295: Barrett, C. K.: Light on the Holy Spirit from Simon Magus ‹Acts 8, 4–25›; p. 297–306: Jervell, J.: Paul in the Acts of the Apostles. – Tradition, history, theology; p. 307–337: Lambrecht, J.: Paul's farewell-address at Miletus ‹Acts 20, 17–38›; p. 339–358: Bovon, F.: Le Saint-Esprit, l'Église et les relations humaines selon Actes 20, 36–21, 16; p. 359–404: Dupont, J.: La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc; p. 405–438: Coppens, J.: L'imposition des mains dans les Actes des Apôtres; p. 439–446: Bammel, E.: Der Text von Apostelgeschichte 15; p. 447–455: Wilcox, M.: Luke and the Bezan text of Acts; p. 457–466: Plümacher, E.: Die Apostelgeschichte als historische Monografie; p. 467–474: Dumais, M.: Le langage des discours d'évangélisation des Actes: une forme de langage symbolique?; p. 475–483: Noorda, S. J.: Scene and summary. A proposal for reading Acts 4, 32–5, 16; p. 485–491: Wilson, R. McL.: Simon and Gnostic origins; p. 493–498: Nellessen, E.: Die Presbyter der Gemeinden in Lykaonien und Pisidien ‹Apg 14, 23›; p. 499–503: Hickling, C. J. A.: The portrait of Paul in Acts 26; p. 505–508: Fuller, R. H.: Was Paul baptized?; p. 509–521: Kirchschläger, W.: Fieberheilung in Apg 28 und Lk 4; p. 523–531: Müller, P. G.: Die jüdische Entscheidung gegen Jesus nach der Apostelgeschichte; p. 533–539: Pathrapankal, J.: Christianity as a 'Way' according to the Acts of the Apostles; p. 541–546: Dehandschutter, B.: La persécution des chrétiens dans les Actes des Apôtres.

Frankemölle, Hubert: Evangelist und Gemeinde. Eine methodenkritische Besinnung mit Beispielen aus dem Matthäusevangelium. – Biblica LX, 1979, 153–190.

Rist, John M.: On the independence of Matthew and Mark. – Cambr [e. a.:] Cambridge Univ. Press (1978). 132 p. = Society for New Testament Studies. Monograph series XXXII.

Perrino, Giacomo: La Chiesa secondo Luca. Riflessioni sugli Atti degli Apostoli. – Leumann ‹Torino›: Ed. Elle Di Ci (1978). 248 p. = Ritiri ed Esercizi XVII; Lire 3400.

Freed, Edwin D.: Theology prelude to the prologue of John's Gospel. – SJTh XXXII, 1979, 257–270.

Loader, W. R. G.: The Apocalyptic model of Sonship: Its origin and development in New Testament tradition. – JBL XCVIII, 1978, 525–554.

Gourgues, Michel, OP: Jésus et la violence. – ScE XXXI, 1979, 125–146.

Pickering, Wilbur N.: The identity of the New Testament text. – Nashv, NY: Nelson (1977). 191 p.; $ 7,95.

Sandmel, Samuel: Anti-Semitism in the New Testament? – Phil: Fortress Pr. (1978). XXI, 168 p.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Crowe, Frederick E., SJ: Theology of the Christian word. A study in history. – NY: Paulist Pr. 1978. V, 174 p.; $ 6,95.

Carrière, Gaston: Dictionnaire biographique des Oblats de Marie-Immaculée au Canada. Tome II. – Ott: Editions de l'Université d'Ottawa 1977. 429 p.

Dubois, Jacques: Les **martyrologes** du moyen âge latin. Turnhout: Brepols 1978. 88 p. = Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental XXVI.

Vogt, Hermann J.: Exegese und Kirchengeschichte. Antwort auf J. Blank, Exegese als theologische Basiswissenschaft. – ThQ CLIX, 1979, 44–54.

Berglar, Peter: Fortschritt zum Ursprung. Zur Geschichtsneurose des modernen Menschen. – Sa: Müller 1978. 276 S.; DM 35,–.

Dörger, Hans-Joachim: Kirche in der Öffentlichkeit. Programme und Probleme ihrer publizistischen Repräsentanz. – Stu, B, Köln, Mainz: Kohlhammer 1979. 136 S. = Urban-Taschenbücher DCXLIV, T-Reihe.

Antes, Peter: Traditionalisten und Progressive. Katholische Theologie in Frankreich. – MThZ XXIX, 1978, 377–395.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Histoire de l'Église par elle-méme. Sous la direction de Jacques Loew et Michel Meslin, avec la collaboration de Nicole Bériou, Guy Bédouelle, Pierre Pierrard. – P: Fayard 1978. 679 p.

Schrodt, Paul: The problem of the beginning of dogma in recent theology. – Ffm, Bern: Lang 1978. XXVI, 339 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 103; sfr 64,–.

Williams, David, H.: East of the Oder. An English introduction to its medieval Cistercian settlement and economy. – Cît XXIX, 1978, 228–267.

Horsley, Richard A.: Spiritual marriage with Sophia. – VigChr XXXIII, 1979, 30–54.

3. Alte Kirchengeschichte

Groppo, Guiseppe: L'evoluzione del catecumenato nella chiesa antica dal punto di vista pastorale. – Sales XLI, 1979, 235–255.

The Sentences of Pseudo-Phocyclides. Ed. by P. W. van der Horst. – Lei: Brill 1978. XII, 296 p.; hfl 76,–.

Bellincioni, Maria: Educazione alla sapientia in **Seneca**. – Brescia: Paideia Ed. 1978. 172 p. = Antichità classica e cristiana XVII.

Mees, M.: Pilgerschaft und Heimatlosigkeit. Das frühe Christentum Ostsyriens. – Aug XIX, 1979, 53–73.

Blanchetière, François: Le **Montanisme** originel. – RSR LIII, 1979, 1–22.

Lehmann, Richard: **Epître** à **Philémon**. Le christianisme primitif et l'esclavage. – Gen: Labor et Fides 1978. 93 p.; sfr 17,–.

Skehan, Patrick W.: 4OLXXNUM: a pre-Christian reworking of the Septuagint. – HThR LXX, 1977, 39–50.

Gero, Stephen: The so-called ointment prayer in the Coptic version of the **Didache**: a re-evaluation. – HThR LXX, 1977, 67–84.

Nolland, John: Do Romans observe Jewish customs? ‹Tertullian, Ad Nat. I. 13; Apol. 16›. – VigChr XXXIII, 1979, 1–11.

Ebach, Jürgen: Weltentstehung und Kulturentwicklung bei **Philo** von **Byblos**. Ein Beitrag zur Überlieferung des altorientalischen und antiken Schöpfungsglaubens. – Stu, B, Köln, Mainz: Kohlhammer 1979. 508 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CVIII; kart. DM 75,–.

Origène: Traité des principes (De principibus, lat., franz.). Introd., texte critique de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti. T. I–II: Livres I et II. – P: Ed. du Cerf 1978. 413 p.; 254 p. = Sources chrétiennes CCLII/CCLIII.

Gamble, Harry Y.: Euhemerism and christology in Origen: Contra Celsum III 22–43. – VigChr XXXIII, 1979, 12–29.

Fischer, Joseph A.: Die alexandrinischen Synoden gegen Origenes. – OstkSt XXVIII, 1979, 3–16.

Bellini, Enzo: L'interpretazione Origeniana delle parabole nel "Commento a Matteo". – SC CVI, 1978, 393–413.

Crouzel, Henri: Origène est-il la source du catharisme?. – BLE LXXX, 1979, 3–28.

Bergamelli, Ferdinando: Il linguaggio simbolico delle immagini nella catechesi missionaria di **Teofilo** di **Antiochia**. – Sales XLI, 1979, 273–297.

Abramowski, Luise: Trinitarische und christologische Hypostasenformeln. – ThPh LIV, 1979, 38–49.

Jaschke, Hans-Joachim: Das Johannesevangelium und die Gnosis im Zeugnis des **Irenäus** von **Lyon**. – MThZ XXIX, 1978, 337–376.

Pizzani, Ubaldo: Consistenza e limiti degli influssi locali su alcuni aspetti del pensiero teologico di **Lattanzio**. – Aug XIX, 1979, 87–102.

Riggi, Calogero: Formule di fede in sant'**Epifanio** di **Salaminia**. – Sales XLI, 1979, 309–321.

Didymus ‹Caecus›: In Ecclesiastem. Teil V: Kommentar zu Ecclesiastes Kap. 9,8–10,20. ‹Tura-Papyrus›. In Zusammenarbeit mit d. Ägypt. Museum zu Kairo. Unter Mitwirkung von Gerhard Binder hrsg. u. übers. von Michael Gronewald. – Bonn: Habelt 1979. X, 172 S. = Papyrologische Texte und Abhandlungen XXIV; DM 58,–.

Larentzakis, Gregor: Das Osterfestdatum nach dem 1. Ökumenischen Konzil von Nikaia ‹325›. Die Rolle von Alexandrien und Rom. – ZkTh CI, 1979, 67–78.

Halleux, A. de: La profession de l'Esprit-Saint dans le symbole de **Constantinople**. – RTL X, 1979, 5–39.

Fedwick, Paul Jonathan: The Church and the charisma of Leadership in **Basil** of **Caesarea**. – Toronto: Pontifical Institute of Medieaeval Studies 1979. XII, 224 p. = Studies and Texts XLV.

Mélanges offerts à François **Graffin**, SJ. – Kaslik: Université du Saint-Esprit (1978). XVI, 551 p. = Parole de l'Orient VI/VII, 1975/76; [cont.:] p. XI–XVI: Bibliographie du R. P. François Graffin, SJ; p. 1–20: Murray, Robert, SJ: The theory of symbolism in St. Ephrem's theology; p. 21–28: Brock, Sebastian: The poetic artistry of St. Ephrem: an analysis of H. Azym. III; p. 29–48: Yousif, Pierre: La Croix de Jésus et le paradis d'Éden dans la typologie biblique de saint Ephrem; p. 49–61: Outtier, B., OSB: Contribution à l'étude de la préhistoire des collections d'hymnes d'Ephrem; p. 63–68: Renoux, Charles: Vers le Commentaire de Job d'Ephrem de Nisibe; p. 69–90: Albert, Micheline: La 10e lettre festale d'Athanase d'Alexandrie ‹traduction et interprétation›; p. 91–100: Malingrey, Anne-Marie: La tradition syriaque du Dialogue sur le sacerdoce de Jean Chrysostome; p. 101–113: Paramelle, Joseph: «Chapitres des disciples d'Évagre» dans un manuscrit grec du Musée Bénaki

d'Athènes; p. 115–123: Guillaumont, Antoine: Fragments syriaques des «disciples d'Évagre»; p. 125–158: Gribomont, Jean, OSB: La catéchèse de Sévère d'Antioche et le Credo; p. 159–194: Sauget, Joseph-Marie: Une homélie syriaque sur la pécheresse, attribuée à un évêque Jean; p. 195–212: Desreumaux, Alain: Une homélie syriaque anonyme sur la Nativité; p. 213–227: Van Roey, A.: Une lettre du patriarche jacobite Serge I ‹557–561›; p. 229–235: Lash, Christopher: An address of thanks; p. 237–250: Troupeau, Gérard: Une version arabe du Physiologus; p. 251–256: Allard, Michel: Les noms divins dans la pensée musulmane; p. 257–279: Samir, K., SJ: L'exposé sur la Trinité du Kitāb al-Kamāl. Édition critique; p. 281–308: Khalifé-Hachem, E., OLM: Office maronite du grand dimanche de la Résurrection. Texte du Ramšo et commentaire; p. 309–324: Mouhanna, Augustin, OLM: Le rite du pardon dans l'Église Maronite; p. 325–340: Thekeparampil, J.: Prayers after incense; p. 341–347: Macomber, William F.: An anaphora prayer composed by Theodore of Mopsuestia; p. 349–356: Dalmais, J.H.: Source baptismale et mystère pascal, d'après les homélies de Sévère d'Antioche sur «la préparation quadragésimale de l'entrée au baptistère»; p. 357–386: Dauvillier, Jean: L'archéologie des anciennes églises de rite chaldéen; p. 387–411: Coquin, R.G.: Le calendrier copte des fêtes de saints chez al-Qalqašandī; p. 413–419: Leroy, Jules: La Soghita du chérubin et du larron, source d'une miniature du manuscrit syriaque B.M. Add. 7169; p. 421–431: Grelot, P.: Notes sur un manuscrit inédit du Targum des Psaumes; p. 433–445: Leloir, Louis: Virginité et célibat d'après le Nouveau Testament. De l'Orient à l'Occident; p. 447–459: Fiey, Jean Maurice: Išō'dnāḥ et la *Chronique de Seert*; p. 461–477: Halleux, André de: Une notice syro-chalcédonienne sur Sévère d'Antioche; p. 479–491: Esbroeck, Michel van: Un témoin indirect de l'histoire euthymiaque dans une lecture arabe pour l'Assomption; p. 493–513: Hambye, E. R., SJ: Le métropolite chaldéen Simon d'Ādā et ses aventures en Inde; p. 515–524: Gignoux, Ph.: Sur quelques noms propres iraniens transcrits en syriaque; p. 525–528: Tallon, Maurice, SJ: Le sarcophage aux béliers; p. 537–551: Trinquet, Joseph: L'activité scientifique de Marius Chaîne ‹1873–1960›.

Abramowski, Luise: Die Schrift **Gregors** des Lehrers „Ad Theopompum" und **Philoxenus** von **Mabbug**. – ZKG LXXXIX, 1978, 273–290.

Pizzolato, Luigi Franco: La dottrina esegetica di sant **Ambrogio**. – Mil: Vita e Pensiero 1978, XXI, 359 p.; Lire 14 000.

Jacoangeli, Roberto: La catechesi escatologica di S. Ambrogio. – Sales XLI, 1979, 403–417.

Messana, Vincenzo: Diadoco di Fotica e la cultura cristiana in Epiro nel V secolo. – Aug XIX, 1979, 151–166.

Labelle, Jean Marie: Saint **Cyrille** d'**Alexandrie**. Témoin de la langue et de la pensée philosophiques au Ve siècle. – RSR LIII, 1979, 23–42.

Felici, Sergio: La catechesi al popolo di S. **Cesario** di **Arles**. – Sales XLI, 1979, 375–392.

Kempen-van Dijk, P.M.A. van: **Monica**. Augustinus' visie op zijn moeder. – (Amst:) Rodopi 1978. XVI, 113 p.; hfl 15,– [Diss., Amsterdam]

Daly, Lawrence: Psychohistory and St. Augustine's conversion process. – Augustiniana XXVIII, 1978, 231–254; p. 288–309: Frederman, Jane C.: John **Caprave's** "Life of St. Augustine".

Lerena, Jesús: Las "Enarrationes in psalmos". Criterios agustinianos de interpretación. – Augustinus XXIV, 1979, 3–22; p. 23–42: García Montaño, Gonzalo: Doctrina agustiniana de la oración. Palabras y silencios; p. 43–69: Avilés, Montserrat: Adecuación entre el método exegético agustiniano y la exégesis de algunas de sus obras; p. 71–92: Bonnín Aguiló, Francisco: San Agustín y la felicidad imperfecta.

4. Mittelalter und Neuzeit

Retzlaff, Georg: Die äußere Erscheinung des Geistlichen im Alltag. Eine Untersuchung zur Frage des 'habitus clericalis' im Spiegel synodaler Entscheidungen von 398 bis 1565. – IKZ LXIX, 1979, 46–57.

Eberl, Immo: Geschichte des Benediktinerinnenklosters **Urspring** bei Schelklingen **1127–1806**. Außenbeziehungen, Konventsleben, Grundbesitz. – Stu: Müller & Gräff 1978. XLIV, 476 S., 1 Taf. = Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde XIII. [Diss., Tübingen]

Relationes Status Dioecesium in Magno Ducatu Lituaniae. II. Hrsg. von Paulus Rabikauskas. – R: Selbstverlag Academia Lituana Catholica Scientiarum 1978. XXVI, 775 p. = Academia Lituana Catholica Scientarium, sectio historica: Fontes historiae Lituaniae II.

Dijk, R. Th. M. van: De Kongregatie van **Windesheim** en haar jongste geschiedenis. – NAKG LIX, 1978, 1–10.

5. Mittelalter

Pfaff, Maurus: Das alte Hochrheinstift **Rheinau** und das neue **Beuron**. – ErbAuftr LV, 1979, 96–110.

Jaritz, Gerhard: Die Konventualen der Zisterzen Rein, Sittich und Neuberg im Mittelalter. – Cît XXIX, 1978, 268–303.

Capitani, Ovidio: **Canossa**: una lezione da meditare. – RSCI XXXII, 1978, 359–381.

Hödl, Ludwig: Logische Übungen zum christologischen Satz in der frühscholastischen Theologie des 12. Jahrhunderts. – ZKG LXXXIX, 1978, 291–306.

Goetz, H.-W.: Die „Summa Gloria". Ein Beitrag zu den politischen Vorstellungen des **Honorius Augustudunensis**. – ZKG LXXXIX, 1978, 307–353.

Bell, David N.: Contemplation and the vision of God in the commentary on the Song of Songs of **Thomas** the **Cistercian**. – Cît XXIX, 1978, 207–227.

Moßig, Christian: Grundbesitz und Güterbewirtschaftung des Klosters **Eberbach** im Rheingau 1136–1250. Untersuchungen zur frühen Wirtschaftsverfassung der Zisterzienser. – Dmst, Marb: Selbstverlag der Hessischen Historischen Kommission Darmstadt u. d. Historischen Kommission für Hessen 1978. XI, 524 S., 1 Faltkarte = Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte XXXVI.

Opll, Ferdinand: Das Itinerar Kaiser Friedrich Barbarossas ‹1152–1190›. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1978. XLII, 253 S., 3 Faltkarten = Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters I.

Zink, Robert: S[ank]t **Theodor** in **Bamberg**, 1157–1554. Ein Nonnenkloster im mittelalterlichen Franken. – Bamberg: (Selbstverl. des Historischen Vereins Bamberg) 1978. XXXV, 388 S., 1 Faltkt. = Historischer Verein für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg. Beih. VIII. [Diss., Würzburg]

Jubany i Arnau, Narcís: Popularitat de sant **Ramon** de **Penyafort**. Escritos del Vedat VII, 1977, 13–28; p. 29–60: Robles Sierra, Adolfo: La biografía inédita de san Ramón de Penyafort escrita por Vicente Justiniano Antist, O.P. ‹s. XVI›; p. 61–68: Gaiffier, Baudouin de: Saint Raymond de Penyafort, témoin d'un miracle; p. 69–96: Baucells i Reig, Josep: Documentación inédita de san Ramón de Penyafort y cuestiones relativas al supuesto canonicato barcelonés; p. 97–122: Gonzálvez Ruiz, Ramón: El Infante D. Sancho de Aragón, Arzobispo de Toledo ‹1266–1275›.

Hendrix, G.: Primitive versions of **Thomas** of **Cantempré's** Vita Lutgardis. – Cît XXIX, 1978, 153–206.

Brümann, Käthe: Anthropologische und pädagogische Leitlinien in den Schriften des Heiligen **Franziskus** von **Assisi**. – WiWei XLI, 1978, 84–102.

Conti, Martino: Il genere letterario delle ammonizioni di San Francesco. – Antonianum LIV, 1979, 10–39.

Gregorius ‹Ariminensis Oesa›: Lectura super Primum et Secundum Sententiarum ed. A. Damasus Trapp OSA. Tomus IV: Super Secundum ‹dist 1–5›. Elaboraverunt: A. Damasus Trapp, Manuel Santos-Noya, Manfred Schulze. – B, NY: de Gruyter 1978. LXI, 396 p. = Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen IX.

Flood, David: The domestication of the Franciscan movement. – FStudien LX, 1978, 311–327.

Vásquez, Isaac: ¿Un lector de Raimundo Lulio y de Arnaldo de Vilanova entre los evangelizadores de la América colombina? En torno al Códice Dasanatense 1022. – Antonianum LIV, 1979, 101–133.

Zanella, Gabriele: Malessere ereticale in Valle Padana ‹1260–1308›. – RStLR XIV, 1978, 341–390.

Baldus, Manfred: „Advocatus pauperum". Zum 675. Todestag des Schutzpatrons der Juristen, des hl. **Ivo Helori**. – TrThZ LXXXVIII, 1979, 43–61.

Mollat, Michel – P. Tombeur: Le Concile de **Vienne**. Concordance, index, listes de fréquence, tables. – Louvain-la-Neuve: Cétédoc 1978. XI, 269 p. = Informatique et études de textes V, 3.

Steer, Georg: Der Armutsgedanke der deutschen Mystiker bei **Marquard** von **Lindau**. – FStudien LX, 1978, 289–300.

Allen, Peter: The Cambridge Apostles: the early years. – Cambr, Lo, NY, Melbourne: Cambridge University Press 1978. X, 266 p.; £ 12,50.

D'Alatri, Mariano: Un processo dell'inverno 1346–1347 contro gli Inquisitori delle Marche. – AFrH LXXIX, 1978, 305–338.

Gastaldelli, Ferruccio: Il manoscritto Troyes 1003 e il commento di Guglielmo da Lucca al *De Divinis Nominibus*. Analisi del testo e saggi di critica testuale. – Sales XLI, 1979, 37–72.

Lee, Egmont: **Sixtus IV** and men of letters. – R: Ed. di Storia e Letteratura (1978). 288 p., 4 tav. = Temi e testi XXVI; Lire 15 000.

Simoncelli, Paolo: Il caso Reginald **Pole**. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1977. 280 p. = Uomini e dottrine XXIII; Lire 8000.

Poulence, Jérôme: Les statuts d'Ange de Pérouse pour le gouvernement du Grand Couvent des Cordeliers de Paris ‹1453›. – AFrH LXXI, 1978, 406–420.

Strohmayer, Hermengild: Der **Hospitalorden** des Hl. **Johannes** von **Gott**: Barmherzige Brüder. Hrsg.: Hospitalorden d. Hl. Johannes von Gott, Provinzialat d. Bayer. Ordensprovinz d. Barmherzigen Brüder, Regensburg. – Rgb: Johann-von-Gott-Verlag 1978. 407 S., Ill., Kt.; DM 32,–.

6. Gesamte Neuzeit

Steck, Karl Gerhard: Katholizismus und Neuzeit. – ThR N.F. XLIV, 1979, 1–35.

Lanne, Emmanuel: La conception post-tridentine de la Primauté et l'origine des Églises unies. – Irénikon LII, 1979, 5–33.

Schrems, Karl: Die Methode katholischer Gemeindekatechese im deutschen Sprachgebiet vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Historisch-kritisch dargelegt von Karl Schrems. Aus dem Nachlaß hrsg. von Wolfgang Nastainczyk. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1979. 210 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXI; brosch. sfr 32,–.

Jordy, Gerhard: Die Brüderbewegung in Deutschland I. – Wup: Brockhaus 1979. 128 S.; Pp. DM 14,80.

Mehl, Roger: La tradition protestante et les droits de l'homme. – RHPhR LVIII, 1978, 367–377.

Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts. Hrsg. von Jürgen Aretz, Rudolf Morsey, Anton Rauscher. – Mz: Grünewald-Verl. 1979. 304 S., 19 Abb. = Zeitgeschichte in Lebensbildern III; Lw. DM 38,50.

Diederich, Toni: Das ehemalige Kanonikerstift S[ankt] **Florin** in **Koblenz**. Grundzüge seiner Geschichte und seiner Verfassung. – Koblenz: Görres-Verlag 1978. 44 S., 2 Ill. = Mittelrheinische Hefte II.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Degler-Spengler, Brigitte: Observanten außerhalb der Observanz. Die franziskanischen Reformen „sub ministris". – ZKG LXXXIX, 1978, 345–371.

Junghans, Helmar: Die probationes zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation Luthers im Jahre **1518**. – Luther-Jahrbuch XLVI, 1979, 10–59; S. 60–96: Mostert, Walter: Scriptura sacra sui ipsius interpres. Anmerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift durch Luther; S. 97–119: Müller, Michael: Die Gottlosen bei Thomas **Müntzer** – mit einem Vergleich zu Martin Luther; S. 120–135: Stolt, Birgit: Germanistische Hilfsmittel zum Lutherstudium; S. 151–194: Lutherbibliographie 1979.

Volz, Hans: Martin Luthers deutsche Bibel. Entstehung und Geschichte der Lutherbibel. Eingel. v. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, hrsg. von Henning Wendland. – Hbg: Wittig 1978. 260 S., 416 Abb.; DM 98,–.

Reinerth, Karl: Die Gründung der evangelischen Kirchen in **Siebenbürgen**. – Köln, Wien: Böhlau 1979. XI, 330 S. = Studia Transylvanica V; Lw. DM 68,–.

Lauchs, Joachim: **Bayern** und die deutschen **Protestanten 1534–1546**. Deutsche Fürstenpolitik zwischen Konfession und Libertät. Hrsg. vom Verein für Bayerische Kirchengeschichte. – Neustadt a. d. Aisch: Degener [in Komm.] 1978. XX, 329 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns LVI. [Diss., Erlangen. Überarb.]

Herwig, Hedda J.: Das Münstersche Täufertum. Prototypische Charakteristika und Ursachen einer politischen Erlösungsbewegung, dargestellt am historischen Beispiel. – ZRGG XXXI, 1979, 173–184.

Thorp, Malcolm R.: Religion and the **Wyatt** rebellion of 1554. – ChH XLVII, 1978, 363–380.

Giesecke, Brunnhilde: Friedrich von **Wirsberg** ‹27. April 1558 – 12. November 1573›, Bischof von Würzburg und Herzog zu Franken. Der Beginn der Gegenreformation im Bistum Würzburg. – Wü: Freunde Mainfränkischer Kunst und Geschichte e.V.; Historischer Verein Schweinfurt e.V. 1978. 89 S. = Mainfränkische Studien XVIII.

Kessel, Jürgens: **Spanien** und die geistlichen Kurstaaten am **Rhein** während der Regierungszeit der Infantin Isabella ‹1621–1633›. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1979. 474 S. = Europäische Hochschulschriften III, 113; kart. sfr 69,– [Diss., Mainz]

Krugler, John D.: Lord **Baltimore**, Roman Catholics, and toleration: religious policy in Maryland during the early Catholic years, 1634–1649. – CHR LXV, 1979, 49–75.

Cal, Andre del: Lucio Paolo **Rosello** e la vita religiosa veneziana verso la metà del secolo XVI. – RSCI XXXII, 1978, 422–459.

8. Neuere Zeit

Dülmen, Richard von: Die Utopie einer christlichen Gesellschaft: Johann Valentin **Andreae** ‹1586–1654›. Teil 1. – Stu-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1978. 295 S. = Kultur und Gesellschaft I.

Calixt, Georg: Einleitung in die Theologie. Hrsg. von Inge Mager. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 481 S. = Werke in Auswahl I.

Stella, Pietro: Strategie familiari e celibato sacro in Italia tra '600 e '700. – Sales XLI, 1979, 73–109.

Puritan New England. Essays on religion, society, and culture. Alden T. Vaughan, Francis J. Bremer, ed. – NY: St: Martin's Press (1977). VII, 395 p.

Milward, Peter: Religious controversies of the **Jacobean age**. A survey of printed sources. – Lincoln [e. a.:] Univ. of Nebraska Pr. (1978). XI, 264 p.

Knetsch, F. R. J.: **Hugenotten** en Absolutisme. – NAKG LVIX, 1978, 55–63.

Chiappa, Paola Vismara: La questione del Catechismo nella Lombardia Austriaca durante la seconda metà del XVIII secolo. – RSCI XXXII, 1978, 460–503.

Ory, Jean-Marie: Attitudes laïques devant le monde ecclésiastique en France au XVIII^e siècle. – RHPHR LVIII, 1978, 399–424.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Johann Wolfgang **Brenks** Stellung in der Geschichte des „Philosemitismus" des 18. Jahrhunderts. – ZRGG XXXI, 1979, 78–98.

Levis, Barry R.: The failure of the Anglican-Prussian ecumenical effort of 1710–1714. – ChH XLVII, 1978, 381–399.

Peschke, Erhard: Studien zur Theologie August Hermann **Franckes**. Bd I und II. – B: Evang. Verlagsanstalt 1979. 156, 224 S.; Lw. DM 8,–.

Prügl, J. St.: **Schlägl** im Josephinismus 1763–1816. Das Stift Schlägl und seine Pfarreien unter den Äbten Siard II. Dengler ‹1763–1797› und Wilhelm II. Waldbauer ‹1798–1816›. Ein Beitrag zur Geschichte des Josephinismus im Lande ob der Enns. – Linz: Oberösterreichischer Landesverlag 1978. 304 S. = Schlägler Schriften V.

Lambert, Willi: Ideologie und Ideologiekritik bei Franz von **Baader**. – ZKTh CI, 1979, 127–146

Mahlmeister, Wilhelm: Der Bamberger Diözesankatechismus von 1812. Eine Untersuchung zu Franz **Stapfs** theologischem Schaffen. – Wü: Echter-Verl. 1978. 454 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte; kart. DM 48,– [Diss., Würzburg]

Fürst, Walter: Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. **Hirschers** ‹1788–1865›. – Mz: Grünewald-Verl. 1979. 608 S. = Tübinger theologische Studien XV; kart. DM 86,–.

Timm, Hermann: Fallhöhe des Geistes. Das religiöse Denken des jungen **Hegel**. – Ffm: Syndikat 1979. 160 S.; kart. DM 24,–.

Meyering, Eginhard Peter: Theologische Urteile über die Dogmengeschichte. **Ritschls** Einfluß auf von **Harnack**. – Lei: Brill 1978. XI, 101 S. = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Beih. XX.

Göttler, Hans: Der Pfarrer im Werk Jeremias **Gotthelfs**. Ein Beitrag zur Stellung des Geistlichen in der Literatur der Biedermeierzeit. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1979. = Europäische Hochschulschriften I, 309; brosch. sfr 43,–.

Gauthier, Pierre: La théologie à l'université pour John Henry **Newman**. – BLE LXXX, 1979, 29–48.

Yearley, Lee H.: The ideas of Newman: Christianity and human religiosity. – University Park, PA: Pennsylvania State Univ. Pr. 1978. XII, 188 p.; $ 12,50.

Walgrave, Jan H.: John-Henry Newman 'Groeien naar het licht'. – Collationes IX, 1979, 29–53.

Friedberger, Walter: Die Geschichte der **Sozialismuskritik** im katholischen Deutschland zwischen **1830** und **1914**. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 370 S. = Regensburger Studien zur Theologie XIV; kart. sfr 55,–.

Veeseput, J.: Adolf **Stöcker**, predikant, sociaal werker, politikus en antisemiet ‹1835–1909›. – NAKG LIX, 1978, 64–91.

Neufeld, Karl Heinz: Rom und die Ökumene. Victor de **Buck** S.J. ‹1817–1876› als Theologe auf dem I. Vatikanum. – Catholica XXXIII, 1979, 63–80.

Parente, Pietro: Il senso soprannaturale in **Pio IX**. – Pio IX, A. VII, 1978 = Pio IX nel primo centenario della sua morte, 11–28; p. 31–75: Polverari, Alberto: Lettere di Pio IX ai familiari; p. 76–92: Médebielle, Pierre: Pie IX et la restauration du Patriarcat latin de Jérusalem; p. 93–119: Palazzini, Pietro: Il Servo di Dio Francesco Faà di Bruno e Pio IX; p. 120–136: Besutti, Giuseppe M.: Pio IX e la Serva di Dio Maria Luisa Ascione, fondatrice delle Suore di Maria SS. Addolorata; p. 137–192: Esposito, Rosario F.: Pio IX, l'Ecuador e il Brasile nella collezione delle «Epistolae ad Principes» dell'Archivio Segreto Vaticano; p. 193–203: Drago, Giacomo: «L'Osservatore Lombardo» di Brescia (1861) primo quotidiano cattolico regionale sotto il pontificato di Pio IX; p. 204–224: Stramare, Tarcisio: Pio IX e San Giuseppe; p. 225–241: Pedrini, Arnaldo: Risonanza nel mondo salesiano della proclamazione di S. Francesco di Sales a Dottore della Chiesa fatta da Pio IX nel 1877; p. 242–251: Parisella, Innocentius: De latinis inscriptionibus ad honorem Pii IX Pont. Max. ab Antonio Angelini e S. I. compositis; p. 255–283: Leoni, Francesco: L'uccisione di Pellegrino Rossi nelle relazioni dei diplomatici stranieri a Roma; p. 284–304: Del Re, Niccolò: Mons. Giuseppe Canali nel turbine della rivoluzione romana durante l'esilio di Pio IX ‹1848–49›; p. 305–341: Radice, Gianfranco: «Pio il grande» dal carteggio letterario col Conte Cesare di Castelbarco ‹1846–1856›; p. 342–384: Epp, René: L'Eglise catholique en Alsace avec Pie IX dans les grands actes de son pontificat; p. 385–400: Rocca, Fernando della: Pio IX e Cavour; p. 401–416: Missori, Virgilio: Niccolò Tommaseo e Pio IX; p. 417–425: Sacchi Lodispoto, Giuseppe: La sciarada di Pio IX; p. 426–456: Vecchiato, Lanfranco: L'esercito contificio durante il papato di Pio IX e lo spagnolo José Serra, comandante la piazzaforte di Civitavecchia fino alla resa del 16 settembre 1870; p. 457–481: Cárcel y Ortí, Vicente: Pío IX y Amadeo de Saboya, Rey de España; p. 485–659: Torre, Paolo dalla: La difesa di Roma nel 1870. Una contestata resistenza tra il mito e la storia. Con nuovi documenti e memorie inedite; p. 663–686: Desramaut, Francis: La mort de Pie IX vue par Don Bosco; p. 687–705: Jacquin, Robert: La mort de Pie IX vue de la France; p. 706–720: Tramontin, Silvio: Il Veneto Cattolico e la morte di Pio IX; p. 721–733: Orlando, Pasquale: La morte di Pio IX nella prospettiva della rivista *La Scienza e la Fede* di Napoli; p. 734–757: Capovilla, Loris Francesco: Pio IX nel pensiero e sul cuore di Giovanni XXIII; p. 761–764: Snider, Carlo: Considerazioni sulla causa di beatificazione di Pio IX.

Costigan, Richard F.: **Rohrbacher** and the ultramontane movement. – EglTh X, 1979, 61–88.

Hasenfuß, Josef: Die Stellung Mariens in der Heilsordnung nach H. **Schell**. – ThGl LXIX, 1979, 62–73.

Hajjar, Joseph: Le Vatican – la France et le Catholicisme Oriental ‹1878–1914›. Diplomatie et histoire de l'église. – P: Beauchesne (1979). 592 p. = Bibliothèque Beauchesne. Religions, société, politique VI; F 132,–.

Defoort, Eric: Les Catholiques Belges face à Maurras et à l'Action Française, 1898–1914. – RHE LXXIII, 1978, 315–333. 593–631.

Hajjar, Joseph: A propos du Congrés eucharistique de Jérusalem ‹1893›. La politique orientale de Léon XIII. – RHE LXXIII, 1978, 650–664.

Amadei, Roberto: Appunti sul **Modernismo Bergamasco**. – RSCI XXXII, 1978, 382–414.

Loome, Thomas Michael: Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A contribution to a new orientation in Modernist research. – Mz: Grünewald-Verl. 1979. 500 p. = Tübinger theologische Studien XIV; kart. DM 86,–.

9. Neueste Zeit

Herber, Charles J.: Eugenio **Pacelli's** mission to Germany and the papal peace proposals of **1917**. – CHR LXV, 1979, 20–48.

Die jüdischen Gemeinden in **Bayern 1918–1945**. Geschichte und Zerstörung. Hrsg. und bearb. von Falk Wiesemann und Baruch Z. Ophir. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1979. 600 S. = Veröffentlichung im Rahmen des Projektes „Widerstand und Verfolgung in Bayern 1933–1945"; DM 88,–.

Penco, Gregorio: La storiografia ecclesiastica italiana nel periodo fra le due guerre. – SC CVI, 1978, 461–477.

Nowak, Kurt: Entartete Gegenwart. **Antimodernismus** als Interpretament für die Begegnung von Protestantismus und Nationalsozialismus in der **Weimarer Zeit**. – ThZ XXXV, 1979, 102–119.

Hömig, Herbert: Das preußische Zentrum in der Weimarer Republik. Demokratie und politischer Katholizismus in Preußen 1918–1933. – Mz: Grünewald-Verl. 1979. 352 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte XXVIII. Reihe B: Forschungen; DM 68,–.

Dinkler, Erich: „Neues Testament und Rassenfrage". Zum Gutachten der Neutestamentler im Jahre 1933. – ThR XLIV, 1979, 70–81.

Adolph, Walter: Geheime Aufzeichnungen über den **Kirchenkampf 1935–1943**. Bearb. und eingel. von Ulrich von Hehl. – Mz: Grünewald-Verl. 1979. 330 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte XXVIII. A: Quellen; Lw. DM 38,–.

Castaño Colomer, José: La JOC en **España ‹1946–1970›**. – Salm: Sígueme 1978. 225 p. = El Peso de los Días IV; pes 490,–.

Cuenca, José Manuel: Aproximación a la historia de la iglesia contemporánea en España. – Madr: Ed. Rialp (1978). 434 p. = Libros de Bolsillo Rialp XCIV; pes 550,–.

Die Weltfriedensbotschaften Papst **Pauls** VI. Eingeleitet und hrsg. von Donato Squicciarini. – B, Mchn: Duncker & Humblot 1979. 265 S.; Lw. DM 48,–.

Johannes Paul II: Die Würde des Menschen in Christus. Die Antrittsenzyklika „Redemptor Hominis" Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Bernhard Häring. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 140 S.; kart. DM 7,80.

IV. Missionswissenschaft

Lagerwerf, Leny: Bibliografie van in **Nederland** en in **België** verschenen missiologische literatuur in het jaar **1978**. – Wereld en Zending VIII, 1979, 156–172.

Bacigalupo, Mario F.: Bernardo **Ibáñez** de **Echavarri** and the image of the Jesuit Missions in **Paraguay**. – The Americas XXXV, 1978/79, 475–494.

Bontinck, François, CICM: Le prédicant africain Jacobus **Capitein** ‹1717–1747›. – Revue Africaine de Théologie (Kinshasa) II, 1978, 219–243.

Campbell, León G.: Rebel or royalist? Bishop Juan Manuel de **Moscoso** y **Peralta** and the Tupac Amaru Revolt in Peru, 1780–1784. – Revista de Histoiria de América (México) n° 86, julio-dic. 1978, 135–167.

China und die Christen. Beiträge aus der ökumenischen Studienarbeit. Bearbeitet von Justus Freytag. – Ffm: Lembeck 1979. 111 S. = Texte zum kirchlichen Entwicklungsdienst XX; DM 6,50.

Schütte, Josef Franz: Der Osaka-Feldzug 1614/15 und die Kirche in Japan. Nach der Japan-Annua vom 15. März 1616 und anderen Jesuiten-Berichten. – ZMR LXIII, 1979, 52–62. 129–148.

Glüer, Winfried: Christliche Theologie in **China**. Tzu-ch'en Chao **1918–1956**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1979. 300 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XIII; DM 32,–. [Diss., Bochum]

Pater Arnold **Janssen** und Pater Josef **Freinademetz**. Briefwechsel **1904–1907**. Korrespondenz zwischen zwei Seligen. Hrsg. v. Richard Hartwich. – St. Augustin: Steyler Verlag 1978. 266 S. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XXIII; DM 32,50.

Krauss, Heinrich – Anton Täubl: Der Jesuitenstaat in **Paraguay**. – Mchn: Kösel 1979. 191 S.; DM 19,80.

Meersman, Achilles, OFM: Franciscan Bishops in India and Pakistan. – AFrH LXXII, 1979, 134–161.

Metzler, Joseph, OMI: Die Jungen Kirchen in Asien. Afrika und Ozeanien. – Die Weltkirche im 20. Jahrhundert = Handbuch der Kirchengeschichte VII, Frb/B 1979, 769–820.

Sweet, David G.: Black robes and black destiny: Jesuit views of African slavery in 17th-century Latin America. – Revista de Historia de América (México) N° 86, julio-dic. 1978, 87–133.

Zubillaga, Félix, SJ: Die Kirche in **Lateinamerika**. – Die Weltkirche im 20. Jahrhundert = Handbuch der Kirchengeschichte VII, Frb/B 1979, 685–768.

Affluence, poverty, and the word of God. An interdisciplinary study-program of the Missiological Institute Mapumulo. – Durban: The Lutheran Publishing House 1978. 270 p.

Allen alles werden. Beiträge zur missionarischen Spiritualität. Missionsstudienwoche, St. Augustin 1975, Hrsg. v. Horst Rzepkowski SVD. – St. Augustin: Steyler Verlag 1978. 163 S. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XXI; DM 22,50.

Newbigin, Lesslie: The open secret. Sketches for a missionary theology. – Lo: SPCK 1978. VIII, 214 p.; £ 3,95.

Pengo, Polycarp: The Risen Christ: The meaning of human life in Africa. – Pastoral Orientation Service (Tabora, Tanzania) Nos. 4–6 (July-Dec.) 1978, 78–110.

Saraiva Martins, José: Dimensione pneumatologica dell'evangelizzazione. – ED XXXII, 1979, 3–32.

Sobrino, Jon, SJ: Christology at the crossroads. A Latin American approach (Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimento del Jesús histórico, engl.). – Lo: SCM Pr. 1978. XXVI, 434 p.

Der christlich-islamische Dialog der letzten zehn Jahre. – Pro Mundi Vita Bulletin Nr. 74, Sept.-Okt. 1978, 1–64.

Zeitler, Engelbert, SVD: The signs of the time for the religious in Asia. – Verbum SVD XX, 1979, 88–112.

Il papa in Messico. La Conferenza di **Puebla**. – Mondo e Missione CVIII, 1979, 205–289.

Randolph, R.H., SJ: Report to Rome. A report on the activities of the Catholic Church in **Zimbabwe** (Rhodesia) for the five years **1972–1976**. – Gwelo, Rhodesia: Mambo Press 1978. 127 p. = Mambo Missio-Pastoral Series X; Rhod. $ 1,40.

V. Religionsgeschichte und -wissenschaft

Waardenburg, Jacques: Reflections on the study of religion. Including an essay on the work of Gerardus van der Leeuw. – The Hague, P, NY: Mouton (1978). X, 284 p. = Religion and Reason XV.

Études **Mithriaques**. Actes du 2e Congrès International, Téhéran, du 1er au 8 sept. 1975. – Téhéran-Liège: Éd. Bibliothèque Pahlavi; Lei: Brill [in Komm.] 1978. 563 p., 32 pl. = Acta Iranica XVII. Série I: Actes de Congrès IV; hfl 80,–; [cont.:] p. 1–6: Baluta, Closca L.: Le Mithriacisme dans l'épigraphie de la Dacie; p. 7–18: Beskow, Per: The routes of early Mithraism; p. 19–46: Bianchi, Ugo: Mithra and the question of Iranian monotheism; p. 47–57: Bonfante, Giulio: The name of Mithra; p. 59–73: Boyle, John Andrew: Raven's rock: A Mithraic *spelaeum* in Armenian folklore?; p. 75–89: Bull, Robert J.: The mithraeum at Caesarea Maritima; p. 91–98: Dani, Ahmad Hasan: Mithraism and Maitreya; p. 99–110: Davidson, H.R. Ellis: Mithras and Wodan; p. 111–114: Dietz, Alexander: Baga and MiΘra in Sogdiana; p. 115–122: Dörner, Eleonore: Deus Pileatus; p. 123–133: Dörner, Friedrich Karl: Mithras in Kommagene; p. 135–150: Downey, Susan B.: Syrian images of Mithras Tauroctonos; p. 151–186: Drijvers, H. J. W.: Mithra at Hatra?; p. 187–199: Duchesne-Guillemin, Jacques: Iran and Greece in Commagene; p. 201–204: Duchesne-Guillemin, Marcelle: Une statuette équestre de Mithra; p. 205–211: Frye, Richard N.: Mithra in Iranian archaeology; p. 215–227: Hansman, John: A suggested interpretation of the Mithraic lion-man figure; p. 229–253: Humbach, Helmut: MiΘra in India and the Hinduized magi; p. 255–259: Imam-Jomeh, Jalaladdin: In search of a mithraeum at Takht-e-Solaiman; p. 261–270: Kellens, Jean: Caractères différentiels du Mihr Yašt; p. 271–278: Lavagne, Henri: Importance de la grotte dans le Mithriacisme en Occident; p. 279–303: Le Glay, Marcel: La Δεξίωσις dans les mystères de Mithra; p. 305–315: Mac Dowall, David W.: Mithra's planetary setting in the coinage of the Great Kushans; p. 317–325: Mayrhofer, Manfred: Die bisher vorgeschlagenen Etymologien und die ältesten Bezeugungen des Mithra-Namens; p. 327–333: Popa, Alexandru: L'iconographie mithriaque d'Apulum; p. 335–343: Puhvel, Jaan: Mitra as an Indo-European divinity; p. 345–393: Schmidt, Hanns-Peter: Indo-Iranian Mitra studies: The state of the central problem; p. 395–455: Schmitt, Rüdiger: Die theophoren Eigennamen mit altiranischem *MiΘra-; p. 457–478: Simon, Marcel: Mithra, rival du Christ?; p. 479–483: Speidel, Michael P.: Parthia and the Mithraism of the Roman army; p. 485–499: Sundermann, Werner: Some more remarks on Mithra in the Manichaean pantheon; p. 501–510: Thieme, Paul: Mithra in the Avesta; p. 511–525: Gall, Hubertus von: The Lion-Headed and the Human-Headed God in the Mithraic mysteries; p. 527–536: Will, Ernest: Origine et nature du Mithriacisme; p. 537–563: Yamauchi, Edwin M.: *The Apocalypse of Adam*, Mithraism and pre-Christian Gnosticism.

Kiyota, Minoru: **Shingon** Buddhism: Theory and practice. – Los Angeles, Tokyo: Buddhist Books International (1978). VIII, 178 p.

Sen, Chitrabhanu: A dictionary of the **Vedic** rituals based on the Scrauta and Grhya Sūtras. – Delhi: Concept Publ. Comp. (1978). 172 p., 12 tabl.; $ 22,50.

Srinivasan, Doris: The religious significance of divine multiple body parts in the Atharva Veda. – Numen XXV, 1979, 193–225.

Bianchi, Ugo: Selected essays on gnosticism, dualism, and mysteriosophy. – Lei: Brill 1978. XII, 468 p. = Studies in the History of Religions ‹Supplements to Numen› XXXVIII; hfl 144,–.

Van Kooij, K.R.: Religion in **Nepal**. – Lei: Brill 1978. IX, 33 p., 48 pl. = Iconography of religions XIII, 15; hfl 38,–.

Dillon-Malone, Clive M(ary): The Korsten Basketmakers. A study of the **Masowe** Apostles, an indigenous African religious movement. – (Lusaka:) The Institute for African Studies – University of Zambia; (Manch:) Manchester University Press [in Komm.] (1978). XI, 169 p., 4 tables, 15 fig.; $ 15,– [Diss., New York, Fordham Univ.]

VI. Religionsphilosophie

Philippe, M.-D.: De l'être a Dieu. Topique historique. II: Philosophie et foi. – P: Téqui (1979). 830 p. = Essai de philosophie.

Martinich, A.P.: **Scotus** and **Anselm** on the existence of God. – FStudies XXXVII, 1977, 139–152.

Giustiniani, Pasquale: Il problema delle idee in Dio secondo **Giacomo** da **Viterbo**, OSA. Con edizione della distinzione 36 dell'Abbreviatio in I Sententiarum Aegidii Romani. – Analecta Augustiniana XLII, 1979, 283–342.

Cruz Hernández, Miguel: El pensamiento de Ramón **Llull**. – (Madr:) Fundación J. March – Ed. Castalia (1977). 452 p., 22 fig.

Léveillé-Mouvin, Geneviève: Le langage chrétien, antichrétien de la transcendance: **Pascal-Nietzsche**. – P: Vrin 1978. 144 p. = Bibliothèque d'histoire de la philosophie; F 45,–.

Murillo, Ildefonso: Filosofía y cristianismo en Muñoz Alonso. – CD CXCII, 1979, 57–74.

Ngindu Mushete, A.: Le problème de la connaissance religieuse d'après Lucien **Laberthonnière**. Préface de Roger Aubert. – Kinshasa: Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa (1978). 405 p. = Recherches Africaines de Théologie. Travaux de la Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa VII.

Martín Izquierdo, H.: El tema de Dios y del hombre en la fenomenología de M. **Scheler**. – Estudio Agustiniana XII, 1978, 465–522; XIV, 1979, 71–122.

Rentz, Winrich: Die Analyse und Interpretation des argumentum Anselmi von Heinrich **Scholz**. – NZSystTh XXI, 1979, 71–91.

Vergés, Salvador: Dimensión trascendente de la persona. – Barc: Herder 1978. 309 p. = Biblioteca Herder CLVII; pes 640,–.

Schall, James V.: The recovery of metaphysics. – Divinitas XXIII, 1979, 200–219; p. 220–238: Noce, Celestino: Giustino: Il nome di Dio.

Tonini, Valesio: Conoscenza scientifica e conoscenza del sacro. – Sapienza XXXII, 1979, 5–21.

Walton, Douglas: The circle in the ontological argument. – International Journal for philosophy of religion IX, 1978, 193–218; p. 171–

178: McAllister, Alan: Two errors in assessing the ontological argument; p. 53–60: Lane Craig, William: A further critique of Reichenbach's cosmological argument.

VII. Fundamentaltheologie

Zilio, P.: Ecclesialità della teologia. Una dimensione della metodologia ‹1962–1976›. – Lateranum N.S. XX, 1979, 43–102.

Moysa, Stefan, SJ: Les sources et les conditions d'un pluralisme théologique. – Collectanea theologica XLVII, 1977, 27–42.

Bernard, Charles, SJ: Théologie symbolique. – P: Téqui (1978). 389 p.; F 78,–.

Teologia nera.. Rosino Gibellini [Ed.]. – (Brescia:) Queriniana (1978). 244 p. = Giornale di teologia CIX; Lire 5000.

Macquarrie, John: Existentialism and theological method. – Communio VI, 1979, 5–15; p. 16–37: Dulles, Avery: Hermeneutical theology; p. 38–55: Wright, John H.: The method of process theology: an evaluation; p. 56–72: Peter, Carl J.: A shift to the human subject in Roman Catholic theology; p. 73–94: Schindler, David L.: Theology and the historical-critical claims of modernity: on the need for metaphysics; p. 95–112: Burrell, David: Theology and the linguistic turn.

Lyall, Francis: Of metaphors and analogies: Legal language and convenant theology. – SJTh XXXII, 1979, 1–18.

Kraege, Jean-Denis: Théologie analytique et théologie dialectique. – RThPh CXI, 1979, 13–33.

Maloney, George A.: A theology of "uncreated energies". – Milw: Marquette Univ. Pr. (1978). 130 p. = The Pere Marquette theology lecture 1978; $ 5,95.

Breton, Stanislas: Écriture et Révélation. – P: Ed. du Cerf 1979. 170 p. = Cogitatio fidei XCVII; F 56,–.

Riess, Wolfgang: **Glaube** als Konsens. Über die Pluralität im Glauben. – Mchn: Kösel 1979. 287 S.; kart. DM 38,–.

Evans, C. Stephen: Subjectivity and religious belief: An historical, critical study. – (Wash:) Christian College Consortium; GrR/Mich.: Eerdmans (1978). XXI, 225 p.; $ 6,95.

Chew, Willa C.: The goddess faith. A religion of the mind. – Hicksville, N.Y.: Exposition Pr. (1977). 222 p. = An Exposition-Banner Book; $ 10,–.

Loades, A.L.: Analogy and the indictment of the Deity: Some inter-related themes. – StTh XXXIII, 1979, 25–44.

Blandino, Giovanni: **Miracolo** ed epistemologia. – Lateranum N.S. XLIV, 1978, 556–578.

Alvarez Suárez, Aniano: La **Iglesia** y su misión crítica, en el pensamiento de Juan Bautista **Metz**. – Burgense XIX, 1978, 131–156.

VIII. Dogmatik

Schmaus, Michael: Der Glaube der Kirche. Bd. I: Grundlegung, Offenbarung, Kirche, Theologie. 2., wesentl. veränderte Aufl. Teil-Bd. 1: Die Initiative Gottes auf menschliche Antwort hin. Teil-Bd. 2: Die menschliche Antwort als Integration von Gottes Initiation. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1979. XXIV, 335 S.; XII, 265 S.; geb. DM 44,60.

Hamman, A.: Bibliografía trinitaria patrística. – ETr XI, 1978, 307–332; p. 333–368: García-Murga, J.R.: Bibliografía teológico-católica sobre el misterio trinitario; p. 369–442: Garijo-Guembe, M.M.: Bibliografía sobre la Trinidad en la teología ortodoxa ‹1945–77›.

Congar, Yves M.-J.: Je crois en l'Esprit-Saint. Tome I: L'Esprit Saint dans l'«Economie». Révélation et expérience de l'Esprit. – P: Ed. du Cerf 1979. 238 p.; F 56,–.

Vergés, Salvador: Imagen del Espíritu de Jesús. Persona y comunidad de amor. – Salm: Secretariado Trinitario (1977). 415 p.; pes 580.

Villalmonte, Alejandro de: El **pecado original**. Veinticinco años de controversia: **1950–1975**. – Salm: Ed. Naturaleza y Gracia 1978. 614 p.; pes 900.

Thompson, John: Christ in perspective. **Christological** perspectives in the theology of Karl **Barth**. – GrR/Mich.: Eerdmans (1978). VIII, 202 p.; $ 6,95.

Miessen, H.: La démarche christologique de H. Küng. – La foi et le temps N.S. IX, 1979, 6–26.

Galvin, John P.: The resurrection of Jesus in contemporary Catholic systematics. – HeythrJ XX, 1979, 123–145.

Schillebeeckx, Edward: Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie (Tussentijds verhaal over twee Jezus-boeken, dt.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1979. 150 S. = Quaestiones disputatae LXXXVIII.

Köster, Heinrich M., SAC: Der geschichtliche Weg von marianischen Einzelaussagen zum geschlossenen Traktat einer systematischen **Mariologie**. – ThGl LIX, 1978, 368–383; p. 384–407: Wickert, Ulrich: Maria und die Kirche.

Journet, Charles: La Vierge Marie et l'Eglise. – Nova et Vetera LIV, 1979, 1–21.

Galot, Jean: Maria e il mistero del Cristo. Il ruolo della donna nell'opera della salvezza. – CivCatt, A. CXXX, II, 1979, 220–231.

Leenhardt, Franz-J.: L'**Eglise**. Questions aux protestants et aux catholiques. – (Genève:) Labor et Fides (1978). 239 p. = Lieux théologiques I; sfr 38,–.

Bandera, Armando: La Iglesia lugar del profetismo. – CTom, A. LXX = T. CVI, 1979, 3–40.

Marimon Batleó, Ricardo: **Sacramento** en Santo Tomás y el Vaticano II. – Burgense XIX, 1978, 87–130.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Sykes, Stephen W.: The integrity of **Anglicanism**. – NY: The Seabury Press (1978). X, 114 p. = A Cross-road book; $ 8,95.

Verastequi, Rafael Esteban: L'aventure chrétienne à la rencontre des religions. – Euntes docete XXXI, 1979, 261–285.

Takizawa, Katsumi: „Rechtfertigung" im Buddhismus und im Christentum. – EvTh XXXIX, 1979, 182–195; S. 195–211: Margull, Hans Jochen: Zu einem christlichen Verständnis des Dialogs zwischen Menschen verschiedener religiöser Traditionen.

Borrmans, Maurice: Chrétiens et Musulmans ont-ils quelque chose à dire ou à faire ensemble dans le monde d'aujourd'hui?. – Islamochristiana IV, 1978, 27–46.

Giudici, Amilcare: Religioni e salvezza. Un confronto tra la teologia cattolica e la teologia protestante. – (R:) Borla (1978). 217 p. = Ricerche teologiche; Lire 5000.

Corsani, Bruno – Paolo Ricca: **Pietro** e il papato nel dibattito ecumenico odierno. – (To:) Claudiana (1978). 90 p. = Piccola Collana moderna XXXV – Serie teologica; Lire 2000.

Frieling, Reinhard: Versöhnte Verschiedenheit und/oder korporative Wiedervereinigung. Evangelische Fragen zum ökumenischen Dialog über Papstamt und Einheit. – Petrus und Papst. Band II: Neue Beiträge, (Mstr 1978), 204–219; S. 220–227: Urban, Hans Jörg: Versuch einer Antwort an Reinhard Frieling zu seinen evangelischen Fragen zum ökumenischen Dialog über Papstamt und Einheit; S. 228–232: Heyer, Friedrich: Das Petrusamt – evangelisch anvisiert.

Peeters, M.: Godsdienstvrijheid en tolerantie in de **DDR**. – Collationes VIII, 1978, 293–317.

LWB-Report ‹früher „Lutherische Rundschau"›. H. I–II: Ein lutherischer Materialband über **Menschenrechte**. – (Stu:) Kreuz-Verl. 1978. X, 220 S.

Vischer, Lukas: Europäische Theologie – weltweit herausgefordert. – OekRu XXVIII, 1979, 233–247; S. 248–258: Schweitzer, Wolfgang: Was hoffen wir wirklich? Zum Bangalore-Text. Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK 1978; S. 277–292 Groscurth, Reinhard: Lehren und Bekennen in den USA. Ein Beitrag zum verbindlichen Lehren der Kirche heute; S. 293–305: Schmieder, Tilman: Jugend und Ökumene; S. 306–316: Pannenberg, Wolfhart: Die „wesentliche" Christenheit in der Ökumene. Eine Antwort an M.M. Thomas.

The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and statements **1902–1975**. Ed. by Constantin G. Patelos. – Geneve: World Council of Churches (1978). 360 p.; sfr 27,50.

Wegener-Fueter, Hildburg: Kirche und Ökumene. Das Kirchenbild des Ökumenischen Rates der Kirchen nach den Vollversammlungsdokumenten von 1948 bis 1968. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 306 S. = Göttinger theologische Arbeiten X; kart. DM 38,–. [Diss., Göttingen. Gek.]

Desseaux, J.: Een overzicht van de oecumenische dialogen en 'akkoorden'. – Collationes VIII, 1978, 456–476.

Ware, Kallistos: La Conférence de **Moscou** de **1976**. – Istina XXIV, 1979, 7–43.

Küppers, Werner: Katholizität und Ökumene. – IKZ LIX, 1979, 1–35.

X. Moraltheologie

Honings, Bonifacius: **L'eutanasia** attiva e passiva secondo i manuali classici dal **XVI** al **XX** secolo. – Lateranum N.S. XLIV, 1978, 515–534.

Stob, Henry: Ethical reflections. Essays on moral themes. – (GrR/Mich.:) Eerdmans (1978). XII, 255 p.; $ 6,95.

Childs, James M.: Christian anthropology and ethics. – Phil: Fortress Press (1978). VIII, 183 p.; $ 5,95.

Garrett, Samuel M.: An Anglican view of ethics: The investigation of a context. – Anglican theological review LXI, 1978, 8–37.

Ermecke, Gustav: Zur Bestimmung der Lage in der katholischen Moraltheologie und zum Problem einer Fundamentalmoral. – MThZ XXX, 1979, 33–44.

Bednarski, Feliks W., OP: Les implications axiologiques et normatives de l'analyse de l'expérience morale d'après le card. Karol **Wojtyła**. – Angelicum LVI, 1979, 245–272.

Contemporary **Jewish** ethic. Ed. by Menachem Marc Kellner. – NY: Sanhedrin Pr. 1978. X, 452 p.; $ 6,95.

Osuna Fernández-Largo, Antonio: Derecho natural y moral cristiana. Estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados. – Salm: Ed. San Esteban 1978. 327 p. = Estudio teológico de San Esteban. Glosas I; pes 450.

Burkhart, Ernst: La grandeza del orden divino. Aproximación teológica a la noción de **ley**. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1977. 229 p.; pes 1100.

Goffi, Tullo: Carità, esperienza di Spirito. – (R:) Ed. Paoline (1978). 202 p. = Teologia morale oggi XXII; Lire 2500.

Maguire, Daniel C.: The moral choice. – Garden City, N.Y.: Doubleday 1979. XVII, 477 p.; $ 10,95.

Sapp, Stephen: **Sexuality**, the Bible, and science. – Phil: Fortress Pr. (1977). XI, 140 p.; $ 8,95.

Trible, Phyllis: God and the rhetoric of sexuality. – Phil: Fortress Pr. (1978). XVII, 206 p. = Overtures to biblical theology; $ 6,50.

Llinares, José A.: Hacia una renovación de la ética sexual cristiana. – CTom, A. LXX = T. CVI, 1979, 79–96.

Gafo Fernández, Javier: Nuevas perspectivas en la moral médica. – Madr: Ibérico-Europea de Ediciones (1978). 250 p.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Queralt, Antonio, SI: La «Espiritualidad» como disciplina teológica. – Greg LX, 1979, 321–375; p. 375–376: Summary.

Pricoco, Salvatore: L'isola dei santi. Il cenobio di **Lerino** e le origini del monachesimo gallico. – (R:) Ed. dell'Ateneo & Bizarri (1978). 315 p. = Filologia e critica XXIII; Lire 10 000.

Tschudy, Franz Julius – Frumentius Renner: Der heilige **Benedikt** und das benediktinische Mönchtum. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1979. 288 S.; Pp. DM 19,80.

Waddell, Chrysogonus: La simplicité de l'ordinaire. Note dominante de la première hagiographie cistercienne. – CCist XLI, 1979, 3–28.

Donkin, R.: The **Cistercians**: Studies in the geography of Medieval **England** and **Wales**. – Tor: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1978. 241 p., 25 cartes, 4 tables = Studies and texts XXXVIII; $ 16,20.

Haas, Alois M.: Transzendenzerfahrung in der Auffassung der deutschen Mystik. – Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils ... Arbeitsdokumentation eines Symposiums, Wien 1978, 175–205.

Haas, Alois Maria: Meister **Eckhart** als normative Gestalt geistlichen Lebens. – Eins: Johannes Verl. (1979). 133 S. = Kriterien LI.

Stirnimann, Heinrich: Mystik und Metaphorik. Zu **Seuses** Dialog. – FrbZPhTh XXV, 1979, 233–303; S. 304–350: Haas, Alois M.: Die „Theologia Deutsch". Konstitution eines mystologischen Texts.

Groote, Geert: **Thomas** von **Kempen** und die Devotio moderna. Hrsg. und eingeleitet von Hans Norbert Janowski. – Olten, Frb/B: Walter (1978). 283 S. = Gotteserfahrung und Weg in die Welt; DM 29,50.

Boudot, Pierre: La jouissance de Dieu ou le roman courtois de **Thérèse d'Avila**. – (P:) Ed. Libres Hallier (1979). 210 p.; F 45,–.

Valle, Alfeo: Momenti e valori della spiritualità **rosmini**ana. – Stresa: Centro Intern. di Studi Rosminiani; R: Città Nuova Ed. (1978). 269 p. = Quaderni della "Cattedra Rosmini" X; Lire 5000.

Cavarnos, Constantine: S[ain]t **Arsenios** of **Paros** – Remarkable confessor, spiritual guide, educator, ascetic, miracle-worker, and healer. An account of his life, character, message, and miracles. – Belmont/Mass.: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies (1978). 123 p. = Modern Orthodox Saints VI; $ 3,95.

Gecchele, Gaetano: Biografia spirituale del servo di Dio Don Giovanni **Calabria**. – (Verona 1977: Tipografia "Don Calabria".) 239 p. [Diss., Roma. Univ. Lateranense]

Doherty, Catherine de Hueck: **Sobernost**. Eastern unity of mind and heart for Western man. – Notre Dame, Ind.: Ave Maria Press (1977). 110 p.; $ 2,45.

Solomon, Charles R.: Counseling with the mind of Christ. The dynamics of spirituotherapy. – Old Tappan/NJ: Revell (1977). 159 p.

Religious life: Tomorrow. – Ott: Canadian Religious Conference 1978. 326 p. = Donum dei XXIV; $ 8,–.

Rulla, L.M.: Discernimiento de espíritus y antropología cristiana. – Manresa LI, 1979, 41–64.

Moretti, Roberto: Mistica e misticismo, oggi. – Rivista di vita spirituale XXXIII, 1979, 5–20.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

D'Agostino, Federico: Immaginazione simbolica e struttura sociale. – (Bologna:) Il Mulino (1977). 204 p. = Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Trento V; Lire 5000.

Savramis, Demosthenes: Kriterien des Christlichen. Analyse eines Soziologen. – Graz, Wien, Köln: Styria 1979. 142 S.; kart. DM 19,80.

Mottu, Henry – Miriam Castiglione: Religione popolare in un'ottica protestante. **Gramsci**, cultura subalterna e lotte contadine. – (To:) Claudiana (1977). 112 p. = Piccola Collana moderna XXXII – Serie sociologica; Lire 2000.

Aretz, Jürgen: Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus. Der Verband katholischer **Arbeiter-** und **Knappenvereine 1923–1945**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1978). XXIX, 252 S., 1 Taf., 4 Taf. im Text = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 25; kart. DM 56,– [Diss., Bonn]

Die Denkschriften der **Evangelischen Kirche** in **Deutschland**. Hrsg. von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bd. I, 1.2: Frieden, Versöhnung u. Menschenrechte. II: Soziale Ordnung. Mit einer Einf. von Eberhard Müller. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1978). 247 S.; 222 S.; 260 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 413, 414, 415.

Stannard, David E.: The Puritan way of **death**. A study in religion, culture, and social change. – Oxf [e. a.:] Oxford Univ. Press (1979). X, 236 p., 1 fig., tables = A Galaxy book DLXXIII; £ 3,50.

Iglesia y sociedad en **España: 1939/1975**. – Madr: Ed. Popular 1977. 376 p.; pes 390.

Tamke, Susan S.: Make a joyful noise unto the Lord: Hymns as a reflection of Victorian social attitudes. – Athens/Ohio: Ohio Univ. Press (1978). 209 p.; $ 12,–.

Viola, Francesco: Il socialismo alla prova della democrazia. – Divinitas XXII, 1978, 319–344.

Anderfuhren, Jean: Politik aus dem Evangelium (Évangile et politique, dt.). – Zü: Theolog. Verl. (1978). 104 S.; sfr 12,–.

Wilkens, Erwin: Politischer Dienst der Kirche. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn (1978). 139 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCLX; kart. DM 9,60.

Fessard, Gaston, SJ: Chrétiens marxistes et théologie de la libération. Itinéraire du Père J. Girardi. – P: Lethielleux; Namur: Culture et Vérité (1978). 424 p. = Le sycomore; F 96,–.

Separation without hope? Essays on the relation between the Church and the poor during the industrial revolution and the Western colonial expansion. – Geneve: World Council of Churches (1978). 192 p.; sfr 12,50.

Religion and the legitimation of power in **South Asia**. – Lei: Brill 1978. X, 186 p. = International studies in sociology and social anthropology XXV; hfl 76,–.

Liedke, Gerhard: Im Bauch des Fisches. **Ökologische** Theologie. Mit einem Vorwort von A.M. Klaus Müller. – Stu, B: Kreuz Verlag (1978). 238 S.; kart. DM 18,50.

XIII. Kirchenrecht

Investigationes teologico-canonicae. (... Wilhelm **Bertrams** ... dedicatae) – R: Univ. Gregoriana Ed. 1978. 560 p.; Lire 17 000; [cont.:] p. 7–14: Nota biographica et scripta P. Bertrams; p. 15–38: Arza, Antonio: Derecho penal en la Iglesia; p. 39–56: Baldanza, Giuseppe: Urgenza di interdisciplinarietà: Teologia dogmatica, morale, liturgia, diritto canonico e riflessi nel settore sacramentario; p. 57–73: Beyer, Jean: Eglise universelle et Eglises particulières; p. 75–97: Bonnet, Piero Antonio: Carità e diritto: La dimensione comunitaria quale momento della struttura interna del Diritto della Chiesa; p. 99–114: Coccopalmerio, Francesco: De communione ecclesiali iuxta doctrinam Vaticani II; p. 115–142: Paolis, Valasio de: Natura e funzione del foro interno; p. 143–167: Fahrnberger, Gerhard: Amtspriestertum und Meßopfer auf dem Konzil von Trient. Darlegung und Würdigung des Werdegangs eines tridentinischen Dekrets in Hinblick auf die Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils; p. 169–184: Gallagher, Clarence: Francis Xavier Wernz, S. I. The last of the decretalists. Wernz's contribution to canonistic studies; p. 185–210: Gordon, Ignacio: Decisio Signaturae Iustitiae diei 19 iunii 1834 qua nova forma contentiosi-administrativi in Statu Pontificio introducta est; p. 211–232: Grocholewski, Zenon: Le facoltà del Congresso della Segnatura Apostolica di emettere dichiarazioni di nullità di matrimonio in via amministrativa; p. 233–252: Krätzl, Helmut: Pastorale Gremien in der Erzdiözese Wien; p. 253–271: Lefebvre, Charles: Les principes généraux du Droit canonique en matière matrimoniale et contractuelle; p. 273–289: Lettmann, Reinhard: Das bischöfliche «nihil obstat» für die Lehrtätigkeit an theologischen Fakultäten staatlicher Universitäten in Deutschland; p. 291–316: Löbmann, Benno: Die beiden Grundauffassungen über das Ehescheidungsverbot Jesu bis zum Ende des fünften Jahrhunderts; p. 317–332: Müller, Hubert: De episcoporum electione iuxta Concilium Vaticanum secundum; p. 333–346: Navarrete, Urbano: Conflictus inter forum internum et externum in matrimonio; p. 347–356: Orsy, Ladislaus: The meaning of due process; p. 357–377: Pujol, Clemente: De episcoporum orientalium potestate dominativa in religiosos; p. 379–395: Robleda, Olís: Sacramento y consentimiento en el matrimonio; p. 397–414: Sebott, Reinhold: Schwierigkeiten mit den Konkordaten; p. 415–430: Stoffel, Oskar: Die Rechtsstellung des Katechumenen in der Kirche; p. 431–448: Straub, Heinrich: De quibusdam principiis generalibus ad ordinandam activitatem potestatis administrativae in Ecclesia; p. 449–479: Urrutia, Francisco Javier: Reflexiones acerca de la costumbre jurídica en la Iglesia; p. 481–499: Vela, Luis: Posibilidad de una metafísica de la persona; p. 501–531: Wesemann, Paul: Domkapitel nach dem II. Vatikanum. Abschaffung oder Reform?; p. 533–545: Zurowski, Marian: Communio ecclesiastica indolem iuris et potestatis in ea existentia determinans.

Diego-Lora, Carmelo de: La tutela jurídico formal del vínculo sagrado del matrimonio. – Jus canonicum XVII, n° 34, 1977, Pamplona 1979, 15–73; p. 75–104: Del Amo, León: El amor conyugal y la nulidad de matrimonio en la jurisprudencia; p. 105–171: Martínez Sagasti, Angel María: Procedimientos jurídicos para la separación conyugal; p. 173–211: Bajet, Eduard: La forma del matrimonio en el proyecto de revisión del «Codex Iuris Canonici»; p. 213–274: Ibán, Iván C.: Sistemas matrimoniales; p. 255–294: Fornés, Juan: El consentimiento matrimonial y la condición «si proles nascetur» (consideraciones en torno al error, condición y dolo).

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Stollberg, Dietrich: Wahrnehmen und Annehmen. **Seelsorge** in Theorie und Praxis. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1978). 160 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCXCIII; DM 8,80.

Cardaropoli, Gerardo L.: La formazione permanente nella Chiesa. – Orientamenti pastorali LXXIX, 1979, 8–27; p. 29–52: Fallico, Antonio: Movimento cristiano e movimenti ecclesiali; p. 53–65: Salimei, Giulio: Associazioni e Chiesa locale.

McCutcheon, James V.: The pastoral **ministry**. – Nashv: Abingdon Pr. 1978. 144 p.; $ 6,95.

Herzog-Dürck, Johanna: Beziehungen zwischen Psychotherapie und Seelsorge. – ZThK LXXVI, 1979, 225–240.

Oglesby, Wm. B., Jr.: Referral in pastoral counseling. – Nashv: Abingdon 1978. 139 p.; $ 4,95.

Jentsch, Werner: Prediger und **Predigt**. Zur seelsorgerlich-missionarischen Verkündigung heute. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1978). 175 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCLXXI.

Stuempfle, Herman G.: Preaching law and gospel. – Phil: Fortress Pr. (1978). 95 p.; $ 3,50.

Wittenberger, Werner: Die Funktion der Predigt in unserer Situation. – Communio viatorum XXII, 1979, 45–58.

Winkler, Eberhard: Kommunikation und Verkündigung. – B: Evang. Verlagsanstalt (1977). 96 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft LXIX.

Baumgartner, Konrad: Erfahrungen mit dem **Bußsakrament**. Bd. II: Berichte, Analysen, Probleme. Mit einem Nachwort von Erich Feifel. – Mchn: Wewel (1978). 416 S.; kart. DM 18,–.

Fernández García, Dominicano, CMF: El sacramento de la reconciliación según el nuevo ritual de la penitencia. – Valencia: EDICEP (1977). 327 p. = Cuadernos de pastoral XC–XCI; pes 520.

Lobato, Abelardo, OP: Catequesis y pensamiento contemporáneo. – Communio XII, 1979, 53–87.

Dooley, Catherine, OP: Catechesis in our time. – Louvain studies VII, 1979, 195–204; p. 205–211: Frye, Mariella: Reflections on the National Catechetical Directory for the United States and the Roman Synod on catechetics in our time.

Hager, Josef: Der Religionsunterricht im Lichte der christlichen Anthropologie. – ThpQ CXXVII, 1979, 156–167.

Boucherie, Henri: Sur le terrain, un personnel qui bouge. – Catéchèse n° LXXV, 1979, 17–32; p. 33–54: Passicos, Jean: La catéchèse, service ‹public› d'Eglise.

Religiöse Kindererziehung in der Mischehe. Hrsg. von der Interkonfessionellen Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-Seelsorge der deutschsprachigen Schweiz. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger; (Zü:) Gotthelf Verl. (1979). 119 S.; kart. DM 9,80.

Lefevre, Frans: School met catechese of schoolcatechese? – Collationes VIII, 1978, 387–421.

XV. Liturgiewissenschaft

Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia. II: La liturgia, panorama storico generale. (A cura de) S. Marsili [e. a.] – (To:) Marietti (1978). 256 p.; Lire 6500.

Gamber, Klaus: Ecclesia Reginensis. Studien zur Geschichte und Liturgie der **Regensburg**er Kirche im **Mittelalter**. – Rgb: Pustet [in Komm.] 1979. 285 S., 45 Ill. u. Noten = Studia patristica et liturgica VIII; Lw. DM 48,–.

Cattaneo, Enrico: Problemi liturgici nel Settecento italiano. – (Mil:) Vita e Pensiero (1977). 113 p. = I Corsi Universitari; Lire 3500.

Kleinheyer, Bruno: Zur Vorgeschichte und Auslegung des Art. 78 der Liturgiekonstitution. – MThZ XXX, 1979, 45–56.

L'Ordinaire de la Cathédrale d'**Aoste** ‹Bibliothèque Capitulaire, Cod. 54, fol. 93–240›, (lat.). [Ed. par] Robert Amiet, Lin Colliard. – Aoste 1978: Impr. Valdotaine. 564 p., tav. = Monumenta Liturgica Ecclesiae Augustanae IV.

Di Sante, Carmine: Il rinnovamento liturgico: Problema culturale. Presentazione di Luigi Della Torre. – Bol: Ed. Dehoniane 1978. 291 p. = Nuovi saggi teologici XVI; Lire 6500.

Celebrare il mistero di Cristo. Atti della VI settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Roma: 5–9 settembre 1977. – Bol: Ed. Dehoniana 1978. 286 p. = Studi di liturgia VI; Lire 6000.

Neville, Gwen Kennedy – John W. Westerhoff: Learning through liturgy. – NY: The Seabury Pr. (1978). VIII, 189 p. = A Cross-road book; $ 8,95.

Jounel, Pierre: L'assemblée chrétienne et les lieux du rassemblement humain au cours du premier millénaire. – MD CXXXVI, 1978, 13–37; p. 39–46: Gy, Pierre-Marie: Espace et célébration comme question théologique; p. 47–65: Hameline, Jean-Yves: L'espace du sanctuaire; p. 67–73: Boiret, Yves: Héritage culturel et création artistique; p. 75–80: Vallet, Odon: Aspects juridiques de l'utilisation des églises; p. 81–92: Violle, Bernard: Notes pour un itinéraire de l'art religieux de Paris; p. 93–106: Jounel, Pierre: Art et liturgie.

Franca, Umberto, OFM: Le antifone bibliche dopo Pentecoste. Studio codicologico storico testuale con appendice musicale. – R: Ed. Anselmiana 1977. 665 p. = Studia Anselmiana LXXIII; Lire 25 000.

Vieillard-Troiekouroff, M.: Les fouilles de la basilique funéraire d'Andernos. – CahArch XXVII, 1978, 7–19, 15 fig.; p. 21–29: Buis, M.: Quelques piliers de chancel inédits du Sud-Est de la France (14 fig.); p. 31–37: Barral I Altei, X.: Fragment de sarcophage antique de Torreilles ‹Pyrénées-Orientales›, retaillé en table d'autel romane (11 fig.); p. 39–60: Davezac, B.: L'Évangéliaire de Chartres B.N. Lat. 9386. Contribution à l'étude de la peinture monastique carolingienne (22 fig.); p. 61–83: Grabar, A.: Observations sur l'arc de triomphe de la Croix dit Arc d'Éginhard, et sur d'autres bases de la Croix (21 fig.).

Kosel, Karl: Der heilige **Simpert** in der bildenden Kunst. – Jahrbuch für Augsburger Bistumsgeschichte XII, 1978, 61–82; 23 Abb.; S. 82–95: Ikonographisches Verzeichnis; S. 151–159: Thummerer, Hilda: Der Reliquienschrein des heiligen Simpert. (Bericht über seine Öffnung im Jahr 1977.)

Brauneck, Manfred: Religiöse Volkskunst. Votivgaben, Andachtsbilder, Hinterglas, Rosenkranz, Amulette. Unter Mitarb. von Hildegard Brauneck und mit Fotos von Wulf Brackrock. – Köln: DuMont Buchverlag (1978). 387 S., 1 Titelbild, 150 Abb. im Text = DuMont Dokumente.

Dael, Petrus Canisius Joannes van: De dode: Een hoofdfiguur in de oudchristelijke kunst. Een iconografische studie over de afbeelding van de dode in de oudchristelijke grafkunst. – Amst: Academische Pers 1978. III, 404 blz.; p. 333–391: 67 afb. [Diss., Nijmegen]

Möbius, Friedrich – Helga Möbius: Ecclesia ornata. Ornament am mittelalterlichen Kirchenbau. Mit Aufn. von Klaus G. Beyer. (2., durchges. Aufl.) – B: Union-Verl. (1978). 281 S., 163 Taf. im Text.

Kniffler, Gisela: Die Grabdenkmäler der Mainzer Erzbischöfe vom 13. bis zum frühen 16. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte, zur Plastik und zur Ornamentik. – Köln, Wien: Böhlau [in Komm.] 1978. XII, 397 S., 20 Fig., 15 Taf. = Dissertationen zur Kunstgeschichte VII. [Diss., Mainz]

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Erich Beyreuther, Westendstr. 7, 8016 Feldkirchen; Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Am Bleichgraben 16, 5300 Bonn; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstr. 21, 8411 Lorenzen; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, Fichtestr. 13, 6300 Gießen; Prof. Dr. Hermann Eising, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, Kirchstr. 6, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11b, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Martin Greschat, Teigelesch 15, 4400 Münster; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. DDr. Gotthold Hasenhüttl, Philippinenstr. 23, 6600 Saarbrücken; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Mercatorstr. 11, 6500 Mainz-Marienborn; Prof. Dr. Manfred Hellmann, Von-Esmarch-Str. 107, 4400 Münster; Prof. Dr. Gerhard Herkenrath, Gilbachstr. 24, 5000 Köln 1; Prof. Dr. Josef Hochstaffl, Delbrücker Weg 45, 4790 Paderborn-Wewer; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum-Weitmar; Prof. Dr. Fernando Inciarte, Am Kreuztor 8, 4400 Münster; Prof. Dr. Philipp Kaiser, Ostenstr. 26, 8078 Eichstätt; Doz. Dr. Peter Knauer SJ, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; DDr. Alfred Krömer, Talstr. 31, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Paul-Gerd Müller, Mittelstr. 12, 7000 Stuttgart 1; Dr. Peter Neuner, Werinherstr. 50, 8000 München 90; Dr. Joseph Overath, Im Kirchtal 71, 5210 Troisdorf; Prof. Dr. Wilhelm Pesch CSSR, Liebfrauenstr. 3, 6500 Mainz; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Kunigundendamm 64, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Gerhard Schneider, Hustadtring 65, 4630 Bochum 1; Dr. Reinhold Schwarz, Ostenstr. 26, 8078 Eichstätt; Lic. theol. Hans Reinhard Seeliger, Wunderstr. 8, 4200 Oberhausen 1; Dr. Manfred Spieker, An der Baumschule 2, 5042 Erfstadt; Prof. Dr. Alfred Stuiber, Platanenweg 31, 4630 Bochum 1; Dr. Josef Sudbrack SJ, Alfred-Delp-Haus, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; DDr. Klaus Thomas DD., Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Priv.-Doz. Dr. Hartmut Zapp, Belfortstr. 11, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Erich Zenger, Von-Stauffenberg-Str. 57, 4400 Münster; Prof. DDr. Harald Zimmermann, Melanchthonstr. 24, 7400 Tübingen.

Diesem Heft liegen zwei Prospekte des Verlages Aschendorff bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1979 – Printed in Germany

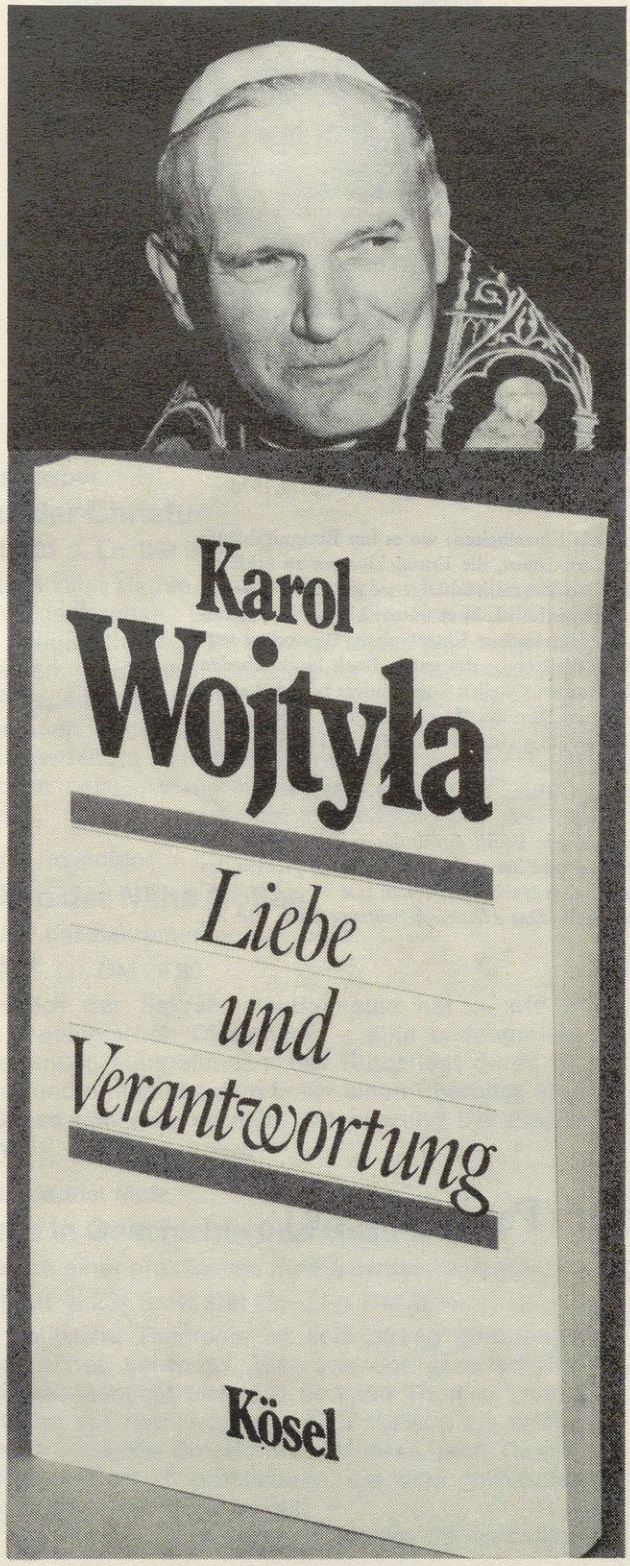
Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – 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: 4400 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.

Das ethische Hauptwerk des Papstes



Papst Johannes Paul II. hat sein ethisches Hauptwerk dem Themenkreis Liebe, Ehe und Sexualität gewidmet. Der Inhalt des Buches zeigt exemplarisch, wie sich die große rationale Durchdringungskraft, der starke Glaube und die zutiefst humane Einstellung des neuen Papstes zu einer harmonischen Einheit verbinden.

In seiner Abhandlung über Liebe und Sexualität, Zuneigung und Zärtlichkeit, Enthaltsamkeit und Geburtenkontrolle stellt Papst Johannes Paul II. die egoistische Liebe, die den Menschen zu einem Objekt degradiert, der verantwortlichen Liebe gegenüber, in der der sexuelle Genuß den Werten der Person untergeordnet ist.

Ca. 320 Seiten. Gebunden ca. DM 38,-

Kösel-Verlag

Heiko A. Oberman

Werden und Wertung der Reformation

Vom Wegestreit zum Glaubenskampf. 2., durchgesehene Auflage 1979. XXII, 500 Seiten. Mit 10 Seiten Kunstdrucktafeln. (Spätscholastik und Reformation Band II). Kart. DM 48.–

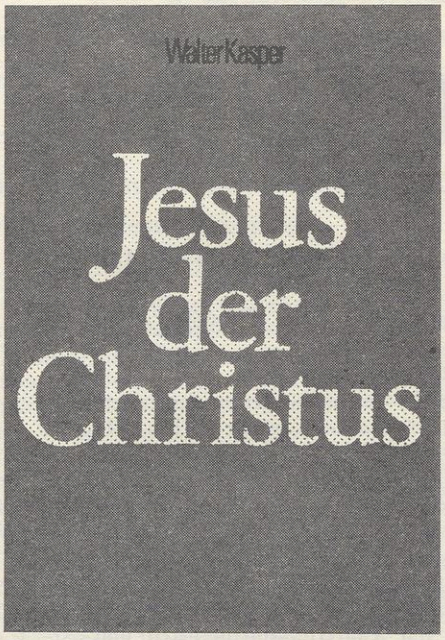
»Oberman führt ... am Beispiel Tübingens vor, wie fragwürdig bestimmte herrschende Konzeptionen der Reformationsgeschichte sind, und räumt kräftig mit deren Vorurteilen auf. ... Das Buch präsentiert also eine ganze Reihe unkonventioneller Beobachtungen und Thesen. Es macht klar, daß die Reformation zustande kommt aus einer Fülle von Aufbrüchen und Neuansätzen, die nicht selten noch im spätmittelalterlichen Denken verwurzelt sind.«
Martin Brecht, *Frankfurter Allgemeine Zeitung,* Nr. 86, 27.4.1978

»... bringt Oberman viele Einzelheiten: wo es um Ereignisabläufe geht, legt er großen Wert darauf, die Entwicklungen zu erklären und in die entsprechenden Zusammenhänge zu stellen; wo es um (theologische) Meinungen geht, bleibt er immer klar und verständlich. Er verliert sich jedoch nie in Einzelheiten. Besonders verdienstvoll ist es sodann, daß er ... das ganze Buch hindurch den Leser mit vielen unbekannten Quellen konfrontiert oder bekannte Quellen neu und im besten Sinn des Wortes originell interpretiert. Das verleiht seiner Darstellung eine wohltuende und beispielhafte Lebendigkeit und Frische ...«
Fritz Büsser, *Neue Zürcher Zeitung,* Nr. 255, 3.11.1978

»... überblickt Oberman wie kaum ein anderer die einschlägige internationale Forschung, und die exakten Register empfehlen das Werk als ein unentbehrliches Nachschlagebuch ...«
Friedrich W. Kantzenbach, *Das Historisch-Politische Buch,* Bd. 26, 1978, Nr. 3

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

GRUNDLEGENDE WERKE DER THEOLOGIE



Walter Kasper

Jesus der Christus

7. Aufl. 332 S. Ln. DM 39.–

Das Buch zählt zu den besten Christusbüchern der jüngsten Vergangenheit. Es gehört in die Handbibliothek jedes Religionslehrers. Es kann geradezu als Modell dafür gelten, wie man Christologie als Wissenschaft „religionspädagogisch" im tiefsten Sinn des Wortes betreiben kann. Geschichte, Geschick und Geheimnis Jesu Christi werden im Kontext zur Frage des gegenwärtigen Menschen nach Jesus Christus und nach sich selbst gesehen. *Christlich Pädagogische Blätter*

Theodor Schneider

Zeichen der Nähe Gottes

Grundriß der Sakramententheologie

Ca. 192 S. Ln. DM 29.80

Im Bereich der Sakramententheologie hat – wie in vielen theologischen Disziplinen – eine umfangreiche Neubesinnung stattgefunden. Der Autor legt deren Ertrag vor und ermöglicht dem Leser einen Überblick über das Ganze und eine schnelle Orientierung bei Einzelfragen.

Johann Baptist Metz

Glaube in Geschichte und Gesellschaft

Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie

2. Aufl. XII + 224 S. Kt. DM 29.–, Ln. DM 38.–

Metz' politische Theologie ist kein streng geordnetes systematisches Lehrbuch. Wer von der gesellschaftlichen Praxis ausgeht und sich dort die Themen „holt", begibt sich auf Neuland, kann eher tastend als selbstsicher die biblische Botschaft artikulieren, muß Theologie als Wissenschaft praktizieren, die dem gewohnten Wissenschaftsideal widerspricht.

Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Kirche und Gesellschaft heute



Franz Groner
zum 65. Geburtstag

Kirche und Gesellschaft heute
Herausgegeben von
Franz Böckle und
Franz Josef Stegmann
298 Seiten, kart.
DM 19,80.
ISBN 3-506-74451-8

Im Vorwort zum 27. Band des „Kirchlichen Handbuches" schrieb Franz Groner, die Kirche ist seit geraumer Zeit „in einen Trubel der wirtschaftlichen, technischen, soziologischen und ideologischen Entwicklungen hineingestellt, der sich auch in ihrem eigenen Leben spiegelt ..." Diesen Vorgang – soweit er in Zahlen zum Ausdruck kommt – während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil präzise und umfassend zu dokumentieren, war die eine Aufgabe, die sich der Jubilar als Direktor der „Zentralstelle für kirchliche Statistik" und als Herausgeber des „Kirchlichen Handbuches" stellte.

Den zweiten Schwerpunkt seiner Tätigkeit bildete die Auseinandersetzung mit aktuellen Problemen der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Lichte der (klassischen) katholischen Soziallehre. Dieser Aufgabe widmete er sich als langjähriger Inhaber des Lehrstuhles für Christliche Gesellschaftslehre in der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn, aber auch in der praktischen Arbeit als Gemeindeseelsorger und Leiter eines großen kirchlichen Krankenhauses.

Die Beiträge vorliegender Festschrift gruppieren sich um beide Schwerpunkte im Leben und Wirken Franz Groners. Sie versuchen, sowohl der Dokumentation der zeitgenössischen kirchlichen Entwicklung wie auch der Gestaltung des Verhältnisses von „Kirche und Gesellschaft heute" neue Impulse zu geben.

Schöningh
Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, 4790 Paderborn

Johannes Eck Enchiridion

Johannes Eck: Enchiridion
locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae (1525—1543).

Mit den Zusätzen von Tilmann SMELING O.P. (1529, 1532).
Herausgegeben von Pierre FRAENKEL in Verbindung mit dem Institut d'Histoire de la Réformation, Genf.
(Corpus Catholicorum, Band 34) 140 * und 418 Seiten, erscheint etwa September.

Mit dieser kritischen Edition erscheint im Corpus Catholicorum das am weitesten verbreitete Handbuch vortridentinischer Kontroverstheologie. Zuerst 1525 gedruckt, wurde es bis 1543 neunmal vom Verfasser, dazu zweimal durch den Kölner Dominikaner Smeling revidiert und bis 1600 über hundertmal aufgelegt. Die im Laufe der Revisionen von 28 auf 39 vermehrten Kapitel behandeln grundsätzliche theologische Fragen: Kirche, Papsttum und Konzil, Sakramente, Ablaß und Fegfeuer, aber auch praktische Probleme wie Türkenkrieg und Zehntenpflicht, Messe und Kindertaufe, Bilder- und Heiligenverehrung. Die meisten der Kapitel enthalten neben einer Darstellung des katholischen Standpunktes auch Gegenargumente und ihre Widerlegung: sie wenden sich gegen bekannte Reformationstheologen wie Luther, Zwingli, Bucer oder Oekolampad, aber auch gegen weite Kreise von Täufern, Spiritualisten und Vermittlern.

Außerdem ist ein Faksimile-Druck einer deutschen Ausgabe in Vorbereitung:

Johannes Eck: Enchiridion
Handbüchlin gemainer stell unnd Artickel der jetzt schwebenden Neuwen leeren

Faksimile-Druck der Ausgabe 1533. Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Erwin ISERLOH. (Corpus Catholicorum, Band 35) In Vorbereitung.

Die Confutatio der Confessio Augustana

Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530

Bearbeitet von Herbert IMMENKÖTTER. Diese Edition bietet erstmals den Text der Confutatio in der Form, wie sie vor den versammelten Reichsständen zur Verlesung kam, zusammen mit der entsprechenden lateinischen Übersetzung, die dem Kaiserhof vorgelegen hat. Im textkritischen Apparat sind zudem alle überlieferten Handschriften früherer Redaktionen berücksichtigt, was einen Einblick in die Entstehungsgeschichte des Textes gestattet. Ausführliche Einzelbelege für alle Gedanken, Argumente, Schrift- und Väterzitate der Confutatio bringen den Nachweis, daß die Confutatio von der gesamten katholischen Kontroverstheologie der Zeit getragen ist und keineswegs das Werk nur eines Theologen genannt werden darf.
(Corpus Catholicorum, Band 33) XXVIII und 232 Seiten, kart. 78,— DM, ISBN 3-402-03187-7.
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

Herbert Immenkötter:
Der Augsburger Reichstag und die Confutatio

Eine kurze Geschichte des Reichstages, dazu eine neuhochdeutsche Übertragung der Confutatio. Für Studenten, Geschichts- und Religionslehrer und für alle ökumenischen Laiengruppen, die sich mit Problemen um die sog. »Anerkennung der Confesssio Augustana durch die katholische Kirche« befassen.
(Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung) 110 Seiten, kart. 20,— DM, ISBN 3-402-03328-3. Bezug durch Ihre Buchhandlung.

Aschendorff
Münster

4 76 + Bu

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1979** **75. Jahrgang**

Klaus Thomas: Suizid und Suizidverhütung — Konsequenzen für die Seelsorge . . . . . Spalte 353
Hans-Jörg Urban: Konfessionskunde . . . . . Spalte 361

Exegese des AT und NT Sp. 365
Donum Gentilicium. Hrsg. von E. Bammel, C. K. Barret und W. D. Davies (R. Pesch)
J. B. White: A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry (O. Loretz)
P. Kuhn: Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch) (J. Maier)
J. Hug: La Finale de l'Évangile de Marc (Mc 16,9–20) (R. Pesch)
F. Bovon: Luc le Théologien (E. Schweizer)
H. Schlier: Grundzüge einer paulinischen Theologie (H. C. C. Cavallin)
R. Hoppe: Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes (F. Mußner)
W. Weicht: Die dem Lamme folgen (H. Kraft)

Kirchen- und Dogmengeschichte Sp. 375
Lactance et son temps. Hrsg. von J. Fontaine und M. Perrin (J. Speigl)
H. Grüger: Heinrichau (H. J. Roth)
D. Hay: The Church in Italy in the Fiftheenth Century (H. Jedin)
U. Dobhan: Gott-Mensch-Welt in der Sicht Teresas von Avila (Sr. T. W. Herbstrith)
S. Wiedenhofer: Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon (P. Fraenkel)
P. Fraenkel: De l'Écriture à la dispute (A. Ganoczy)
F. Jürgensmeier: Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) und die Römische Kurie (H. Raab)
S. Reil: Kilian Stumpf 1655–1720 (K. J. Rivinius)
K. Maier: Die Diskussion um Kirche und Reform im Schwäbischen Reichsprälatenkollegium zur Zeit der Aufklärung (H. Raab)
Die soziale Bewegung im Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts. Hrsg. von K. J. Rivinius (H. Gründer)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Konfessionskunde Sp. 390
Th. Broch: Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin (H. Dolch)
L. Wenzler: Die Freiheit und Das Böse nach Vladimir Solov'ev (W. Goerdt)
E. Rolinck: Geschichte und Reich Gottes (J. W. Mödlhammer)
Bittgebet – Testfall des Glaubens. Hrsg. von G. Greshake und G. Lohfink (O. Hagemeyer)
J. Halkenhäuser: Kirche und Kommunität (C. Bamberg)
Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden Christen. Hrsg. von H. H. Henrix und M. Stöhr (P. Fiedler)

Pastoraltheologie, Liturgie Sp. 399
L. Karrer: Der Glaube in Kurzformeln (W. Beinert)
H. J. Dörger / J. Lott / G. Otto: Einführung in die Religionspädagogik (E. Paul)
W. Nastainczyk: Religion unterrichten (K. Wittstadt)
St. Van Calster: Bijbel en Preek (P.-G. Müller)
G. Voigt: Der schmale Weg (F. Merkel)
Chr.-E. Schott: Möglichkeiten und Grenzen der Aufklärungspredigt (Ph. Schäfer)
L. Swidler: Aufklärung Catholicism 1780–1850 (M. Probst)
F. Reckinger: Kinder taufen – mit Bedacht (Th. A. Schnittker)
R. Pacik: Volksgesang im Gottesdienst (H. Hucke)
A. Mayer: Triebkräfte und Grundlinien der Entstehung des Meß-Stipendiums (A. A. Häußling)

Kirchenrecht Sp. 412
J. Huber: Der Ehekonsens im römischen Recht (A. Wacke)
K. Lüdicke: Psychisch bedingte Eheunfähigkeit (P. Wirth)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften Sp. 417
W. Weber: Person in Gesellschaft (G. Ermecke)
K. Golser: Gewissen und objektive Sittenordnung (H. Kramer)
Geistig Behinderte, Erotik und Sexualität. Hrsg. von P. Sporken (K. Thomas)

Religionswissenschaft, Philosophie Sp. 422
P. Meinhold: Die Religionen der Gegenwart (H. M. Biedermann)
F. Melzer: Wege des Denkens (K. Thomas)

Christliche Spiritualität Sp. 423
W. Kasper: Gottes Zeit für Menschen (O. Hagemeyer)
A. M. Goichon: Beschauliches Leben inmitten der Welt (K. Thomas)

Theologische Bibliographie Sp. 425

Suizid und Suizidverhütung — Konsequenzen für die Seelsorge

von Klaus Thomas, Berlin

Nachdem in den letzten 20 Jahren die Aufgaben der Selbstmordverhütung von weiteren Kreisen der Öffentlichkeit erkannt wurden, liegt es nahe, daß auch kirchliche Zeitschriften die Probleme der Selbsttötung und der Seelsorge an Selbstmordgefährdeten in Heften mit einheitlichem Themenkreis behandeln.

In dem Leitartikel des „Diakonia"-Heftes[1] geht Maria Bührer dem Grundproblem der Einsamkeit nach; denn die meisten Selbstmordgefährdeten finden in ihren Konflikten, besonders dem Liebeskummer, selten einen verstehenden Menschen, der Zeit für sie hat.

Als Ethiker erörtert Adrian Holderegger in äußerst besonnener Weise die notwendige klinische (also psychiatrische) und die psychodynamische Betrachtungsweise des Selbstmordproblems. Er sieht verminderte Willensfreiheit hinter jeder Selbsttötungshandlung und nennt als Hauptthesen zu einer pastoralen Praxis:

Ernstnehmen der Suizidankündigung, Kenntnis der suizidfördernden Faktoren, Zusammenarbeit mit Psychotherpeuten und Psychiatern; er fordert: den seelsorgerlichen Beitrag nicht überschätzen, menschliche Bindungen aufbauen, durchtragen helfen, Mißverständnisse und Diskriminierung abbauen, die Identität fördern (falsche Ideale entlarven und tragfähige Gruppen bilden) und zum Erfahren des Lebenssinnes verhelfen.

Erwin Ringel, der Wiener Psychiater, wendet seine Erkenntnisse zum „präsuizidalen Syndrom" mit Einengung, Aggression und Selbstmordphantasien auf die jugendlichen Gefährdeten an und sieht den Beitrag der Seelsorger in der verständnisvollen mitmenschlichen Anteilnahme, in dem „Aktivieren des Dialoges mit Gott" und in dem ansteckenden Beispiel des gesunden Glaubens.

Anton Baumann sieht das Wirken des Seelsorgers bei der Selbstmordverhütung in den Möglichkeiten, die sich dem Priester in seinen Gesprächen mit konfliktbedrängten Menschen innerhalb und außerhalb der Beichte bieten. Ein Priester, der die Weite der „Dimension ... auf Gott hin" öffnet, befreit aus der präsuizidalen Einengung. Deutlich sieht

[1] **Diakonia.** Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche. – (Mainz/Wien): Grünewald/Herder 8, 1977, Heft 1, 72 S.

UB TÜB 21 D
13 NOV 1979

B.: „Der Kranke gehört zum Arzt!" Gerade bei den seelisch Kranken, deren Symptome nicht selten religiös verbrämt erscheinen, steht der Seelsorger vor seinen Grenzen.

Aus seinen Erfahrungen in der Ehe-Seelsorge berichtet Josef Lange, die „Bejahung von Leiblichkeit und Sexualität" leistet dabei einen mittelbaren, aber wesentlichen Beitrag zur Selbstmordverhütung.

Arthur Leutwiler, Psychotherapeut in Zürich, geht den psychotherapeutischen Ansätzen in der Suizid-Prävention nach, vorwiegend unter den Forschungen der Psychologie C. G. Jungs. Er fordert die „unbedingte Treue zum Hilfesuchenden", der nicht infantile Abhängigkeitshaltungen fördern, sondern eine tragfähige Vertrauensbeziehung herstellen soll.

In der Zeitschrift „Caritas"[2] betont zunächst Gernot Sonneck als Psychiater die Bedeutung der Heilung seelischer Erkrankungen für die Selbstmordverhütung. Die Aussicht eines psychotisch Kranken (Geisteskranken), an Selbstmord zu sterben, übertrifft die der Durchschnittsbevölkerung um das Dreißigfache.

Kurt Biener schreibt über „Ursachen und Auslöser von Selbstmorden und Selbstmordversuchen Jugendlicher", unterscheidet dabei jedoch nicht zwischen Motiven, Gründen und Ursachen, zwischen Krankheiten und Konflikten, zwischen objektiven Diagnosen und subjektiven Erlebnissen.

Heinz Henseler findet „in fast allen Fällen von Suizidalität" einen „narzißtischen Konflikt", der zu einem Verständnis der Lage des Gefährdeten und zu einem fruchtbaren therapeutischen Ansatz führt.

Jiri Bojanovsky geht dem „Partnerverlust als Auslöser für Selbstmorde und Selbstmordversuche" in einer besonders sorgfältigen Arbeit nach. Er weist auf die Risikozeit des ersten Halbjahrs nach einem Partnerverlust hin und auf die Möglichkeit, Depressionen mit Medikamenten zu behandeln. Gerade Seelsorger bekommen bei Todesfällen Verbindung zu den Hinterbliebenen und sollten daher genauer über Depressionen unterrichtet sein. Auch der Geschiedenen sollte sich die Pfarrgemeinde annehmen.

Wilhelm Feuerlein untersucht die „psychopathologischen Gemeinsamkeiten von Sucht und Suizidhandlungen". Er sieht sie nicht nur in dem Charakter der Sucht als einem „protrahierten Selbstmord". „Über 50 Prozent der Suchtkranken hatten in den ersten fünf Jahren der Sucht Selbstmordversuche ausgeführt", so zitiert er und weist hin auf den „totalen Zusammenbruch der Abwehr", durch den einige Rauschdrogen unmittelbar Selbstmordhandlungen veranlassen.

Klaus-Peter Jörns behandelt die „Suizidhandlungen in theologischer Sicht" von theoretischen Erwägungen her.

Klaus Thomas schreibt über „Selbstmordverhütung als Aufgabe in und zwischen verschiedenen Fachbereichen". Psychiatrie, Psychotherapie, Sexualmedizin, Konfliktpsychologie und nicht zuletzt die Seelsorge bieten als Wissenschaften die Grundlagen für eine wirksame Selbstmordverhütung. Ihre Vertreter müssen daher zusammenarbeiten.

Michael Heinrich berichtet über „Angebote der Beratung und Hilfe für Selbstmordgefährdete" auch unter sozialpolitischen Gesichtspunkten und nennt Hilfsstellen, deren „Aufgaben und Arbeitsweise" Gernot Sonneck schildert.

Erwin Ringel beschreibt „das Wiener Modell" der Psychiatrischen Klinik und der Lebensmüdenfürsorge.

Beide Zeitschriften vermitteln mit ihren vielseitigen Aufsätzen und den reichhaltigen Schrifttumshinweisen einen Einblick in den gegenwärtigen Stand der Selbstmordforschung. Hier hat sich eine Erkenntnis durchgesetzt: Selbstmordverhütung ist angewiesen auf Teamarbeit. In solchem Team dürfen Fachkräfte der Psychiatrie, der Psychotherapie, der Suchtbehandlung, der Ehe- und Sexualberatung und (in diesen Heften wenig besprochen) der Sozialarbeit nicht fehlen.

In den ersten zwanzig Jahren praktischer Selbstmordverhütung in Europa war die ärztlich-psychiatrische Sicht zu betonen, nicht nur im Sinn der „ersten Hilfe", sondern auch im Sinn des Kampfes gegen die seelischen Krankheiten, die fast jeder Selbstmordneigung zugrundeliegen.

Tod und Sterben und damit die Selbstmordfragen führen jedoch unausweichlich an die Grenzen des innerweltlichen Lebens und über sie hinaus. Hier sind der Seelsorge wichtigste Aufgaben gestellt, für die es bisher an einer geeigneten Ausbildung fehlt. Dazu zählt nicht nur eine kundige Krankenseelsorge für Depressive, für psychotisch und neurotisch Kranke, ein Unterscheiden zwischen echten und unechten Schuldgefühlen und ein Beschreiten geeigneter Wege, in diesen beiden Situationen zu helfen. Ekklesiogenen Neurosen vorzubeugen und einen Beitrag zu ihrer Heilung zu leisten, die Verzweifelten mit stellvertretendem Glauben durch die Gefahrenzeit zu begleiten, das sind weit über das Trösten hinaus konkrete Aufgaben einer noch viel zu wenig verbreiteten Seelsorge an Lebensmüden.

[2] **Caritas.** Suizid und Suizidversuch. Zeitschrift für Caritasarbeit und Caritaswissenschaft 79. Frb/B: Lambertus-Verlag (1978) 156 S.

So können diese Hefte ein sorgfältiges Studium der umfassenden Fachliteratur oder gar eine praktische Ausbildung nicht ersetzen, wohl aber auf diesen buchstäblich lebensrettenden biblischen Dienst hinweisen.

Konsequenzen für die Seelsorge:

A. Reiner[3] ist katholischer Seelsorger an den Universitätskliniken in Heidelberg, in denen jährlich etwa 500 Patienten nach Suizidversuchen behandelt werden. Er hat sich eine schwierige Aufgabe gestellt und sie – das sei vorausgeschickt – meisterhaft gelöst.

Im ersten Teil gibt er, durch zahlreiche Zitate belegt, einen Überblick über die gegenwärtigen Erkenntnisse der Wissenschaft vom Selbstmord mit ihren statistischen Grundlagen, ihren medizinischen Hintergründen, sowie einer erstmaligen zusammenfassenden Schau der besonders gefährdeten Gruppen.

Ausführlich stellt er die Zeichen des „präsuizidalen Syndroms" zusammen, bespricht die Schwierigkeiten, die Suizidgefahr zuverlässig abzuschätzen und die verschiedenen Wege, die Selbstmordgefahr durch psychiatrische und/oder psychotherapeutische Behandlung zu überwinden.

Die Alten in ihrer Einsamkeit, die Kranken – besonders die psychisch Kranken und die Kranken mit chronischem Nierenversagen – werden dem Verständnis ihrer – oft als untragbar erlebten – Lage näher gebracht. Die Menschen in Liebes-, Ehe- und Sexualkonflikten, besonders die mit unerwünschter Schwangerschaft oder Homosexualität, werden als besonders gefährdet herausgehoben. Jugendliche mit den typischen Problemen der Spätpubertät und der Adoleszenz, vor allem aber Alkohol- und Drogenabhängige, Straffällige und Trauernde erweisen sich als hochgradig selbstmordgefährdet.

In jeder dieser Gruppen führt er nicht nur bemerkenswert vollständig die neueren Forschungen an, sondern er bringt auch sprechende Beispiele aus seiner Erfahrung und zeigt die besonderen Aufgaben, Möglichkeiten und Grenzen der christlichen Seelsorge in einer engen Arbeitsgemeinschaft zu den – zunächst, aber nicht nur in der ersten Hilfe – zuständigen Ärzten.

In drei Hauptbereichen sieht Vf. die Bedeutung der Seelsorge für Selbstmordgefährdete:

Vorbeugend kann sie die „psychische Entwicklung fördern und stabilisieren und damit den Einzelnen dazu befähigen, sich selbst und die Welt anzunehmen, Konflikte zu lösen oder zu ertragen" (241).

Zum zweiten sieht Vf. die Gemeinden als gegebenen Rahmen zur Bewältigung der Konflikte und Aggressionen und zum Aufbau tragender Gruppen.

Zum dritten schließlich können die Gemeinden inmitten der gefährdenden Normen-, Richtungs- und Haltlosigkeit eine „Sinnerfahrung des Lebens anbieten" (242).

Die besondere Bedeutung des Buches liegt in den konkreten Hinweisen zur Seelsorge an Suizidgefährdeten.

Dazu begründet der Vf. zunächst allgemeine Ratschläge:
Selbstmordversuche ernst nehmen!
Zentrale Gesprächsthemen erleichtern! (Z. B. nicht fragen: „Wie geht es Ihnen?", sondern „Ich weiß, warum Sie in der Klinik sind; kann ich Ihnen helfen?") (132).
Zuerst mit dem Patienten, dann aber auch mit den wichtigsten anderen Bezugspersonen sprechen! (133–135).
Die Betreuung erst beenden, wenn sich die Belastungssituation geändert hat!

Bei allen psychisch Kranken:
Für ärztliche Behandlung sorgen und Vorurteile gegen psychiatrische Kliniken abbauen!
Positive Bindungen aufbauen!
Regelmäßige Seelsorgegespräche verabreden!
Auf die – häufig ebenfalls gefährdeten – Partner achten!
Den oft isolierten Selbstmordgefährdeten Kontaktpersonen vermitteln! (136/137).

Bei den Alten liegen die Hauptprobleme, die die Suizidgefahr auslösen oder verstärken,
bei den chronischen körperlichen Erkrankungen,
bei dem Abbau der geistigen Kräfte (besonders der Arteriosklerose),
bei der Minderung des Selbstwertgefühls – besonders nach dem Ausscheiden aus dem Beruf –,
bei der Vereinsamung und – selten ausreichend beachtet –
bei den unbefriedigten sexuellen Schwierigkeiten des Alters.

Gerade die Seelsorge kann auf die Bedeutung der vermindert Leistungsfähigen in der Welt des Glaubens verweisen und den Alten

[3] **Reiner,** Artur: **Ich sehe keinen Ausweg mehr.** Suizid und Suizidverhütung. Konsequenzen für die Seelsorge. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1974). 250 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche Nr. 17) kart. DM 27.50.

eine geachtete Rolle und Aufgabe in der Gemeinde, z. B. in Altenclubs, in Ehe- und Glaubens-Seminaren zuerkennen. Besondere Altentage fördern ein Leben im Zeichen der Hoffnung, weil der Tod nicht das Letzte ist. Auch das Einrichten von Besuchsdiensten für Vereinsamte mit praktischer Hilfe und von Altenheimen oder auch kleine Aufmerksamkeiten zu Fest- und Gedenktagen zählen zu den seelsorgerischen Möglichkeiten, die sich als Suizidverhütung auswirken.

Jede Seelsorge an psychisch Kranken dient zugleich der Selbstmordverhütung, auch wenn sie sich nicht in Einzelgesprächen erschöpft und z. B.

Gruppenseelsorge an psychiatrischen Kliniken,
Informationsvorträge in der Gemeinde,
das Vermitteln von Praktika in psychiatrischen Kliniken oder
Patenschaften für Patienten einschließt (160/161).

Patienten mit chronischem Nierenversagen leben ständig unter – mindestens unterschwelliger – Todesbelastung und sind erhöht suizidgefährdet, nach manchen Untersuchungen in den USA 300–500mal stärker – in Europa etwa 14mal so häufig.

Dem Dialyse-Patienten bietet die Seelsorge mehr als nur den dringend benötigten Gesprächspartner, nämlich

das Stärken des Lebenswillens,
das Ordnen der tragenden Beziehungen zu den Familienmitgliedern,
das Verschaffen einer geachteten Stellung im Leben (170–173).

In dem ausführlichen Kapitel über Seelsorge bei Liebes-, Ehe- und Sexualkonflikten zitiert der Vf. vorwiegend die Arbeiten des Referenten, mit denen er die Notwendigkeit einer kundigen und nicht richtenden Beratung und Begleitung (besonders von Jugendlichen, unerwünscht Schwangeren und Homosexuellen) sowie bei Ehe- und Partnerschaftsauseinandersetzungen unterstreicht (180–190).

Selbstmordgefährdete Jugendliche bedürfen

der Ermutigung, sich den Krisen zu stellen,
der Erfahrung, angenommen zu sein,
der Übung zum Verzicht, gerade auch durch christliche Askese,
der Antwort auf die Sinnfrage,
des Erlebnisses der Geborgenheit,
aber auch echter Vorbilder und wahrer Gemeinschaft.

Alle diese Erfahrungen kann wahre Seelsorge besonders tief vermitteln (200–204).

Seelsorge für Alkohol- und Drogenabhängige muß sich als Krankenseelsorge verstehen, auf die sich einzelne Gemeinschaften (z. B. das Blaue Kreuz und der Kreuzbund) spezialisiert haben.

Pfarrer können dann nicht nur einen Beitrag zur beruflichen Rehabilitation leisten, sondern auch die verbreiteten Schuldgefühle durch Vergebung überwinden helfen, durch Meditationsübungen vertieften Halt vermitteln, bei der Aufklärung und beim Aufbau von Beratungsstellen helfen (211–215).

Straffällige können im Rahmen der Seelsorge zusätzlich resozialisiert werden, Kontaktpersonen lassen sich finden, Vorurteile abbauen, Besuche vermitteln und Gruppen einrichten. Auch hier kann und sollte die Gemeinde sich als stützende Gemeinschaft bewähren (221–225).

Für die seelsorgerlichen Aufgaben an Trauernden beruft sich R. auf Spiegels Erkenntnisse und Ratschläge (vgl. Th. Rv. 74, 1978, 8), wenn er in den einzelnen Phasen des Trauerns den Trostbeistand des NT vermittelt sehen will.

Insgesamt weist sich das Buch durch überragende Sachkenntnis, straffe Auswertung der Literatur, klare Einsicht in die Bedeutung und in die Grenzen der Seelsorge (besonders zum ärztlichen Bereich), durch ein ausgewogenes Gleichgewicht zwischen den zentralen geistlichen Anliegen und der notwendigen äußeren sozialen Hilfe aus. (Dabei steht im Hintergrund ein im katholischen Bereich meist weiter gefaßter Begriff der Seelsorge als in der evangelischen Kirche.)

Dieses Werk also weist der Seelsorge ihren wesentlichen Platz im Rahmen der Selbstmordverhütung zu und führt sie damit unausgesprochen (gegenüber den zahlreichen Versuchen einer Verfremdung zur Gesprächstherapie) zu ihren eigentlichen Aufgaben zurück.

Suizid als human- und sozialwissenschaftliches Problem:[4]

Rund 40 Ärzte, vorwiegend Psychiater und Psychotherapeuten aber auch Theologen (besonders Moraltheologen), Juristen und Philosophen aus einigen europäischen Ländern und den USA haben sich 1975 in Bielefeld zu einem interdisziplinären Symposium über Suizid und Euthanasie zusammengefunden,

um die Begriffe zu klären,

um den geistesgeschichtlichen Hintergrund des freiwilligen Sterbens in seinen verschiedenen Formen zu erkennen,

um die Psychologie und Psychopathologie des Sterbens zu erörtern,

um seine medizinischen Aspekte zu ergründen,

um seine soziologische Orientierung zu erleichtern,

um mit ethischen Überlegungen seine moraltheologischen Probleme zu erörtern, und

um seinen rechtlichen Rahmen abzustecken.

Mit diesen Aufgaben sind zugleich die Hauptteile des grundlegenden Werkes umschrieben.

Die geschichtlichen und philosophischen Erwägungen des ersten Teiles lehren dabei erkennen, wie schon seit dem vorigen Jh. bedeutende Ärzte recht verschieden dachten über die Pflichten, das Leben zu verlängern und das Sterben zu erleichtern. Als Menschen sind wir uns dann nicht nur unseres Seins bewußt, sondern auch unserer „Fähigkeit zum Nichtsein" (Shapiro, Californien, 60).

Psychologische Forschung darf nicht länger einem ideologischen Vorurteil folgen und den Selbstmord entweder als „moralisch verwerflich oder als krankhaft bezeichnen" (Eser, Tübingen). (75). „Die Wurzeln der Suizidtendenz mögen in der normalen Psyche liegen, um jedoch zum Suizid zu führen, müssen spezielle Faktoren hinzukommen." Einige dieser „Risikofaktoren" sind bekannt. Selbst wenn nicht „jeder Suizidant krank ist", so zeigte sich doch, daß die, die nach Suizidversuchen ärztlich untersucht wurden, krank waren. (So stellen nicht überall ganz einheitlich Sonneck und Ringel, Wien, S. 85 und 88 fest.)

Mit zunehmendem Alter häufen sich „endogen psychische und somatische Störungen", während Selbstmordhandlungen mit Appellfunktion seltener werden. (Kleisen und Langen, Mainz, 88–94).

Bei den Selbstmorden nicht das Opfer, sondern den Täter zu sehen, dem in der Mehrzahl der Fälle keine geistige Erkrankung zuzuerkennen sei, ist dagegen die Überzeugung des Philosophen Flew (England, 95–100). Krebskranke sind in hohem Grade selbstmordgefährdet, verlieren aber durch die Selbsttötung die Chance, die letzte Aufgabe des Daseins zu bewältigen. Sie brauchen daher Hilfe, ihren Lebenssinn und ihr Ziel zu finden. (Danto, Detroit, 107).

Mehrere Vorträge über „medizinische Aspekte" sehen die ärztlichen Aufgaben und Möglichkeiten, Schmerzen erträglich zu halten (Twycross, England, 111–120), oder durch Nervenblockaden auszuschalten (Mayrhofer und Porges, Wien).

Ob und wie lange Reanimationsmaßnahmen sinnvoll erscheinen, das hängt von der Prognose ab und muß dem Arzt in einem Ermessensspielraum zur verantwortlichen Entscheidung freigestellt bleiben, begründet Wawersik, Kiel (125–135). Wenn Lebensverlängerung nur Qual oder bewußtloses Dahinvegetieren bedeutet, mögen das Wohl des Einzelpatienten und gegebenenfalls sogar „ökonomische Gründe den Arzt zwingen, die Anwendung medizinischer Maßnahmen zu begrenzen". (Opderbeker, Nürnberg, 142).

In welcher Weise dabei praktisch vorzugehen ist, wenn „Hilfe im Sterben" geleistet werden muß, das zeigt beispielhaft Menzel, Bielefeld, (143–149), wenn er mit den Einzelheiten fordert, z. B. Hygiene, persönlichen Kontakt, Schmerzstillung usw. aufrecht zu erhalten, künstliche Wiederbelebungsversuche aber oder nur lebensverlängernde Maßnahmen abzusetzen. Letztlich entscheidet das Gewissen des Arztes. (Fritsche, Homburg, 155).

Die soziologische Orientierung kehrt nach einem Überblick über die „moderne Betreuung der Sterbenden" (Kalish, Californien) (159–169) zum Problem des Selbstmordes zurück, der unter den unerträglichen Bedingungen in vielen Gefängnissen oft als „einziger Ausweg" erscheint. (Cooper, Washington D. C., 170–177).

Kritisch untersucht Weis, Saarbrücken (180–193), die Einrichtungen der Selbstmordverhütung, die die konstanten Selbstmordzahlen fast nirgends senken konnten.

Selbstmord wirft zahlreiche versicherungsmedizinische und juristische Probleme auf (Möllhoff, Heidelberg und Wallace, Tennessee, 194–221). Danach erscheint ein „freiwilliger" Selbstmord als gerechtfertigt, ein unfreiwilliger dagegen verlangt Hilfsmaßnahmen.

Ethische Überlegungen führen Fletcher (Texas, 233–244) zu einer „Verteidigung des Suizids" und zu seiner Verwerfung nur dann, wenn er das Wohlergehen anderer beeinträchtigen würde, während Eibach (Bonn, 245–249) das Recht zum Töten nur Gott zugesteht, dem Menschen aber nur dann, wenn das Liebesgebot es fordern würde. Ähnlich äußern sich auch Auer (Tübingen) und Häring (Rom), die sich um Maßstäbe bemühen, nach denen bei einem Sterbenden von Maßnahmen zur Lebensverlängerung abgesehen werden darf (250–270).

Auf der Grundlage sorgfältig unterschiedener Begriffe von Lebenshilfe und Sterbenshilfe, von passiver und aktiver Euthanasie unter der Frage, wer darüber entscheidet, sieht Sporken (Maastricht) Willen und Würde des Patienten sowie das Vertrauen zum Arzt als Grundlagen für die Hauptaufgabe eines echten Beistandes zum Sterben. (271–284). „Je besser unsere Sterbehilfe, desto seltener wird sich das Problem der eigentlichen Euthanasie stellen." So urteilt auch v. Lutterotti (Freiburg, 292).

Im letzten Hauptteil schließlich wird der rechtliche Rahmen abgesteckt mit dem genauen Festlegen des Todeszeitpunktes (Gellen,

[4] **Suizid und Euthanasie als human- und sozialwissenschaftliches Problem.** Hrsg. von Albin Eser unter Mitarbeit von Peter Bringewat. – Stuttgart: Enke 1976. VII, 432 S. (Medizin und Recht 1)

Bochum, 301–311) mit den Problemen der Tötung auf Verlangen und aus Barmherzigkeit (Engisch, Heidelberg, und Simson, Schweden, 312–321, 322–335).

Weitere Vorträge und Diskussionen rechtsvergleichender Art über das „Recht auf den Tod" (Roellecke, Mannheim, 336–346) auch nach amerikanischem Recht (Möllering, Bielefeld, 347–359), sowie juristischen Sonderproblemen auch unter neuen Rechtsvorstellungen (Eser, Tübingen, 392–407) beschließen das Werk.

Insgesamt liegt mit diesem Sammelwerk ein Überblick vor, der ungewöhnlich vielseitig die verschiedenen Wissenschaftsgebiete der internationalen Forschung zu Wort kommen läßt. Das Schwergewicht bei der Rechtswissenschaft mag dann nicht jeden überzeugen. Drei wichtige Fachgebiete aber fehlen, die Konfliktpsychologie, die Sexualmedizin und die Seelsorge. Das Werk stellt eine Überfülle auch neuer Erkenntnisse zusammen, wenn ihm auch die einheitlich logische Gliederung bei der Vielzahl der Vf. fehlen muß. So bietet es sicher einen beachtlichen theoretischen Fortschritt. Die praktische Seite aber kommt zu kurz.

Wir erfahren vom philosophischen Denken über den Tod, aber nichts vom rechten Reden mit den Sterbenden. Wir lesen vom Streit, ob Selbstmörder krank oder seelisch gesund seien, aber wir erfahren nicht, wie wir einem verzweifelten und zerrissenen Menschen wieder zum Frieden verhelfen können. Wir hören Juristen und Theologen über den rechten Beistand beim Sterben und über das Recht zum Leben diskutieren, aber von der Hoffnung und Vorfreude auf ein ewiges Leben, die oft allein im schwersten Endstadium Tragfähigkeit verleihen, ist nirgends die Rede.

Aus der Sicht des praktisch tätigen Seelsorgers oder Arztes, der sich täglich um Menschen an der Grenze des Lebens bemüht, muten viele Probleme der Philosophen, der Soziologen und Juristen wirklichkeitsfremd an. So bleibt diesem überaus gelehrten Werk über Zwang und Freiheit zum Sterben eine Ergänzung zu wünschen, die die Brücke zum wahren Leben schlägt.

Selbsttötung philosophisch gesehen:[5]

Schon der Klappentext dieses Buches nimmt Stellung gegen „die medizinische Versuchung, jeder Selbstmörder sei krank" und gegen „das verordnete Tablettenglück der Psychiatrie". „. . .philosophisch gesehen ist jede Selbstvernichtung ‚Bilanzsuizid'" (17). In zwei Hauptteilen untersucht das Buch vorwiegend philosophiegeschichtlich und logisch, aber auch metaphysisch und anthropologisch das „Kontra" und das „Pro" der Selbsttötung. Dabei hat der Vf. sicher recht, wenn er hinter dem Selbsttötungsproblem die Frage nach Leben und Tod sieht und nach dem Sinn des Sterbens fragt.

Geschichtlich findet er die A b l e h n u n g des Selbstmordes durch „die Gesellschaft", entweder durch ein göttliches Gesetz metaphysisch, „theonom" begründet, als Auflehnung gegen die Herrschaft Gottes und seine Liebe oder aber durch ein Sittengesetzt. Kant betont: „Der Selbstmord ist . . . unerlaubt und abscheulich, nicht . . . weil ihn Gott verboten hat, sondern Gott hat ihn verboten, weil er abscheulich ist. . ." (34/35). Anthropologisch gesehen gehen die Überlegungen gegen die Selbsttötung von der Selbsterfahrung aus (44). Die „Pflichten gegenüber der Gemeinschaft" (48) gebieten das Leben. Selbst der gemeinsame Selbstmord der Liebenden bekräftigt nur, wie sehr tiefe Liebe gemeinsames Leben will (51). „Selbsttötung ist Selbstwiderspruch des Bewußtseins", „Versöhnung mit der Absurdität", „erlebte Freiheit ist besser als geglaubter Sinn". „Leben als . . . Freiheit wird im Vollzug wertvoll". Dies sind einige Gedanken des Vf. im Anschluß an Camus, der ihn intensiv beschäftigt (57/58).

Unter den philosophischen Gründen f ü r den Selbstmord bespricht H. ausführlich die stoische „Selbsttötung aus Lebensbejahung" (60), die „Metaphysik nach dem Tod Gottes" (Nietzsche) (67), die „Hingabe an die Transzendenz" (69) und die „Auflehnung gegen die Übermacht des Seins" (74). Aber auch die Selbsttötung als Protest gegen eine korrupte gewalttätige Gesellschaft (80) und nicht zuletzt die Selbsttötung als letzte Liebestreue, die dem Freund in den Tod folgt oder gar „doppelt gewollter Tod als . . . Vereinigung im Nichts, wo Zusammenspiel im Sein nicht möglich ist" (82), finden das Verständnis des Vf. Der Hauptgrund für den Selbstmord aber liegt in der grenzenlosen und unteilbaren Freiheit des Menschen. Nur aus der Freiheit zum Tode erwächst freie Annahme des Lebens (88). Nur allzu richtig erkennt er: „Allein ein liebender Gott kann den Mensch vor gewollt gesetztem Tod bewahren" (78), aber, so fährt er bedenklich fort, dieser Gott kann „neidlos dem Menschen die freie Entscheidung . . . auch dann gönnen . . . wenn sie sich gegen ihn wendet" (79).

Auch den Abschluß des Buches bilden metaphysische Gedanken: „Von der Hoffnung auf persönliches Weiterleben des ganzen Menschen her wird Selbsttötung entweder wirklich zum Selbstmord oder unmöglich." (92) Da aber für den Verfasser diese Hoffnung nicht einen festen Glauben einschließt, sondern offenbar nur eine vage Möglichkeit, bleibt ihm nur die „beharrliche Ambivalenz des Für und Wider" aber freilich auch die (nicht mehr völlig logisch wirkende) Aufgabe, „Menschen begründet vom Äußersten abzuhalten" (92).

Das Buch besticht durch die Klarheit seiner Gedanken und die Sorgfalt seiner Sprache. Sein Wert liegt in dem Zusammenstellen einer Vielzahl von theoretisch-logischen Gedankengängen zum philosophischen Selbstmordproblem in Geschichte und Gegenwart, die unausweichlich in theologische Fragen einmünden. Nur haben alle diese theoretischen Gedanken mit der praktischen Wirklichkeit der Lebensmüden und der Hilfe für sie wenig gemeinsam.

Wer bei mehreren tausend Selbstmordgefährdeten als unmittelbar beteiligter Zeuge miterlebt hat, wie nur schwere seelische Erkrankungen den stärksten aller Triebe, den Selbsterhaltungstrieb außer Kraft zu setzen vermögen, der muß nicht nur kopfschüttelnd die Gedanken über die vermeintliche „Freiheit zum Tode" verfolgen; denn nie ist ein Mensch so unfrei wie unter dem Zwang von Depressionen und Neurosen.

Wer immer wieder miterlebt, wie Depressive ihre schwermütige Welt-Anschauung in philosophische und pseudophilosophische Gedankengänge hineinprojizieren, die sich mit ärztlicher Behandlung ohne logische Gründe dann auflösen, der wird in manchen Gedankengängen dieses Buches eine bedenkliche Unterstützung jener Gedanken sehen, durch die nicht wenige Gefährdete sich von der einzig wirksamen Hilfe durch ärztliche Behandlung und echte Seelsorge abhalten lassen. Sicher ist, wie Camus sagte, das wichtigste Problem der Philosphie: der Selbstmord. Die wichtigste Aufgabe, die die Selbstmordforschung aber stellt, ist die Verhütung des sinnlosen Sterbens durch eigene Hand. Dazu aber leistet das Buch keinen erkennbaren Beitrag.

Narzißtische Krisen:[6]

Sigmund Freud hatte den Begriff des Narzißmus 1914 in die Psychoanalyse eingeführt und dabei an die Sage von Narzissus angeknüpft, den Jüngling, der sich in sein eigenes Bild verliebte. Heute werden unter Narzißmus „verschiedene Zustände des Selbstwertgefühls" bezeichnet, „der affektiven Einstellung des Menschen zu sich selbst", die entweder gesund und wirklichkeitsgerecht oder auch als Krise narzißtisch gestört verlaufen kann (73). Nicht nur die Triebregulation (z. B. beim Bewältigen einer überstarken Aggression) ist dem Menschen aufgegeben, sondern auch die „Regulation des Narzißmus", also „die Aufrechterhaltung eines affektiven Gleichgewichtes . . . von innerer Sicherheit (und) Selbstwertgefühl" (73/74).

Nach dem „harmonischen Primärzustand" des Säuglings erlebt jeder Mensch einmal „die Urverunsicherung" und die „Trennung von Selbst und Objekten" (75), die sein Selbstgefühl erschüttern und bedrohen. Während der narzißtisch ungestörte Mensch Kränkungen sachlich prüft und gegebenenfalls seine Ideale korrigiert, werden narzißtisch labile Menschen schwere Kränkungen zu verleugnen suchen und durch Phantasien vom Gegenteil ersetzen.

Henseler versteht nun die Selbstmordhandlungen als Ausdruck einer Krise des Selbstwertgefühls und als Versuch, es zu retten. Fünf Thesen stellt er dazu auf:

Der Selbstmordgefährdete ist in seinem Selbstgefüht stark verunsichert;
Er fühlt sich bedroht, verlassen, hilflos und ohnmächtig;
Deshalb verleugnet er die Wirklichkeit und idealisiert sich selbst wie seine Umgebung;
Wenn darüber hinaus nötig, phantasiert er sich in einen harmonischen Primärzustand zurück und, wenn er diese Phantasie in Handlung umsetzt, rettet er sein Selbstgefühl, „er verzichtet zwar auf seine Individualität zugunsten einer Verschmelzung mit einem diffus erlebten primären Objekt, gewinnt aber Sicherheit, Geborgenheit, Ruhe und Seligkeit" (85).

Tatsächlich berichten „viele Suizidanten, daß der Entschluß, sich umzubringen, eine entlastende, beruhigende Wirkung auf sie gehabt habe" (91). Nach einem ersten Teil über die Methodik der Suizidforschung und einem zweiten mit einer „Bestandsaufnahme" ihrer wichtigsten Ergebnisse leitet die erwähnte Theorie der Selbstwertproblematik über zu 50 Krankengeschichten, an denen die Gültigkeit dieser Theorie geprüft und bestätigt wird.

[5] **Hammer,** Felix: **Selbsttötung philosophisch gesehen.** Düsseldorf: Patmos (1975), 94 S. (Patmos Paperback) kart. DM 15,80

[6] **Henseler,** Heinz: **Narzißtische Krisen.** Zur Psychodynamik des Selbstmordes. – (Reinbeck): Rowohlt (1974). 202 S. (rororo studium 58 Psychoanalyse) kart.

Entsprechend den drei großen Phasen der kindlichen Sexualentwicklung unterscheidet der Vf. unter den narzißtischen Konflikten solche der „psychosexuellen Identität", solche von „Wert und Macht" und schließlich Konflikte des Angenommenseins.

In seinem theoretischen Modell sieht H. nicht nur einen vertieften Aufschluß „bisher noch ungenügend verstandener psychopathologischer Phänomene", sondern auch „Konsequenzen ... für die Psychotherapie" (179).

Im Verlauf der Therapie überträgt der Selbstmordgefährdete dann „seine narzißtischen Erwartungen bzw. Befürchtungen auf den Therapeuten" (180), für den „die Enttäuschung der narzißtischen Erwartungen zum zentralen Therapieproblem ... als Risiko aber auch als Chance" werden.

Insgesamt also „vermittelt ... die entwickelte Theorie ... vor allem tiefere Einsichten in die psychologischen Vorgänge, die zur Suizidhandlung führen" und tragen, „vorläufig nur bedingt", „zur Suizidprophylaxe ... bei" (182).

Diese Habil.-Schrift des Psychiaters und Psychoanalytikers H. (Ulm) macht also anhand von eindrucksvollen Beispielen auf die Bedeutung der vielfach vernachlässigten Selbstwertproblematik bei Selbstmordgefährdeten aufmerksam. Durch die praktischen Beispiele gewinnt seine Theorie Lebensnähe.

Ein Leser, der diesen Ausführungen folgen will, muß freilich der psychoanalytischen Fachsprache und zahlreicher ungebräuchlicher Fremdwörter mächtig sein. Er wird dann in dem recht weit gefaßten Begriff des Narzißmus einen Tatbestand finden, der das Verständnis erleichtert für Menschen, die ihr Leben beenden wollen, weil sie keinen Wert mehr darin erkennen. Wer jedoch dieses Prinzip zum einzigen Maßstab für das Verstehen der Selbstmordprobleme erhebt (und damit die Psychoanalyse zur einzigen Therapiemethode?), wird der Vielschichtigkeit im Zusammenwirken von Depressionen und Psychosen, körperlichen Erkrankungen und Rückbildungsvorgängen, von Schicksalsschlägen und zahlreichen inzwischen erforschten Risikofaktoren nicht gerecht.

Ein Seelsorger, der bereit ist, sich in die analytischen Gedankengänge dieses Buches einzuarbeiten, wird dann zu eigenen Fragen und Schlußfolgerungen gelangen können und sich darüber eine gesonderte Veröffentlichung wünschen: einzigartig, ja lebenswandelnd kann gerade für Selbstmordgefährdete die Erfahrung wirken: ich bin angenommen – von Jesus Christus; er hat meinen Selbstwert wieder hergestellt durch die Vergebung der Schuld; er gibt mir innerste „Sicherheit, Geborgenheit, Ruhe und Seligkeit".

Echte Glaubenserfahrung könnte bis weit in den sogenannten unbewußten Bereich hinein gerade das gestörte oder zerstörte Selbstwertbewußtsein heilen und damit einen noch kaum gesehenen Beitrag leisten zur Selbstmordverhütung.

Konfessionskunde*

von Hans-Jörg Urban, Paderborn

Die Notwendigkeit einer neuen Konfessionskunde ergibt sich für H. aus der Tatsache, daß das Werk, in dessen Sequenz er das seine sieht, nämlich die Konfessionskunde von H. Mulert vor einem halben Jahrhundert konzipiert wurde und von ihrem Ansatz her überholt ist. Die neuere, von 1969 stammende neuüberarbeitete 8. Aufl. von Algermissens Konfessionskunde dagegen, der sich Heyer methodisch anschließen will, mangelt daran, daß sie erstens keine Darstellung der katholischen Kirche enthält, und zweitens in der Deutung der reformatorischen und orthodoxen Kirchen Gesichtspunkte aufweist, die auch der heutigen katholischen Forschung nicht mehr entsprechen (1–7).

Die sachliche Beurteilung der Heyerschen Konfessionskunde – die wohl für längere Zeit ein zwar kritisch beäugtes, aber viel benütztes Nachschlagewerk sein wird – gestaltet sich schwierig, denn zum einen hat die Darstellung der Kirchen in den Hauptteilen des Werkes einen eindeutigen Schwerpunkt in der Gegenwart. Diese wird mit einer großen Anzahl von zwar deklariert „exemplarisch gemeinten" Details und als „typisch zu nehmenden Beispielen" (S. V) illustriert, die aber doch optik- und zeitbedingt bleiben. Zum anderen will sie expressis verbis keine „wissenschaftliche Forschung" bieten und verzichtet auch auf jeden Beleg, anhand dessen die einzelnen Feststellungen und Behauptungen nachgeprüft werden könnten. Sie will ein elementares Lehrbuch sein (S. V). Damit ergibt sich als Beurteilungskriterium für das ganze Werk die Frage, ob darin die Dinge so dargestellt und die Akzente so gesetzt werden, daß dem Lernenden ein korrektes und adäquates Bild der jeweils beschriebenen Kirche vermittelt wird. Die konkrete Beurteilung im einzelnen wird aber somit in vielfacher Form zur Ermessensfrage, und der kritische Leser wird tatsächlich viel ermessen, fragen und erwägen müssen, um sich zu erklären, warum dieses oder jenes, und zwar so ausführlich so oder anders akzentuiert, in ein Buch Eingang gefunden hat, das doch den exklusiven Titel „Konfessionskunde" trägt und gar noch ein Lehrbuch sein will. Einen entscheidenden Schlüssel zur Lösung dieser Fragen findet man im Hinweis, daß in diesem Werk „... entschlossen von einem Standpunkt aus der Kosmos der Kirchen und Denominationen in den Blick gefaßt ..." wird. Das heißt, H. geht es um die perspektivische Sicht der anderen Kirchen aus dem dezidierten evangelischen Gesichtswinkel (S. V).

Dieser an sich sicher legitime Ansatz wird aber dann, dies sei vorwegnehmend gesagt, so durchgeführt, daß die ganze Arbeit vielfach mehr an eine Apologetik alten Stils als an eine Konfessionskunde für heute erinnert. Bei der Darstellung der Orthodoxie beispielsweise werden Stück für Stück die kritischen Anfragen orthodoxer Theologie an den Protestantismus entschärft (der Verzicht der Beiträge von v. Lilienfeld, Felmy, Dombois, W. Hage und D. Müller auf diese Methode fällt angenehm auf), und bei der Vorführung der katholischen Kirche wird apodiktisch – wenn auch mit gebotener Vornehmheit – an jeder kontroversen Stelle ohne Beweis oder Beleg die mehr oder weniger traditionelle protestantische Kritik vorgetragen. Auch wenn nicht ganz einsichtig ist, warum dieses Vorgehen in eine Konfessionskunde gehört, auch nicht in eine, die entschieden von einem Standpunkt die anderen Kirchen sieht, so wäre es vielleicht noch im Hinblick auf die Lernenden, die dieses Lehrbuch benützen sollen, zu verstehen, denn sie sollen ja als Lernende die klaren Standpunkte ihrer eigenen Kirche erkennen. H.s Methode erweist sich aber auch für den Lernenden sicher als suspekt, wenn wie hier eine ganze Konfessionskunde von 850 Seiten als Betrachtung des Kosmos der Kirchen und Denominationen durchgehalten wird, ohne mindestens hin und wieder diesen eigenen Standpunkt auch nur im geringsten vom beschriebenen Gegenstand her in Frage zu stellen (lediglich in der Beurteilung des katholischen Mönchtums meldet sich ein Hauch von evangelischer Selbstkritik, S. 400). Will man folglich diese Konfessionskunde aus Respekt vor der vielen Kleinarbeit, vor dem Mut, eine solche schwierige wie problematische Aufgabe anzugehen und dem sicher vorhandenen Willen, den anderen zu verstehen, nicht vom methodischen Ansatz her global aburteilen, so kann man nur mit einiger Verwirrung vor dem Ganzen stehen und fragen. Als solche Fragen sind auch die folgenden Anmerkungen zum einzelnen zu verstehen.

Das Inhaltsverzeichnis gibt Auskunft über die vorgenommenen Gewichtungen: ein erster großer Teil von ca. 300 S. ist den orthodoxen Kirchen gewidmet; ein zweiter von ca. 260 S. beschreibt die katholische Kirche; ein dritter von nur ca. 100 S. handelt über die „evangelischen Kirchen" insgesamt; in den zwei letzten kürzeren Teilen werden „abgetrennte Gemeinschaften" und die Ökumenische Bewegung, insbesondere im Ökumenischen Rat der Kirchen beschrieben.

Der erste Teil über die orthodoxen Kirchen vermittelt in Aufgliederung und Inhalt einen korrekten Einblick in das komplexe Geflecht der Orthodoxie. An diesem Urteil darf man festhalten trotz mancher Einzelkritik, die von Spezialisten für die unterschiedlichen

* **Heyer,** Friedrich: **Konfessionskunde.** Mit Beiträgen von Henry Chadwick, Hans Dombois, Karl Christian Felmy, Günther Gassmann, Wolfgang Hage, Werner Küppers, Marc Lienhard, Fairy von Lilienfeld, Detlef Müller, Diether Reimer, Martin Schmidt, Kurt Schmidt-Clausen und Herber Stahl. Berlin, New York: de Gruyter 1977. XV, 864 S. (de Gruyter Lehrbuch) geb. DM 98.–

Detailfragen bisher schon geäußert wurden (vgl. die Besprechungen von S. Heitz: Orthodoxie heute 62–63/1978 S. 29 und insbesondere P. Plank: Ostkirchliche Studien Heft 1/1979 S. 48–53). Die orthodoxen Kirchen des Ostens werden im wesentlichen von H. selber beschrieben. Das Kapitel über die russische Orthodoxie stammt von F. von Lilienfeld und hat, dem Stellenwert der Russischen Kirche wohl entsprechend, ein eindeutiges Übergewicht. Mehr noch als die allgemeinhistorischen, statistischen und die orthodoxe Theologie betreffenden Ausführungen versinnbildlichen die Teile über orthodoxes Recht (H. Dombois), orthodoxes Mönchtum (H.) und insbesondere die ausführliche und instruktive Abhandlung über den orthodoxen Gottesdienst (K. C. Felmy) das Spezifische und Besondere des östlichen Christentums im Gegensatz zum westlichen. Die nichtchalcedonischen Kirchen werden von W. Hage, D. Müller und H. dargestellt.

Im umfangreichen und aufwendigen Teil über die katholische Kirche – außer dem kurzen Teil über das kanonische Recht von H. Dombois ausschließlich von H. verfaßt – zeigt sich am stärksten der im Vorwort deklarierte „entschlossene evangelische Standpunkt". Wie schon erwähnt, bezieht sich die Darstellung fast ausschließlich auf die Neuzeit und eine nicht besonders tiefgründig erfaßte Gegenwart. Das Fehlen eines wissenden Rückgriffs auf durch die Jahrhunderte tragende Momente wie Gottesdienst, sakramentales Leben, Ethik und Askese, Frömmigkeit, durch „göttliches Recht" gebotene und geordnete Einrichtungen, „Katholizität" im umfassenden Sinne des Wortes, läßt den Leser nicht erkennen – wie bei der Darstellung der Orthodoxie –, von welchen Glaubensinhalten und Glaubenshaltungen die katholische Kirche zutiefst lebt – auch heute noch. Wohl werden diese besagten Elemente mehr oder weniger zentral genannt, aber eher unter dem Gesichtspunkt gegenwärtiger Wandlung und Problematik.

In einem ersten Kap. handelt H. das Thema „Weltkirche in allen Kontinenten" ab. Die Auswahl der Regionen und Schwerpunkte soll wohl exemplarisch sein, wirkt jedoch willkürlich. Darüber können auch nicht die vielen aufgeführten Details, die eher vom Thema ablenken als es beleuchten, hinwegtäuschen: Was soll beispielsweise eine seitenlange Darstellung des Isolottogeschehens (313ff) in einer Konfessionskunde? Auch die defizienten Skizzen der Kolonialgeschichte, etwa derjenigen Lateinamerikas, die mit der journalistischen Feststellung beginnt, daß Kolumbus seine Entdeckungsfahrten auf einem Schiff unternahm, das der Jungfrau Maria gewidmet war (335), tragen wenig bei zur Beleuchtung des Katholizismus in diesen Ländern. Jedenfalls gelingt es H. in diesem Kap. nicht, das Thema „Katholizität" zu beleuchten. – Schon im nächsten Kap. geht H. bezeichnenderweise zum Thema „Katholizismus im Wandel" über. Mit Wohlwollen charakterisiert er den Umbruch zur Gegenwart des Katholizismus mit drei Erscheinungen: Einsicht in die Geschichtlichkeit der Kirche, Legitimierung des Pluralismus, Polarisierung der Gruppen. Damit trifft er sicher nichts Unwesentliches, das eigentliche katholische Anliegen jedoch, nämlich die Wahrung des Glaubensgutes und der Einheit auch in den durch diese Errungenschaften gegebenen neuen Situationen, vermag er nicht zu kennzeichnen. – Das nächste Kap. steht unter dem Titel „Strukturprobleme der katholischen Kirche". In einer ausführlichen Problemskizze, die in die übliche protestantische Kritik mündet, wird das Verhältnis zwischen Primat und Bischofskollegium erörtert, weiter der erneuerte Diakonat und die Stellung der Laien, das katholische Mönchtum. Im Abschnitt über das kanonische Recht vermag H. Dombois diesem nicht viel Positives abzugewinnen, insbesondere in der eher einseitigen Exemplifizierung anhand des Eherechts, des Mischehenrechts und der Lehrbeanstandungsverfahren (mit ausführlicher Beschreibung des Falls Küng). – Das nächste Kap. über „Problemstand der historischen Kontroversen mit evangelischer Theologie" stellt sich dar als eine Sammlung mehrerer Monographien, die schlecht aufeinander abgestimmt sind. Durch die wenig differenzierte Aufeinanderreihung von traditionellen Gegensätzen und neueren Übereinstimmungen hinsichtlich der Themen Schrift und Tradition, Rechtfertigungslehre und Kirche und ihre Sakramente gelangt der Leser jedenfalls nicht zu Klarheit darüber, inwieweit erstere überholt sind und zweitere gültig. – Lediglich der letzte Absatz über das „Ringen um gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter" ist schlüssig. Im engen Anschluß an das „Memorandum der ökumenischen Universitätsinstitute" wird hier alles Herkömmliche der katholischen Amtslehre als „Ontologismus" erklärt, der nach dem strengen und exklusiv gültigen Maßstab protestantischer Amtslehre abgelehnt werden muß und tatsächlich auch allmählich katholischerseits abgelegt wird, so daß eine gegenseitige Anerkennung der Ämter heute lediglich noch an der Borniertheit Roms und der Bischöfe scheitert! – Das hierauf folgende Kap. über „Verhältnis Kirche/Welt" ist eine informative Materialsammlung, die lediglich an der Stelle stutzig macht, wo der katholischen Kirche in der NS-Zeit nur Versagen bescheinigt wird. – Im Kap. „Katholische Devotion" geht H. auch auf die katholische liturgische Bewegung ein. Da, wo man ein qualifiziertes Pendant zur Beschreibung des Gottesdienstes in der Orthodoxie erwartet, findet man aber lediglich eine Skizze, die eher unter dem Gesichtspunkt konzipiert ist, was evangelischerseits gutgeheißen werden kann und was nicht, als unter demjenigen, worum es im katholischen Gottesdienst tatsächlich geht. – Zu würdigen dagegen ist die theologiegeschichtliche Skizze, die das Kap. „Tendenzen systematischer Theologie" enthält, auch wenn durchaus nicht entschieden ist, ob Karl Rahner und die holländische Theologie das derzeitig letzte und gültigste Wort katholischer Theologie sind. Jedenfalls bedeutet es eine starke Verkürzung, wenn ein epochales Werk wie „Mysterium Salutis" auf Karl Rahners Regie reduziert wird (533). – Das letzte Kap. über „Ökumenismus" gibt einen guten Überblick über das Geschehen der letzten Dezennien trotz der Fragwürdigkeit der Schlußfolgerung, nämlich daß das schleppende Vorankommen in der Ökumene zu Lasten der geringen katholischen „kirchenoffiziellen Rezeptionen" geht (548–549). Der ganze Teil über die katholische Kirche schließt ab mit einer gediegenen Selbstdarstellung der altkatholischen Kirche von W. Küppers.

Der dritte Teil der Konfessionskunde ist überschrieben mit „Evangelische Kirchen". Die ersten Kap. über Anglikanische Kirche (H. Chadwick), Methodismus (M. Schmidt), Heilsarmee (F. Heyer), Kongregationalismus (M. Schmidt), Weltbund der Baptisten (W. Stahl) sind informativ und ausgewogen, auch wenn auffällt, daß lediglich im Kap. über die Baptisten evangelische Kritik geäußert wird, während bei den anderen nicht. – Die zwei weiteren Kap. behandeln die evangelisch-lutherische Kirche (K. Schmidt-Clausen) und die evangelisch-reformierte Kirche (M. Schmidt). Da, wo man nun eine ausführliche und qualifizierte Abhandlung und Explizierung des kritischen Prinzips, das hinsichtlich der beiden vorausgegangenen Hauptteile angewandt wurde, erwartet, findet man lediglich zwei kurze Aufrisse, die sich neben den zwei ersten Teilen eher wie zwei etwas ausführlichere Lexikonartikel ausmachen. In ihnen wird nüchtern und lapidarisch kurz, jedenfalls ohne Problematik, Versagen, Kontroverse oder Kritik – man könnte fast an heile Welt glauben – ein Erkenntnisgerüst geboten. Die Tatsache, daß bei der Darstellung der evangelisch-lutherischen Kirche die theologischen Lehrstücke sehr stark als Negativbild der katholischen Lehre dargestellt werden, ist wohl der einzige Schönheitsfehler. – In einem letzten Kap. äußert sich M. Lienhard informativ, aber wenig kritisch zur Frage „Aspekte der innerevangelischen Unionsproblematik".

Der vierte Teil der Konfessionskunde präsentiert sich als fragwürdiges Konglomerat von Sekten, Freikirchen und Gemeinschaftsbewegungen unter dem gemeinsamen Titel „Abgetrennte Gemeinschaften". Wie es passieren konnte, daß im fortgeschrittenen Zeitalter ökumenischer Verständigung die Brüderunität, die Freimaurer und Christian Science parallel in einem Kap. unter demselben Titel behandelt wurden, das müssen die Betroffenen mit den Verantwortlichen selber ausmachen. Aus der Sicht der Religionsgeschichte jedoch muß daran festgehalten werden, daß es objektive Kriterien gibt, um christliche Freikirchen von Sekten zu unterscheiden, wobei erstere in eine Konfessionskunde gehören, die zweiten dagegen in eine Sektenkunde. Trotz des Fehlens dieser für eine Konfessionskunde nicht irrelevanten Unterscheidung erweisen sich die einzelnen Darstellungen jedoch als wertvolle Beiträge zum Verständnis der behandelten Gruppen (Quäker und Herrnhuter Brüdergemeine [M. Schmidt], Pfingstbewegung, Freimaurer, Unitarier und Christengemeinschaft [F. Heyer], Apostolische Bewegung [D. Reimer], Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage und Christian Science [F. Heyer], Adventisten und Zeugen Jehovas [D. Reimer]).

Das ganze Opus schließt mit einer sehr guten summarischen Darstellung von G. Gassmann der Ökumenischen Bewegung und des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Ob mit diesem Werk die Bibliothek der Konfessionskunden bei der aufgewiesenen sehr unterschiedlichen Qualität der einzelnen Teile tatsächlich bereichert wurde, erscheint fragwürdig. Trotz der vielen zu würdigenden Arbeit, die in dieser Konfessionskunde steckt, hat sie doch wohl den Erweis erbracht, daß ein derartiges Unternehmen, nämlich die Sicht aller Kirchen aus einem konfessionellen Blickwinkel, künftig vermieden werden sollte. Eine Konfessionskunde in unserem Zeitalter der ökumenischen Verständigung wird es den einzelnen Kirchen überlassen müssen, sich selbst durch objektive und selbstkritische Autoren darzustellen.

Donum Gentilicium. New Testament Studies in Honour of David Daube. Ed. by E. Bammel, C. K. Barrett and W. D. Davies. – Oxford: Clarendom Press 1978, 342 S. £ 15.00

Die Festschrift für den jüdischen Rechtsgelehrten, Judaisten und Neutestamentler, der die „Zunft", „often limited by the blinkers of our own tradition" (Vorwort von W. D. Davies S. V.), lehrte, „to see the New Testament in a startingly new and Pharisaic way" (ebd.), enthält neben einer „Bibliographia Daubeana" (307–317), Stellen- und Autorenregister (319–342) zwanzig Beiträge:

M. Smith, Rome and the Maccabean Conversions-Notes on 1 Macc. 8 (1–7); W. Zimmerli, Die Seligpreisungen der Bergpredigt und das AT (8–26); E. Stauffer, Eine Bemerkung zum griechischen Danieltext (27–39); O. Michel, Das Licht des Messias (40–50); B. Lindars, Jesus and the Pharisees (51–63); J. Jeremias, Ist das Dankopfermahl der Ursprung des Herrenmahls? (64–67); C. F. D. Moule, „...As we forgive...": a Note on the Distinction between Deserts and Capacity in the Understanding of Forgiveness (68–77); J. Duncan M. Derrett, The Friend at Midnight: Asian Ideas in the Gospel of St. Luke (78–88); C. K. Barrett, Shaliah and Apostle (88–102); E. P. Sanders, On the Question of Fulfilling the Law in Paul and Rabbinic Judaism (103–126); K. H. Renstorf, Das Ölbaum-Gleichnis in Röm 11,16ff. Versuch einer weiterführenden Deutung (127–164); W. Wuellner, Ursprung und Verwendung der σοφός-, δυνατός-, εὐγενής-Formel in 1 Kor 1,26 (165–184); B. Gerhardsson, 1 Kor 13. Zur Frage von Paulus' rabbinischem Hintergrund (185–209); H. Riesenfeld, Vorbildliches Martyrium. Zur Frage der Lesarten in 1 Kor 13,3 (210–214); J. M. Ford, The Heavenly Jerusalem and Orthodox Judaism (215–226); M. Black, The „Two Witnesses" of Rev. 11:3f. in Jewish and Christian Apocalyptic Tradition (227–237); R. Freudenberger, Romanas caerimonias recognoscere (238–254); G. Lindeskog, Anfänge des jüdisch-christlichen Problems. Ein programmatischer Entwurf (255–275); H. Odeberg, Die Sefirot und Abbia' in ihrem theoretischen Zusammenhang (276–294); E. Bammel, Israels Dienstbarkeit (295–305).

Der Titel der Festschrift drückt den Dank der christlichen Forschung an den jüdischen Gelehrten aus. W. D. Davies charakterisiert den Tenor der Beiträge treffend: „Those who have written for it have sought to contribute to the mutual illumination of Judaism and early Christianity in which you have given so conspicuous a lead" (S. VI).

Frankfurt Rudolf Pesch

White, John B.: **A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry.** – (Missoula, Montana): Scholar Press for the Society of Biblical Literature (1978). 217 S. Society of Biblical Literature, Dissertation Series 38; kart. $ 6.00

In fünf Kapiteln (I., A Survey of Scholarly Opinion on the Song of Songs, 19–66; II., Egyptian Love Songs: The Cultural Milieu, 67–89; III., Egyptian Love Songs: An Analysis of Theme, Fictions, and Gattungen, 91–126; IV; The Song of Songs: An Analysis of Love-Language, 127–159; V., Conclusion: Retrospect and Prospect, 161–167) behandelt Vf. das umfangreiche Thema der Beziehungen zwischen dem Hohenlied Salomos und ägyptischen Liebesliedern. Das Hohelied versteht er als Sammlung einzelner Liebeslieder, die mit den erotischen Gedichten aus Ägypten in Sprache und Bildwelt Gemeinsamkeiten aufweise. Die Übereinstimmung in Ausdruck und Gefühlswelt zeige, daß in der Alten Welt ein Vorrat an archetypischen Ausdrucksmöglichkeiten in der Liebesdichtung bestanden habe. Die Sammlung einzelner Liebeslieder durch Weise in Ägypten zeige ferner, daß in Ägypten die menschliche Liebe ohne Allegorie und ohne Verbindung mit einem Kultdrama gefeiert worden sei. Dies gelte auch für das Hohelied.

Vf. flüchtet bei der Behandlung der Frage, ob zwischen der ägyptischen Liebesdichtung und dem Hohenlied enge Beziehungen oder literarische Abhängigkeit bestehen, in das allzu Allgemeine, zu den Archetypen. M. E. hätte er doch die Pflicht gehabt, zu klären, ob die hebr. Liebesdichtung ohne die ägyptische denkbar ist. Seiner Zurückhaltung kann jedoch zugute gehalten werden, daß die literarischen Formen, die im Hohenlied überliefert sind, erst dann endgültig zu beurteilen sein werden, wenn aus dem altsyrischen und mesopotamischen Raum mehr Material vorliegen wird.

Münster Oswald Loretz

Kuhn, Peter: **Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch).** Leiden: Brill 1978. XIII, 559 S. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, Bd 13) Lw. hfl 120.–

Ein Teilaspekt der Rede von Gott in der talmudischen Literatur hat in diesem Band eine so gründliche und liebevolle Behandlung gefunden, daß manch Unkundiger versucht sein dürfte, im Thema ein zentrales Anliegen des talmudischen Judentums zu erblicken, was indes nicht der Intention des Vf. entspräche. Die Empfehlung, die dieses Buch verdient, bedingt also eine gleichzeitige Warnung vor einer Überschätzung des Themas, wie es im Buchtitel formuliert ist („Gottes Trauer und Klage..."), doch enthält der Bd im Grunde mehr, als der Titel ausdrückt, er trägt sehr viel zum besseren Verständnis des (immer noch oft verzeichneten) rabbinischen Geschichtsverständnisses bei und berührt damit eben doch auch die Herzstücke talmudischer Religiosität. Erst nach der Lektüre, nachdem dem Leser die Korrelation Rede von Gott – Rede von Israel klar geworden ist, wird der volle Umfang der im Titel beschriebenen Thematik deutlich.

Der Inhalt: Auf eine Einführung (3–28) folgen 31–345 (in einer für die deutschsprachige Judaistik schon fast charakteristischen Weise) die (so gut wie vollständig erfaßten) Textpartien zum Thema, in 75 Abschnitten (mit den Parallelüberlieferungen und sonstigen herangezogenen Stücken sind aber bei weitem mehr Texte verwertet worden!) sorgfältig übersetzt und nach einem festen Schema interpretiert. Dazu gehören auch jeweils ausführliche Hinweise zu den erwähnten Rabbinen, was auf den ersten Blick praktisch erscheint, vielleicht aber doch Raum für noch Nützlicheres genommen hat, denn der Judaist muß diese Hinweise nicht unbedingt haben und dem Nichtjudaisten bringen sie relativ wenig Nutzen.

Die Texte werden nach Themen gruppiert, und zwar vor allem nach einer vom Material her naheliegenden „heilsgeschichtlichen" Folge: (1) Bis zur Zerstörung des 1. Tempels, (2) im Blick auf die Zerstörung des 1. Tempels und die Folgezeit, (3) darnach des 2. Tempels und die Folgezeit, (4) Aussagen über Gottes Schmerz bzw. Klage in bezug auf auf einzelne Menschen.

Der dritte und letzte Teil (349ff) enthält im Vergleich zu ähnlich strukturierten Arbeiten umfangreiche zusammenfassende Untersuchungen: Kap. I (349–390) über die Motivierung solcher Aussagen, dazu 391–399 einen Exkurs zur Überlieferung der Texte; Kap. II (400–421) behandelt die Beschreibungsweisen der göttlichen Klage und Trauer, mit einem Exkurs (422–428) über das Verhältnis zwischen menschlicher und göttlicher Klage im Sinn der Imitatio Dei durch Israel; Kap. III (429–456) fragt nach dem „Realitätsgehalt" der Aussagen über Gottes Trauer, behandelt aber de facto mehr (s. unten); Kap. IV (457–511) zieht einen Vergleich zwischen den einschlägigen atl und rabbinischen Aussagen, wobei zuletzt (490ff) die Verwendung der atl Texte beschrieben wird.

Umschrifttabelle (515), Abkürzungsverzeichnis (515ff), Bibliographie (518ff) und Register (531ff: Bibelstellen; 539ff: rabbinische Texte; 547ff: Rabbinennamen; 549ff: Namens- und Sachregister; 555–559: moderne Autoren) ergänzen das gewichtige Werk und erleichtern seine Benützung.

Der Forschungsüberblick zeigt, daß das behandelte Thema bislang kaum jemals genauer untersucht worden ist. Vf. hat also dankenswerter Weise einen Gesichtspunkt des talmudischen Judentums so gut wie neu erschlossen. Mit vollem Recht betont er, daß dabei keine „Theologie" im systematischen Sinne zugrundeliegt, wohl aber ein Vorstellungszusammenhang von mannigfaltiger Ausformung. Auf Grund dessen könnte man erwarten, daß Vf. speziell diesen Assoziations-Komplexen nachspüren wollte, indem er von auslegungsgeschichtlichen Untersuchungen ausgeht. Er begrenzte jedoch das verwertete Quellenmaterial derart, daß die frühjüdische Überlieferung (und damit auch das hellenistische Schrifttum) ausgeklammert blieb, und verzichtete – überraschenderweise – auch auf die Berücksichtigung der griechischen und aramäischen Bibelübersetzungen, ferner auf die sog. esoterische Literatur der talmudischen Periode (was weniger wiegt) sowie auf die alte Gebetstradition und auf den frühen Pijjut (synagogale Dichtung). Mit dem Zurückstellen der auslegungsgeschichtlichen Betrachtung verzichtete Vf. aber nicht selten auf Einblicke in Überlieferungszusammenhänge, und mit der Ausklammerung von Gebeten und Pijjut auch auf einen Teil der Aussagen über Gottes Haltung zu Israel(s Geschick), den er selber 366f als frömmigkeitsgeschichtlich bedeutsam kennzeichnet.

Zur Illustration: Im Text 1 (31–36) geht es um die Deutung von hebr. 'jkh in Gen 3,9, das als 'ajäkkah („Wo bist Du?") oder als 'êkah (Klageruf: „Wehe!") punktiert werden kann. Die Alternative ist aber so „ungewöhnlich" nicht, wie der Leser hier laut 36 meinen kann, denn sie wurde bereits von Philo wahrgenommen (vgl. Leg. Alleg. III, 52) und spielt auch bei christlichen Autoren eine Rolle (vgl. Justin, Dialogus c. Tryphone Judaeo 99; Tertullian, Adv. Marc. 2,25). Auch zum Text 2 (37ff), wo Gen 3,22 das hebr. hajah als „ist geworden" oder „ist gewesen" zur Wahl steht, wäre eine auslegungsgeschichtliche Notiz am Platz. Die zweite Auffassung ist nämlich gut verankert, denn die palästinische Prophetenlesung zu dieser Torah-Perikope (Gen 3,22ff)

war Ez 28,13–19, wo der König von Tyrus als g e w e s e n e r Paradiesesbewohner erscheint. Die Stelle war sowohl im Blick auf die Deutung der Ebenbildlichkeit von Interesse als auch im Blick auf einen möglichen „Neid Gottes" (für Gnostiker interessant!) heftig umstritten.

Ähnliche auslegungsgeschichtliche und im Zusammenhang damit auch kontroverstheologische Gesichtspunkte wären öfter zu ergänzen. Dies hätte den publikationsmöglichen Umfang zwar wohl gesprengt, doch könnte man dafür eher auf die z. T. detaillierten Angaben zu den einzelnen Rabbinen verzichten. Etwas problematisch ist es, daß bei den gebotenen Texten und ihren Parallelen von „Rezensionen" je eines „Midrasch" gesprochen wird, als handle es sich jeweils um einen ursprungsmäßig einheitlichen Überlieferungsprozeß und um je einen Assoziationskomplex. Man kann die Fragwürdigkeit dieser Ausdrücke ganz gut schon am sog. Text 3 beobahten (39ff), wobei sich Vf. der Problematik jedoch bewußt war, wie wiederholt deutlich wird, z. B. interpretiert er Text 5 (61ff) auch literaturwissenschaftlich sehr umsichtig und klar. Vf. beherrscht dieses Instrumentarium also, er mag es nur nicht sonderlich. Somit hebt die Arbeit im Textteil die Einzelaussagen von ihren Überlieferungskontexten z. T. stärker ab als es wünschenswert ist, weil nichtjudaistische Leser sich gewiß voll und ganz auf die gebotenen Textausschnitte stützen und die Kontexte außeracht lassen werden.

Der umfangreiche auswertende Teil 349ff wiegt die etwas schematische Interpretation der Texte wieder auf, wobei man immer wieder auf den Textteil zurückverwiesen wird und diesen von Mal zu Mal mit anderen Augen betrachtet.

Als „Grund und Ziel" der Aussagen über Gottes Trauer und Klage ergibt sich 349ff eine Liste von „Anlässen", die meisten in der heilsgeschichtlichen Folge (von Adams Fall angefangen), wobei die beiden Tempelzerstörungen (typologisch im Prinzip eine Katastrophe!) dominieren. Es geht also letztlich mehr um Geschichtsdeutung und Gegenwartsbewältigung als um „theologische" Lehren über Gott, mehr um einen wichtigen Teil der „Exilstheologie", in der Gottes Strafe, aber auch Gottes unverbrüchliche Treue und Liebe (und folgerichtig sein Mit-Leiden) zueinander in einer betonten Spannung stehen. Tröstung und Ermahnung, vor allem des Volkes Israel, sind das vorrangige Ziel.

Kap. III (391ff) ergänzt die im Textteil nur ansatzweise sichtbare literaturwissenschaftliche Behandlung. Sie hat in diesem Fall, da es um aussagemäßige wie verhaltensmäßige Schemata der Klage und des Trauerns geht, besonderes Gewicht.

Zur Sache wäre jetzt auch die Dissertation von N. Rabin, A sociological analysis of Jewish mourning patterns in the Mishnaic and Talmudic period (hebr., Bar-Illan University 1978) heranzuziehen. Die vom Vf. 23f angedeutete Einschränkung der literaturwissenschaftlichen Untersuchung auf Grund des noch recht schlechten Forschungsstandes trifft zwar in bezug auf letzteren zu, doch gerade ein solches Thema verlangt eben nach einer ausreichenden literaturwissenschaftlichen Bearbeitung der Quellen, wie Vf. im Grund selber illustriert, wenn er 438ff das Gewicht redaktioneller Zusätze für die inhaltliche Aussage herausstellt, 400ff (Exkurs 1) die Formelsprache der Klage behandelt und 442ff den volkstümlichen Charakter vieler Texte hervorhebt. Auch gelegentliche Seitenblicke auf Analoges in der Umwelt wären hilfreich gewesen, doch dies war wieder vom Umfang her problematisch: Die Darbietung aller relevanten Texte in Übersetzung erschließt zwar dem Nichtfachmann viel Material, geht aber eindeutig zu Lasten anderer Informationen. Lohnend wäre es, der vom Vf. 454f aufgeworfenen Frage nachzugehen, ob sich aus AT, NT und frühjüdischen Quellen einerseits und rabbinischen Texten andererseits tatsächlich ein deutlich unterschiedliches Geschichtsbewußtsein der Art nachweisen läßt, wobei man im Blick auf die frühjüdische Literatur aber kritisch nach Tendenz und literarischem Charakter der Einzelquellen zu fragen hätte. Bedeuerlich ist die Ausklammerung des Frühjudentums auf alle Fälle, denn zum Thema Leiden und Mitleiden wurde in bezug auf diese Periode einiges geschrieben und der unvermittelte Übergang vom AT zu den rabbinischen Texten ohne auslegungsgeschichtliche Verbindungslinien erscheint als sprunghaft und etwas wirklichkeitsfern. Zu beachten wären insbesondere: W. Wichmann, Die Leidenstheologie ..., 1930; E. Sutcliffe, Der Glaube und das Leiden 1958; J. A. Sanders, Suffering as Divine Discipline..., 1955; D. P. Peterson, Torah, Discipline und Suffering, Diss. Union Theol. Sem. 1971; H. Millauer, Leiden als Gnade, 1976; G. Gerstenberger-W. Schrage, Leiden, 1977; L. Ruppert, Der leidende Gerechte, 1973: Ch. Hardtmeier, Texttheorie und biblische Exegese, 1978; Im besonderen ist zum Themenkomplex nun aber auf R. Rosenzweig, Solidarität mit den Leidenden im Judentum, 1978, zu verweisen.

Kap. IV zieht abschließend einen Vergleich zwischen atl und rabbinischen Aussagen. Die rabbinische Rede ist bildhafter, aber zugleich auch sehr schematisiert, sowohl im Wörtlichen wie in verhaltensmäßiger Hinsicht, d. h.: die geläufigen Verhaltensmuster der Klage und der Trauer bestimmen stärker die behandelten Texte.

Während im AT die Ursache v. a. in der Sünde (v. a. Israels) gesehen und Gott von daher zu Strafe und Mitleid bewegt wird, wird im rabbinischen Judentum das Unglück Israels stärker als Motiv der göttlichen Klage, und das Ziel der Tröstung, die Versicherung der ungebrochenen liebevollen Zuwendung Gottes zu seinem Volk, wird besonders deutlich. Nicht der Zorn Gottes, nicht die Klage Gottes als Anklage, sondern der in Liebe begründete Schmerz über Israels Unglück dominiert. Dem entspricht die Verwendung der atl Klage-Stellen in den behandelten talmudischen Texten (490ff), ob sie nun völlig frei umgedeutet oder in wörtlichem Sinne zitiert werden.

Im Ganzen gesehen führt das Buch in Grund- und Kernfragen der Religionsgeschichte der talmudischen Zeit ein und vermittelt ein gediegenes Bild von rabbinischer Tradition. Aber nicht nur in der ausführlichen Darstellung des Behandelten, auch in der Ab- und Ausgrenzung liegen wichtige Hinweise für die weitere Forschung. Es macht deutlich, wie viel noch zu erschließen ist, vor allem in literaturwissenschaftlicher Hinsicht, in besonderem Maß aber auch auslegungsgeschichtlich und überlieferungsgeschichtlich, wobei es beim Letzteren nicht bloß um literarische Kontexte geht sondern nicht zuletzt um Assoziationskomplexe, die außer durch auslegungsgeschichtliche Gegebenheiten auch durch die lebendige Erfahrung bestimmt wurden, und zwar weniger in gelehrter Reflexion als in volkstümlich-bildhafter Ausprägung. Im Unterschied zum Titel des Buches sei daher zuletzt auf den viel breiteren Rahmen verwiesen, den diese Arbeit im Grund voraussetzt und abzeichnet. Gerade für die talmudische Geschichtsverständnis wurde hier ein bedeutender Beitrag geliefert. Die Sorgfalt der Übersetzungen sei besonders vermerkt (die Zitationsweise könnte für manche Texte hingegen deutlicher sein).

Brühl Johann Maier

Hug, Josef: **La Finale de l'Evangile de Marc (Mc 16,9–20).** – Paris: J. Gabalda 1978. 266 S. (Études Bibliques) Ppb

Die neue, gründliche Untersuchung des sekundären, aber kanonischen Markusschlusses ist eine bei Paul Lamarche in Lyon-Fourvière gefertigte Dissertation. Die Arbeit umfaßt neben Abkürzungsverzeichnis (7f), Vorwort (8), Bibliographie (225–249), Index (251–262) und Inhaltsverzeichnis (263–266) sieben Kapitel.

Chapitre 1: Apercu d'histoire de l'exégèse de la finale longue de Marc (11–32) zeichnet nicht nur kurz die Diskussion der Forschung um die Authentizität des Mk-Schlusses nach, sondern nimmt auch aufgrund des textkritischen und sprachlichen Befundes für die Nicht-Authentizität Stellung.

Chapitre 2: Composition et structure de fMc (33–37) erarbeitet als Struktur des literarisch einheitlichen Textes: VV 9–11.12–13.14–18.19–20.

Chapitre 3: Analyse de la finale (39–162), das Herzstück der Arbeit, enthält sorgfältige Analysen des Vokabulars (Auferstehung, Erscheinung usw.) sowie der Motive des Textes im Vergleich mit dem ntl und dem frühchristlichen Schrifttum, welche das traditionsgeschichtliche Urteil vorbereiten.

Chapitre 4: fMc et ses sources (63–176) zeigt, daß der Mk-Schluß in seinen fünf Teilen (Erscheinung vor Maria von Magdala, Erscheinung vor den Zweien und vor den Elfen, Himmelfahrt und sessio ad dexteram, Mission) nicht von den kanonischen Evangelien abhängig ist, sondern sich mit deren Traditionen berührt. Die Gattung des Textes wird als „instruction missionaire" (174) bestimmt; seine literarische Einheitlichkeit wird bekräftigt.

Chapitre 5: La fin du deuxième évangile (177–185) erörtert die Hypothesen über den ursprünglichen Schluß des Mk-Ev und die Beziehungen von Mk 16,9–20 zum Corpus des Evangeliums.

Chapitre 6: La critique textuelle de la finale du second évangile (187–215) kommt aufgrund der Textgeschichte zum Schluß, daß das Mk-Ev mit 16,8 ursprünglich endete; der sekundäre Mk-Schluß stamme aus dem zweiten Drittel des 2. Jh., seine Herkunft bleibe im Dunkel.

Chapitre 7: Conclusion (217–223) enthält als wichtigste Ergebnisformulierung: „L'originalité et la valeur de fMc c'est d'être un document de la mission chrétien en milieu hellénistique dans le deuxième du second siècle. Ce document vent être chrétienne de l'évangile et à se rallier au groupe des croyants" (217). Christologie und Ekklesiologie des kurzen Textes werden kurz beschrieben. Historischer Wert kommt dem Text als unabhängiger Zeuge von Ostertraditionen zu. Als Abschluß des Mk-Ev „l'addition modifie le sens de Mc" (222); und „fMc est une réinterpretation du message pascal de Mc" (223).

Die überzeugenden Ergebnisse der sorgfältigen Arbeit – Rez. konnte sie dank Entgegenkommens des Autors bereits zur Kommentierung von Mk 16,9–20 im zweiten Band seines Mk-Kommentars benutzen – können einer neuen traditionsgeschichtlichen

Analyse der parallelen Ostererzählungen der Evangelien dienen – und einer genaueren Erfassung der Redaktion der Evangelisten. In diesem Zusammenhang verdient etwa die Konvergenz der Ergebnisse von Hug und der Untersuchung von Mt 28,16–20 durch J. Hubbard Beachtung; Lk 24,8–10 wäre neu zu befragen im Blick auf die bruchstückhafte Verwendung einer Erscheinungstradition vor den Frauen; usw. Die heuristischen Konsequenzen der Arbeit Hugs bestätigen ihre Qualität.

Frankfurt Rudolf Pesch

Bovon, François: **Luc le Théologien.** Vingt-cinq ans de recherches (1950–1975). – Neuchâtel, Paris: Delachaux & Niestlé (1978). 474 S. Das Buch referiert über die Arbeit an der lukanischen Theologie. (Le Monde de la Bible) br.

Die Fülle der besprochenen Literatur ist erstaunlich. Nur schon für das 7. Kap. über die Kirche sind über 30 Monographien und über 200 Aufsätze verarbeitet. Dabei beschränkt sich der Vf. mit Recht auf theologisch relevante Beiträge. Soweit ich sehen kann, ist alles einigermaßen Repräsentative fair und zugleich kritisch zusammengefaßt, d. h. so, daß überall das Anliegen des Referierten wie die Sicht B.s sichtbar wird.

Er beginnt mit dem von Conzelmann u. a. aufgenommenen Problem des Verhältnisses der Geschichte zur Eschatologie (I), geht dann zu dem eng damit zusammenhängenden Verständnis des AT (II) über, zur lukanischen Christologie (III) und Pneumatologie (IV), zur dadurch geprägten Soteriologie (V) und der menschlichen Reaktion darauf (VI) und schließt mit der Ekklesiologie (VII).

Als Nachschlagewerk und Information ist das Werk z. Z. unersetzlich. An Einzelheiten sind mir persönlich zwei Einsichten wichtig und neu:

1. In Apg. 28,27 habe ich bisher den Indikativ, der die Heilung Israels voraussagt, als Variante des Konjunktivs, also als abhängig von „damit nicht ...“ angesehen; doch ist dies nach μήποτε und bei Lukas in der Tat auffällig, abgesehen davon, daß dieses auch „ob nicht vielleicht ...“ heißen kann (Bl.-Debr. § 369,2; 370,3).

2. Jes. 53,7 („er ward unter die Gottlosen gerechnet“) steht bei Lukas immerhin gleich nach dem Hinweis auf Jesu „Dienen“ (22,27; vgl. auch 19,10 als Ersatz für Mk 10,45), der sowieso in der Abschiedsrede am Tag der Kreuzigung lokalisiert ist, und weist vermutlich auf die beiden (Lk 23,32.33.39–43 stark hervorgehobenen) Schächer und damit auf die Kreuzigung voraus, so daß man mindestens zugeben muß, daß das Leben Jesu als Dienst für andere in diesem Sinne auch sein Sterben für sie einschließt.

Andererseits wird in der Fülle der behandelten Entwürfe trotz den Zusammenfassungen am Ende jedes Kapitels, kaum eine entscheidende, theologische Erkenntnis vorwärtstreibende Linie sichtbar. Außer Conzelmanns Neuansatz (durch den auch viele kritische Stimmen schon bestimmt sind) ist kaum etwas Aufregendes zu finden. Man entdeckt nur, wie auf die stärker historischen und literarkritischen Ansätze die Periode der Traditions- und dann der Redaktionsgeschichte folgt und daß sich Probleme wie das der Heilsgeschichte, der Bedeutung des Todes Jesu, des Verhältnisses von objektivem Heil und subjektiver Aneignung und der Vermittlungen zwischen beiden stärker herauskristallisieren. Vielleicht gibt es eine solche, theologisch wesentliche Linie noch nicht. Gerade dann ist B. um so mehr zu danken, daß er in so uneigennütziger Weise uns das Arbeitsmaterial für die weitere Forschung vorlegt.

Zürich Eduard Schweizer

Schlier, Heinrich: **Grundzüge einer paulinischen Theologie.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978), 223 S. kart. DM 36.–

Das Ziel dieses (soweit mir bekannt ist) letzten Buches des großen Paulusforschers ist ziemlich einmalig in der neutestamentlichen Wissenschaft: „Wir wollen hier nicht die historische Theologie des Apostels Paulus aus seiner überlieferten Verkündigung als solche erheben, sondern wir versuchen eine Theologie darzubieten, die paulinisch ist, das heißt, die vom Kerygma der paulinischen Briefe inhaltlich bestimmt ist und mit der Theologie des Apostels Paulus einen sachlichen Zusammenhang hat“ (9). Das ist bei einem katholischen Exegeten, dazu bei Heinrich Schlier, der einen evangelischen Lehrstuhl verließ, um katholisch zu werden, recht überraschend. Ist das nicht dem Programm des Lehrers Schliers, Rudolf Bultmanns, oder seines Kollegen Ernst Käsemanns ganz ähnlich, der die entgegengesetzten Konsequenzen aus einer irgendwie gemeinsamen Entdeckung des Katholischen im NT zog: wir müssen einen (echt evangelischen) Kanon im Kanon errichten, wo dann natürlich Paulus (der echt paulinische, lutherische ...) eigentlich das Zentrum bildet? Und ist das nicht von Paulus selbst eigentlich zurückgewiesen worden, wenn er die korinthischen Parteigänger so scharf kritisierte (1 Kor 1,12–15)? Ist das dann wirklich katholisch?

Die Themen, die in den Kapiteln des Buches behandelt werden, sind dann auch eher traditionell evangelisch als katholisch: „Der Gott, der Gott ist ... Sünde, Gesetz ... Die Erscheinung der Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus ... Der Geist und das Evangelium ... Glaube.“ Kirche, Sakrament, „daß der Glaube in der Liebe am Werke ist“ (223), wie auch die Eschatologie werden für einen Teil II gespart – trotz der Verwendung des Epheser- und Kolosserbriefes als Quellen für paulinische Theologie[1]. Auf die Frage, auf welchem Wege sich Gott eröffnet, wird die Antwort auch ohne Zögern gegeben „vor allem im Wort“, obwohl dies „nicht allein, auch Zeichen ...“, d. h. Taufe und Herrenmahl. „Aber diese Zeichen sind nicht nur in das Wort eingebettet, nicht nur vom Wort durchdrungen, sondern sammeln sich und sprechen sich aus entscheidend und letztlich in dem einen Wort“ (200). Lutherisch klingt auch die Formulierung: „Gott und Christus reden in, mit, durch das und unter dem Wort eines Menschen, des Apostels ...“ (206). Der lutherische Radikalismus könnte nicht schärfer in der Auslegung der paulinischen Kreuzestheologie als bei Schlier (138f) ausgedrückt werden.

Die konfessionelle Fragestellung ist natürlich in der Exegese an und für sich ziemlich überholt. Die Unterschiede zwischen verschiedenen Forschungstraditionen, oft national bedingt, sind heute viel deutlicher als z. B. diejenigen zwischen katholischer und evangelischer Paulusdeutung. Ein Skandinavier, jedenfalls ein Schwede, oder ein Amerikaner – Krister Stendahl ist beides – würde heute wohl keine paulinische Theologie im Sinne Schliers schreiben, insbesondere nicht unbefangen mit dem Thema der Rechtfertigung durch den Glauben im Zentrum. Hier würde man kaum die galatische Problematik als drohenden „Abfall zu einem Christentum moralischer Leistung“ bezeichnen (30), da Beschneidung wohl nicht eigentlich eine moralische Leistung ist und νόμος im Gal. nicht das moralische Gesetz bedeute. Vielleicht würde man auch Schwierigkeiten haben mit der Beschreibung des Juden als des „Typus ... des moralisch bewußten Menschen“ (75), obwohl diese Herauslösung der Botschaft zentraler Abschnitte der bewahrten paulinischen Briefe aus deren historischer Situation wohl mit der besonderen Zielsetzung dieses Buches verteidigt werden kann. Ähnliche Fragezeichen – und Verteidigung – könnten bei der Zeichnung der „beiden Grundbewegungen des Menschen, wie er vorkommt“ als ἐπιθυμία und ἰδία δικαιοσύνη (116), und bei der Erweiterung des Begriffes „Rechtfertigung durch eigene Leistungen“ durch „künstlerische Fähigkeit ... Originalität ... Genialität“ usw. (170) angeführt werden. Bei uns wäre die Angst vor einer unhistorisch „lutherisierenden“ Deutung angesichts solcher Formulierungen wahrscheinlich zu groß.

Die deutsche exegetische Tradition verrät sich z. B. in der unbefangenen Rede vom „Kerygma der paulinischen Briefe“ (9[2]), von den „Hymnen Phil 2,5ff; Kol 1,12ff; Eph 2,14ff“ und anderen Gemeindetraditionen[3]: Man ist nicht überall so sicher bezüglich der Traditionsgeschichte hinter dem paulinischen Text der vermuteten Traditionsstücke. Tatsächlich besitzen wir ja keinen anderen Text, und Paulus sagt in den angeführten Fällen selbst gar nicht, daß er andere zitiere. Auf der anderen Seite würde das negative Urteil, daß sich Paulus „bekanntlich kaum ... um jene Jesus-Tradition, die doch schon zu seinen Zeiten ... umgelaufen ist“, kümmere (125), nicht so ohne weiteres außerhalb der Heimat Schliers von allen angenommen werden.

Die paulinische Theologie von Schlier ist jedoch viel breiter – und auch dadurch mehr paulinisch – als diejenige von Bultmann, die ja bekanntlich eigentlich eine Anthropologie ist („der Mensch vor der Offenbarung der pistis bzw. unter der pistis“), während Schlier mit der Theologie im eigentlichen Sinne anfängt (I, die Lehre von Gott), eher von der Welt als vom Menschen spricht (II), die Erscheinung der Gerechtigkeit Gottes

[1] 131, 133, 194, 196, 199. Auch die Past. Br. werden einbezogen: 155, 172 (mit einer entschuldigenden Formulierung).
[2] Vgl. auch 215, 218, für „kerygma-theologische“ Formulierungen.
[3] 127, vgl. auch 126, 128f.

in Jesus Christus statt der Rechtfertigung des Sünders als Thema wählt (III), so wie den Geist, das Evangelium und den Glauben statt den Menschen unter der πίστις (IV, V).

Und auf unsere einleitenden Fragen bezüglich des Vorhabens, eine paulinische Theologie im Sinne Schliers zu schreiben, könnte man gerade vom katholischen Gesichtspunkt aus antworten: an und für sich ist das nicht mehr abenteuerlich als jede „neutestamentliche Theologie", die ja auch ein Stück Tradition, obwohl die norma normans, die grundlegende Tradition, auswählt. Solange man sich dessen bewußt ist, daß die Theologie nicht nur auf Paulus oder dem NT bauen kann, scheint mir das Vorhaben legitim, wenn ein solches Urteil einem Censor, der nicht deputatus ist, gestattet ist.

Schlier selbst verteidigt seine paulinische Theologie als ein Experiment, das für das heutige Selbstverständnis des Glaubens nützlich, ja unter Umständen sogar notwendig sein könnte (12), als eine Korrektur der Schultheologie (15), als eine Möglichkeit, das Glaubensverständnis der Kirche „im Grunde einfacher und doch nicht leichtgewichtiger und unsachgemäßer" (15) darzustellen. Unter den neutestamentlichen Autoren ist Paulus denn auch mehr als jeder andere der Theologe, hat größere Teilgebiete der Theologie durchreflektiert, und sein Denken hat vielfach – auch als mißverstandenes – das populäre Glaubensdenken durchdrungen (15f).

Schlier will seine paulinische Theologie in Auseinandersetzung mit den paulinischen Schriften ausarbeiten (10), was aber für ihn kein Dialog im echten Sinn sein kann, schon deshalb, weil Paulus ja faktisch uns nicht mehr antworten kann, aber vor allem, weil er der Apostel ist, und sein Wort „steht nicht zur Diskussion, sondern zur Annahme und Aneignung im Hören, Gehorchen ..." (11). Hier besteht auch ein unausweichlicher Gegensatz zur heutigen Welt und deren „Geist", der wirklich als anti-christlich erkannt werden muß (16ff). Eine Versöhnung zwischen modernem und altem „Utopismus" und echter christlicher Eschatologie (etwa in einer Theologie der Hoffnung?) wird darum auch von Schlier entschieden abgelehnt (20f). Die Kritik des alten Mannes an „dieser dürftigen Zeit" (22) beherrscht vielleicht etwas zu viel die Analyse der „gegenwärtigen Geistes- und Lebenssituation" (23) gerade in diesem Zusammenhang.

Keiner könnte wohl, wie der Kommentator des Galater-, Epheser-, 1. Thessalonicher- und Römerbriefes, Heinrich Schlier, eine solche paulinische Theologie schreiben. Dann und wann, obwohl selten, sieht sich jedoch der Rezensent in tiefer Demut vor diesem Lebenswerk zur Frage veranlaßt, wie Schlier gewisse Behauptungen von der paulinischen Theologie belegt, z. B. wenn gesagt wird, daß der Mensch „durch das Gewissen als Geschöpf" von der agapē weiß (80).

Auf der anderen Seite vermisse ich die radikale Zuspitzung des Liebesgebotes in ihrem paradoxen Zusammenhang mit der Freiheit des Menschen in Gal 5,13: διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις auf S. 189. In der charismatischen Bewegung, wo man die paulinischen Weisungen in 1 Kor 12 oder 14 zum Gemeindeleben konkret zu verwirklichen sucht, wird man wohl die Definition der Zungenrede als Reden „in Ekstase" (192) bestreiten und vielleicht auch bemerken, daß Paulus bei aller Betonung der Erbauung der ἐκκλησία jedoch nicht die legitime Erbauung auch des einzelnen gerade durch die Zungenrede beim Gebet verwirft (1 Kor 14,2–5; vgl. S. 192).

Ich habe nur zwei Druckfehler gefunden (ein fehlendes Anführungszeichen am Ende des Zitates aus Gal 5,13ff, S. 188, und ein griechisches υ statt eines η S. 180).

Der letzte Beitrag Heinrich Schliers zur Paulus-Forschung war ein Experiment. Es könnte wohl auch als theologisches Testament angesehen werden. Der übrige Nachlaß gibt Raum genug für ein Experiment. Aber was wäre ein besseres Testament eines wirklichen und persönlich Großes wagenden Forschers und Suchers gerade auf dem Gebiet paulinischer Theologie als dieses Experiment?

Uppsala H. C. C. Cavallin

Hoppe, Rudolf: **Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes.** – (Würzburg): Echter (1977). 176 S. (Forschung zur Bibel, Bd 28) kart. DM 24.–

R. Hoppe, Vögtleschüler, bemüht sich in dieser seiner Diss., den theologischen Gehalt des viel geschmähten Jakobusbriefes zu erheben. Er tut dies nicht ohne Erfolg. Vor allem vermag er zu zeigen, daß hinter den scheinbar so unzusammenhängenden Paränesen des Briefes z. T. ein auf das Judentum zurückgehender weisheitstheologischer Raster wirksam ist, so selbstverständlich hinter 3,13–18, aber auch hinter 1,2–12 und vor allem auch hinter den beiden Perikopen des Kap. 2 (2,1–13; 2,14–26). Natürlich bleibt dabei manches hypothetisch, und der Vf. muß viel mit „wohl", „kaum", „wohl kaum", „dürfte", „offensichtlich", „offenbar", „könnte" arbeiten, was Unsicherheit in der Argumentation verrät. Besonders zu begrüßen ist im 3. Teil der Arbeit die Untersuchung des Verhältnisses von Jakobusbrief und Jesusüberlieferung. Es zeigen sich hier vor allem Gemeinsamkeiten zwischen Jak und der die Logienquelle weiterüberliefernden mt Gemeinde, worauf auch schon andere hingewiesen haben. H. sieht solche mit Recht besonders in dem im Liebesgebot konzentrierten Gesetz als Weg zur Vollkommenheit, im Motiv jener Vollkommenheit, die in Leiden und Bedrängnis entsteht, und in der Weisheit „von oben", die den „Unmündigen" geschenkt wird. Es läßt sich dabei „eine gemeinsame Prägung von der frühjüdischen Weisheit her erkennen". Nachdem aber sicher keine literarische Abhängigkeit zwischen Jak und Mt besteht, bleibt die von Hoppe nicht beantwortete Frage: Steht nicht hinter beiden übereinstimmenden Überlieferungen ein gemeinsames Wissen um die Ethik Jesu? Das ist nicht bloß zu vermuten, sondern höchstwahrscheinlich. Natürlich gibt es noch eine ganze Menge von Gemeinsamkeiten zwischen Jak und der Jesusüberlieferung (vgl. die Zusammenstellung in meinem Kommentar), die von Hoppe nicht behandelt werden, so daß das Desiderat nach einer Monographie über alle Gemeinsamkeiten von evangelischer Jesusüberlieferung und Jak nach wie vor besteht, wobei vor allem sorgfältige struktur- und traditionskritische Analysen erstellt werden müßten.

Zu einigen Einzelheiten:

1. Was die von M. Luther angeregte Frage angeht, ob der Jakobusbrief „Christum treibe" (vgl. dazu S. 1), so scheint mir mein Hinweis auf die Tatsache, daß auch der Jak „Christum lehre", für die kontroverstheologische Diskussion ungemein wichtig zu sein. Dabei kommt es weniger darauf an, was „der Autor" (Jak) unter „Christus" versteht, sondern was M. Luther darunter verstanden hat. Eine Beschränkung auf den Kerygma-Christus in Absehung von der Ethik Jesu ergibt einen einseitigen Christus.

2. Daß das Christusprädikat „Herr der Herrlichkeit" in Jak 2,1 weisheitschristologisch zu interpretieren sei, glaube ich nicht. Es gehört vielmehr zur „Erhöhungschristologie" und die eigenartige Formulierung in 2,1 hat wahrscheinlich ihren „Sitz im Leben" im Gottesdienst. Hier den 1. Kor.-Brief zur Interpretation heranzuziehen, wie es Hoppe tut, ist methodisch verkehrt. Er meint: „Auch wenn die Formel κύριος τῆς δόξης Jak 2,1 eine formelhafte literarische Wendung ist, verliert sie nicht ihre theologische und religionsgeschichtliche Bedeutung." Wer wird das leugnen?

3. Ich werde weiterhin im Hinblick auf Jak 2,18 die „Sekundantenhypothese" vertreten, da die Gegenargumentation Hoppes zu schwach ist. Ich habe durchaus „den dialogischen Charakter des Abschnittes" 2,18–20 erkannt; ich spreche ausdrücklich in meinem Kommentar S. 138 von der „Diskussion mit dem Gegner". Das Problem ist nur, ob es ein oder zwei Gegner sind. Man kann auch mit einem Gegner einen Dialog führen.

Was mir am wenigsten in der Arbeit gefällt, ist ein gewisser „Antijudaismus" in manchen Formulierungen des Vf.s, besonders deutlich sichtbar S. 147: „‚Glaube' aber ist (bei Jak) im Gegensatz zur jüdischen Tradition für den Christen nicht mehr Tat des Menschen, Leistung gegenüber dem Gesetz, sondern ist eine Gabe, die zur Erfüllung drängt." Gerade im „Glaubensbegriff" des Jak zeigt sich das große jüdische Erbe, das überall im Brief anzutreffen ist, wie sonst in keinem ntl Dokument; „Glaube" ist für Jak radikal Emuna, die sich in „Werken" realisiert, freilich nicht mehr in Werken des Gesetzes, sondern in Werken der Liebe. Im Letzteren besteht das spezifisch Christliche des Jakobusbriefes.

Regensburg Franz Mußner

Weicht, Werner: **Die dem Lamme folgen.** Eine Untersuchung der Auslegung von Offb 14,1–5 in den letzten 80 Jahren. – Untermerzbach über Bamberg: Noviziat, philos. Hochschule und Bildungshaus der Pallottiner (Herz-Jesu-Heim) 1976. 177 S. (Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas Theologiae Romae) br.

Dem Vorwort zufolge handelt es sich um den dritten Teil einer Inauguraldiss., die im SS 1969 von der theol. Fak. der päpstlichen

Univ. Gregoriana angenommen wurde. In der ursprünglichen Abhandlung war über die Auslegung von Apk 14,1–5 in drei Themenkreisen referiert: I. Das Lamm mit den hundertvierundvierzigtausend Besiegelten, II. Die himmlische Stimme und das neue Lied, III. Die Eigenschaften der Hundertvierundvierzigtausend. Der Vf. hat mit dem vorliegenden Buch das dritte Kap. zu Druck gebracht und die nach Abgabe der Arbeit erschienene Literatur eingearbeitet. Das Literaturverzeichnis beginnt mit einer 1880 erschienenen kommentierten englischen Übersetzung der Apokalypse und endet mit dem noch 1974 veröffentlichten Kommentar des Rezensenten (im Handbuch z. NT), so daß die Literatur der letzten hundert Jahre Berücksichtigung gefunden hat.

Wegen des Untertitels macht sich der Leser auf eine auslegungsgeschichtliche Studie gefaßt, aber das Interesse des Vf.s ist anders ausgerichtet. Es haftet an den „Jungfrauen", als die Apk 14,4 die Glieder des neuen Gottesvolks bezeichnet werden. (14,3ff: „. . . . außer den 144 000, die erkauft sind von der Erde.
Die sind es, die sich nicht mit Weibern befleckt haben:
denn sie sind Jungfrauen.
Diese folgen dem Lamm, wo immer es hingeht.
Diese wurden erkauft aus den Menschen;
ein Anbruch für Gott und das Lamm.
Und in ihrem Munde wurde keine Lüge gefunden;
sie sind tadellos.")

Als Aufhänger dient dem Vf. die Feststellung, in jüngster Zeit sei die Ehe aufgewertet worden, und dadurch könne die vom tridentinischen Konzil dogmatisierte Vorrangstellung der gottgeweihten Ehelosigkeit in Frage gestellt erscheinen. – Mehr als ein Aufhänger ist das freilich nicht. Von einer Aufwertung der Ehe kann in unserer Zeit nicht die Rede sein. Wer sich heutzutage gegen die gottgeweihte Ehelosigkeit wendet, der ist zumeist geneigt, auch die Ehe als göttliche Stiftung und Ordnung zu leugnen, und interessiert sich kaum dafür, wie die Väter von Trient 1 Kor 7 verstanden und ausgelegt haben.

Nichtsdestoweniger hat sich Vf. einem interessanten Problem und dazu einer regelrechten Crux interpretum zugewandt. Denn Johannes geht in der Apokalypse sonst nicht auf sexualethische Dinge ein. Spricht er von Unzucht und Hurerei, dann meint er Götzendienst im Einklang mit den alten Propheten. Durch den Begriff „Jungfrauen" wird hier aber die vorausgehende Bestimmung erläutert: „die sich nicht mit Weibern befleckt haben". Sollte die Stelle also, wie es scheint, sexualethisch gemeint sein, dann stellt sie in der Apk eine Besonderheit dar. Da wir nun wissen, daß es in der Kirche auch schon zur Abfassungszeit der Apk Kreise gab, die wenigstens von den Getauften Enthaltsamkeit verlangten, müssen wir mit der Möglichkeit rechnen, daß Johannes mit der Jungfräulichkeit auf einen Sachverhalt zu sprechen kommt, der für ihn selbstverständlich ist; so selbstverständlich nämlich, daß er sonst nicht davon zu sprechen braucht.

Aber diese Möglichkeit ergibt kein Argument, das den Sinn der Stelle entscheidet; denn nicht minder zulässig ist der Schluß, daß hier eine aus asketischen Kreisen in den Text eingedrungene Glosse vorliege.

Vf. geht so vor, daß er die verschiedenen Bestimmungen der 144 000 im Text einzeln vornimmt, über ihre Exegese referiert und dabei jeweils Auslegungstypen bildet. So vermag er das Durcheinander zu entwirren, das die Exegeten angerichtet haben. Danach faßt er zusammen. Daß in diesen Zusammenfassungen „Meinung gegen Meinung steht", kommt nicht unerwartet, und daß die einander entgegengesetzten Meinungen sich nicht leichthin ausgleichen lassen, liegt in der Natur der Sache. – Da die 144 000 siebenfach bestimmt sind, entstehen auf diese Weise sieben Abschnitte, die nach den Möglichkeiten wörtlicher und nichtwörtlicher Deutung weitere Untergliederung empfangen.

Auf das Referat folgt ein Schlußabschnitt mit dem Versuch, die vorgetragenen Meinungen zusammenzubinden und Auslegungsmodelle zu bilden. Auch hier muß Vf. zwangsläufig wörtliche und bildliche Deutung auseinanderhalten. Daran schließt er einen Vergleich ihrer jeweiligen Vorteile und Nachteile, erörtert aber nicht die Problematik einer solchen Unternehmung. Denn grundsätzlich sind wörtliche und bildliche Erklärungen nicht in ihren Ergebnissen, sondern nur in ihrer Methode miteinander zu vergleichen. Indessen weiß man, daß die praktische Brauchbarkeit einer Auslegung keine belanglose Größe darstellt und daß der Vortrag methodisch korrekt erarbeiteter Exegesen von der Kanzel nicht gerade selten groben Unfug darstellt. Daher läßt sich dieser Vergleich als Hinweis auf die praktische Brauchbarkeit der Auslegungen rechtfertigen.

Schließlich legt Vf. eine statistische Aufgliederung der Auslegungen nach dem Gesangbuch der Exegeten vor, aus der hervorgeht, daß das wörtliche Verständnis der „Jungfrauen" häufiger unter katholischen Auslegern zu finden ist. Dies überrascht nicht, wohl aber, daß Vf. unter Berücksichtigung der Auslegungstendenzen der letzten Jahrzehnte zu dem Schluß kommt, die betrachtete Perikope scheine ihm kein Argument für die Motivierung zur christlichen Ehelosigkeit zu liefern. Er kann somit die Argumente für das wörtliche Verständnis der „Jungfrauen" nicht als durchschlagend angesehen haben. Die Stelle ist, wie gesagt, eine Crux interpretum.

Zur Beurteilung des Unternehmens wenden wir uns zunächst der Fragestellung zu. Man weiß, daß die Apokalyptik und mit ihr die Offenbarung des Johannes schöpfungsfeindlich ist. Sie ist nicht schöpfungsfeindlich in der Art der Platonisten, deren Ablehnung der materiellen Welt ihre Zuwendung zur geistigen Welt ausdrückt. Aber sie ist in der Weise schöpfungsfeindlich, daß bei ihr die Zuwendung zur neuen Schöpfung eine Abkehr von der alten zur Folge hat. Diese Abkehr ist nicht auf die Johannesoffenbarung beschränkt, sondern in den einzelnen Schriften des NT auf spezifische Weise vorhanden. Daraus ergibt sich, daß es unumgänglich ist, die sexualethische Qualität des Begriffs „Jungfrau" an dieser Stelle im Ganzen der Apk, des NT und schließlich der Heiligen Schrift zu untersuchen, wenn man zu einem abschließenden Urteil kommen will. Desgleichen kommt man auch nicht um die literarkritische Echtheitsprüfung des in Frage stehenden Satzteils herum. (Vf. hat sich dieser Aufgabe wahrscheinlich im nichtveröffentlichten Teil seiner Abhandlung gestellt und ist anscheinend dabei zu einem positiven Ergebnis gekommen.)

Des weiteren erhebt sich die Frage, ob die Aufzählung der Auslegungen dieser Zeit grundsätzlich mehr als eine interessante Übersicht über eine Vielzahl und Vielfalt von Meinungen ergeben kann.

Vf. hat sich mit dieser Frage offensichtlich auseinandergesetzt. Er stellt am Ende fest, „daß keine Richtung mit unfehlbarer Sicherheit ihre Auslegung als die einzig richtige darstellen und die andere verurteilen kann". Diese Feststellung verbindet er mit der anderen, daß die Auslegung der betrachteten Stelle durch keine kirchenamtliche Entscheidung gebunden ist. So wird hinter der vordergründigen Behandlung des Themas das zentrale theologische Problem sichtbar, ob die communis opinio in der Auslegung einer Stelle größere Kraft als die Auslegung eines einzelnen habe und der Wahrheit näher sei. Seine Erörterung fügt sich freilich nicht in den Rahmen einer Rezension.

Wie das Gewicht ist auch die Aktualität der Fragestellung uneingeschränkt zu bejahen. Die Betrachtung des Textes unter dem Blickwinkel des Vf.s legt die Frage nah, wie sich die Veränderung der Welt, zu der moderne Theologen aufrufen, zu der Veränderung der Welt verhält, die die ersten Christen erwarteten.

Dabei zeigt sich die große Bedeutung, die den Begriffen der Jungfräulichkeit und des Hebeopfers in unserer Zeit wirklich zukommt. Denn die ersten Christen waren wohl bereit, in der Nachfolge des Lammes sich selbst zu opfern und dem Lamm in den Tod zu folgen; sie dachten aber nicht daran, daß man auch die Kirche der Welt zum Opfer bringen könne: dies zu denken und auszusprechen blieb der Theologie unserer Tage vorbehalten. Wer diese Perikope betrachtet, der kommt an der Erkenntnis nicht vorbei, daß die Eigenschaften der 144 000 sich nicht vereinzeln und verabsolutieren lassen, sondern Verwirklichungen der Nachfolge Christi sind, die sich aufeinander beziehen und gegenseitig auslegen. Die Jungfräulichkeit erscheint dann als ein von Gott uns ermöglichtes und ihm wohlgefälliges Opfer, gerade auf dem Hintergrund der Libertinage, in der die Welt sich zu dieser Zeit findet und verwirklicht. Man darf bloß die Auslegung dieses Textes nicht den Exegeten von gestern (den Rezensenten eingeschlossen) überlassen, sondern muß sie an sich selbst und durch sich selbst vollziehen. Das ist ein Text, der darauf wartet, durch uns in Leben und Predigt aktualisiert zu werden.

Schließlich läßt sich auch über die Methode zu einem recht positiven Urteil kommen. Das unbestreitbare Verdienst des Vf.s besteht darin, daß er auf dem eingeschlagenen Weg eine schwer überschaubare Stoffmasse geordnet, übersichtlich ausgebreitet und beurteilbar gemacht hat.

Die Via regia zu diesem Ziel hätte darin bestanden, daß er die Ausleger methodengeschichtlich angeordnet hätte. Er hätte den Einbruch nachgezeichnet, den (mit Gunkel, Bousset, auch Charles) die religionsgeschichtliche Auslegung bedeutete, und hätte dann die Ratlosigkeit beschrieben, die die Abkehr von der Geschichte (als Auswirkung Barths) für die Apokalypsenexegese zur Folge hatte. An vielen Stellen des Buches sieht man, daß diese Betrachtungsweise dem Vf. nicht fernlag.

Die Art, in der er stattdessen vorgegangen ist, hat demgegenüber ihr volles Recht. Nützlich wäre es gewesen, wenn er sich noch stärker auf die hermeneutischen Voraussetzungen der verschiedenen Exegeten eingelassen hätte. Die älteren Kommentare haben das dadurch versucht,

daß sie reichsgeschichtliche, endgeschichtliche, zeitgeschichtliche, religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche etc. Auslegungsmethoden voneinander unterschieden. Sie sind aber nicht darauf eingegangen, daß in jeder dieser Methoden die hinter dem Textwort stehende Textmeinung anders und grundverschieden bestimmt und bewertet ist. Seitdem hat die ntl Hermeneutik erhebliche Fortschritte gemacht, aber deren Anwendung auf die Apokalypsenexegese steht noch aus. Wir haben zwar junge Leute, die bereit sind, den Beweis dafür anzutreten, daß sie mit der Mode Schritt halten können, und alte, die zeigen wollen, daß sie auch noch mitkommen, aber es fehlt an einer kritischen Prüfung des Erreichten und Erreichbaren. Ob die Anwendung der Linguistik und Soziolinguistik auf die Apk zu ernsthaften Ergebnissen führt, weiß niemand genau, und wer es weiß, kann es doch nicht beweisen.

Alles in allem handelt es sich um ein verständlich geschriebenes und sauber und übersichtlich gedrucktes Buch, das unsere Kenntnis der Apokalypsenauslegung in hohem Maße zu fördern vermag. – Etwas weniger Vorsicht im Urteil hätte der Rezensent dem Vf. allerdings gern verziehen, wenn er ihm nur Gelegenheit dazu gegeben hätte.

Kiel Heinrich Kraft

Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IVe Colloque d'Études Historiques et Patristiques Chantilly 21–23 septembre 1976. Édités par J. Fontaine et M. Perrin. Paris: Beauchesne (1978). 312 S. (Théologie Historique. 48.) kart. FF 87.–

Mit dem Titel ‚Laktanz und seine Zeit' bestätigen die Mitarbeiter und Herausgeber dieses Kolloquiums, daß das singuläre literarische Werk des Rhetors Lactantius, der Theologe und Prinzenerzieher geworden ist, noch am ehesten aus seiner Übergangszeit und aus den persönlichen Verbindungen mit dem Kaiserhaus des Konstantin zu verstehen ist. Die Vorträge und Diskussionen der teilnehmenden 50 in der Mehrzahl französischen Wissenschaftler werden nach drei Gesichtspunkten, erstens der historischen und historiographischen Probleme, zweitens der literarischen Probleme und Quellen und drittens der religiösen Weltanschauung geordnet vorgelegt. Auf dem ersten Sektor der historischen und historiographischen Probleme scheinen die bisherigen Fragezeichen nicht vermindert sondern eher vermehrt worden zu sein. Das Skalpell oder das Mikroskop der Philologen dagegen kommt leichter zu eindeutigen Ergebnissen, und selbst für die theologischen und religiösen Fragestellungen eröffnen sich neue Horizonte.

Dem Rezensenten-Theologen sei es gestattet, neugierig mit dem letzteren zu beginnen. Pierre Monat spricht mit dem Priestertum Christi einen für L. sicher recht wichtigen Punkt der theologischen Begründung der wahren christlichen Religion gegenüber Judentum und Göttergläubigen an. Denn der wahre gottgesandte Hohepriester Christus kann den wahren Tempel errichten, d. h. die wahre Gottesverehrung (in der christlichen Kirche) begründen. L. scheint wohl zu kennen, was aus der Heiligen Schrift in der Form der Testimonia für diese Argumentation zusammengestellt wurde. Bei seiner Interpretation verrät er zugleich, daß er sich auf die Auslegung einer Gemeinde stützt und daß er aus pädagogischen Gründen gegenüber den Göttergläubigen bewußt einfach argumentieren möchte. Was seiner Theologie einen öfter sogenannten archaischen Charakter verleiht. Wegen seiner Bemühung um Übersetzung in die Zeitsprache kann deswegen seine Soteriologie, wie Studer darlegt, einfach folgendermaßen zusammengefaßt werden: Gott erkennen, die wahre Religion üben und unsterblich werden. Ein dem Guten entgegenstehendes Prinzip des Bösen dient zur Erprobung der virtus. Das christliche Leben ist eine militia. Gott ist Herrscher. Christi Erlösung ist der Sieg eines Feldherrn. In einem starken Theozentrismus und dieser archaischen Sprache werden natürlich eine subordinatianische und binitarische Ausprägung der Soteriologie erkennbar. Wie viele vor ihm spricht L. von einer zweifachen Ankunft Christi. Der zweiten in maiestate geht die Anwesenheit Christi in der Kirche voraus, durch die z. Z. des Konstantin schon ein saeculum aureum möglich schien. Dafür aber mußten die Göttergläubigen erst noch gewonnen werden. L. versuchte mehr als frühere Apologeten wirklich in ein Gespräch mit den Göttergläubigen zu kommen. Fredouille gelingt der Nachweis, daß unser Autor in seiner Beurteilung der Geschichte der Götterreligionen und ihrer Entstehung erstmals über die herkömmlichen Klischees hinausgelangt. Er versucht die Entstehung des Polytheismus als ein Abkommen vom wahren Gott aus dem Buch Genesis (Cham und seine Söhne) zu verstehen.

Vom umfangreichen zweiten Teil zu wichtigen Text- und Quellenproblemen seien nur kurz die Ergebnisse referiert. In der von Goulon untersuchten Benützung der lateinischen Dichter steht Vergil weit vorne dran (83), gefolgt mit Abstand von Lukrez (24) und Ovid (17) sowie den übrigen. In ihrer (oft freilich nur verhüllten) Wahrheitserkenntnis sind die Dichter meist wichtiger als die Philosophen. Mit einer kurzen statistischen Untersuchung über clausulae und cursus kommt Casey zu dem Ergebnis, daß L. auf klassische Formen bedacht ist, obwohl auch die davon weggehende Zeittendenz ihren Tribut von ihm gefordert hat. – Eberhard Heck untersucht die Beurteilung des wichtigen Begriffes iustitia (civilis und naturalis) bei Cicero durch L. Vorwiegend griechisch zitiert L. seinen Hermes Trismegistos und seine Sibylle. – Aus seiner Verwendung sibyllinischer Texte, die Marie-Louise Guillaumin untersucht, können nicht nur interessante Erkenntnisse zur Geschichte der sibyllinischen Bücher sondern auch, wenn man so sagen darf, zur missionarischen Theologie des L. gewonnen werden. – Der Platon des L., 69mal genannt und 30mal zitiert, ist nach einem Beitrag Perrins ein noch nicht christianisierter Schulplaton des 2. und 3. Jh., der meist durch Cicero vermittelt scheint. Die Benützung ist etwa doppelt so stark wie bei Tertullian. Platon wird gebraucht für den Beweis der Unsterblichkeit der Seele und der Ewigkeit Gottes. Kritisiert wird er u. a. wegen seiner Erinnerungs- und Seelenwanderungstheorie und wegen seiner Annahme einer Ewigkeit der Welt. Er habe auch nicht den Sinn der Schöpfung und die Notwendigkeit der Gottesverehrung erkannt. Beachtenswert ist ferner der Unterschied in der Platonverwendung in der Epitome im Vergleich zu den Institutiones. Da in der Epitome keineswegs nur Platonzitate weggelassen sondern andere auch neu eingeführt werden, erweist sich diese mehr als eine Neubearbeitung und nicht einfach als Exzerpt aus den Institutiones.

Die fünf Beiträge des ersten Teiles befassen sich keineswegs ausschließlich mit historischen und historiographischen Fragen. Vielmehr bringt Jean Rougé vom handschriftlichen Befund her wichtige Korrekturen zu den Editionen von De mortibus und behandelt die Frage der Interpretation der Christogrammstelle. – Jacques Schwartz untersucht die differenziert zu stellende Quellenfrage für die Kapitel 4–6 von De mortibus über die Kaiser Decius bis Aurelian. S. 95 durfte natürlich aus dem omen imperii kein omen imperiti werden. – Drei Beiträge befassen sich mit z. T. gegenläufiger Beurteilung mit der Frage des Einflusses des Konstantin auf L. oder umgekehrt. Unter dem Stichwort mos maiorum stellt Francesco Corsaro seinen etwas allgemeinen Eindruck von der Schrift De mortibus vor, daß L. von Konstantin einen Gott des Alten Testaments übernommen habe, der so grausam war wie der Kaiser selbst und mit einer Ethik der Klassenunterschiede gut römisch blieb aber nicht christlich war. Hier fällt eine Diskrepanz zu den theologischen Beiträgen auf, die auch dem theologischen Anliegen des L. gerecht geworden sind. – Mit gleicher Tendenz sucht Francois Heim zu zeigen, daß L. sich von Konstantin habe beeinflussen lassen, sein Thema von der Niederlage der Gottesfeinde oder besser eine konstantinische Siegestheologie zu übernehmen. Weil die Hinweise auf das Alter des Themas von der Niederlage der Gottesfeinde in der christlichen Literatur, die in der Diskussion gemacht wurden, zweifellos Korrekturen an diesem Referat anbringen, bleibt vor allem die beachtenswerte Übereinstimmung zwischen Konstantin und L. in dieser Frage bestehen. – An der These, die Daniel De Decker vorträgt, daß die ‚Rede an die Versammlung der Heiligen' von L. stammt, ist die zusätzliche Vermutung, daß sie für die Synode von 325 in Antiochien bestimmt war, doch kaum möglich.

Auf allen Teilgebieten der Laktanzforschung, die auf diesem Kolloquium angesprochen wurden, konnten weiterführende Ergebnisse erzielt werden. Man kann auch sicher den Eindruck gewinnen, daß weitere Laktanzforschung notwendig und nützlich ist.

Würzburg Jakob Speigl

Grüger, Heinrich: **Heinrichau.** Geschichte eines schlesischen Zisterzienserklosters 1227–1977. – Köln, Wien: Böhlau 1978. XX, 323 S. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands Bd 16) Ln.

Heinrichau (lat. Henrichovium, poln. Henryków) in Schlesien ist eine Filiation von Leubus. Das Kloster entwickelte sich zu einem bedeutenden Kolonisationszentrum, das besonders die deutsche Siedlungstätigkeit begünstigte. Als Folge der einzigartigen wirtschaftlichen Expansion konnte bei der Säkularisation im Jahre 1810 ein 180 qkm großer Güterkomplex eingezogen werden. Kunstgeschichtlich ist die 1230 begonnene und im 14. Jh. vollendete Klosterkirche im Stil der Backsteingotik erwähnenswert, die wie das gesamte Stift später barock umgestaltet worden ist. Ordens-

geschichtlich hat Heinrichau sich durch die Wiederbesiedlung von Zirc in Ungarn hervorgetan.

Dies kurz vorangeschickt, wird schon deutlich, daß die Monographie einer so herausragenden Zisterze mehr als nur lokalgeschichtliches Interesse beansprucht. Vorausgegangen war ein Versuch von G. A. Stenzel (1846), der aber längst durch eine Vielzahl von Spezialveröffentlichungen überholt ist. Auch die vorliegende Publikation möchte Vf. lediglich als „Versuch" gewertet wissen. Daran ist richtig, daß manche Probleme nur kurz gestreift werden konnten, weil sie entweder zu weit vom engeren Thema abführten – etwa Observanzfragen der schlesischen Zisterzienser, das Verhältnis der preußischen Krone zu den katholischen Stiften u. a. – oder aber weil manche Quellen – so das Archiv von Zirc – nicht erreichbar waren. Doch bedeutet diese teils bewußte, teils erzwungene Beschränkung dem Werk keinen Abbruch. Es ist vielmehr erstaunlich, wie viele ungedruckte Quellen Vf. trotz der widrigen Umstände ausschöpfen konnte.

Das Werk ist so breit angelegt, daß alle für eine Klostergeschichte wesentlichen Aspekte erfaßt werden: Gründung (1–15), geschichtliche Entwicklung (16–75), Wirtschaft (76–149), Verhältnis zu Staat und Kirche (150–178), Stellung im Orden (179–220), religiöse Aufgaben (221–256) und schließlich die Architektur. Im Anhang erscheinen Abt- und Konventlisten von Heinrichau sowie eine Liste der Administratoren von Zirc. Pläne und Karten mit Grundrissen oder Besitzverhältnissen beider Stifte – Heinrichau und Zirc – bilden eine wertvolle Ergänzung. Ein ausführliches Personen-, Orts- und Sachregister beschließt den Bd.

Einzelne Phasen der Klostergeschichte verdienen, besonders hervorgehoben zu werden. Für die Gründungszeit, über die recht anschaulich der „Liber fundationis" (1270, 1310) berichtet, sind es zwei Umstände, die alte und verbreitete Klischees ins Unrecht setzen. Zum einen erfolgt die Klostergründung der Zisterzienser keineswegs, wie man das immer wieder lesen kann, in „stiller Waldeseinsamkeit", sondern an längst besiedelter Stelle, nämlich am Platz des wüstgewordenen Weilers Sukowitz. Ferner treten die Zisterzienser nicht als Kolonisatoren auf, sondern sie lassen sich inmitten slawischen Wohngebietes nieder. Allerdings waren die im „Territorium Kolaczow" lebenden slawischen Bauern zum Teil sehr arm. Die Ankunft der deutschen Mönche mit ihrem Know-how führte erst zu tiefergehender Erschließung mit folgender wirtschaftlicher Stabilisierung des Landes. Zugleich damit wurde die Einwanderung einer deutschstämmigen Bevölkerung begünstigt. Vf. ist bei der Beurteilung dieser Entwicklungen lobenswert zurückhaltend und vermeidet selbst den Anschein einer extremen Parteinahme für die deutsche oder slawische Sache. Sorgfältig belegt zeigt er, wie die kolonisatorische Tätigkeit des Klosters sich als „stillschweigende Okkupation" abspielte, bei der adelige oder fiskalische Anlieger als potentielle Konkurrenten verdrängt wurden. Das so neu gezeichnete Bild der Ostkolonisation der Zisterzienser überwindet die phanthasievollen Schilderungen von Mugenthaler (1931), Wellstein (1955) und Lekai/Schneider (1958) endgültig (vgl. S. 97–105).

Im Zusammenhang mit der Darstellung der wirtschaftlichen Administration von Heinrichau sind die Wandlungen in der Amtsbedeutung von Cellerar und Bursar interessant. Haben doch erst kürzlich die Studien von Ribbe/Schultze über Zinna (1976) und Schnorrenberger über Eberbach (1977) gezeigt, daß die Kompetenzen dieser Klosteroffizialen oft unterschiedlich in den einzelnen Abteien gewesen sein müssen. Ihre in Regel oder Statuten gebotene Definition sagt nur wenig Verläßliches über die Rolle der Ämter im konkreten Kloster.

Der geographischen Entfernung wegen gestalteten sich die Beziehungen der schlesischen Zisterzen und damit Heinrichaus zur Ordensleitung, dem Generalkapitel und dem Abt von Cîteaux, von Anfang an schwierig. Obwohl Vf. hierüber nur kurz spricht und auf erhaltene Intinerarien (div. Veröff. in: Cistercienser-Chronik 4, 1892 und 43, 1931) oder andere Quellen verweist, ist schon dieses knappe Kapitel ein Musterbeleg dafür, daß der wegen seiner imponierenden Einheit gern gepriesene Orden in Wirklichkeit – echt benediktinisch! – schon im Mittelalter ein mitunter gar heterogenes Bild bietet.

Wohl einmalig in der Geschichte des Ordens sind die engen Beziehungen, die im späten 17. Jh. zwischen Heinrichau und Grüssau bestanden, die sich in parallelen Bauvorhaben ebenso niederschlugen wie in den gleichen Zielen, die man nun in nachreformatorischer und im Gegensatz zum Mittelalter sehr weltzugewandter Spiritualität verfolgte.

Diese Kooperation bereitete eine noch folgenreichere vor, die sich mit der durch Heinrichau vollzogenen Wiederbelebung der Abtei Zirc im Bakonywald in Ungarn ergab. Mit Recht schenkt Vf. dem Verhältnis zu Zirc besondere Aufmerksamkeit (199–220). Auf Einzelheiten zu verweisen, würde zu weit führen. Betont sei aber, daß Vf. mit diesem Abriß frühere Fehlurteile (Sohr 1842; Békefi 1900–01) dank gründlicherer Studien und Abstinenz in nationaler Voreingenommenheit revidieren konnte.

Ungewöhnliches bietet auch die Kunstgeschichte von Heinrichau. Durch eine zwischen 1255 und 1260 vorgenommene Planänderung, in der man auf den Ostflügel des Ambulatoriums verzichtete, wurde Heinrichau zu einer Anomalie innerhalb der zisterziensischen Rechteckchöre.

Diese Bemerkungen mögen genügen, um die vorliegende Klostermonographie unter anderen ähnlichen Veröffentlichungen hervorzuheben. Obwohl sie brisante und heikle Themen kaum anschneidet, zeigt diese durchaus nach dem herkömmlichen Schema angefertigte gleichwohl sehr fleißige Arbeit, wie sehr die Zisterzienserforschung wieder in Fluß gekommen ist. Die Verdienste des Vf.s sind derart, daß man auf die Kritik einiger weniger, dazu noch geringfügiger, Details verzichten darf.

Köln Hermann Josef Roth

Hay, Dennis: **The Church in Italy in the Fifteenth Century.** The Birkbeck lectures. 1971. – London, New York, Melbourne: Cambridge University Press (1977). X, 184 S. Ln. £ 7.95

Die fünf Vorlesungen, die der Edinburgher Professor für Mediaevistik in Cambridge gehalten hat, beschäftigen sich mit dem Zustand der Kirche in Italien von 1417 (Wahl Martins V.) und 1527 (Sacco di Roma), d. h. vor dem Einsetzen der Katholischen Reform und dem Tridentinum, mit der Absicht „to get behind Trent" (49).

Die Quellenüberlieferung ist in den großen Diözesen Oberitaliens unvergleichlich besser als in Mittel- und Süditalien, wenn auch nirgendwo wie in England für diese Zeitspanne bischöfliche Register vorliegen (50). Die Bistumsorganisation ist labiler als anderwärts (Kap. 1, S. 9–25), daher die Übersicht in Anhang I (110–123), eine dankenswerte Ergänzung zur Hierarchia catholica. Die Domkapitel sind von geringer Bedeutung, jedoch die Zahl der Taufkirchen vermehrt sich ständig (23). Mit Kopfschütteln liest man, daß in der Diözese Verona im Jahre 1440 nicht weniger als 769 chiericati, d. h. Beneficia simplicia vorhanden waren, von denen ein großer Teil im Besitz von Leuten waren, die sich nur zu diesem Zweck die Tonsur hatten erteilen lassen. Nach einem Kap. über die Folgen des Großen Schismas folgt das Kernstück des Buches (Kap. 4, S. 49–71): die Zustände in Welt- und Ordensklerus sowie unter den Laien. Eines der Hauptübel war die ganz unzureichende Vorbereitung der künftigen Priester und die oft leichtfertige Erteilung der Weihen (52ff). Es sind dieselben Mißstände, denen sich das Trienter Konzil gegenübersah. Wie in Deutschland, so gab es auch in Italien Antiklerikalismus (64ff), hervorgerufen vor allem durch die Klerikerprivilegien. Der Gottesdienst wird vielfach vernachlässigt, so daß die Sonntagspflicht kaum erfüllt werden kann. Einen gewissen Ersatz für eine wirkliche Seelsorge bieten die (in jüngster Zeit insbesondere von P. Meerseman OP untersuchten) Bruderschaften. Es gibt „eine Reform von unten", z. B. Seminargründungen durch Bischöfe außerhalb Roms im 15. Jahrhundert (81ff). Die „Reform von oben", d. h. durch die Päpste, läßt Vf. schon mit den venezianischen Päpsten (Gregor XII., Eugen IV., Paul II.) beginnen; von den späteren seit Pius II. gilt mit Recht, daß sie „practice paralysed by the machinery of his own government" wurden (88). Die Humanisten, über die wir durch die Handschriftenforschung Kristellers jetzt gut unterrichtet sind, üben auf die Kirchenreform einen verhältnismäßig geringen Einfluß aus; den Bischöfen unter ihnen fehlt in der Regel die theologische Bildung. Von den 126 neuernannten Bischöfen, deren Zahlungsverpflichtungen (obligationes) H. untersucht hat, bezeichnen sich zwar 50 als akademisch graduiert, von diesen sind jedoch vier Fünftel Kanonisten, nur ein Fünftel Theologen (meist Angehörige der Bettelorden (99f). Es ist das gleiche Bild, das später in Trient wiederkehrt. Die gut ausgewählten Quellen- und Literaturnachweise stehen am Schluß (127–176).

Ist das Bild, das Vf. vom Zustand der Kirche in Italien während des 15. Jh.s entwirft, zu düster? Man darf nicht in den Fehler verfallen, angebliche Idealzustände im „Goldenen Mittelalter" und nach dem Tridentinum zu postulieren (65). Die kirchliche Wirklichkeit des Quattrocento ist und bleibt im ganzen unerfreulich. Daß man über sie trotz Tacchi Venturi nicht allzuviel weiß, liegt u. a. daran, daß die ganze italienische Kirchengeschichte allzu lange im Schatten der Papstgeschichte gestanden hat; diese Einsicht war für uns maßgebend, als wir nach 1945 die Zeitschrift

für italienische Kirchengeschichte (Rivista di storia della Chiesa in Italia) gründeten, in deren über 30 Jahrgängen Wandel geschaffen worden ist, nicht zuletzt durch eine Bibliografia ragionata. Trotz seiner Kürze, aber dank seiner Dichte, ist das vorliegende Buch ein wertvoller Beitrag zur Kirchengeschichte Italiens vor dem Einsetzen der tridentinischen Reform; es beginnt die Lücke zu schließen, die im Vergleich mit Deutschland, Frankreich und England in Italien noch bestand. Es würde dem verdienstvollen Buch nicht geschadet haben, wenn sein Vf. meine Studien über den mehrfach erwähnten Dominicus de Dominicis (Wiesbaden 1957), die aus den Ordensregistern geschöpften Mitteilungen über die Zustände im Augustinerorden (Seripando I 154ff) und die Zusammenfassung über die „Reform von unten" und die „Reform von oben" im ersten Band meiner Geschichte des Konzils von Trient (3 I S. 93–132) zur Kenntnis genommen hätte.

Bonn Hubert Jedin

Dobhan, Ulrich: **Gott-Mensch-Welt in der Sicht Teresas von Avila.** – Frankfurt, Bern, Las Vegas; Peter Lang Verlag (1978). XVI, 420 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII „Theologie", Bd 101) brosch. sfr. 76.–

Im deutschen Sprachraum ist die Arbeit Dobhans Pionierarbeit. Endlich liegt auch in deutscher Sprache ein klarer, kirchengeschichtlicher Aufriß der sozialen und geistigen Situation Teresas von Avila und ihrer Umwelt vor.

1. Teil: Vorurteile, Halbwissen und einseitige Stellungnahmen werden durch Dobhans Bezugnahme auf den Stand der heutigen Forschung abgebaut. Beeindruckend ist die Darlegung zum Conversos-Problem und den Gesetzen über die „Reinheit des Blutes". Das bisherige Teresa-Klischee erhält dadurch einige Korrekturen. Teresa war nicht die hochadelige Dame aus Avila, auf die man mit Stolz verwies. Teresas Großvater väterlicherseits war Jude, der unter dem Druck der Verhältnisse konvertierte, um der Diskriminierung seiner Rasse zu entgehen. Wer denkt nicht an den furchtbaren Judenpogrom, der ungefähr zwanzig Jahre vor Teresas Geburt 1492 in Spanien stattfand, in dem unschuldige Menschen in Verbannung und Tod gejagt wurden. Teresa lebte soziologisch in einer Situation, die sie wach machte für Unrecht, für Demütigung, für alles, was mit Unwahrheit zu tun hat. D. arbeitet gut heraus, mit welchem Fingerspitzengefühl und geistiger Souveränität Teresa bei ihren Klostergründungen ihre adeligen und nichtadeligen Freunde behandelte und wie ihr gesunder Menschenverstand und ihr Streben, nach dem Evangelium zu leben, sie auf der Seite der Conversos stehen ließ.

D. greift brisante Themen auf, wenn er das Problem der Diskriminierung der Frau in der spanischen Gesellschaft im besonderen und der Welt des 16. Jh.s darlegt. Er wird nicht polemisch, sondern läßt Fakten sprechen. Er erwähnt die Aufwertung der Ehe durch die Reformation, oder den negativen Einfluß der Reform von Cluny für die Abgeschlossenheit der Frau.

Wichtig ist seine Herausarbeitung der Einflußnahme erasmischer Spiritualität auf Spanien und Teresa. Teresa war sich dieser Zusammenhänge nicht bewußt. Es wäre eine eigene Studie wert, diesen Verflechtungen nachzugehen.

Überraschend baut D. ein anderes Vorurteil ab. Die 1485 in Spanien eingesetzte Inquisition zur Überwachung der Reinheit des Glaubens wies nicht die Härten auf, die man ihr bis heute, in Ermangelung geschichtlicher Kenntnisse, zuschreibt. D. weist nach, daß die vielgeschmähte spanische Inquisition im damaligen Europa die mildeste war in der Anwendung der Folter.

Ferner geben D. Untersuchungen wichtige Details zur jüdischen Frage. Nicht nur Deutschland kannte Rassenhaß, auch Spanien und andere Länder waren von dieser Verirrung heimgesucht. D. zitiert Américo Castro: „Der kulturelle Rückschritt der Spanier seit Mitte des 16. Jahrhunderts (ist) nicht etwa der Gegenreformation, noch der wissenschaftsfeindlichen Haltung Philipps II. zuzuschreiben, sondern schlicht und einfach der Furcht als Jude zu gelten."

Das Jüdische, das man in den vergangenen Jh. für Teresa nicht wahrhaben wollte, macht nach D. gerade einen Teil der teresianischen Genialität aus: die Fähigkeit des jüdischen Denkens zur Analyse, zur Selbstbeobachtung. Ebenso sieht D. in Teresas Zugehörigkeit zur minder angesehenen Gruppe der Conversos eine Ursache zur Entfaltung ihrer Genialität, als Ausbruch aus der aufgezwungenen Enge in ein Reich der geistigen Freiheit. Ähnliches beobachten wir bei anderen Conversos, wie Luis de León, Juan de Ávila u. a.

2. Teil: Hier untersucht D. Teresas Lebensweg. Ihre geistliche Entwicklung und ihr Klostereintritt sind zunächst durch Heilsindividualismus motiviert. Als Zeitgenossin besitzhungriger Conquistadores strebte Teresa nach dem Erwerb ewiger Güter, weniger nach personaler Hingabe an Gott. Die Existenz Gottes war für Teresa kein Problem. Nicht Gott ist der Abwesende, sondern Teresa. Die Krise liegt in ihr selbst. D. zeigt Teresas Weg mit Gott auf als Entwicklung von reiner Innerlichkeit hin zum anderen Menschen. Die Gotteserfahrungen Teresas verleiblichen sich in ihrem Reformwerk. Ihr Karmel verstand sich als ein Gebetszentrum für die Nöte der Kirche und der Welt.

3. Teil: Teresas Spiritualität enthält eine Theologie des partnerschaftlichen „Umgangs" mit Gott. Dem Geschenkcharakter der zuvorkommenden Gnade Gottes antwortet der Mensch mit seinem ganzen Sein. Die teresianische Meditation ist ein personales Umgehen mit dem menschgewordenen Gott in Jesus Christus. Der „ferne" Gott nähert sich dem Menschen konkret in Jesus Christus, in der Kirche, im Mysterium der Eucharistie.

4. Teil: Beim Reformwerk entfaltete Teresa ihre Fähigkeit zur Kommunikation. Ohne ihre zahlreichen Freunde ist ihr Werk geistlicher Erneuerung nicht zu denken. Teresa wußte auch mit ihren Gegnern umzugehen. Niemals gab sie jedoch in Auseinandersetzungen, bei all ihrer fraulichen Klugheit und Diplomatie, die klare Linie des Evangeliums preis. Nie opferte sie die Wahrheit einem Prestigedenken.

Teresas Welt- und Menschenbild entspricht in vieler Hinsicht nicht mehr unserem heutigen Denken. In ihrer inneren Problematik ist Teresa uns nahe und fern zugleich. Fern, weil viele unserer Probleme mit der Infragestellung Gottes, die sie in dieser Weise nicht kannte, zusammenhängen. Nahe, indem ihr Ringen um das bewußte Aufmerken auf Gott auch unser Anliegen ist.

Vielleicht kann D.s Arbeit Anregung geben, in Teresas Lehre über das Gebet das Überzeitliche, auch uns Heutige noch Betreffende, herauszuarbeiten, in der Hinsicht, wie Karl Rahner es einmal formulierte: Daß wir in der mystischen Terminologie vergangener Jahrhunderte nicht einfach weiterreden können wie bisher, sondern daß uns aufgegeben ist, einen Übersetzungsvorgang zu leisten. D. gibt Ansätze dazu, wenn er z. B. über die mystischen Phänomene in Teresas Leben sagt, daß die Art ihrer Visionen oder geistlichen Erlebnisse im Kontext ihres Jahrhunderts verstanden werden müssen und darin nichts Befremdliches an sich haben. Jeder Mensch lebt im Sprachspiel seiner Zeit. Teresas Sprachspiel in das unsrige zu übertragen, wäre die Aufgabe, die nach einer so reichen und historisch fundierten Studie wie die D.s aufgegriffen werden sollte.

Tübingen Sr. Teresia Waltraud Herbstrith

Wiedenhofer, Siegfried: **Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon.** – Bern, Ff/M u. München: P. Lang/H. Lang, 1976. 2 Tle. VI, 501 u. 440 S. (Regensburger Studien zur Theologie, Bd 2).

Einen Rat an die Leser dieses gelehrten und wohldokumentierten, aber mit seinen vielen Abteilungen, Unterabteilungen, Sektionen, Exkursen und auch Wiederholungen nicht immer leicht lesbaren Buches: Halten Sie jeden der beiden Teile an zwei Stellen offen: 1. beim Inhaltsverzeichnis und Text; 2. bei den oft sehr ausführlichen Anmerkungen und beim Literaturverzeichnis. Wenn Ihnen dabei wie dem Rez. die beiden Lumbeckbände in den verkrampften Händen zergehen, denken Sie mitleidig an künftige Lesergenerationen, die von diesem Werk nur noch Fetzen bekommen werden. Daß man Maschinen-Manuskripte im Offset-Verfahren druckt und broschiert, wie hier, ist wohl nicht nur eine Zeiterscheinung, sondern auch die forma futuri. Aber ob man es nicht auch solider machen kann?

Nun zur Sache: Um zu seiner Analyse der melanchthonischen Positionen passende Vergleichsobjekte zu erhalten, hat Vf. an den Beispielen des Erasmus und Pirckheimers dominante Züge („Formalstrukturen") einer Reformtheologie dargestellt. So vermeidet er, seine eigene M'-Interpretation mit Fertigprodukten anderer vergleichen zu müssen, wie das bei Gegenüberstellungen Luther – M. seinerzeit üblich war.

Als Dominanten dieser Reformtheologie, die sich dann auch bei M. weitgehend, aber manchmal abgewandelt wiederfinden werden, stellt er vor allem die Paare Glauben–Vernunft bzw. Offenbarung–Überlieferung (und die Überordnung des ersten Stückes in jedem Paar) heraus, das starke Interesse an der Praxis, die Frage nach dem spezifisch Christlichen, endlich, besonders bei Erasmus, die Bedeutung der Affekte bei der Erfassung des Christentum. So macht er etwa Erasmus' Kritik an der Schultheologie verständlich.

Von hier aus geht die Untersuchung auf M. über, die Vergleichsobjekte – Luther und die anderen Wittenberger werden nur am Rande er-

wähnt – tauchen aber öfters wieder auf. Zuerst behandelt Vf. dabei M.s Lehrjahre und seine Frühtheologie, besonders die Loci 1521, in denen er die oben genannten Themen wiederfindet, aber doch auch so, daß sie nicht nur mit einer Reihe typisch reformatorischer Theologumena (z. B. mit dem Schema Gesetz/Evangelium) verbunden sind, sondern auch, daß in nuce bereits Elemente vorhanden sind, die erst später an Bedeutung gewinnen, wie etwa die Lehre von der Schöpfung als Offenbarung und beneficium. Dabei kommen auch spezifisch M'sche Gedanken zur Sprache, wie das Schema doctrina/vis (etwa 205) mit den Entsprechungen Wissen und Erfahrung; die Geschichte als Bezeugung des Wortes; oder die Verknüpfung von Gesetz/Evangelium mit AT/NT.

War das Bisherige sozusagen noch eine Vorarbeit, so wendet sich Vf. nun seinen beiden eigentlichen Hauptthemen zu: der Ekklesiologie (257ff) und der Theologie. Was erstere betrifft, so zeigt sich auch hier das Schema Offenbarung–Überlieferung. Interessant sind auch etwa der Vergleich mit dem Tridentinum, sowie mit M.s Idee der Kirche als societas, die in der Forschung eine gewisse Rolle gespielt hat. Was die so wichtigen Aspekte der ecclesia doctrix und ecclesia testis betrifft, zeigt sich der Einfluß der augustinischen Sakramentslehre: sacramentum als äußere Vermittlung – res als der so vermittelte Inhalt. Im Vergleich zum Mittelalter bemerkt Vf. das Fehlen des Gedankens der Kirche als Leib Christi und damit als Person: aber ob solche Elemente – oder die Ekklesiologie überhaupt – vor der Reformationszeit die Bedeutung hatten, die ihnen hier zugemessen wird? Überzeugender wirkt schon die Korrektur, die Vf. an der bislang (u. a. vom Rez.) vertretenen rein „funktionalen" Interpretation von M.s Amtsverständnis anbringt.

So weit bewegt sich das Buch auf weitgehend (aber nicht gänzlich) bekanntem Terrain. Das gilt nicht von M.s Auffassung (314ff) von dem, was Theologie eigentlich ist (z. B. Bibelauslegung, Wissenschaft, Methode). Den Einstieg in diese Thematik bieten Vf. die Vorreden zu den Loci, Ausführungen über den methodus, vor allem aber auch (326ff) Exegesen von 1 Tim 4,13 mit ihrem Dreischritt: lectio, doctrina, consolatio, bzw. ein ähnliches Schema, das M. aus Epiphanius übernimmt. Findet sich auch hier der beherrschende Gesichtspunkt der Überordnung von Offenbarung (u. Glauben) über die Überlieferung (u. Vernunft), so zeigt sich auch der Einfluß des Aristoteles und die Zuordnung zu einer allgemeinen Wissenschaftslehre. Z. B. hat die Theologie wie jede Wissenschaft ihre certitudo, aber aufgrund nicht von Prinzipien, Beweisen usw. sondern von der Heilsoffenbarung; sie hat auch ihre utilitas aber eben auf die christliche Lebenspraxis bezogen. In diesem Rahmen werden dann die bei M. so wichtige loci-Methode und die Rhetorik behandelt. Hier stellt Vf. neben der hermeneutischen auch die „bewegende" Funktion der Rhetorik heraus (372ff), sieht aber auch hier eine gewisse „Logisierung der Rhetorik", wo andere Zeitgenossen M.s eher die Dialektik rhetorisieren. Weiters kommen hier u. a. die theologische, von der Heilsfrage beherrschte, nicht mehr unkritisch kirchliche Hermeneutik M.s und seine Ideen von der eigentlich theologischen Methode zur Sprache.

Interessant ist hier die bekannte Rolle der summa (doctrinae) als Zusammenfassung des Ganzen und Herausstellung des Wesentlichen (sind das wirklich zwei Aspekte, wie Vf. meint? Wie kann man denn anders resümieren, als durch Angabe des Wesentlichen?) und vor allem die Vergleiche von Stoff und Anordnung der Loci mit denen des Lombarden und anderer Modelle M.s. Auch hier übrigens (397ff) erscheint der Ausbau der Loci mehr als Komplettierung denn als tiefgreifende Veränderung. Auch die Methodik zeigt Verwandtschaft und Unterschied etwa zu Erasmus durch M.s Betonung gewisser Erkenntnis im Vergleich zur Affektenlehre des Erasmus.

Den Abschluß bilden Untersuchungen zur Rolle von Philosophie, Sprache und Geschichte, wobei die bisher vertretenen Thesen von M.s Platonismus und Nominalismus behandelt werden. Vf. sieht M. vor allem als Eklektiker, mahnt aber auch (wie in bezug auf das Geschichtsbild M.s) zur Vorsicht. Ist aber nicht gerade das Fehlen einer „symbolischen Mentalität", das Vf. abschließend feststellt, gerade ein Zeichen von M.s Verbundenheit mit einem christlichen Humanismus, der mit der via moderna verwandt war?

Aus der Fülle der Details greifen wir noch ganz willkürlich einige heraus: die äußerst sorgfältige Dokumentierung im ganzen Werk; Erasmus als Theologe (18ff); die Vorformen des von M. später so genannten tertius usus legis (197ff); Vergleiche mit Luther die sich oft aufdrängen, aber nicht durchgeführt sind (z. B. 187 das Evangelium super, praeter, extra [rationem]); die häufigen Vergleiche mit den Kirchenvätern und Schultheologen; die Bedeutung der damaligen Kontroverssituation (z. B. 458f).

Wenig überzeugt haben den Rez. die häufigen Wiederholungen von schon bekannten Elementen (wie die Bedeutung der loci-Methode); die vielen Schemata und Zeichnungen; sowie die nach der gestrigen Parisermode gemachten Sprachanalysen, die fast nur Binsenwahrheiten zu Tage fördern, wie etwa 247–256, daß Gott das Subjekt der Offenbarung ist, das Subjekt der Überlieferung aber die Träger derselben sind. Trotz solchen und auch sprachlichen Schönheitsfehlern, wie der Inflation von Ausdrücken wie „formal", „Struktur", „Begriff", ist das Buch als ein bedeutendes Plus in der Melanchthonforschung und wohl auch als wichtig für zukünftige, weitere Forschungen zu begrüßen.

Genf Pierre Fraenkel

Fraenkel, Pierre: **De l'Écriture à la dispute.** Le cas de l'Académie de Genève sous Théodore de Bèze. – Lausanne: Revue de Théologie et de Philosophie 1977, 42 S. (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Nr. 1) geheftet

Diese kleine Abhandlung des bekannten Genfer Reformationsgeschichtlers trägt dazu bei, eine echte Forschungslücke zu füllen, indem sie einen wichtigen Aspekt des theologischen Lehrbetriebes an den evangelischen Hochschulen der zweiten Hälfte des 16. Jh.s erhellt. Anhand eines noch unveröffentlichten Manuskripts, das in 46 Blättern mehrere Reihen von Disputationsthesen aus den Jahren 1565–1567 enthält und das sich heute in der Genfer „Bibliothèque publique et universitaire" befindet, zeigt Vf. ein plastisches Bild von Methode und Inhalt der Streitgespräche, zu denen die Theologiestudenten der Genfer „Académie" kurz nach dem Tode Calvins verpflichtet waren.

Die Disputation als Lernmittel hatte bereits eine lange mittelalterliche Tradition hinter sich. Diese veränderten aber die Reformatoren dadurch, daß sie diese Übung fest in der exegetischen Arbeit, und zwar auch schon für die Anfänger (6), verankerten. Jede für das Streitgespräch vorbereitete These mußte biblische Wurzeln besitzen, wenngleich sie auch mit Hilfe systematischer „Loci communes" und – was die Methodik anbelangt – der üblichen Handbücher der Logik bzw. der Rhetorik (J. Sturm, K. Neobar) abgefaßt wurden (10f). F. meint, die Genfer und Lausanner Weise des Theologielehrens könne als eine „Exegese auf vier Ebenen", der philologischen, der theologischen, der dogmatischen und der polemischen (9) angesehen werden. Nun zeigt er auch durch seine äußerst sorgfältige Analyse einiger Disputations-Thesen über Hebr 3,13–4,16, wie eng der geistige Rahmen für die Bestimmung der zu diskutierenden Inhalte war. Im vorliegenden Fall durften dazu praktisch nur eine bereits gehörte Vorlesung des Professors (Th. de Bèze) über den Hebräerbrief, ein Kommentar Calvins zu demselben und die „Institutio" des französischen Reformators benutzt werden; eine Arbeit, die übrigens Lehrer und Student wahrscheinlich gemeinsam leisteten (18f). Die calvinische „Institutio" diente dabei offensichtlich als unerschöpfliche Fundgrube, sowohl zur Formulierung der Thesen wie auch zur Auswahl der in der Disputation selbst zu widerlegenden Gegner oder der zu verwendenden Argumente „pro et contra" überhaupt. Calvins Lehrsätze wurden übrigens vielfach als „normativ" angesehen (24).

Nach editorischer Wiedergabe der genannten Thesen unternimmt Vf. den Versuch, den Informations- und Denkvorgang nachzuzeichnen, den der sie vertretende Student zwischen Bibelexegese und dogmatischer Aussage höchstwahrscheinlich durchgemacht hatte (19–24). Diese Rekonstruktion wirkt um so überzeugender, als der Wortlaut der Thesen mit allen in Frage kommenden Quellen (Vorlesungsnotizen, Kommentare, Institutio) in exaktester Kleinarbeit verglichen wird. Das gleiche gilt von der mit gebührender Vorsicht vorgeschlagenen Rekonstruktion des möglichen Disputationsverlaufes selbst. Hier wird auch wahrscheinlich gemacht, daß die Disputation selbst recht wohl einen bestimmten Aktualitätscharakter besitzen konnte. Als Horizont mochten dabei z. B. die Verabschiedung der „Confessio Helvetica posterior" (27) oder die Auseinandersetzung Calvins mit S. Castellio (31ff) mitwirken. Mehr noch: hier konnten sogar Thesen katholischer Theologen (G. Schatzgeyer, J. Eck) mitberücksichtigt werden, soweit ihre Werke in der Akademiebibliothek tatsächlich vorhanden waren (Vgl. dazu A. Ganoczy, La Bibliothèque de L'Académie de Calvin, Genf 1969). Diese Möglichkeit dürfte aber wohl kaum als ein Zeichen weitergehender Meinungsfreiheit gedeutet werden. Eher dürfte dem Studierenden die Freiheit gestellt gewesen sein, das

Gelernte wissenschaftlich reflexiv und kontrovers zu vertiefen, als eine in die Breite gehende freie Auswahl von Lehrmeinungen.

F.s Arbeit (die noch als Anhang die Gliederung des Hebräerbriefes durch Th. de Bèze editorisch wiedergibt [41f]) ist ein kleines Meisterstück historischer Informiertheit, methodischer Stringenz und fruchtbringender Forscherfreude. Sie öffnet, wieder einmal, Perspektiven für weitere Erkundungen über das reformatorische Hochschulwesen.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Jürgensmeier, Friedhelm: **Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) und die Römische Kurie.** Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts. – Mainz; Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte 1977, XXXIX, 354 S. (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte Bd 28) kart

Die Geschichte der Reichskirche im Zeitraum nach dem Westfälischen Frieden ist lange Zeit ein von der Forschung wenig bearbeitetes Gebiet gewesen. Eine Wende scheint sich mit einer Reihe von Veröffentlichungen abzuzeichnen. Es dürfte kein Zufall sein, daß 1972 allein zwei mehr als fünfhundert Seiten starke Bücher über zwei der kirchenpolitisch bedeutendsten Gestalten dieser Epoche erschienen sind: Alois Schröers sorgfältige Edition der Korrespondenz des streitbaren Fürstbischofs Christoph Bernhard von Galen mit dem Heiligen Stuhl[1] und die ausgezeichnete Arbeit von Max Braubach über Wilhelm Egon von Fürstenberg, den Fürstbischof von Straßburg und Kardinal[2]. Ein Jahr später, 1973, dem Jahr der 300. Wiederkehr des Todestages des „deutschen Salomo", präsentierte Jürgensmeier als Habil.-Schrift der Theologischen Fakultät der Universität Mainz eine Untersuchung, die hier angezeigt werden soll. „Eine Neubefassung" (4) mit der Person des „wohl genialsten Schönborn" (3), soll „nicht nur einem objektiveren Schönborn-Bild dienen, sondern auch dem vertiefteren Verständnis der Kirchengeschichte jener Zeit" (4).

Im Unterschied zu den meisten Mainzer Kurfürst-Erzbischöfen in der frühen Neuzeit, über die von Albrecht von Brandenburg (1514–1545) bis zu Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg (1729–1732) an nennenswerten Vorarbeiten nur wenig existiert[3], kann von einem fast günstigen Forschungsstand für Johann Philipp von Schönborn gesprochen werden. Nicht nur liegen das zweibändige Werk von Georg Mentz (Jena 1896 u. 1899), die Untersuchung von Karl Wild (Heidelberg 1896), Studien von L. A. Veit, W. G. Marigold, H. Reifenberg u. a. vor, auch die rege Leibniz-Forschung hat immer wieder Teilaspekte aus dem Leben und Wirken des Kurfürst-Erzbischofs neu beleuchtet.

Gestützt auf reiches archivalisches Material, vor allem des Vatikanischen Archivs, des Schönbornschen Archivs zu Wiesentheid und des Bayerischen Staatsarchivs zu Würzburg will Jürgensmeier den „Reichsbischof und Metropoliten der größten Kirchenprovinz nördlich der Alpen" gegen den Vorwurf „des Episkopalismus und absolutistischer Ambitionen" in Schutz nehmen. Sein Ziel ist, die Urteile von L v. Pastor, L. A. Veit u. a., Schönborn sei „in Religionssachen zu nachgiebig", gegenüber berechtigten Ansprüchen Roms zu starrsinnig gewesen, zu korrigieren. Damit überschneidet und verbindet sich ein zweites Anliegen des Vf., Schönborn als Friedensfürsten zu würdigen, vornehmlich seine Leistungen für den Westfälischen Frieden in ein helleres Licht zu rücken.

In seiner chronologisch aufgebauten, dem Lebenslauf seines Helden folgenden Darstellung stellt J. zunächst in Aussicht, daß „ein rascher Blick in das Herkommen dieses Mannes, in seine Familie und in deren Geschichte" (6), dazu beitragen könne, „ihn selbst und manche seiner späteren Entscheide" besser zu verstehen. Die Quellen erlauben es indessen nicht, die ersten Lebensjahre Johann Philipps „restlos aufzuhellen" (11). Im Grunde bringt J. außer ein paar Daten zur Jugendgeschichte Johann Philipps nichts, das über die geistig-seelische Entwicklung Aufschluß geben oder die Aussage stützen könnte, „die ... stets tolerante Haltung des Kirchenfürsten Andersgläubigen gegenüber und sein ehrliches Bemühen, die konfessionelle Spaltung in Deutschland zu überwinden, dürften in seiner frühen Kindheit grundgelegt worden sein" (13). Bessere Argumente werden gegen einige „Schönborn-Legenden" ins Feld geführt, etwa gegen einen angeblichen Kriegsdienst des späteren Erzbischofs als kaiserlicher Reiteroffizier (31) während des Dreißigjährigen Krieges oder gegen die endgültige Formulierung eines Religionsvertrags im Februar 1648 auf dem Schönborn-Schloß zu Geisenheim (122). Seinem eigentlichen Thema wendet sich J. erst mit der Darstellung der Würzburger Bischofswahl von 1642 zu (34ff).

Die Analyse der nicht sehr ergiebigen Quellen – die wichtige Agentenpost aus Rom fehlt für die Jahre 1642–1647 – läßt nur einen Schluß zu, der weniger die eingangs skizzierte Meinung des Vf. stützt als für den von ihm in Frage gestellten Schönbornschen „Frühepiskopalismus" spricht. Wenn nämlich der junge Würzburger Bischof „vermutet, seelsorgliche Belange und die alten Rechte der Ortskirchen könnten darunter leiden, verzögert er das Entgegenkommen (gegenüber Rom und dem Nuntius) und sucht nach Auswegen" (47). Das stärkere Selbstbewußtsein, die „größere politische und mitunter kirchliche Eigenständigkeit" (288), die dauernden Kompetenzstreitigkeiten vor allem mit den Nuntien, die sehr enge Auslegung der klösterlichen Exemtionsrechte bzw. ihre praktische Aufhebung (188) und manches andere können, so sehr das auch den Intentionen des Vf. widersprechen mag, kaum anders als Äußerungen eines „aufbegehrenden Frühepiskopalismus" (290) gedeutet werden. Davon, daß am Kurmainzer Hof über lange Zeit und bei vielen Persönlichkeiten nicht „antirömische Affekte" geherrscht hätten, vermag J. nicht zu überzeugen. Die Sprache der Quellen ist eindeutig.

Spannungen und Widersprüche im Wollen des Mainzer Kurfürst-Erzbischofs werden nicht zuletzt im Nebeneinander von „missionarischem Geist und ökumenischem Sinn", von Bekehrungseifer und konfessionellen Unionsbemühungen (279ff) deutlich. Leider bleibt hier das Augenmerk des Vf.s „fast ausschließlich auf die Frage gerichtet, ob und wie die genannten Bestrebungen, Erfolge und Mißerfolge, in Rom gesehen und beurteilt wurden" (280), und das führt nicht sehr tief in die Probleme, die in der einschlägigen Literatur erschöpfend noch nicht dargestellt sind.

Das Buch von Jürgensmeier verdient als Beitrag zur Geschichte der Reichskirche unsere Aufmerksamkeit und beansprucht einen Platz in der Forschung. Wenn wir seiner Lektüre nicht so recht froh werden, dann liegt das weniger an den Stellen, die zu kritischen Bemerkungen herausfordern, als an der Darstellung (Fehler wie „Böhmerin" für Böhmin [82, Anm. 272], „Ablehner" [131], „Gebrüder von Walderdorff" [90], „Gebr. v. Walenburch" [158, Anm. 130 u. ö.], „Skudi" [116], „Scuti" [126] u.a.m. sollen nicht aufgezählt werden), als an der Sorglosigkeit, mit der mit Zitaten und historiographischem Material umgegangen wird. Hierfür aus dem von Jürgensmeier immer wieder „hinterfragten" L. v. Pastor nur zwei Beispiele: „... due dozzinetto obligatione" (132, Anm. 304) muß nach Pastor, Geschichte der Päpste 14, 95, Anm. 4 richtig heißen: „... due dozzine. Ho obligatione ...". Das Zitat 290: „... die falschen und negativen Ratschläge des Johann Christian von Boineburg" finde ich an der angegebenen Stelle bei Pastor nicht. Dort ist von „sehr seltsamen Ansichten" die Rede, die Boineburg nach seiner Konversion beibehalten habe. Bedenklich groß ist die Zahl der Verschreibungen bei Personennamen. Nur einige seien notiert: 58: „Guebriant", ebda aber Anm. 162: Guébriant u. 59 wieder Guebriant. 128, 147 u. ö.: „Greiffenclau zu Vollraths", richtig: Greiffenclau von Vollrads. 185: Der Fürstbischof von Konstanz heißt nicht „Franz Johann von Prasberg", sondern richtig Johann Franz Vogt von Altensumerau und Praßberg. 244: „Rakoczy" (so auch im Register richtig: Rákóczy; 248 richtig Créqui, ebda aber in Anm. 255 „Crequi" und so auch S. 255 und 333; 321 Anm. 198 und 352: Der König von Polen hieß nicht „Wilniowiecki" sondern Wisniowiecki; 258, Anm. 322 ist „Nesselroth gen. Hugenpoz" zu verbessern in Nesselrode gen. Hugenpott (Hugenpoet); 33 u. 138: Husman von Namedy, bei Dohna, Domkapitel von Trier 144 (und nicht 108), aus der die Angaben übernommen sind, jedoch Husmann von Namedy; ebenso 138, Anm. 7: Metternich-Burscheid, bei Dohna jedoch Metternich-Burscheidt; 151 ist „Philipp Valentin von Rieneck" zu verbessern in Philipp Valentin Voit von Rieneck. Das Datum seiner Wahl zum Bischof von Bamberg – „13. Februar 1653" – stimmt mit dem bei Kist, Fürst- und Erzbistum Bamberg angegebenen – „12. Februar 1653" – nicht überein. Das Buch von Kist wird im Literaturverzeichnis aufgeführt, die Angaben jedoch werden nach Amrheins 1890 veröffentlichter Untersuchung über das Würzburger Domkapitel gemacht. Wenig konsequent verfährt Jürgensmeier mit den Vornamen; italienische und deutsche Schreibweise wechseln, sogar auf derselben Seite (etwa 59: Gerolamo Grimaldi; Hieronymus Grimaldi). – 72 ist „Thabor" zu verbessern in Tabor; 285, Anm. 500 und im Register „Chastillon" in Châtillon. – 282 wäre zu Volusius anstelle des nach Domarus zitierten Schimpfnamens „Pfaffenschinder" besser eines der zahlreichen

[1] Alois Schröer (Hrsg.), Die Korrespondenz des Münsterer Fürstbischofs Christoph Bernhard v. Galen mit dem Heiligen Stuhl (1650–1678). Münster i. W. 1972. – Acht Jahre vorher war die Arbeit von Wilhelm Kohl erschienen: Christoph Bernhard von Galen. Politische Geschichte des Fürstbistums Münster 1650–1678 (1964).

[2] Max Braubach, Wilhelm von Fürstenberg (1624–1704) und die französische Politik im Zeitalter Ludwigs XIV. Bonn 1972.

[3] Über Kurfürst-Erzbischof Georg Friedrich Greiffenclau von Vollrads (1572–1623) wird demnächst das Buch von Ferdinand Sender in den Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte erscheinen.

überlieferten positiven Urteile über diesen „ernsten Mahner und Reformer" angebracht gewesen. Vgl. hierzu auch: Ludwig Lenhart, Zwei Mainzer Weihbischöfe des 17. Jahrhunderts als ehemalige Heppenheimer Pfarrer. Adolf Gottfried Volusius (1676–1679) und Matthias Starck (1679–1709). In: 1200 Jahre Heppenheim (1855) 129–149.

S. 320 schreibt Vf., daß bei dem Treffen Anfang August 1670 zwischen dem Trierer Kurfürsten Karl Kaspar und Johann Philipp in Schwalbach „auch zum erstenmal die Leibnizschen Gedanken eines ‚Consilium Aegyptiacum' (auf)kamen". Er verweist dafür auf Erdmannsdörffers Deutsche Geschichte. Die Forschungen von Paul Ritter (im Literaturverzeichnis zwar genannt) und Paul Wiedeburg werden nicht berücksichtigt. 285 hätte man gern aus der einschlägigen Literatur präzisere Angaben zur Konversion des Herzogs Christian I. (Ludwig) von Mecklenburg gewünscht und zur Reaktion Roms auf sein Begehren, seine erste Ehe zu annullieren, damit er die Herzogin von Châtillon heiraten könne. Insgesamt wenig befriedigend sind die Biographien der Würzburger und Mainzer Weihbischöfe unter Johann Philipp (167–177). Von ihrer „eigentlichen Tätigkeit im Seelsorge- und gelegentlich auch im kirchlichen Verwaltungsbereich" (167) erfährt man nichts. Die Demission des Weihbischofs Peter van Walenburch, dessen Ernennung dem Vf. zu „einer gewissen Verwunderung" (174) Anlaß gibt, wird mit eineinhalb Zeilen abgetan, obwohl bereits Wiedeburg und nach ihm H. Wamper die Meinung geäußert haben, sie habe ihre Ursache in gewissen Spannungen, „vielleicht wegen der bevorstehenden Wahl Lothar Friedrichs von Metternich zum Koadjutor und Nachfolger Johann Philipps" gehabt. Schließlich scheinen mir Tätigkeit und Einfluß von Boineburg nicht genügend gewürdigt.

Zu den bibliographischen Angaben nur ein paar Korrekturen: XXXIV: M. Ritters Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation ist in einem Nachdruck von 1962 bequem zu benutzen, 176, Anm. 235 ist „Kartunen" zu verbessern in Karttunen. – Für die biographischen Angaben zu einer Reihe von Personen hätten außer den Mainzer ungedruckten Dissertationen von M. Dörr und K. Hansel mit Nutzen herangezogen werden können zwei größere Arbeiten von G. Rauch, Das Mainzer Domkapitel in der Neuzeit. In: ZRG Kan. Abt. 61 (1975) 161–227; 62 (1976) 194–278; 63 (1977) 132–179 und ders., Pröpste, Propstei und Stift von St. Bartholomäus in Frankfurt a. M. vom 9. Jahrhundert bis 1802. = Studien zur Frankfurter Geschichte H. 8 (Frankfurt a. M. 1975). – Zu 5ff: „Die Familie derer von Schönborn" sei nachgetragen: Alfred Schröcker, Besitz und Politik des Hauses Schönborn vom 14. bis zum 18. Jahrhundert. In: Mitteilungen des Österreich. Staatsarchivs 26 (1973) 212–234. – Warum im Literaturverzeichnis der von Livet edierte Band des Recueil des Instructions unter Livet, der von B. Auerbach herausgegebene Band derselben Sammlung aber unter Recueil erscheint, spricht ebenso wie die Aufnahme eines Göschen-Bändchens in das Literaturverzeichnis für eine gewisse Leichthändigkeit, die der ganzen Arbeit anhaftet.

Fribourg Heribert Raab

Reil, Sebald: **Kilian Stumpf 1655–1720.** Ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking. – (Münster: Aschendorff 1978). XXXII, 207 S. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd 33), kart. DM 58.–

Nach dem Zerfall der „Pax Mongolica" und der Loslösung Chinas vom Einfluß der Tataren am Ausgang des 14. Jh.s brachen die seit längerer Zeit existierenden Beziehungen europäischer Handelsreisender und Missionare mit China und anderen Ländern des Fernen Ostens ab. Erst die Wiederentdeckung Chinas auf dem Seeweg durch die Portugiesen zu Beginn des 16. Jh.s – 1517 erreichte die erste offizielle Gesandtschaft mit einem Schreiben des portugiesischen Königs an den „König von China" die Bucht von Kanton – schuf Voraussetzungen, einen neuen Anfang mit der Verkündigung der christlichen Botschaft im Reich der Mitte zu machen. In den 50er Jahren des 16. Jahrhunderts – 1557 gründeten die Portugiesen in Macar die erste Handelsniederlassung – trafen die ersten Missionare, unter ihnen der spanische Jesuit Franz Xaver, vor dem Festland ein. Allerdings erschwerte die hochentwickelte, in mancher Hinsicht überlegene chinesische Kultur und das daraus resultierende ausgeprägte Selbstbewußtsein von Anfang an die Missionsarbeit. Nach Vorstellung seiner Untertanen residierte der Kaiser von China im Mittelpunkt der Welt und verkörperte den höchsten Grad menschlicher Kultur. Nur wer sich als tributpflichtiger Barbar ihm unterwürfig nahte, konnte an den Segnungen höheren Menschentums partizipieren. Jedes Verhalten, das diese Gegebenheiten ignorierte, riskierte die Ausweisung aus dem Reich der Mitte. Im Unterschied zu den europäischen Kaufleuten und Seeleuten verstanden es die Missionare am besten, in das Wesen der fremden Kultur einzudringen und sich zu adaptieren; ein nicht ungefährliches Unternehmen, galt es doch, die christliche Glaubenswelt vor jeglicher Vermischung mit konfuzianischem und buddhistischem Gedankengut zu bewahren.

Bei diesem ernsthaften Bemühen, in die chinesische Geisteswelt einzudringen und aus ihrer Kenntnis Anknüpfungspunkte für die Verkündigung der christlichen Botschaft zu finden, hatte der italienische Jesuit Matteo Ricci – er kam 1582 nach China und starb 1610 in Peking – das größte Verdienst. Seine Neigung zum Konfuzianismus war Anlaß heftiger Angriffe, denen Ricci sich ausgesetzt sah. Man hielt ihm vor, auch innerhalb seines Ordens, für seine Aufgabe theologisch nur unzureichend ausgebildet worden zu sein und aus opportunistischen Erwägungen zu taktieren, statt das Evangelium unverfälscht zu lehren. Dennoch hatte vor allem er die Fundamente gelegt, auf denen die nachfolgenden Jesuiten-Missionare, unter ihnen Kilian Stumpf, ihren Verkündigungsauftrag fortsetzten. Trotz innenpolitischer Wirren im chinesischen Reich entwickelte sich die Jesuiten-Mission, die zunächst die gebildete Bevölkerungsschicht zu erreichen suchte und sich erst verhältnismäßig spät der Landbevölkerung zuwandte, bis zum Ende des 17. Jh.s stetig. Die christliche Lehre hatte sich jedoch nicht durchsetzen können, bedingt durch die traditionellen chinesischen Herrschaftsstrukturen und das mangelnde Verständnis Roms für Akkommodationsfragen, aber auch nicht unwesentlich durch die Meinungsverschiedenheiten und Rivalitäten zwischen den in China missionierenden Orden, die den Jesuiten wegen der weitgehenden Akkommodation an die konfuzianische Tradition Verrat und Preisgabe der christlichen Glaubenssubstanz vorwarfen.

Mit diesen Hinweisen ist der Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen der im September 1655 in Würzburg geborene Kilian Stumpf als Missionar in China tätig war. Obwohl Stumpf 25 Jahre lang in Peking im Dienst des chinesischen Kaisers gestanden hatte, dabei acht Jahre Direktor des kaiserlichen Mathematisch-Astronomischen Amts war, bis er aus Gesundheitsgründen zum Jahreswechsel 1719 zurücktrat, obwohl er unter den Jesuiten in China eine verantwortungsvolle und einflußreiche Wirksamkeit in dem Zeitraum entfaltet hatte, als der Ritenstreit, in Europa ungebührlich hochgespielt, dem Höhepunkt zustrebte, und obwohl er sich um die Verbreitung des christlichen Glaubens nachdrücklich bemüht hatte, gab es bis vor kurzem keine umfassende, zufriedenstellende Biographie über ihn. Diese Lücke schließt jetzt Sebald Reil mit vorliegender Arbeit, in der er den Versuch unternimmt, „das Leben und Werk Kilian Stumpfs, einer der bedeutenden Gestalten der Chinamission, in seiner Gesamtheit darzustellen" (IV). Vf. stützt sich bei seiner Darstellung auf eine imponierende Fülle handschriftlicher Dokumente (XIII–XXV). Stumpfs Schriften und Briefe von und an ihn befinden sich in der Hauptmasse im Zentralarchiv der Jesuiten in Rom, in den Archiven der Propaganda-Kongregation, der Nationalbibliothek in Rom, der Nationalbibliothek in Neapel, im Vatikanischen Archiv und in der Handschriftensammlung der Vatikanischen Bibliothek. Daneben wurden die für die Biographie einschlägigen Archive und Bibliotheken in Deutschland konsultiert; bewußt unberücksichtigt ließ Vf. die in Portugal befindlichen Handschriften, „deren Hereinnahme den üblichen Rahmen einer Dissertation bzw. Erstbiographie sicher weit sprengen würde" (IV), eine verständliche Selbstbeschränkung. Andererseits hätten aber gerade die Archive in Lissabon (Biblioteca de Ajuda-Lisboa, Jesuitas na Asia) in manchen Fragen relevante Details beisteuern können, so auch hinsichtlich der Werbekampagne des Jesuiten Nicolas Trigault für die Chinamission, die ihn mit seinem Mitbruder Niccolò Longobardi auch nach Deutschland führte, wo er im September 1616 das Jesuitenkolleg in Würzburg sowie die ihm angeschlossenen Lehranstalten besuchte und eine nachdrückliche Missionsbegeisterung unter den Theologiestudenten entfachte (29f; auf den Seiten XXX und 29, Anm. 20 hat Vf. nicht exakt bibliographiert; es heißt richtig: „Edmond Lamalle SJ, La propagande du P. Nicholas Trigault en faveur des missions de Chine . . ."). Denn um die Mitte des 18. Jahrhunderts kopierten sieben chinesische Schreiber unter Leitung von Bruder João Alvares alle Dokumente, die sich in den Archiven der Jesuiten in Macao befanden und schickten diese Abschriften nach Lissabon. Man hat längere Zeit angenommen, die Originaldokumente seien in Macao vernichtet worden, als Marquis Pombal die Jesuiten aus den portugiesischen Besitzungen vertrieb. Vor einigen Jahren entdeckte Josef Franz Schütte SJ einen beträchtlichen Teil der Originale in Madrid, wohin sie vermutlich über die Philippinen gelangt waren. Vgl. J. F. Schütte, Die Wiederentdeckung des Makao-Archivs, in: AHSI XXX (1961) 92–124. Als hilfreiche Informationsquelle für die Darstellung, insbesondere für die Zeit der Wirk-

samkeit von Matteo Ricci und Johann Adam Schall von Bell in China, hätte Vf. das umfangreiche, grundlegende Werk von George H. Dunne SJ, Das große Exempel. Die Chinamission der Jesuiten, Stuttgart 1965, dienen können, das er offensichtlich übersehen hat.

Stumpf hatte in einer für den Jesuitenorden und seine Chinamission schwierigen Situation, hauptsächlich bedingt durch den Ritenstreit und die nationalen Gegensätze zwischen den Jesuiten der portugiesischen Vizeprovinz und den französischen Ordensmitgliedern, wichtige Ämter inne. Vom 1. Januar 1710 bis 31. Dezember 1713 war er Rektor am Jesuitenkolleg zu Peking, ein Amt, das er nur zögernd angenommen hatte, u. a. deshalb, weil er dadurch von seinen Verpflichtungen am Kaiserhof und am Mathematischen Amt nicht entbunden wurde (136–156). Bereits wenige Monate nach Amtsantritt informierte er in der umfänglichen Rechtfertigungsschrift „Succincta chronologica relatio et historia Missionis Sinensis" die Ordensleitung und die entsprechenden kirchlichen Behörden in Rom über die Lage und Vorgänge in China. Er wollte mit dieser Abhandlung, die man in Europa aufmerksam beachtete und wiederholt abschrieb, die Römische Kurie davon überzeugen, daß ein Ritenverbot für die Mission Verfolgung, ja ihren Untergang bedeute. Um die Mission zu retten, schlug er zwei Lösungsmöglichkeiten vor, auf die jedoch die Kurie, die inzwischen einen harten Kurs eingeschlagen hatte, nicht einging. An das Rektorat schloß sich für Stumpf die Berufung zum Jesuitenvisitator an (157–174). Auch in dieser Position, während deren Ausübung er sich zunehmend der Kritik von Jesuitengegnern ausgesetzt sah, widmete er sich vorrangig den Fragen der Ritenkontroverse, die ihn seit mehr als zwölf Jahren intensiv beschäftigte und ihn bis zu seinem Lebensende nicht mehr losließ.

Durch die Auseinandersetzungen um die Ritenangelegenheit in ihrem Selbstverständnis kompromittiert, entzogen der chinesische Kaiser und hohe Beamte zusehends den christlichen Missionen ihr Wohlwollen, was Schlimmstes befürchten ließ. Angesichts dieser prekären Situation richtete Stumpf am 10. März 1717 einen siebenseitigen Brief an Papst Clemens XI., in dem er ihn auf die große Gefahr für die Chinamission hinwies und ihn bat, die Apostolische Konstitution „Ex illa die" vom 19. März 1715 auszusetzen. Trotz gleichzeitiger Intervention über die Fürstenhäuser Europas beim Papst blieb Stumpf der Erfolg versagt. Die dramatisch sich zuspitzende Kontroverse in der Ritenfrage überschattete seine letzten Lebensjahre (175–182), darüber hinaus fiel er in Ungnade bei Kaiser K'ang-hsi (183f). Um die Anschuldigungen des Generalvikars Carlo Orazi da Costorano, der im Dezember 1716 einen Katalog vernichtender Anklagen gegen die Jesuiten an die Propaganda geschickt hatte, zu widerlegen, verfaßte Stumpf unter Assistenz der Pekinger Jesuiten die Verteidigungsschrift „Informatio pro veritate", die 1717 im Druck erschien. In ihr wird der Versuch unternommen, allen Missionaren in China und vor allem dem Hl. Stuhl zu dokumentieren, daß die Jesuiten in China bisher korrekt gehandelt haben. Stumpf hatte sich von der Publikation der „Informatio" eine entscheidende Wende zugunsten der Anliegen der Jesuiten versprochen, statt dessen traf das Gegenteil ein. Januar 1720 wurde die Schrift indiziert mit der Begründung, „daß sie der Propaganda Fide, ihren Missionaren und der päpstlichen Autorität die gebührende Ehrfurcht versage" (182). Ihren Autor forderte der Jesuitengeneral Tamburini unter dem Druck der römischen Missionszentrale Ende Februar 1720 auf, China sofort zu verlassen. Nur Stumpfs Tod am 24. Juli desselben Jahres ersparte ihm dieses Opfer.

Vf. hat mit seiner Biographie ein anschauliches und zugleich informatives Bild vom Leben und Wirken des Würzburger Jesuiten Kilian Stumpf in China gezeichnet, dabei sich um ein ausgewogenes Urteil über dessen Stellung zur Ritenfrage bemüht. Allerdings hätte m. E. der zeitgeschichtliche Kontext, die Entstehung des Ritenproblems, seine Hintergründe, die Zusammenhänge vielfältiger Art, der Inhalt und die Auswirkungen des Ritenstreits umfassender expliziert, die allgemeine Missionssituation in China und die Wirksamkeit der dort tätigen Missionsgemeinschaften eingehender dargestellt sowie deren Missionsmethoden im Vergleich mit denen der Jesuiten deutlich akzentuiert werden müssen.

Überdies wäre die inhaltliche Konkretisierung mancher Andeutungen dem Leser hilfreich, etwa wenn auf S. 106 hingewiesen wird auf „die vielen anstehenden Fragen" oder auf S. 115, wo vom „konfuzianischen Denken" die Rede ist; S. 133, letzter Absatz, hätte Rez. gern Genaueres über die Angelegenheit erfahren. Wiederholt wird von den „Gegnern der Jesuiten" gesprochen, z. B. 106; 135; S. 189 werden drei Gegner genannt; wer waren die übrigen und welche Personenkreise standen hinter ihnen? S. 31 ist das Jahr der Entdeckung des nestorianischen Denkmals, das eine Verbreitung des Christentums in China schon für das Jahr 781 belegt, zu korrigieren, bzw. es hätte angedeutet werden müssen, daß das Datum der Entdeckung umstritten ist. Mit sehr großer Wahrscheinlichkeit kann aber angenommen werden, daß der Stein 1623 gefunden wurde und zwei Jahre später nach Sian-fu kam. Dazu vgl. die wissenschaftlich exakteste Abhandlung von Henri Havret, La stèle chrétienne de Si-ngan-fou, Shanghai 1897; siehe außerdem: P. Y. Saeki, The Nestorian Documents and Relics in China, Tokio 1937, 26–30. Das von W. Franke und B. Staiger hrsg. „China-Handbuch" erschien 1974.

St. Augustin Karl Josef Rivinius

Maier, Konstantin: **Die Diskussion um Kirche und Reform im Schwäbischen Reichsprälatenkollegium zur Zeit der Aufklärung.** – Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1978, XLII, 299 S. (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, Heft 7) br. DM 48.–

Die Haltung des Schwäbischen Reichsprälatenkollegiums in den Auseinandersetzungen um den Emser Kongreß, die Nuntiaturstreitigkeiten, um Kirche und Reform am Ende des 18. Jh.s war bisher weithin ungeklärt. K. Maier, ein Schüler von Rudolf Reinhardt, hat es unternommen, mit seiner Untersuchung diese Lücke in der Forschung zu schließen.

Einleitend informiert er anhand der einschlägigen Veröffentlichungen über den reichskirchlichen Episkopalismus und erörtert dann in einem ersten Kap. Ursprung, Entwicklung und Verfassung des Reichsprälatenkollegiums und seine Vertretung am Reichstag (13–27). Dieses Kollegium nennt M. das „eigentliche Organ des reichspolitischen Handelns der großen schwäbischen Klöster im Heiligen Römischen Reich" (13). Die schwäbischen Prälaten seien stets bereit gewesen, „die kaiserliche Politik im Reich nach Kräften mitzutragen" (21), doch sei angesichts ihres geringen politischen Gewichts die Diskussion um den Fortbestand des Reiches für sie im besonderen zur Frage nach ihrer Existenzberechtigung geworden. Von dieser Einsicht her will Vf. im zweiten Kap. die „Reaktionen des Schwäbischen Reichsprälatenkollegiums auf die Emser Punktation und die Nuntiaturstreitigkeiten" nachzeichnen (28–54) und im dritten Kap. das mit seinen 47 S. zwei Fünftel und das eigentliche Kernstück der Untersuchung ausmacht, der Diskussion um die Kirche und Reform in den reichsprälatischen Klöstern zwischen 1760 und 1790 folgen (55–102). Ein viertes Kap. bringt, mehr oder weniger als Anhang, Beobachtungen zur „aufgeklärten" Kritik an den Orden und einige Reaktionen auf die französische Revolution (103–119).

Die Haltung des Schwäbischen Reichsprälatenkollegiums insgesamt und seiner einzelnen Vertreter zu den großen Fragen der Zeit wird von M. als vorsichtig und zurückhaltend charakterisiert (121). In der Auseinandersetzung um die Emser Punktation ist das Kollegiums „kaum aufgefallen" (122), im Streit um die Orden, um das „norbertinische Patrimonium" und um die landesherrliche Kirchenpolitik nicht hervorgetreten. Die eigentliche Diskussion um Kirche und Reformen entwickelte sich in den reichsprälatischen Klöstern ohne dramatische Höhepunkte und tiefere Spuren. „Die größte Zahl der Mönche verschrieb sich dem ‚aufgeklärten' Zeitgeist nicht und wünschte auch keine Änderungen der bestehenden Kirchenverfassung" (122). Als radikale Reformer machten nur wenige, wie etwa Jakob Danzer und Benedikt Maria Werkmeister von sich reden. Kritik an den Reformplänen wurde von den gelehrten Prämonstratensern Willebold Held von Rot und Georg Lienhart von Roggenburg, über die Vf. manches neue und interessante Detail beisteuern kann, geübt. Meinrad Widmann und Robert Plersch werden als entschiedene Gegner „jeglicher Aufklärung" gewürdigt, „die mit ihrem ‚Indifferentismus' nur Religion und Sitten, ja selbst die Ordnung des Staates zerstört" (122).

Mit der äußeren Ausstattung und den mangelhaften Korrekturen ist dieser bei einem Preis von DM 48,– keineswegs wohlfeilen Untersuchung ein schlechter Dienst erwiesen worden. Noch nicht einmal ein Randausgleich ist durchgeführt. Die Trennung von Darstellung und Anmerkungen, die den interessierten Leser zum ständigen Hin- und Herblättern zwingt – für die Textseiten 1–12 müssen allein 183 Anmerkungen auf S. 124–133 nachgeschlagen werden (Anm. 184 ist im Text unauffindbar) – erschwert sehr die Benutzung des Buches. Dankbar begrüßt man das ausführliche Register, mit dessen Hilfe die für eine Lektüre wenig geeignete Untersuchung erschlossen werden kann.

Im Interesse der Sache seien einige U n s t i m m i g k e i t e n u n d F e h l e r angemerkt.

Im Literaturverzeichnis ist zu verbessern S. XXIX „Brenvnov" in „Břevnov" (220: „Brevnov"); S. XXXIII „Rieger" in „Riegger"; S. XXXIV: „Wandruzka" in „Wandruszka". – S. 2 und S. 207 (Register) muß es richtig „Fontenelle" und nicht „Fontanelle" heißen. – S. 2 und S. 4 ist „Johann Philipp Walderdorff" zu verbessern in „Johann Philipp von Walderdorff". – S. 4: Nicht erst seit „1784", sondern schon seit 1764 war Clemens Wenzeslaus von Sachsen „Koadjutor in Augsburg". – S. 7: wird der Name des Begleiters von Weihbischof Heimes „Quanz" geschrieben, in der dazu gehörenden Anmerkung S. 129, Anm. 104 aber „Quantz", so auch im Register S. 215, aber wieder „Quanz" im Register S. 220 – S. 8 und S. 130, Anm. 122: Zu den „Änderungen" des Kölner Kurfürst-Erzbischofs Max Franz an der Emser Punktation und den deswegen geführten Verhandlungen mit Kurtrier ist nachzutragen die Bonner Diss. von Gerhard Josef Jansen, Kurfürst-Erzbischof Max Franz von Köln und die episkopalistischen Bestrebungen seiner Zeit. Nuntiaturstreit und Emser Kongreß (Wanne-Eickel 1933) S. 65–67 – S. 25: Bei dem „kaiserlichen Minister Graf Metternich" handelt es sich um

den kaiserlichen Gesandten Franz Georg v. Metternich, den Vater des Staatskanzlers. Zur Zeit des Emser Kongresses weilte er auf seinen böhmischen Gütern. Er sah in dem Kongreß eine Synode, „bei der sich nur die vornehmsten deutschen Erzbischöfe verbinden, den kaiserlichen obristlehnherrlichen Beistand über die von dem Römischen Hofe gegen die Concordaten und sonstigen bischöflichen Rechte gewagten Eingriffe insgesamt anzurufen, anstatt daß ein jeder für sich allein solches unternommen hätte." Zit. nach Helmut August Mathy, Franz Georg von Metternich, der Vater des Staatskanzlers. Ein Diplomat in kaiserlichen Diensten (Phil. Diss. Innsbruck 1958) S. 268. Dort auch weitere interessante Äußerungen von Metternich und Kaunitz über den Emser Kongreß. – S. 20, 206, 227 muß es richtig „St. Emmeram" und nicht „St. Emmeran" heißen. – S. 55, 215 ist „Lauony" zu verbessern in „Launoy". – S. 118: Es geht nicht an, Karl Theodor v. Dalberg schon für 1801 als „Mainzer Kurfürst" zu bezeichnen. Er war damals Koadjutor des Kurfürst-Erzbischofs Friedrich Karl v. Erthal. Dieser starb am 25. VII. 1802 zu Aschaffenburg. – S. 120: ergibt „Monarchismus" keinen Sinn. Sollte es nicht „Monachismus" heißen? – S. 170, Anm. 105 und S. 206 (Register) ist „Dollinger" zu verbessern in „Dolliner", übrigens erwähnt bei Raab, Concordata S. 173. – S. 103 u. 192: „Magnold Ziegelbauer" richtig: Magnoald Ziegelbauer". – Peinlich die Verschreibung „Endreß" (richtig: Endres), die sich durch die ganze Untersuchung zieht.

Weitere offensichtliche Druckfehler werden dem Vf. aufgefallen sein. Immerhin: was an Orientierung über das Schwäbische Reichsprälatenkollegium und an Beiträgen zur Geschichte der „katholischen Aufklärung" geboten wird ist zuverlässig und als Baustein der Forschung willkommen.

Fribourg Heribert Raab

Die soziale Bewegung im Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts. Hrsg. von Karl Josef Rivinius. – München: Moos 1978. 174 S. Mit 274 Abb. im Text und auf Tafeln, kart. DM 28.–

Das von K. J. Rivinius, Dozent für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Phil.-Theol. Hochschule SVD in St. Augustin und durch verschiedene Werke und Aufsätze zur sozialen Problematik ausgewiesen, mit Sorgfalt edierte Sammelwerk gibt einen informativen Überblick über die verschiedenen Deutungs- und Lösungsversuche zur „sozialen Frage" im 19. Jh.

Der Hrsg. selbst steuert nach einleitenden Bemerkungen über die Voraussetzungen der industriellen Revolution und die Problematik der „sozialen Frage" den ersten Beitrag über die deutschen Frühsozialisten bei. Er zeigt in einer geistesgeschichtlichen Einordnung, daß nicht zuletzt Marx und Engels diesen als „utopischen Sozialisten" abgetanen „Frühsozialisten" entscheidende Impulse verdankten. Die neuerdings breitere Beschäftigung mit dem Sozialismus des Vormärz (mit seinen z. T. starken ethisch-christlichen Wurzeln) läßt erkennen, daß man sich allmählich von der plakativen Negativfixierung durch die „wissenschaftlichen Sozialisten" löst und der wirkungsgeschichtlichen Bedeutung des Frühsozialismus – ohne ihn zu überbewerten – objektiver begegnet.

Dieter Dowe, Mitarbeiter am Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung, schließt einen vorzüglich komprimierten Überblick über die Entwicklung der deutschen Sozialdemokratie (einschließlich der freien Gewerkschaftsbewegung) von den Anfängen bis zum ersten Weltkrieg an, wobei auch bei ihm – wie in allen Beiträgen – der wirkungsgeschichtliche Aspekte im Vordergrund steht. Ob allerdings allein Kautsky „mit seiner Theorie des Abwartens den Aktivismus der Arbeiterschaft schwächte" oder nicht vielmehr sein Programm eher den wirklichen Willen der Arbeiter und die Notwendigkeiten der Parteientwicklung reflektierte, ließe sich zumindest diskutieren, während sich seine (Dowes) Charakterisierung des Wilhelminischen Reiches als „scheinkonstitutionelles System" durch nichts von der Verfassungswirklichkeit her – warum sonst z. B. die (vieldiskutierten) „Staatsstreichpläne" Bismarcks und Wilhelms II.? – legitimieren läßt.

Die gegen die Sozialdemokratie gerichteten katholisch-sozialen und evangelisch-sozialen Bestrebungen sind das Thema von Christoph Stoll, Mitherausgeber der Schriften Bischof Kettelers, über die „kirchliche" Sozialbewegung. In einem möglichste Vollständigkeit anstrebenden Überblick hebt er darauf ab, daß der immer wieder erhobene Vorwurf des Versagens der Kirchen angesichts der sozialen Frage nicht nur der Differenzierung bedarf, sondern auch in dieser pauschalen Form unhaltbar ist. Während er – besonders aufschlußreich – den Einfluß der pragmatischen staatssozialistisch-antiliberalen Ideen Lasalles auf Ketteler (und umgekehrt!) hervorhebt, muß Heinz-Peter Katlewski, Dozent für Sozial- und Kommunalpolitik an der Theodor-Heuss-Akademie der Friedrich-Naumann-Stiftung in Gummersbach, naturgemäß sein Augenmerk auf das gerade gegen Lasalles Staatshilfe sich wendende liberale Prinzip der Selbsthilfe in seinem Beitrag über sozialen Liberalismus und soziale Bewegung im 19. Jh. richten.

Dagegen nimmt das „Sozialstaatsprinzip" wiederum eine zentrale Rolle im sozialethischen Denken der „Kathedersozialisten" ein, die bislang in der Forschung verhältnismäßig stiefmütterlich behandelt worden sind und denen Wolfgang Klein, Professor für Christliche Soziallehre/Sozialethik an der Kath. Fachhochschule Osnabrück-Vechta, seinen informativ-knappen Beitrag widmet. Mit ihrer Forderung einer wissenschaftlich begründeten Sozialpolitik nahmen sie als Liberale oder Konservative einen bedeutsamen Einfluß auf die staatliche Sozialpolitik des zweiten Kaiserreiches, der der letzte Beitrag von Wolfgang Stump, Lehrbeauftragter für internationale Politik und neueste Geschichte der Hochschule für Politik in München, über die deutsche Sozialgesetzgebung unter Otto von Bismarck (der in Wirklichkeit über die Regierungszeit des Reichskanzlers hinausreicht) gilt. Hervorzuheben ist, daß Stump (wie schon Dowe) in der Sozialgesetzgebung Bismarcks nicht nur, wie in der marxistisch-propagandistischen Literatur, das „Zuckerbrot" (neben der „Peitsche" der Sozialistengesetze) sieht, sondern auch ihre Wirkung als soziale Absicherung und ihre internationale Vorbildlichkeit.

Mit den weiteren wichtigsten Etappen beim Aufbau der modernen industriestaatlichen Sozialverfassung in Deutschland nach 1918 befaßt sich abschließend noch einmal der Hrsg., nachdem er zuvor in prägnanter Kürze die wirkungsgeschichtliche Bedeutung der sozialen Bewegung des 19. Jh.s in Deutschland im Hinblick auf die Folgezeit und im Vergleich zur internationalen Entwicklung resümiert – und damit die Fiktion der deutschen marxistischen Geschichtsbetrachtung von der einheitlichen Entwicklung der Arbeiterbewegung in Europa unterstrichen – hat.

Die Prägnanz der Beiträge, der unprätentiöse Stil aller Vf., die „interpretierbaren" Abbildungen sowie das Vorhandensein einer Zeittafel, eines Literaturverzeichnisses sowie eines Personen- und Sachregisters empfehlen das Buch für einen breiteren Leserkreis und für die Lehre.

Münster Horst Gründer

Broch, Thomas: **Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin.** – (Mainz): Matthias-Grünewald (1977). 553 S. (Tübinger Theologische Studien Bd 10) DM 82.–

B. begrüßt zwar, daß Teilhards Aussage aus einer vordergründigen Mode gekommen ist, bedauert aber, daß dieses „sicherlich in vielen Punkten problematische(s) Werk früh verharmlost und seiner diversen Spitzen beraubt und damit eben auch früher ad acta gelegt (wurde), als es dies verdient hätte" (11). Er unternimmt es deshalb, diese Aussage jenseits des „Hin und Her von Kritik und Begeisterung" darzustellen und zu würdigen. Der mit Teilhards Aussage weniger vertraute Leser kann durch den Titel des Buches zur Fehlmeinung verführt werden, daß B. nur eines von mehreren Themen herausgreift, eben das Freiheitsproblem. Dem ist aber nicht so: B. führt bedächtig, Schritt für Schritt voranschreitend, in das Gesamt der philosophisch-theologischen Aussagen Teilhards ein, so daß der Leser unschwer erkennt, welche zentrale Bedeutung dem Freiheitsproblem zukommt. Da B. eine hervorragende Kenntnis des Gesamtwerkes Teilhards (edita wie inedita, Schriften, Briefe und Tagebücher) und eine ebensolche Kenntnis der Sekundärliteratur dokumentiert, bietet er auch dem schon mit Teilhards Aussage Vertrauten reichen Erkenntniszuwachs. Erst auf S. 437 (sic!) formuliert er die These, die alles bisher Dargelegte in etwa zusammenfaßt:

„Teilhards philosophisch-theologisches Werk, seine „Weltanschauung", ist die von einer Grundintuition ausgehende fortschreitende Entfaltung und Vertiefung eines dialektischen Systems, das im letzten Jahrzehnt seines Schaffens zur Einfaltung kommt. Es stellt den denkerischen Nachvollzug eines Universalgeschehens dar, in dem die kosmische Geschichte und ihre Fortführung und Vollendung in der Menschheitsgeschichte verstanden wird als unterspannt und umgriffen vom Prozeß der trinitarischen Selbstwerdung Gottes. Dem trinitarischen Geschehen „ad intra", der „Trinitisation", entspricht als „Reflex" die evolutive „Schöpfung christlichen Typs" als das trinitarische Geschehen „ad extra". In der Einheit beider Prozesse ereignet sich die Verwirklichung des „Pleroma", die Vollendung der Welt in und durch Gott, und die Vollendung Gottes in der Welt und durch sie als der „zweiten Phase" der Theogenese. Die Selbstvollendung Gottes ereignet sich durch den evolutiven Aufstieg und durch das aufbauende Engagement der geschichtsschaffenden Freiheit des Menschen. Zugleich aber ist dieses Weltgeschehen, ist die menschliche Freiheit in all ihren positiven wie negativen Möglichkeiten aufgehoben im Gottesgeschehen als Moment an diesem". (437/438)

Die Größe bzw. die umfassende Weite der Aussage Teilhards geht aus dieser Formulierung klar hervor – aber auch ihre tiefe Problematik! Wird z. B. menschliche Freiheit wahr-haft gedacht, wenn sie „als Moment an diesem" „im Gottesgeschehen" „aufgehoben" bestimmt wird? Das ist sehr fraglich! Im letzten Teil

seiner Arbeit – § 7 II, 501–530 – diskutiert B. die Problematik des in seiner These Formulierten. Er hütet sich vor „Übertreibung", die „vielen der positiv eingestellten Interpreten eignet" (502), er enthält sich aber auch „einer schärferen Kritik" (508); er folgt den kritischen Einwänden von Autoren, die „ansonsten Teilhards Denken wohlwollend interpretieren" (ibid.).

Leider folgt er ihnen auch in einer Frage, die zwar nicht die wichtigste, wohl aber eine ist, die Teilhard viel Ablehnung einbrachte: Mit wachsendem Alter vertrat dieser immer entschiedener die Meinung, daß der Aufstieg nach oben bei allem Tasten, Irren und Sündigen der einzelnen auf Grund einer „Unfehlbarkeit der großen Zahl" der Menschheit, also mit statistischer Wahrscheinlichkeit glücken müsse. Dagegen wendet sich B. Smulders beistimmend zitierend: „In dieser zutiefst personalen Dimension der Entscheidung ist keine Berechnung möglich und wird jede Statistik sinnlos" (526). Hat denn je Teilhard behauptet, daß in diese zutiefst personale Dimension der Entscheidung Berechnung, Statistik einwirke? Er hat wohl klarer den wesentlichen Unterschied zwischen dynamischer und statistischer (naturwissenschaftlicher) Gesetzmäßigkeit gekannt als seine Kritiker! (Zum Vergleich: Es gibt doch Selbstmordstatistik, die spezifisch verschieden von einer Unfallstatistik ist. Folgt aus der Tatsache, daß es sie gibt, daß es keine Freiheit – auch nicht des Selbstmordes! – gibt?).

Auf eine Frage geht B. – leider! – in seiner Kritik der Teilhard'schen Aussage gar nicht ein. Verständlich, daß die engagierten Jünger Teilhards sie beiseite schieben, B. will aber jenseits von vordergründiger Kritik und ebenso vordergründigem Lobpreis darstellen und urteilen. So wäre es schon wünschenswert, wenn B. darauf eingegangen wäre! Die Frage ist: Kann man als Christ, wenn man eine Schau der Welt „as a whole" geben will (was je Teilhard will, vergl. 13) an der Aussage des Lat. IV (Denz/Sch 800) so ganz unbesorgt vorbeigehen: Gott „hat in seiner allmächtigen Kraft ... in gleicher Weise beide Ordnungen der Schöpfung ... geschaffen, die geistige und körperliche, d. h. die Engelwelt und die irdische Welt und dann die Menschenwelt, die gewissermaßen beide umfaßt, da sie aus Geist und Körper besteht?" Wenn es diese „geistige" Welt, die Engelwelt gibt, sieht Teilhard seine Welt wirklich „as a whole"? Wie hat diese Welt Teil an der Verwirklichung des einen umfassenden „Pleroma" (vergl. die oben gegebene These). Wenn es diese Welt gibt, ist deshalb Teilhards Weltschau nicht gleich falsch, sie ist aber wesenhaft (ganz abgesehen davon, ob man sie als Prophetie oder als Gnosis oder dergl. klassifiziert) Teilansicht der Welt „as a whole". Das sind zwei Einzelfragen, die in keiner Weise Bedeutung und Wert der vorliegenden Studie mindern können und wollen.

B. schließt: „... Was immer gesagt wird, um Teilhard vom Verdacht der Gnosis fernzuhalten, so ist er doch der Versuchung erlegen, den christlichen Glauben seines Entscheidungs- und Skandalcharakters zu entkleiden (den S. Kierkegaard in der Neuzeit trotz aller gebotenen Einschränkungen unvergeßlich in Erinnerung gebracht hat) und in Wissen aufzuheben" (513). Man wird dem in etwa, aber nicht gänzlich zustimmen. Die Frage ist nämlich, welcher Art dieses „aufhebende Wissen" ist! Nimmt wirklich nur der diesen „Entscheidungs- und Skandalcharakter" des christlichen Glaubens ernst, der davon – etwa so eindringlich wie Kierkegaard – spricht? Kann es nicht sein, daß einer in seinem Lebensvollzug diesen „Charakter" wahrlich zur Genüge erfuhr – aber auch die Kraft dessen, der ihm ihn meistern ließ? Und dann aus dieser geistlichen Erfahrung, um sie gläubig und dankbar wissend, spricht?

Wie in einer Anmerkung sei darauf hingewiesen, daß B. alle Zitate aus Teilhards Schriften in Ursprache bringt, es werden also beim Leser gute Kenntnisse der französischen Sprache vorausgesetzt. B. verweist jedoch immer, wenn es eine im Druck erschienene deutsche Übersetzung des gebrachten Zitates gibt, auf diese Übersetzung.

Bad Honnef Heimo Dolch

Wenzler, Ludwig: **Die Freiheit und Das Böse nach Vladimir Solov'ev.** – München: Alber (1978). 463 S. (Symposion 59, Philosophische Schriftenreihe) kart. DM 94.–

Die hier angezeigte Studie wurde 1977 vom Kath.-Theol. Fachbereich der Universität Augsburg als Diss. angenommen. Vf. hat sie unter der Anleitung und Begleitung von B. Welte (Freiburg/Br.) und B. Casper (Augsburg), dessen Assistent er seit 1971 war, geschrieben; er hat A. Halder Dank für manche Hinweise auf „das Phänomen der Geschichte ... und das Problem des Denkens in einer Situation, die gleichzeitig die Überwindung wie die Bewahrung von Metaphysik fordert" (5) ausgesprochen wie dem Slavisten L. Müller (Tübingen) und P. Dr. B. Schultze SJ (Rom), intimen Kennern der russischen „Religionsphilosophie", für ihre hilfreichen Auskünfte.

Bei dem Ansatz der Arbeit, die „aus dem Gesichtskreis gegenwärtigen Denkens ... erhellen" will, „was der russische Philosoph und Theologe Vl. Solov'ev (spr.: Solowjów) zur Sache der Freiheit und zum Problem des Bösen zu sagen hat" (13), stellt sich sofort die Frage, ob Vf. sich hinreichend der Problematik dieses Ansatzes bewußt geworden ist, – handelt es sich doch nicht nur darum, daß Personen und Denkrichtungen miteinander in Beziehung gesetzt werden, sondern hintergründig vielmehr (West-) Europa mit (Ost-) Europa, d. h. die Einheit und Differenz Europas in sich vorauszusetzen ist.

Die angestrebte „Erhellung" Solov'evs aus „gegenwärtigem (d. h. westeuropäischen) Denken" könnte eine „Aktualisierung" oder „Modernisierung" intendieren, die den russischen Denker gerade verfehlte, weil eben diese Voraussetzung nicht hinreichend bewußt gemacht worden ist.

Diese Gefahr ist da spürbar, wo Vf. auf nicht ganz zwei Seiten in seinem so glücklich „Zugänge" genannten 1. Kap. über den „geistesgeschichtlichen Kontext des Solov'evschen Denkens" (16–18) sich vernehmen läßt, über den „Rahmen der europäischen Denkgeschichte ... die das Denken S's bestimmte" (17). Was erfahren wir denn hier? Daten zur west-europäischen Denkgeschichte, die auch für S. von Bedeutung sind und in der er durchaus stand, – allg. Daten, die befaßte Westeuropäer kennen. Aber wir erfahren nichts von ost-europäischer Geistesgeschichte, deren lebendiges Mitglied der russische Denker war und über die viele bei uns wenig oder nichts wissen. Der europäische Horizont ist weiter als viele bei uns meinen, der geistesgeschichtliche „Kontext" Solov'evs erheblich breiter als hier suggeriert. An diesem Mangel ändert auch nichts, daß Vf. auf S. Franks Artikel „Die russische Weltanschauung" von 1926 und N. Berdjajews Buch, „Die russische Idee" von 1946 als „kompetente Versuche" hinweist, „die Eigenart und spezifischen Inhalte des ‚russischen Denkens' zu umschreiben" (17, Anm. 3) –, der Hinweis macht den Mangel erst recht offenbar, wenn man sich im Hinblick auf die Differenz Osteuropas von Westeuropa die Frage vorlegt, wer hier die Kompetenzkompetenz hat, also die Kompetenz, etwas als „kompetente Versuche" zu definieren. – Sagt man nun, die Implikationen der osteuropäisch-russischen Geistesgeschichte kämen im Laufe der Darstellung zur Sprache, so hilft das nichts, denn so verhält es sich ja auch mit den Einflüssen des westeuropäischen Denkens auf Vl. Solov'ev. Entweder also hätte dieser Abschnitt ganz fehlen dürfen oder viel breiter ausgeführt werden müssen, eben im Bewußtsein der Einheit und Differenz Europas in sich, was dieser unbestreitbar hervorragenden Studie sehr zugute gekommen wäre und ihr die letzte methodische Vollendung gegeben hätte. Denn Vf. weiß Einheit und Differenz von Autor und Interpret bei seinem Versuch eines „interpretierenden Nachvollzugs" (28) des Solov'evschen Denkens sehr wohl darzulegen und in seiner Untersuchung entsprechend anzuwenden. Die Hinzufügung und Bewußtmachung der gesamteuropäischen Dimension, in welcher Autor und Interpret auch auf verschiedenen Ufern stehen, hätte dem Ansatz noch mehr Tiefe und Angemessenheit gegeben.

Der inhaltliche Reichtum des Buches kann durch die Angabe seiner Gliederung nur unzulänglich angedeutet werden. Im 1. Kap. „Zugänge" gibt Vf. zunächst eine Einführung in Person und Werk Solov'evs sowie in dessen Wirkungsgeschichte (16–27), er legt anschließend die Grundzüge seiner eigenen Methodik dar (27–33) und skizziert dann wesentliche Aspekte des Freiheitsproblems sowie „Phänomenalität und Problembereich des Bösen" (33–53). Dies ist die Grundlage, von der aus nun das Thema erörtert wird. „Da die Grundgedanken Solov'evs nicht als allgemein bekannt vorausgesetzt werden können und sein Gesamtwerk nicht einmal vollständig in Übersetzungen zugänglich ist, müssen seine Gedanken, soweit sie für das behandelte Thema von Bedeutung sind, dargestellt werden ... in der Form von Zitaten. Diese Darstellung soll sodann begleitet werden von den Fragen und Reflexionen des Interpreten" (31f), – „reflektierender Kommentar" tritt „gegen Darstellung" (33), deren Auslegungscharakter Vf. durchaus klar ist, wobei er jedoch durch den Wechsel von Zitat und Kommentar das Auslegen als Gespräch zwischen Autor und Interpret darstellen zu können hofft. Dieses Vorgehen ist hier berechtigt und von der Sorge darum eingegeben, daß der Leser hinreichende Möglichkeit der Kontrolle der interpretativen Schritte des Vf. erhält. Es macht auch die Voluminosität des Bandes verständlich.

2. Entscheidung zur Wahrheit (54–64); 3. Das Verhältnis von Denken und Freiheit (65–147); 4. Erster geschichtsphilosophischer Entwurf: Negativität als notwendiges Moment der Geschichte und die Aufhebung des

Bösen durch Entwicklung (148–198); 5. Ethik: Die Freiheit und das Gute (199–215); 6. Philosophie der Religion: Das religiöse Verhältnis als Ursprung und als reinste Struktur der Freiheit (216–244); 7. Spekulativtheologische Theorie der Geschichte: Das Verhältnis zum Absoluten in Schöpfung, Abfall und Rückkehr (245–264); 8. Anthropologie des gefallenen Menschen: Aspekte des negativen Zustandes der zu erlösenden Wirklichkeit (265–284); 9. Christologie und Soteriologie: Der Gottmensch als Überwinder des Bösen und als Beginn einer neuen Freiheitsgeschichte (285–299); 10. Freiheit als Gnade: Die Überwindung des Bösen und die Gewinnung der Freiheit in der individuellen Existenz des Glaubens (300–314); 11. Eschatologie: Die endgültige Überwindung des Bösen und die Vollendung der Geschichte (315–358); 12. Solov'ev als Denker und Anwalt der Freiheit (359–367).

An diese 12 Kapitel schließen sich drei äußerst wertvolle ergänzende Stücke an: Daten zu Leben und Werk Vladimir Solov'evs (368–378); ein Literaturverzeichnis (379–392) und eine Neue Solov'ev-Bibliographie (393–456), die 1874 beginnend mit dem Jahre 1978 abschließt und rd. 1700 Titel nennt, was fast um das Doppelte über die bisher umfangreichste Bibliographie hinausgeht. Darauf folgen Personenregister (457–459) und Sachregister (460–463).

Völlig ausgeschlossen ist es, hier auf jedes Kapitel und die im einzelnen durchweg ausgezeichneten Analysen einzugehen. Einige Bemerkungen zum Verständnis der Untersuchung mögen noch erlaubt sein.

Die Kapitelüberschriften weisen sehr eindeutig darauf hin, daß Vl. Solov'ev als „Philosoph und Theologe" (13) genommen werden muß. Dies ist nicht nur in der Biographie des Autors begründet, der außer Philosophie und Naturwissenschaften auch Theologie studierte, und darin, daß er eine „religiöse Philosophie" konzipierte. Vf. weist sehr mit Recht daraufhin, daß „bei dieser Kennzeichnung gewöhnlich nicht auf die Problematik reflektiert" wird, „die in dieser Verbindung der beiden Begriffe ‚Religion' und ‚Philosophie' enthalten ist und ja etwas anderes besagt als etwa der Begriff einer Philosophie der Religion" (19), d. h. einer Religionsphilosophie als Disziplin säkularer Philosophie. Auf die Fragwürdigkeit der Kennzeichnung einer bestimmten Strömung russischen Denkens als „Religionsphilosophie" (im heutigen gang und gäbe westeuropäischen/westlichen Verständnis) habe ich in dieser Zeitschrift anläßlich der Rezension des Buches von R. Gläser „Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. Franks (Würzburg 1975) (Jg. 72/1976, Sp. 502–505) aufmerksam zu machen versucht. Auch die Termini „religiös-philosophisches Denken", den ich für eher geeignet halte, oder „religiöse Philosophie" können – plakativ genommen – zu Mißverständnissen Anlaß geben. Vf. macht deutlich, was bei Solov'ev gemeint ist: „Er (VS) bringt die religiöse Dimension, die im Denken selbst angelegt ist, zur Entfaltung, indem er das Denken als Fragen und Suchen nach dem Unbedingten aufweist; er zeigt, daß ohne die Idee des Absoluten kein Denken möglich ist und daß deshalb Ursprung wie Intention des Denkens religiös bestimmt sind ..." (19). Die Tendenz der bedeutenden russ. „religiösen Philosophen" ist so eher ein „intellectus quaerens fidem" als umgekehrt (s. meine Rezension der Studie von P. Klein: „Die ‚kreative Freiheit' nach Nikolaj Berdjajew ..." (Regensburg 1976) in: Theolog. Revue, Jg. 73/1977, Sp. 490–492) eine Tendenz, die N. Weisbein in seinem Buch über die „Évolution religieuse de Tolstoi" (Paris 1960) als „formule de Saint Anselme, mais inversée: Intelligo ut credam" (147; s. auch 155, 178) bezeichnet hat, wobei Tolstoj im Rahmen dieser Tendenz den rationalistischen Pol konsequent ausarbeitet. Hier muß nach den allgemeinen Bedingungen der Möglichkeit eines solchen, das russische religiöse Denken weithin prägenden Grundansatzes gefragt werden, ein sicher reizvolles Forschungsdesiderat, in dem zumindest ein Moment der Differenz (west-) und (ost-)europäischen Denkens in sich klarer hervortreten könnte, nämlich die jeweils versuchte und gewonnene Lösung oder auch Nicht-Lösung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie. – Dies war nicht Aufgabe des Vf., aber seine Feststellungen geben Anlaß zu Nachgedanken solcher Art und derlei Anregungen zu geben, ist gewiß nicht das geringste Verdienst seiner Untersuchung.

Als Einstieg für den mit dem Werk Solov'evs nicht sehr vertrauten Leser sowie in die Problematik des Vorhabens des Vf., den russ. Denker „im Lichte eines gegenwärtigen Verständnisses der Wirklichkeit und seiner Fragen" (32) erscheinen zu lassen, bietet sich das 12. Kapitel an, in dem „Solov'ev als Denker und Anwalt der Freiheit" vorgestellt wird. Die Schwierigkeit bei Solov'ev ist die interpretative Vermittlung von Systematik und Geschichtlichkeit, von Vernunft und Freiheit, eine Schwierigkeit, die die Angriffe L. Šestovs (Schestów) hervorgerufen hat (dazu Vf., 363f): „Er (= VS) hatte versucht, das Geschehen der Freiheit in das System des Denkens zu integrieren und das Phänomen des Bösen mit dem Gedanken einer universalen Harmonie zu versöhnen. Aber gerade in der Konfrontation mit dem unverrechenbaren Faktum des Bösen und seiner geschichtlichen Mächtigkeit hat S. erfahren, daß dieser Weg nicht die wahre Antwort auf das Problem der Freiheit und des Bösen darstellen kann. Das Böse widersetzt sich jeder Rationalisierung und Einholung ins System" (365). So sei S. immer stärker bewußt geworden, „daß das Geschehen der Freiheit und in einem damit das Geschehen der Geschichte als der eigentlichen Gestalt der Freiheit einem Ursprung entspringt, der nicht in der Verfügung des Denkens steht" (a.a.O.). Dieser Entwicklung Solov'evs geht Vf. mit Inständigkeit und mit Erfolg nach. Dieses „drama libertatis", das Ringen des Philosophen, „den Gedanken der Freiheit nicht zum Gefangenen seiner eigenen (d. h. systematisierenden) Tendenz werden zu lassen" (a.a.O.), können wir nun an Hand der Darlegungen des Vf. genauestens verfolgen. Auch hier zeigt sich die Gegenwärtigkeit des russ. Denkers in (West-)Europa und seine Einheit mit ihm. Aber diese Einheit muß immer rückbezogen werden auf die Differenz, so daß eine west-europazentristische Vereinnahmung und eine naive Integration vermieden wird. Gegenwart ist ja auch die Gegenwart Osteuropas. Und wie ist da Vl. Solov'ev gegenwärtig? Wie in der orthodoxen, in der russisch-rechtgläubigen Theologie-, wie in der Sowjetphilosophie, – wie unter den Dissidenten, in der sog. 1., 2. und 3. russischen Emigration? Die Fragen sind offen und zeigen, daß Antworten darauf gesucht werden müssen, um der Präsenz des Philosophen voll ansichtig zu werden. – Wie auch immer, er ist „da" – für uns, das zeigt Wenzler in der Durchführung seines Themas überzeugend auf, ein Verdienst, für das ihm nicht genug gedankt werden kann.

Münster Wilhelm Goerdt

Rolinck, Eberhard: **Geschichte und Reich Gottes.** Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul Tillich. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1976, 298 S. (Münchener Universitätsschriften. Beiträge zur Ökumenischen Theologie, Bd 13) kart. DM 34.–

Die „für den Druck nur geringfügig ergänzte" Arbeit, angeregt und bereut von H. Fries, wurde 1973/74 von der Universität München als Dissertation angenommen. Sie gliedert sich in fünf Teile:

I. Ort und Struktur der Theologie Tillichs (19–55)
II. Anfänge und Entfaltung der Geschichtsdeutung Tillichs (57–109)
III. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte in Tillichs Geschichtsphilosophie (111–166)
IV. Geschichte als Heilsgeschichte in Tillichs Geschichtstheologie (167–267)
V. Kritische theologische Geschichtstheorie in praktischer Absicht. Zusammenfassung und Kritik (269–296)

W. Trillhaas hat unlängst auf das im Vergleich zu K. Barth und R. Bultmann späte, im Unterschied zu den Genannten jedoch noch anhaltende wirkungsgeschichtliche Hervortreten Paul Tillichs hingewiesen (vgl. W. Trillhaas, Paul Tillich im Lichte seiner Wirkungsgeschichte, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 75 [1978], 82–98). Sei dem wie immer, jedenfalls ist – abgesehen von sonstiger Sekundärliteratur – die Zahl der Dissertationen über Tillich in Europa und Übersee so angewachsen, daß man kaum noch in der Lage ist, alle präzise zu sichten. In dem vom Rezensenten überschauten Bereich stellt sich allerdings bereits die Frage, welchen wissenschaftlichen Fortschritt breite Darstellungen der philosophischen und theologischen Wege Tillichs noch bringen. Die Frage bleibt selbst dann, wenn – wie im Fall der vorliegenden Untersuchung von R. – die Darstellung gut themabezogen spezifiziert ist und in Anmerkungen die Auseinandersetzung mit anderen Tillichinterpretationen einbringt. Aber die Arbeit von R. führt dann doch zu einem Schlußkapitel, das zunächst (271–291) die „in Tillichs Geschichtsphilosophie und -theologie erkennbare Struktur und Tendenz ... durch den Versuch einer [auf Aktualisierung hinzielenden] Zusammenfassung zu einer kritischen theologischen Geschichtstheorie in praktischer Absicht" verdeutlichen möchte (vgl. 271) und dann mit (ganz der Interpretationstendenz eingeordneter) „Kritik" (292–296) schließt.

Da R. zu der Ansicht gekommen ist, die Bedeutung der Geschichtsphilosophie und -theologie Tillichs liege in ihrem Charakter als christliche handlungsorientierende Geschichtstheorie im Hinblick auf die Möglichkeit von Entfremdung überwindendem Handeln, richtet er seine Kritik eben darauf, was diesen Charakter in Tillichs eigener Konzeption strukturell gefährdet: „Diese Schwäche besteht darin, daß durch die Konzentration auf Gegenwart als geschichtliche Situation, als Kairos, der nur im Wagnis konkreten Handelns erkannt werden kann, der für eine christliche Geschichtstheorie unabdingbare Bezug gegenwärtigen Handelns auf Vergangenheit und Zukunft in den Hintergrund tritt. Die Theorie des Kairos als Mitte der Geschichtstheorie Tillichs drängt das Problem der Tradition und ihrer Kontinuität ebenso an den Rand wie das Problem der Zukunft in der christlichen Eschatologie" (292).

Dementsprechend will Vf. „Tillichs kritische theologische Geschichtstheorie in praktischer Absicht ... in zwei miteinander zusammenhängenden Punkten" korrigieren und besser fundieren: erstens muß sie „genauer auf die biblische Überlieferung bezogen werden" (vgl. 295), zweitens darf Zukunft nicht nur als Relativierung der Gegenwart gesehen werden, sie muß vielmehr als „Zukunft der Verheißung" jene „Hoffnung" provozieren, die erst ermöglichen kann, „was Tillichs Geschichtstheorie als möglich erweisen wollte: den sich weder überschätzenden noch resignierenden, die Geschichte weder überhitzenden noch stillstellenden Mut zur Gegenwärtigkeit des Entfremdung überwindenden geschichtlichen Handelns" (vgl. 296).

Will man die Kritik des Vf. ernst nehmen – wozu Anlaß ist –, so verstehe ich nicht, wie leichthin er in einer Anmerkung die Ansicht abzutun scheint, die Schwäche der Position Tillichs (und damit vermutlich auch die Schwäche in dem von R. hervorgekehrten Belang der Handlungsorientierung) könne mit dem „Fehlen des bestimmten Offenbarungsinhalts" zu tun haben (vgl. 285, Anm. 3; in christologischer Hinsicht scheint Vf. die Problematik anzuerkennen: vgl. 286, Anm. 5). Und hat Tillichs handlungsorientierende Geschichtstheorie nicht paradoxerweise zugleich einen merkwürdigen Mangel an Impulskraft im Hinblick auf Gestaltung? Hier sind vielleicht doch tieferliegende theologische Weichenstellungen wirksam, die mit dem Grundverhältnis von Kairos und Logos zu tun haben dürften. Zu recht verwirft R. allerdings Schwerdtfegers Mißverständnis, „daß von Tillichs Ansatz ‚eine auf gesellschaftliche Veränderung zielende Theorie des Handelns nahezu unmöglich wird'" (259, Anm. 82).

R. scheint davon auszugehen, daß „nach Kant und Marx" mit der Geschichtsphilosophie auch die Geschichtstheologie nur noch „als handlungsorientierende kritische Theorie der Geschichte" denkbar ist (vgl. 21, mit Verweis auf J. Habermas). Tillich, der oft genug klarstellt, „daß Erlösung nicht Befreiung des einzelnen aus der Geschichte bedeutet, sondern in der Geschichte und durch die Geschichte geschieht" (vgl. 68), ist hierfür gewiß ein interessanter Partner. Aber ist die handlungsorientierende Richtung der Geschichtstheorie Tillichs nicht wesentlich stärker mit theologischer Problematik befrachtet und durch diese modifiziert, als es R.s Untersuchung nahelegt? Bei der Lektüre der Darbietung der theologischen Positionen Tillichs hat dem Rezensenten der scheinbare Mangel theologischen Problembewußtseins des Autors hinsichtlich der für das Verhältnis von Geschichte und Reich Gottes so wichtigen Belange wie Tillichs Ineinssetzung von Schöpfung und Fall und die Problematik seines Gott-Welt-Verhältnisses arg zugesetzt (so bes. 42ff; 177; sogar 190ff bzw. 194, Anm. 71; nur 283, Anm. 1 wird, wenn ich recht sehe, Problembewußtsein bezüglich Tillichs Verständnis des Gott-Welt-Verhältnisses deutlich). Man wird (zumindest) annehmen müssen, daß Vf. der Meinung war, derartiges für die Zielsetzung seiner Arbeit außer acht lassen zu dürfen. Diese Option scheint mir anfechtbar, wenn nicht falsch; sie bewirkt überdies, daß seine eigenen kritischen Ansätze nicht so fundiert erscheinen, wie sie sein könnten.

Insgesamt liegt demnach das Verdienst der Arbeit in der Erhebung der „praktischen" Intention und Struktur der Geschichtstheorie Tillichs und in der guten Darbietung ihrer Entfaltung, nicht in der kritischen Analyse, auch nicht in der Erschließung der wirklichen theologischen Tiefe und Tragweite ihrer Konzeption. Hervorzuheben ist die Bezugnahme auf neuere geschichtsphilosophische Literatur in (den Anmerkungen von) Teil V.

In der äußeren Durchführung vermittelt die Arbeit den Eindruck von Solidität. Sie enthält ein Personen-, kein Sachregister.

Salzburg Johann Werner Mödlhammer

Bittgebet – Testfall des Glaubens. Hrsg. von Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink. – Mainz: Grünewald (1978). 104 S. (Grünewald Reihe) kart. DM 14.50

Dieser Sammelband greift eine im Jahre 1977 zwischen dem Frankfurter Lehrbeauftragten Anselm Hertz OP, dem Tübinger Neutestamentler Gerhard Lohfink und dem Wiener Dogmatiker Gisbert Greshake geführte und in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 157 (1977) H. 1 veröffentlichte Diskussion über das „Problem Bittgebet" auf unter teilweiser Neufassung der ursprünglichen Beiträge. Darlegungen über spezielle Fragen zum Bittgebet sind beigefügt. Der Baseler Studentenpfarrer Hans Schaller SJ legt erneut seinen in ‚Zeitwende' 46 (1975) 265–279 veröffentlichten und jetzt revidierten Artikel „Das Bittgebet und der Lauf der Welt" sowie seine in ‚Geist und Leben' 49 (1976) 191–202 publizierte Arbeit „Das Bittgebet – ein Testfall des Glaubens" vor. Der Tübinger wissenschaftliche Assistent Thomas Pröpper ergänzt das Ganze durch „Thesen zum Wunderverständnis". Angesichts der Tatsache, daß „Beten nicht mehr ein allgemein praktiziertes Tun" ist und daß neben vielen anderen Beiträgen die Zeitschrift ‚Concilium' bereits 1971 ein ganzes Heft diesem Thema gewidmet hat, braucht es nicht zu verwundern, daß das Gespräch hierüber nicht abreißt.

Greshake und Lohfink geben hervorragende Antworten auf die von Hertz vorgetragene „Problematik des Bittgebets", wie dem Gebet um Sieg im Krieg, begründet wird. Greshake bietet die theologischen Grundlagen: „Gott gewährt in seiner Allmacht dem Menschen und seiner Welt Raum neben sich, gibt Freiheit, schenkt Möglichkeit zum Mitwirken, läßt sich vom Menschen ansprechen und von menschlicher Freiheit tangieren ..." (37). Geschichte, auch Geschichte des Menschen mit Gott, ist immer „Miteinander-Geschichte" (39); und „in dieser dialogischen Sicht der Geschichte bedeutet die Bitte an Gott ... eine Form geschöpflicher Ursächlichkeit, die sich dem zuvorkommenden Handeln Gottes verdankt, der dem Menschen neben sich Raum gewährt, sich vom Menschen ansprechen und ‚beeinflussen' läßt" (42).

Lohfink untermauert dies durch Herausstellung der „Grundstruktur des biblischen Bittgebets": Die Bibel gestattet einfach nicht, in der Geschichte irgendwelche Bereiche auszusparen, in denen Gott nicht handelt, also auch die vielgerühmten Bereiche des technischen Fortschritts; das Bittgebet des Alten Bundes setzt den festen Glauben an die stets bleibende Geschichtsmächtigkeit Gottes und an seinen dauernden Beistand voraus (21f.). Darum hat Jesus ja auch so nachdrücklich zum Bittgebet aufgefordert. Nicht zu übersehen ist dabei die Tatsache, daß Gott, auch wenn er Gebete äußerlich nicht erhört, „sie in anderer Weise doch erhört, daß schon der Akt des Bittgebets selbst zur befreienden, sinnstiftenden Veränderung werden kann, weil der Betende selbst sich im Gebet verändert hat und weil eben damit die Welt auch für ihn anders geworden ist" (30). Man denke nur an die vielen Beter in Lourdes, die äußerlich nicht geheilt, aber innerlich total verändert und dankbar heimkehrten. (So auch H. Schaller 99). „Als ein bittender Freund nimmt der Mensch an der Herrschaft Gottes teil" (Schaller: 94). (Vgl. hierzu u. a. die wertvollen Darlegungen von Josef Bommer in ‚Concilium' 1972 678ff.!) Th. Pröpper sucht in diesem Zusammenhang das Phänomen des Wunders vor dem gegenwärtigen philosophischen und naturwissenschaftlichen Problemhorizont zu analysieren. Er bedauert den modernen Versuch, „für die Sicherung objektiver Wunderbehauptung das Kriterium einer Durchbrechung der Naturgesetze in Anspruch zu nehmen" (75), als „existentielle Belanglosigkeit" (ebd.); und er weist darauf hin, daß schon die klassische Theologie stets den Schöpfer von seinem Werk unterschieden und erklärt hat, Gott könne innerhalb der Welt nur wirken, indem er sich der Vermittlung geschöpflicher Zweitursachen bediene (76). Die Naturwissenschaft als solche kann zwar keine Wunder erkennen noch Wunderbegriffe zulassen, sie läßt aber die Möglichkeit andersartiger Gesichtspunkte offen und erklärt sich somit für unzuständig „in Sachen Wunder" (76). Gott band sich eben an die Freiheit der Menschen und nahm es auf sich, daß sie ihre Augen verschließen, ihre Herzen verstocken. Eine eindeutige Grenzziehung zwischen Wundern und nicht wunderbarem Geschehen ist ohnehin praktisch nicht möglich. Aber es gibt unverkennbare Wunder als „Zeichenhandlungen" Gottes, „dessen Wesen es ist, das Nichtseiende ins Dasein zu rufen und das Tote lebendig zu machen": die Auferstehung Jesu, ebenso seine Menschwerdung (90f.). Pröppers Darlegungen sind allerdings für den Laien etwas kompliziert.

Beverungen Oda Hagemeyer

Halkenhäuser, Johannes: **Kirche und Kommunität.** Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation. – Paderborn: Bonifacius (1978). 441 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd XLII) Lw. DM 48.–

Der Aufbruch kommunitären Lebens in den evangelischen Kirchen der Nachkriegszeit ist ein epochales Phänomen, das nach geschichtlicher und theologischer Deutung verlangt. Vorliegendes Werk des geistlichen Begleiters der evangelischen Frauencommunität Casteller Ring sucht eine solche Deutung zu bieten. Symptomatisch, daß dieses wichtige Buch, das auch im katholischen Bereich kaum ein Pendant besitzen dürfte, als Würzburger Diss. an der kath. Fak. beim derzeitigen Paderborner Weihbischof Prof. P.-W. Scheele erarbeitet und in einer Reihe des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Paderborn, erschienen ist.

Im 1. geschichtlichen Teil (13–237) wird einerseits die Kritik Luthers und der frühen nachreformatorischen Zeit am „Mönchtum" nachgezeichnet, andererseits aber auch die weithin aus dem Blick gekommene Spur positiver Stellungnahmen in dieser Epoche markiert.

Auf die Darstellung der – auch für kath. Verständnis Wesentliches treffenden – Wertung des „Mönchtums" durch Luther läßt Vf. chronologisch in weiteren vier Kapiteln einen sehr instruktiven Überblick folgen über evangelische Klöster und Stifte, über die Bruderschaften des Pietismus, die Gruppen der „Inneren Mission" und schließlich – mit spürbar persönlicher Anteilnahme – über das kommunitäre Leben in den heutigen evangelischen Kirchen. Für viele wird es überraschend sein, wie deutlich diese nachreformatorische Geschichte neben radikaler Ablehnung des „mönchischen" wie überhaupt alles ordensähnlichen Lebens die Unausrottbarkeit des „monastischen" Gedankens vor allem in pietistischen Kreisen zeigt; auch dürfte dessen Neuentdeckung nicht erst in der dialektischen Theologie (vor allem K. Barth), sondern schon bei A. Harnack und K. Holl nicht jedem geläufig sein. Das übliche undifferenzierte Urteil jedenfalls über ein nur negatives Verhältnis der Reformation zum Ordenswesen kann nach der Lektüre dieses 1. Teiles nicht mehr aufrechterhalten werden.

Noch wichtiger, wenn auch schwieriger, ist das Vorhaben des II. systematischen Teils (238–420), den Auftrag der kommunitären Bewegung in den evangelischen Kirchen in eine biblisch-theologische Fundierung des Ordenslebens überhaupt einzubauen.

Die Hauptakzente: Bibel und kommunitäres Leben, evangelische Räte, Kirche und Eschatologie sind gesetzt vor allem im Blick auf die ekklesiale Bedeutung dieser christlichen Existenzweise. Man wird es auch als katholischer Theologe bewundern, mit welcher Kundigkeit, Gewissenhaftigkeit und Unbefangenheit H. nicht nur eine Fülle katholischer Autoren, sondern kirchenamtliche Dokumente wie die Kirchenkonstitution und das Ordensdekret des II. Vaticanum, aber auch den Ordensbeschluß der bundesdeutschen Synode heranzieht und sich mit ihnen im Gespräch zeigt. Das Maß an Gemeinsamkeit, das dabei zutage tritt, ist schlechthin erstaunlich, zumal die Theologie ständig am gelebten Leben (daher die vielen Auszüge aus Originaltexten) gemessen und verifiziert wird.

Den kath. Leser wird zunächst die Bezeichnung „monastisch" für alle Arten kommunitären bzw. „ordoiden" Lebens befremden und vielleicht stören. Dieser Sprachgebrauch kommt wohl nicht von ungefähr. So scheint in der Tat der Ordenstyp der „Gesellschaft" (worauf K. H. Neufeld SJ in StdZ 1978, 645 verweist) zugunsten eines gemeinsamen Nenners aller Kommunitäten vernachlässigt. Wichtiger scheint uns eine damit möglich werdende Verengung des Begriffs „Zeichen" zu sein. Es läßt sich schwer fassen, wo und wie die Zeichenhaftigkeit der (monastisch verstandenen) Gemeinschaft ins nur Existentiell-Ethische oder Funktionale driftet und nicht die Fülle des Sakramentlichen anvisiert, die ihren Ursprung und ihre Realität nur in der Gesamtkirche besitzt. Das Zeichen einer christlich-kirchlichen Gemeinschaft steht und fällt aber nach kath.Verständnis mit der Teilhabe am Zeichensein der Kirche als dem „Sakrament, das heißt, Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1; vom Vf. nur in einer Anmerkung [A 34, S. 381] zitiert). Hier zeigt sich u. E. im Kirchenbegriff eine Differenz, die der kath. Leser nur bei genauem Hinschauen entdecken wird. Er sollte aber so genau hinschauen, der Rang und die Bedeutung der Arbeit verdienen das. Nur dann kommt ja auch das ökumenische Gespräch, insbesondere die Begegnung der Gemeinschaften hüben und drüben in Gang. Beidem tut das Buch einen wichtigen Dienst.

Herstelle Corona Bamberg

Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen. Diskussionsbeiträge für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung. Hrsg. von Hans Hermann Henrix und Martin Stöhr. – Aachen: Einhard 1978. 256 S. (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 8) kart. DM 11.50

Der Bd. ist aus einer Tagung der Evangelischen Akademie Arnoldshain hervorgegangen. Er vereinigt jüdische und christliche Beiträge aus Systematik, Exegese und Religionspädagogik; darin wird z. T. über das Thema hinaus die Gesamtproblematik des Verhältnisses Christentum – Judentum direkt ins Auge gefaßt.

„Die Exodus-Tradition" (30–44) wird von A. H. Friedlander in ihrer Leben und Hoffnung Israels bis heute beherrschenden Stellung dargeboten. Nun baut aber „die Authentizität des Christentums" (Eucharistie!) auf diese jüdische Tradition (42). Die Forderung, dies in der christlichen Verkündigung und Unterweisung zu vermitteln, scheint also recht und billig – nur ist die Wirklichkeit davon völlig verschieden, wie H. Jochum in seiner Zwischenbilanz „Juden und Judentum im christlichen Religionsunterricht" (12–29) aufzeigt und der Rez. aus eigenen Untersuchungen bestätigen kann. Das von R. Kastning-Olmesdahl vorgeführte Beispiel „Die Passionsgeschichte im (evangelischen) Religionsunterricht der Grundschule als Quelle antijüdischer Affekte" (45–50) läßt sich katholischerseits leicht ergänzen. Die Verantwortung, die in der Exegese dafür besteht, wird von H. Kremers verdeutlicht, der die Passionsgeschichte „als historisches, theologisches und religionspädagogisches Problem" aufgreift (51–74). Im Rückgriff auf eine Warnung J. Gnilkas vor Vermengung verschiedener methodischer Ansätze in der Behandlung der Passionserzählungen (59 Anm. 13) wird vor allem der „Rückkopplungseffekt" zwischen historischer Schuldfrage und tendenziös antipharisäischer Darstellung des Wirkens Jesu in den Evangelien in seiner Fragwürdigkeit an wichtigen Beispielen aufgewiesen (z. B. ist Mk 3,6 glatte Polemik). Von hier aus gesehen, vermißt man dann die Beispiele für „das ‚radikale Neon' Jesu" (164), das J.-F. Konrad behauptet (154–165). Der im Anschluß an R. Leistner unternommene Versuch J. Beutlers („Die ‚Juden' und der Tod Jesu im Johannesevangelium": 75–93), die verbreitete Anerkennung der Tendenz, in der Passionsdarstellung „die Schuld der ‚Juden' am Tod Jesu zu steigern und Pilatus reinzuwaschen" (82), vom Text her zu widerlegen, verlangt freilich gerade diesem und anderen joh Texten zuviel (Gutes) ab.

Einen wirklich gangbaren Weg aus dem Dilemma, in das alle evangelischen Passionsdarstellungen mit ihren verschiedenen antijüdischen Tendenzen führen, zeigt B. Klappert in der Überschrift seines Beitrags an: „Der Verlust und die Wiedergewinnung der israelitischen Kontur der Leidensgeschichte Jesu" (107–153). So verdient sein Unternehmen alle Beachtung, das „Israel-Kerygma" der ältesten Stufe der Kreuzigungsüberlieferung zu erheben (115ff), das im Kreuz Jesu Heil zugunsten und nicht Gericht über Israel sah (die Gerichtsfinsternis endigt mit Jesu Tod). Allerdings hätte man sich dann bei der Erörterung des letzten Mahles (127ff) zum Punkt der „Sühne für Israel" eine Stellungnahme zu dem von P. Lapide („Das Leiden und Sterben Jesu von Nazaret. Versuch einer jüdischen Sinngebung": 94–106) pointiert aufgegriffenen Problem gewünscht: „Daß Gott eines Menschenopfers bedarf, um seine eigene Schöpfung mit sich selbst zu versöhnen, daß Er... ohne Blutopfer keinen Menschen zu rechtfertigen vermag, ist für Juden ebenso unbegreiflich wie bibelwidrig" (95). Eine erst nachösterliche Deutung des Todes Jesu als Sühne hebt ja keineswegs die „israelitische Kontur" dieser Deutung auf. Von solchen Fragen abgesehen, bringt Klappert einleitend richtungweisende Überlegungen, um das gestörte christlich-jüdische Verhältnis von Grund auf zu heilen. Eine Hauptvoraussetzung ist der Verzicht auf „Modelle der Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche", die dem nachneutestamentlichen Judentum theologisch das Existenzrecht bestreiten (107–110). Ihnen werden drei Modelle der Verhältnisbestimmung entgegengesetzt, „die zumindestens den Versuch darstellen, das Besondere Israels innerhalb des einen Volkes Gottes wiederzugewinnen" (111). Das „dialogische" und das „messianische Komplementärmodell" finden ihre theologische Verankerung im „christologischen Dependenzmodell": es sagt im Hinblick auf Röm 9–11 „die Hinzuberufung der Gojim zur bleibenden Erwählungsgeschichte Israels in Jesus Christus aus."

Es ist der Mühe wert, sich die Tragweite der hier implizierten Umorientierung des christlichen Selbstverständnisses, wie es sich in Verkündigung und Theologie zeigt, klar zu machen, wenn wir, die „Heidenchristen", anerkennen sollen, „daß die Geschichte der Glaubenden aus den Gojim, nicht nur herkunftsmäßig, sondern zukunftsmäßig und insofern bleibend von der Erwählung Israels und der Erfüllung der Erwählung gegenüber ganz Israel durch

Gott abhängen" (114). Sind wir bereit, diese ‚apostolische Wahrheit' des jüdischen Christen Paulus anzunehmen? Während R. Schaeffler („Das Gespräch zwischen Christen und Juden als Herausforderung an die Ökumene": 166–187) den bedeutsamen Aspekt exemplarisch herausstellt, „daß das Verhältnis zwischen Juden und Christen seine genaue Entsprechung findet in dem Verhältnis zwischen den christlichen Konfessionen" (175), wendet sich H. H. Henrix der „Ökumene aus Juden und Christen" gezielt vom katholischen Standpunkt aus zu (188–236). Er unternimmt es in sorgfältiger Analyse, die Konzilsaussagen (besonders von „Nostra aetate", 4) und die Aussagen der Karfreitagsliturgie theologisch auszuschöpfen, und verweist dann auf zentrale „Erfordernisse, Möglichkeiten und Rückwirkungen", die für eine christlich-jüdische „ökumenische Theologie" von der notwendigen „Kurskorrektur zu erwarten sind" (205). Wesentlich ist dabei das die Systematik und die Exegese gleichermaßen berührende Problem von „theologische(r) Sachkritik gegenüber neutestamentlichen Aussagen", nicht zuletzt „von deren eigener Wirkungsgeschichte her" (216). Wenn damit wie mit anderen Erfordernissen im angedeuteten Sinn ernstgemacht wird – dieser Bd. ist ein hoffnungsvolles Zeichen dafür! –, dann braucht die Ökumene aus Juden und Christen keine Utopie zu bleiben.

Freiburg i. Br. Peter Fiedler

Karrer, Leo: **Der Glaube in Kurzformeln.** Zur theologischen und sprachtheoretischen Problematik und zur religionspädagogischen Verwendung der Kurzformeln des Glaubens. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1978. XIV, 297 S. kart. DM 39.–

Die als epochaler Wandel verstandene Gegenwart hat in der nachkonziliaren Zeit besonders, aber keineswegs ausschließlich in der deutschen Theologie, die Frage nach der sach- und zeitgerechten Interpretation des überlieferten Glaubens akut werden lassen. Ihre Aufmerksamkeit richtete sich dabei auf die von bedeutenden Fachvertretern (K. Rahner ist hier als Pionier zu nennen) wie auch von engagierten kirchlichen Gruppen entworfenen „Kurzformeln" (KF) des Glaubens, deren erklärte Intention es war, die evangelische Botschaft für das Heute und die Bewußtseinslage der Zeitgenossen verdichtend zu interpretieren. Die unter Leitung von A. Exeler gefertigte Münsteraner Habil.-Schrift (1976) ist eine umfassende und gründliche Untersuchung dieses Phänomens, wie sie trotz einer ziemlich breiten Literatur dazu bisher noch nicht vorgelegen hat. Ihr leitendes Interesse ist religionspädagogisch: Welche Funktion können KFn als didaktische Elemente in einem induktiv konzipierten und anthropologisch dimensionierten Religionsunterricht (RU) erfüllen? Diese Frage ergibt sich aus ihrer Natur, sofern sie eine Konzentration auf das „Fundamentale" und „Exemplarische" im Sinne W. Klafkis darstellen und somit den religionspädagogischen Erfordernissen entgegenkommen.

Dem letzten Kap., das unmittelbar auf diese Problematik eingeht, sind fünf andere vorausgeschickt, in denen das genus litterarium KF eingehend nach allen Seiten untersucht wird.

Einem knappen Überblick über die heutige Debatte („Renaissance einer alten Praxis", 8–38) wird in einem „geschichtlichen Rückblick als Orientierung im Ursprung" (39–69) ein Referat des Forschungsstandes bezüglich der urchristlichen Glaubensformeln, beginnend mit denen des AT und ausklingend in die der Alten Kirche, gegeben. Sie treten in überbordender Vielfalt auf, haben aber nie den Ehrgeiz materialer Vollständigkeit, sondern suchen einen „Totaleinblick" in den Glaubensinhalt zu vermitteln.

Die Frage nach der „theologischen Begründung für die KFn des Glaubens" (70–98) ist damit gestellt.

Am Beispiel der Hl. Schrift wird gezeigt, daß das göttliche Offenbarungshandeln als notwendiges Korrelat die Verständnisfähigkeit und Verkündigungsbereitschaft der Adressaten hat: Menschen müssen sie glaubend annehmen und tradieren. Daraus ergeben sich die Grenzen der Formeln: da Aufnahme und Vermittlung stets nur partiell sein können, muß es die Pluralität der Formeln geben und ihre bleibende Verwiesenheit auf die kirchliche Einheit. Damit entsteht eine Spannung, die durch die Hierarchisierung der Glaubensinhalte fruchtbar gemacht zu werden vermag. Alle Glaubensaussagen sind auf die Glaubensmitte, auf Jesus als den Christus hin zu konzentrieren. Die im II. Vatikanischen Konzil kirchenamtlich rezipierte Lehre von der hierarchia veritatum ist damit als theologisches Grundgerüst für die konkreten Inhalte der jeweiligen KFn erkannt. Die Darstellung Karrers macht darüber hinaus sichtbar, daß die KF-Thematik eingehendes Interesse des Theologen verdient: in ihnen wird die Grundstruktur von Theologie und christlicher Spiritualität zur Erscheinung gebracht, insofern sie Momente des gottmenschlichen Dialoges überhaupt sind.

In einem weiteren Schritt wird „die KF in ihrer sprachlichen Struktur und in ihrer Kontextgebundenheit" (99–134) untersucht. Er ist insofern notwendig, als die zeitverhaftete Artikulation des Glaubens je sprachlich erfolgen muß und somit an die Gesetze der Sprache gebunden ist.

Aus einer kurzen Darstellung der sprachphilosophischen Erkenntnisse folgt für den Autor, daß die KF der Metasprache zuzuordnen ist, „weil sie eine Aussage über den wesentlichen Kern anderer Aussagen macht" (110), obschon er durchaus sieht, daß sie ihrerseits wieder Objekt für weitere metasprachliche Äußerungen sein kann. Daraus folgt für ihn die interkontextuelle Transponierbarkeit der Formeln, etwa von der Liturgie in die Katechese (und damit die Ermöglichung der Grundfrage des Buches), sowie die Pluralität in der Gattung. Vor allem aber legitimieren sie sich für ihn als christlicher Glaubensausdruck, da sie den metasprachlichen Charakter mitsamt der Wandlungsfähigkeit zu Objektsprache mit Tradition, Dogma und Lehramt der Kirche teilen.

Gegen diese These wird man allerdings einige Einwände machen müssen. Sicher gilt sie für die Theologie als Reflexion über die Glaubensinhalte. Für die anderen Sprachoperationen, die K. nennt, bedarf sie aber der Differenzierung. Bekenntnis, Dogma und lehramtliche Präzision als Ausgliederungen der christlichen Überlieferung wollen nach ihrem Selbstverständnis nie bloßes Reden über die Hl. Schrift sein, sondern beanspruchen, die Transposition des Glaubens in eine bestimmte geschichtliche Situation zu sein, wie dies K. selbst bezüglich der KF immer wieder betont. Damit aber sind sie kontextuelle Interpretationen der einen menschlichen Reaktion auf Gottes Wort. Sofern der Kontext je anders ist, kann man sicher von verschiedenen Reflexionsstufen sprechen und die einzelnen als metasprachliche Formulierung verstehen; aber das eigentliche Objekt der Aussagen ist nicht der objektsprachliche (oder so verstandene) Text einer Vor-Stufe, sondern die in allen Stufen angezielte eine Sache selber: eben das Wort der Offenbarung, das allein geglaubt werden kann. Das ist der Wahrheitskern der altchristlichen Überzeugung, die verschiedenen nach 325 entstandenen Glaubensformeln seien nichts anderes als die fides Nicaena (die sich, wie die Auseinandersetzungen mit Arius zeigen, ihrerseits als schriftgemäß ansah), oder der lange geltenden Zweiquellentheorie. Auch die heutige KF will ja die fides catholica ansagen; sie hat einen originär konfessorischen Charakter, sofern sie wirklich Glaubensansage (und nicht provozierender Protest dagegen) sein möchte. So ist sie allenfalls formal als metasprachlich zu betrachten; inhaltlich ist sie Objektsprache.

Im fünften Kap. werden die „formalen Determinanten und Faktoren für KFn des Glaubens" behandelt (135–184). K. bietet hier erstmals eine Kriteriologie und Typologie der Formeln.

Er kommt zum Schluß, daß sie ihre dogmatische Richtigkeit nicht aus ihren expliziten Inhalten, sondern aus ihrer Intention gewinnen, das unterscheidend Christliche im je gegebenen Kontext zu bezeugen. Ihnen eignet darum Dynamik, Provokativcharakter und Unabgeschlossenheit. Grundsätzlich bezieht K. in diese Erkenntnis auch die klassischen Symbolatexte ein, obschon diese dann letztlich doch als überholt erscheinen. Hier ist allerdings zu fragen, ob damit der tatsächlichen Bedeutung der altchristlichen Bekenntnisse als ökumenischen Basisformeln und Signalen der diachronen Katholizität Rechnung getragen ist. Für die Nüchternheit der Untersuchung spricht der Hinweis auf die Gefahren, die von einem naiven Gebrauch der KFn droht: Reduktion der Glaubensinhalte, Realitätsverlust, Überbewertung des orthopraktischen Elements – um nur einige zu nennen.

Im letzten Kapitel („KFn als religionspädagogische Konkretisierung der didaktischen Kategorien des Fundamentalen und Exemplarischen", 185–256) erfolgt die Anwendung der Untersuchungsresultate auf den heutigen RU.

Da die KF durch die Spannung zwischen Inhaltstreue und Situationsgerechtigkeit charakterisiert ist, gewinnt der Erzieher in ihr innerhalb des curricularen Unterrichts ein „Element, das den Schüler zur Orientierungssuche und zum eigenverantwortlichen Handeln in konkreten Lebenssituationen qualifiziert" (205). Das ist grundsätzlich nicht zu bestreiten, doch erscheint eine solche Aussage nicht ganz kohärent zu sein, bedenkt man den sprachphilosophischen Ansatz, der die Metasprachlichkeit und nicht den konfessorischen Wert der KF in den Vordergrund gestellt hatte. Sie wird so zum bloßen Material, an Hand dessen gewisse Hinweise erfolgen können, ist aber nicht mehr wirklich religionspädagogisch relevant, „Wegzeichen" zu sein, das „den Blick auf den Weg und in die zutreffende Richtung lenken" soll (254). Das kann sie nur leisten, wird sie als Ausdruck für christliches Zeugnis und glaubensweckende Überzeugung ernst genommen. Die sich hier ergebende Thematik ist allerdings nicht mehr allein innerhalb der KF-Diskussion zu erörtern, sondern muß im Zusammenhang mit der grundsätzlichen Konzeption des RU angegangen werden. Der Autor bietet eine Fülle von didaktischen Hinweisen, an Hand deren der Religionslehrer, aber auch der Erwachsenenbildner die KFn für seine Tätigkeit erschließen kann.

Die Arbeit ist, alles in allem, ein sehr bedeutsamer Beitrag

für die Pastoraltheologie und für die fundamentale Dogmatik. K. erweist sich als gründlicher Kenner der Probleme, als sorgsamer Forscher, als exzellenter Didaktiker (aber müssen wirklich alle Fremdwörter sein?), als anregender Teilnehmer an einem wichtigen theologischen Gespräch. Ein herausragendes Buch ist anzuzeigen!

Regensburg Wolfgang Beinert

Dörger, Hans Joachim / **Lott,** Jürgen / **Otto,** Gert: **Einführung in die Religionspädagogik.** Ein Arbeitsbuch. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1977). 184 S. (Urban-Taschenbücher, T-Reihe, Bd 631) kart. DM 14.–

Das Buch ist in vier Kapitel gegliedert: „Religionspädagogische Handlungsfelder und Problembereiche" (13–142), „Historischer Abriß" zum ev. Religionsunterricht (143–159), „Religionspädagogische Arbeitsfelder im Vergleich" (160–172) und „Was heißt Religionspädagogik?" (173–184). Vorgeschaltet sind Vorwort (7–9) und „Allgemeine Hilfsmittel" (11f, Literaturangaben). Auszüge aus neueren (religions-)pädagogischen Arbeiten bilden den Hauptinhalt, kurz eingeleitet, zuweilen auch übergeleitet und mit „Arbeitshinweisen" sowie Literaturangaben angereichert („Arbeitsbuch").

Das Ganze sieht nach einer Veröffentlichung von Seminar-Papers aus (vgl. auch das Vorwort). Daher ist zu fragen, ob diese Gattung publizierenswert sei, zumal wenn das mit so geringem redaktionellen Eifer geschieht wie hier. Um mit dem Zweiten zu beginnen: Anführungszeichen bei wörtlicher Wiedergabe sind die Ausnahme; Anmerkungen der zitierten Texte bestehen nur in den abgedruckten Hochzahlen; zuweilen fehlen Quellennachweise, und nicht alle Abkürzungen der zitierten Arbeiten werden aufgelöst; als „Material" zum Selbststudium offizieller kirchlicher Verlautbarungen wird eine „Vorlage(!) der Synode der kath. Bistümer ... In: iru, 5. Jg. 1973, S. 3ff" angeboten (125); R. Spitz wird aus einem ‚Arbeitsbuch' für die Sekundarstufe II zitiert (18); unter den religionspädagogischen Zeitschriften sind die ‚Katechetischen Blätter' z. B. keiner Erwähnung wert (11). Damit sind wir schon beim Ersten: Ist das die richtige Vorlage, um dem Anfänger(!) hilfreiche Wege in religionspädagogische Fragestellungen zu weisen? In proseminaristische Technik wird er auf diese Weise kaum eingeübt. Und die Sache – überwiegend qua Textauszüge wissenschaftlicher Couleur präsentiert – ist von sehr hohem Schwierigkeitsgrad. Wer (zumal in einem Buch) ‚einführen' will, kann nicht auf Exzerpte setzen, muß vielmehr vor allem s e i n e n Text bieten. – Die Hauptinhalte rechtfertigen übrigens eher den Titel „... e v a n g e l i s c h e Religionspädagogik". Seminar-Papers sind in der Regel vor allem für Dozenten interessant. Als ‚Einführung' in Buchform eignen sie sich weniger.

Augsburg Eugen Paul

Nastainczyk, Wolfgang: **Religion unterrichten.** Aufgaben und Möglichkeiten neu gesehen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 180 S. (Buchreihe: Theologie im Fernkurs Bd 7) kart. DM 19.80

Der Regensburger Religionspädagoge W. Nastainczyk unternimmt – ausgehend von der Wirklichkeit des Religionsunterrichts – den Versuch, Religionslehrern konkrete Hilfen an die Hand zu geben. Dieser Versuch ist ihm vollauf gelungen. Wenn auch Vf. in erster Linie als Zielgruppe „Studierende, die sich im Direkt- oder Fernstudium auf eine Tätigkeit als Religionslehrer vorbereiten" sieht, so ist seine Arbeit dennoch für alle Religionslehrer – auch diejenigen, die schon jahrelang ihren Beruf ausüben – von großem Nutzen, weil jene Fragen behandelt werden, „die den Religionsunterricht hier und heute maßgeblich bestimmen."

Die Attraktivität von ›Religion unterrichten‹ wird dadurch noch erhöht, daß Erfahrungen, Aufgaben und Probleme aus dem Alltag des Religionsunterrichts aufgegriffen werden. Ferner wird über wissenschaftliche Befunde informiert, es werden Gesichtspunkte und Handlungsweisen genannt, die die zuständigen Wissenschaften für Verständnis und Bewältigung dieser Gegebenheiten heute anbieten.

Die einzelnen Abschnitte sind übersichtlich und klar gegliedert, die Schaubilder verdeutlichen „auf einen Blick" schwierige Fragen. Nach jedem Abschnitt wird benutzte und weiterführende Literatur zu dessen Sachbereich angegeben. Dabei werden Veröffentlichungen, die besonders kompakt, kritisch oder gegensätzlich zu den Darlegungen dieser Handreichung sind, gekennzeichnet.

Im ersten Kap.: „Rahmenbedingungen und Basisfaktoren des Religionsunterrichts" ist es Vf. gut gelungen, das Wesentliche der gegenwärtigen Diskussion über den Religionsunterricht knapp und klar herauszustellen.

Der didaktisch geschickte Aufbau bietet nach jeder Problematisierung konkrete Hilfen an. Oft finden sich Religionslehrer innerhalb der Vielfalt religionspädagogischer Konzepte nur schwer oder gar nicht zurecht, um diese Schwierigkeiten meistern zu können, werden z. B. Maßstäbe für die Beurteilung von Konzepten angegeben.

In ansprechender Weise werden die Rollen von Schülern und Lehrern herausgearbeitet, nicht ohne Beantwortung schwieriger Fragen. Das Besondere dabei – dies gilt für alle Abschnitte des Buches – besteht darin, daß Vf. fast die gesamte Literatur zu den jeweiligen Fragestellungen verarbeitet hat, sich also innerhalb seiner Problemkreise immer auf dem neuesten Forschungsstand befindet.

Nach dem Überblick über einige Rahmenbedingungen und Basisfaktoren geht Vf. in den folgenden Abschnitten dazu über, im einzelnen zu erörtern, „was ‚Religion unterrichten' bedeutet, erlaubt und verlangt" (82). Es geht also in dem vorgelegten Werk um die Vorbereitung, Gestaltung und Kontrolle des Religionsunterrichts.

An dem Abschnitt „Gestaltung des Religionsunterrichts" sollen exemplarisch Aufbau und Präzision der Arbeitsweise des Vf. verdeutlicht werden.

Zunächst geht Vf. auf die Eröffnungsphase von Lerneinheiten ein, von der oft der ganze Unterrichtserfolg entscheidend abhängt. Schul- und fachdidaktische Veröffentlichungen widmen der Anfangssituation deshalb auch meist erhöhte Aufmerksamkeit. Vf. stellt dann fest: „Keineswegs gehört es aber, wie gelegentlich noch immer behauptet wird, zu den Erfordernissen der Anfangsphase, genaue Inhaltsangaben über die Lerneinheit zu machen. Freiheit und Spannung können dadurch beeinträchtigt werden" (113).

Folgerichtig werden anschließend die Verlaufsformen angesprochen. Unter dem Stichwort „Verlaufsformen" oder „Verlaufsstrukturen" beschreibt die Schuldidaktik die Wechselbeziehungen zwischen Lehrern, Schülern, Lehr- und Lernverfahren sowie Medien, die den verschiedenen Lerneinheiten oder Abschnitten daraus ihr spezifisches Gepräge geben. Vf. legt dann dar, wie typische Unterrichtsformen gewonnen werden können, in einem Schaubild werden idealtypische Verlaufsformen des Unterrichts dargestellt; u. a. verdeutlicht das Schaubild die Verlaufsphasen, aus denen sich Unterricht in beiden idealtypischen Verlaufsformen zusammensetzt:

Darstellend – wahrnehmender Unterricht verläuft von der „Modell"-Vorlage her über Lehrpersonen und/oder Medien zur Schülerarbeit.

Erarbeitend – entdeckender Unterricht wird von den Schülern über Lehrpersonen und/oder Medien zur gesuchten Klärung oder Lösung vorangetrieben. Es wird dann auf „Theologisches Lernen" nach F. Oser als Beispiel spezifisch religiösen Lernens eingegangen. Ein weiterer Abschnitt behandelt die Sozialformen, Arbeitsformen und Sprache; Hervorhebung verdienen die „Hilfen" sowie die Schaubilder. Ausführlich behandelt werden die Medien; mit Recht verweist Vf. auch auf die Grenzen und Gefahren des Medieneinsatzes im Religionsunterricht.

Ein letzter Unterabschnitt behandelt „Die Abschlußphase von Lerneinheiten". Zahlreiche fachdidaktische Veröffentlichungen machen auf ihre Bedeutung aufmerksam und bieten Hilfen für den Vollzug. Auch hier verdeutlichen wieder Schaubilder das Gesagte.

Das letzte Kap. handelt über die Kontrolle des Religionsunterrichts; es ist in gleicher Weise hilfreich wie die übrigen Kap. – vor allem, wenn man bedenkt, daß Leistungsmessung und Leistungsbewertung im Religionsunterricht zusätzliche Probleme aufwerfen. Vf. sagt, daß „zahlreiche Ziele und Gegenstände des Religionsunterrichts zu existentiellen Entscheidungen drängen ... Meßversuche ... können unerwünschte Nebenwirkungen zeitigen, z. B. Distanz zur Kirche".

Deshalb ist das „Fernziel aller Einzelverbesserungen des Kontroll- und Bewertungssystems eine humane Leistungsbemessung in einer menschenfreundlichen Schule" (164).

Die Ausführungen des Vf. werden ergänzt durch ein ausführliches Literaturverzeichnis. In einem Glossar werden wichtige Begriffe erschlossen.

Das Buch stellt eine echte Einführung in die Praxis des Religionsunterrichts dar und ist eine Hilfe für Religionslehrer und Katecheten sowie für Studenten.

Als eine knappe, aber umfassende Information über die Formfragen des Religionsunterrichts auf wissenschaftlicher Grundlage mit deutlichem Praxisbezug bietet das Werk:

„eine Ermutigung des Religionslehrers zur Ich-Identität angesichts seiner vielfältigen Möglichkeiten und Anforderungen;

ein Kompetenztraining für didaktisches Verstehen und Verhalten des Religionslehrers;

ein kurzgefaßtes und durch typographische Gestaltung benutzerfreundliches Lernprogramm (Schaubilder, Tabellen, Skizzen); vielfältige Anregungen zum weiterführenden Studium durch zahlreiche Literaturhinweise."

Das Buch ist ein Grundriß zu den Voraussetzungen und Zielen eines zeitgemäßen Religionsunterrichts.

Würzburg Klaus Wittstadt

Van Calster, Stefaan: **Bijbel en Preek.** Een pastoraaltheologische bijdrage tot de studie van de homilie: Problematiek, Analyse, Reflexie. – Brugge/Boxtel: Emmaüs/Katholieke Bijbelstichting 1978. 332 S. kart. hfl. 39,50.–; bfrs 560.–

Höchst Aufschlußreiches über sich selbst finden deutsche katholische wie protestantische Prediger und Gemeinden in dieser informativen Studie eines belgischen Pastoraltheologen. Was in 53 Pfarreien der Region Frankfurt/Main, Münster und Essen und in 18 Pfarreien der Region Trier gepredigt worden ist, hat er minütiös untersucht, ob und wieweit es den Maßstäben einer guten nachkonziliaren Homilie entspricht. Und aus den Ergebnissen werden einleuchtende und wirklich dringende Impulse zur Erneuerung der Verkündigung und zur Überwindung der so oft beklagten Predigtkrise gezogen.

Van Calster, Jahrgang 1937, studierte unter anderem am „Institut für Katechetik und Homiletik" in München (H. Kahlefeld), wo er durch O. Schreuder die Anregung und das statistische Material zu dieser Studie empfing. Er verarbeitete das Material schon in seiner theologischen Diplomarbeit von 1969 in Nijmegen bei Prof. F. Haarsma und weitete die Untersuchungen zur Doktordiss. aus, die er im Sommersemester 1977 an der frankophonen Katholischen Universität von Löwen (Louvain la Neuve) bei Prof. Albert Houssiau einreichte. Hier liegt sie nun im Druck vor.

Nach einer Einleitung über die Ziele und Methode seiner Studie (5–18) folgen vier Hauptteile der Untersuchung: Teil I „Die homiletische Problematik in der neueren Fachliteratur" mit den Kapiteln „Fragen rund um die Verkündigung" (21–30), „Die Antwort des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Krisis der Verkündigung" (31–45), „Die Antwort einiger offizieller Dokumente auf die Krisis der Verkündigung" (46–62), „Die Antwort auf die Krisis in der homiletischen Literatur" (63–74).

Teil II „Die faktische Bibelpredigt heute" analysiert eine große Reihe wirklich gehaltener und mittels Fragebogen ausgewerteter Predigten und bringt die Kapitel „Der biblische Charakter der Predigten" (82–126) und „Der Einfluß der Bibel auf die Predigt" (127–136).

Teil III „Die Struktur, der soziokulturelle Kontext und der Inhalt der Homilie" umfaßt die Kapitel „Die der Homilie eigene Struktur" (138–182), „Homilie und Gesellschaftsauffassung" (183–198) und „Bibel und religiöse Inhalte der Homilie" (199–204).

Teil IV „Das Wesen, das Funktionieren und die Vorbereitung der Homilie" bringt die Kapitel „Zu einer Begriffsumschreibung der Homilie" (207–231), „Das Funktionieren der Homilie innerhalb der Liturgie" (232–238) und „Die Vorbereitung der Homilie" (239–266).

S. 269–290 folgen Modellfragebögen, Umfragetabellen und statistische Auswertungstabellen, S. 291–307 die stattliche Bibliographie, dann eine Zusammenfassung der Studie in französischer Sprache (309–323) und eine Zusammenfassung in Deutsch (324), schließlich das Inhaltsverzeichnis (325–332).

Hatte schon J. Sterk, Preek en Toehoorders. Sociologische exploratie onder katholieke kerkgangers in de Bondsrepubliek Duitsland, 2 Bde., Nijmegen 1975 das gesamte Predigtmaterial von Frankfurt und Trier religionssoziologisch untersucht und mit dieser Studie 1975 an der Universität Nijmegen in Sozialwissenschaften promoviert, so nimmt sich Vf. dasselbe Material vor, analysiert es aber unter ganz anderen Gesichtspunkten als J. Sterk, nämlich speziell im Hinblick auf Wirkung und Erfordernisse der Homilie. Vf. geht von der zweifellos zutreffenden Feststellung aus, daß auch heutzutage immer noch viele Prediger mit der Bibel selbst, vor allem aber mit der modernen Exegese und ihren diversen Methoden nicht viel anfangen können. Daran haben das Zweite Vatikanische Konzil, der Biblische Frühling oder die Liturgiereform wenig geändert. Thesen und Ergebnisse der neuen Exegese mit ihrer historisch-kritischen und neuerdings sogar mit ihrer strukturalen Methode sind immer noch sehr schwer in die Predigtpraxis umzusetzen und in die Homilie einzubringen. Daher will Vf. mit dieser Studie eine Brücke schlagen zwischen wissenschaftlicher Exegese und konkreter Predigtpraxis und wendet sich demzufolge in erster Linie an die Predigtpraktiker selbst, aber auch an alle an Glaubenskommunikation und ihrer Problematik Interessierte. Daher ist das Buch zunächst eine pastoraltheologische Studie auf empirisch-analytischer wie denn auch synthetisch-reflexiver Basis. Weil sich diese pastoraltheologische Studie aber primär mit Problemen der Bibel, ihrer Auslegung und Vermittlung in der Homilie befaßt und weil daher grundlegende hermeneutische und bibeltheologische Fragen angeschnitten werden, sei es dem Exegeten vergönnt, diese wichtige Studie vorzustellen.

Vf. startet mit dem schönen Wort eines Trierischen Pfarrers nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: „Was bin ich so froh, daß ich niemals über die Bibel gepredigt habe, so kann ich wenigstens alle meine Predigten noch jetzt gebrauchen!" Ähnlich, wenn auch akademisch, drückt sich J. Tolk aus: „Als überzeugter Anhänger der Predigt über Perikopentexte habe ich meine Untersuchung begonnen, als überzeugter Gegner habe ich sie abgeschlossen" (Predigtarbeit zwischen Text und Situation, München 1973, 5). Angesichts solcher Aussprüche ist noch viel zu tun für die Erneuerung der Predigt hin zur biblischen Homilie im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils und der kirchlichen Verlautbarungen danach. Bei der Analyse der zwischen dem 4. Juni und 8. Juli 1967 (3. bis 8. Sonntag nach Pfingsten), also vor der Einführung der neuen Perikopenordnung im Advent 1969, gehaltenen Predigten zeigt sich eine Reihe von schweren Mängeln, aber auch doch viel erfreulicher Wille zur Erneuerung im Geiste des Konzils, im Geist der Impulse zur Predigt und Verkündigung, die das Holländische Pastoralkonzil, der belgische Episkopat, die Deutsche Bischofskonferenz, die Würzburger Synode 1971–75 und die neuere homiletische Literatur vermittelt haben: All diese Dokumente untersucht Vf. auf ihre entscheidenden Aussagen hin und prüft dann, wieweit diese Aussagen und Aufforderungen schon an die Basis der Praxis gelangt sind. Gepredigt wird von Ambo zu Ambo, von Kanzel zu Kanzel immer noch sehr unterschiedlich, in sehr verschiedener Qualität und mit sehr unterschiedlichem Bezug zur Bibel. „Man muß sich fragen, ob mit der bisherigen Erneuerung das letzte Wort geredet ist. Der Inhalt der Predigten ist weitgehend derselbe geblieben, nur die Formgebung erfuhr einen Einfluß. Soll es denn nicht möglich sein, auch einen erneuerten Inhalt, der biblisch fundiert ist, zu predigen?" fragt Vf. S. 133.

Ursachen für diesen immer noch spürbaren unbiblischen Charakter so vieler Homilien ist die Spaltung zwischen theologischem Denken und exegetischem Denken beim Prediger, er predigt oft theologische Einsichten, die nicht biblisch untermauert sind, und umgekehrt predigt er oft Resultate der Exegese, die theologisch nicht verarbeitet sind. Ja, im theologischen Denken des Predigers selbst findet Vf. oft eine innere Zerrissenheit, wenn er zum Beispiel theologisch ganz progressiv predigt, exegetisch aber noch in den Vorlesungen von vor dreißig Jahren beheimatet ist, weil er nichts zur laufenden Fortbildung in der theologischen Wissenschaft und Exegese unternimmt. Von daher ist dann auch die Frage nach dem persönlichen Glaubenszeugnis des Predigers zu stellen, der seine Verkündigung oft nicht bei sich selbst integriert hat (135). Die moralisierende Bibelauslegung ist oft nur eine Kompensierung dieses mangelnden persönlichen Glaubenszeugnisses aus der Konfrontation mit dem Anspruch des biblischen Textes (154). All das entpricht noch nicht der Vision der Liturgiekonstitution, den Gläubigen in der Homilie eine „reichlichere Nahrung" zu schenken und sie zu einer vertieften Spiritualität hinzuführen.

Betroffen macht dann auch, was über die vielen gesellschaftskritischen Auslassungen in deutschen Gottesdienstpredigten berichtet wird. Da wird viel gepredigt über den großen Krieg, sei es der letzte oder der erwartete nächste, da gibt es häufige Beschwörungen des gottlosen Kommunismus und Angriffe auf den Sozialismus. Aber zur Gefahr der deutschen Wohlstandsgesellschaft wird wenig gepredigt, die sozialen Mißstände der Gastarbeiter bleiben weitgehend außerhalb des Kirchenraums, das Dritt-Welt-Bewußtsein und die damit verbundene missionarische Orientierung läßt zu wünschen übrig. Im Unterschied zu den Predigtinhalten unserer Nachbarländer zeichnet sich also deutlich eine Art „deutsche" Predigtthematik ab, wenn es um die gesellschaftskritische Relevanz der Bibel und ihre Anwendung in der Homilie geht (195).

Die Professionalisierung des Priesterberufs in der Leistungsgesellschaft und das funktionale Verständnis des Priestertums bergen die Gefahr, meint Vf., daß der Aspekt der Kirchengebundenheit des Predigeramtes und der Aspekt des ontologischen Weihestatus im Vergleich mit dem Laien verlorengeht. Vf. meldet Bedenken an an manchen Thesen von Rolf Zerfaß, Der Streit um die Laienpredigt, Freiburg 1974. Auf der Basis dieser Bestands-

aufnahme gibt Vf. dann wertvolle Hinweise für eine gute Vorbereitung einer Homilie (239–265). Allein dieses Kap. lohnt schon die Mühe des Studiums, denn hier werden mit guter Sachkenntnis heutiger exegetischer Methodik wie auch mit tiefen Kenntnissen der Kommunikationsprozesse beim Verkündigungsvorgang die einzelnen Schritte verfolgt, die derjenige vollziehen sollte, der sich an die hohe und schwierige Aufgabe der Verkündigung heranwagt.

Vf. ist heute Regens des Priesterseminars Johannes XXIII. in Löwen/Belgien und Dozent für Pastoraltheologie am neuen Priesterseminar Rolduc bei Kerkrade in der Diözese Roermond/Niederlande.

(Ein kleiner Schönheitsfehler: S. 324 sind auf 1 Seite deutschen Textes 26 Grammatik- und Druckfehler).

Stuttgart Paul-Gerd Müller

Voigt, Gottfried: **Der schmale Weg.** Homiletische Auslegungen der Predigttexte, Neue Folge: Reihe I. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 518 S. Lw. 39,80

Um dieses Buch in dieser Zeitschrift sinnvoll rezensieren zu können, ist es erforderlich, zunächst Wichtiges über das evangelische Perikopenwesen zu sagen.

Die Reformation hat dort, wo sie sich nicht zu Predigttexten aus fortlaufenden Abschnitten aus ganzen biblischen Büchern entschloß, die aus der römischen Messe überkommenen sog. „altkirchlichen" Lesetexte für Sonn- und Feiertage (Evangelien- und Epistelreihe) mit nur geringen Modifikationen und Verschiebungen sowohl als Lese- also auch besonders als Pedigttexte übernommen. Diesen Brauch haben die evangelischen Kirchen jahrhundertelang fortgeführt und seine Einhaltung z. T. rigide überwacht (Perikopenzwang). Erst gegen Ende des 19. Jh.s wurden unter Beibehaltung dieser „altkirchlichen Perikopen" weitere Predigtperikopenreihen hinzugenommen, so daß nicht mehr in jedem dritten Jahr über den selben Text gepredigt werden mußte. Die letzte evangelische Perikopenreform fand für die deutschen evangelischen Kirchen 1958 statt: Es gibt nunmehr sechs Hauptreihen, wovon die erste die „altkirchliche" Evangelienreihe, die zweite die „altkirchliche" Epistelreihe sind. Die weiteren vier Reihen mischen jeweils Evangelien- und Episteltexte mit Abschnitten aus dem AT. Mit Beginn des Kirchenjahrs 1978/79 tritt eine überarbeitete „Ordnung der Predigttexte" in Kraft, der sich alle Kirchen der EKiD und des Kirchenbundes in der DDR angeschlossen haben. Mit den „altkirchlichen" Perikopen wird damit die alte Tradition der Lese- und Predigttexte in den deutschen evangelischen Kirchen fortgesetzt, die in der römisch-katholischen Kirche durch die Einführung der neuen Leseordnung im Vollzug der Liturgiereform des 2. Vaticanum abgeborchen wurde.

Die Tatsache, das sonntäglich in allen Kirchen dieselben biblischen Texte gepredigt werden – ein Perikopenzwang besteht freilich nicht – hat zur Ausbildung einer speziellen auch für die Verleger interessanten Literaturgattung geführt: Das Predigtvorbereitungsmaterial. In zahlreichen periodisch erscheinenden Heften, Büchern und Zeitschriften werden die jeweiligen Texte von meist verschiedenen Autoren mit verschiedenen theologischen und homiletischen Ansätzen erarbeitet und vorgelegt. Dadurch soll die Vorarbeit der Prediger erleichtert werden, indem die Texte exegetisch, systematisch und homiletisch aufbereitet werden. Je nach dem Standort der Reihe sind verschiedene theologische Konzeptionen und Methoden erkennbar. Die allermeisten dieser Vorbereitungshilfen führen nicht zu einem ausgeführten Predigtvorschlag, sie geben mehr oder weniger auf die konkrete Predigt bezogene Hilfen und Hinweise, ohne aber dem Prediger die Verantwortung für seine Predigt in seiner Situation abnehmen zu können und zu wollen.

Das vorliegende Werk fällt insofern aus dem Üblichen, als hier nicht mehrere oder gar zahlreiche Verfasser eine Perikopenreihe bearbeiten, sondern daß hier ein einzelner sich daranmachte, für die revidierte erste Evangelienreihe „Homiletische Auslegungen" vorzulegen. Dies erspart dem Benutzer ein öfter konstatiertes allwöchentliches methodisches Wechselbad. Der Vf. setzt damit bereits früher veröffentlichte Auslegungsversuche zu den unrevidierten Predigtreihen 3–6 fort und tritt mit dem vorliegenden Bd. in die Fußstapfen Martin Doernes (gest. 1970), der unter dem Titel „Er kommt auch noch heute" früher wiederholt die altkirchlichen Evangelien in Hinblick auf die Predigt bearbeitet hat.

Die hier für alle Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres versammelten Textstudien sind keineswegs, wie der Titel vielleicht andeuten könnte, homiletisch enggeführt in dem Sinn, als ob hier fertige flotte Predigtrezepte verteilt würden. Vielmehr wird dem Prediger ein reiches Maß von Aufmerksamkeit, Geduld und gesammelten Mitdenkens abgefordert, wenn er diese Auslegungen mit Sinn und „Erfolg" benutzen will. Kritische Exegese, Philologie, Darstellung und Reflexion biblischer und kirchlicher Tradition, Auseinandersetzung mit verschiedenen sich widersprechenden Auslegungen, systematische Bündelung, liturgiewissenschaftliche Belehrung werden dem sich vorbereitenden Prediger nicht erspart. Zwar braucht er kaum mehr selbst etwas in der uferlosen Literatur zu suchen; vieles wird ihm bereitgestellt. Aber die Predigtarbeit wird nicht leichtfertig abgenommen. Auch entbinden diese Auslegungen nicht, die eigene, unverwechselbare, einmalige und einzigartige Predigtsituation, die nicht Jahre voraus vom grünen Schreibtisch aus, über die Gesellschaftsordnungen hinweg (der Vf. lebt in Leipzig!) bestimmt werden kann, jeweils an Ort und Stelle zu erarbeiten, zu profilieren und zu verantworten.

Wie die früheren Arbeiten zeichnet sich dieser Band durch solides exegetisches, historisches und systematisches Wissen aus. Wer sich auf diese Auslegungen einläßt, wird auch zu vom Evangelium begründeten, die Situation treffenden Predigteinfällen gelangen.

Münster Friedemann Merkel

Schott, Christian-Erdmann: **Möglichkeiten und Grenzen der Aufklärungspredigt.** Dargestellt am Beispiel Franz Volkmar Reinhards. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 368 S. (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Bd 16) kart. DM 68.–

Aufklärung und Theologie der Aufklärungszeit haben in den letzten Jahren wieder das Interesse der Forschung gewonnen. Der Predigt dieser Zeit wurde aber bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt. So kann Vf. in seiner Einleitung feststellen: „Im Grunde wissen wir viel zu wenig, wie und was damals wirklich gepredigt worden ist. Die Aufklärungspredigt ist weithin einfach unbekannt." Die vorliegende Arbeit befragt die Predigt Franz Volkmar Reinhards „nach ihrem theologischen Gehalt, ihrem Erfolg und ihrer Wirkung, aber auch nach ihren Grenzen und Schwächen" (12).

In einem ersten Abschnitt verweist Vf. auf Reinhards Erfolg, stellt die biographischen Daten zusammen und erschließt die Quellen. Im zweiten Kap. stellt er in sehr verständlicher Sprache die allgemeine Situation in Deutschland zwischen 1780 und 1813 dar (21–45). Als leitende Ideen dieser Zeit werden herausgestellt die Erfahrung der Schöpfung, die Ordnung und Harmonie der Welt, der Mensch in dieser Ordnung als Krone der Schöpfung, Unsterblichkeit, Moralität in ihrer Hinordnung auf Glückseligkeit. Ausführlicher zeigt Vf., wie die Weltanschauung der Aufklärung in die Krise gerät.

Im 3. Kap. erschließt er die theologische und philosophische Entwicklung Reinhards während der Wittenberger Professorenjahre von seiner Jugendkrise her und zeigt, wie er dann seine eigene Position ausbaut bis zu seiner Berufung zum Oberhofprediger (46–95).

Die zentralen Kap. 4 und 5 untersuchen die Predigt Reinhards nach Inhalt und Form (96–240). Reinhards Auseinandersetzung mit anderen Richtungen der Aufklärung in Philosophie und Theologie, die Auseinandersetzungen mit Kant und die Abgrenzung gegen eine aufgeklärte Vermittlungstheologie und den Rationalismus werden im 6. Kap. dargestellt (241–269). Ein 7. Kap. berichtet sehr ausführlich über die Beurteilung Reinhards zu seiner Zeit und in der Nachwelt bis hin zur Gegenwart (270–332). In seiner Zusammenfassung (333–346) zeigt Vf. Reinhard als einen Theologen und Prediger des Bürgertums seiner Zeit und geht auf die Aporien in Reinhards Predigten ein. Von daher versucht er in einem Nachwort das Gespräch mit der Homiletik unserer Zeit.

Literaturverzeichnis und Namensregister beschließen die Arbeit.

In Umsicht gelingt es dem Vf., den Theologen und Prediger Reinhard in seiner Zeit darzustellen. Die Jugendkrise zeigt dem Dreißigjährigen, daß jedes System Wahres und Gutes enthält. Im Gewirre der streitenden Meinungen weiß er nicht mehr, wo Grund zu finden sei. In der Philosophie von Wolf findet er dann schließlich neue Orientierung und Ruhe. Als Theologe will er durchaus die Offenbarung hören. Er legt diese Offenbarung aber von Wolfscher Philosophie her aus. Zwischen Offenbarung und Vernunft vermittelnd sieht er den Hauptzweck aller Veranstaltungen Gottes in der Besserung des Menschen. Seiner Zeit verpflichtet, läßt er sich vom Fortschrittsgedanken leiten. „Er ist ein der Aufklärung tief verbundener Theologe. Ein Theologe, der am Ende der Aufklärung steht, aufgeklärte Theologie vertritt und zugleich die Gefahren der Aufklärung, der Verflachung, der sittlichen Ungebundenheit und des Intellektualismus sieht und dagegen ankämpft. Er sucht, den negativen Auswirkungen der Aufklärung Halt zu gebie-

ten und Grenzen aufzurichten – durch den Hinweis auf die Autorität der Bibel, der staatlichen Ordnung, die Autorität des Kreuzes Christi – und fordert verstehende, einwilligende Unterwerfung unter diese Autoritäten" (208). Letztlich will er Impulse der christlichen Aufklärung festhalten und sie gegen Auswüchse, Verfremdung und Verfall bewahren. Dieses Bewahren ursprünglicher Anliegen der Aufklärung kommt bei den Zuhörern an.

In sorgfältigen Analysen kann Vf. zeigen, daß Reinhard sich den Herausforderungen seiner Zeit verschlossen hat. In der Auseinandersetzung mit der französischen Revolution ruft er das Bürgertum zur Mitverantwortung auf, aber macht auch deutlich, daß bei all dem verantwortlichen Mitdenken im politischen Bereich an der Geltung und Autorität der bestehenden Ordnung nicht gerüttelt werden darf. Die Herausforderung, die von Frankreich ausgeht, wird abgefangen, nicht aufgenommen. Die kritische Philosophie wird als anmaßend hingestellt. Ihr wird die bestehende Weltanschauung entgegengehalten. Vom Fortschrittsgedanken her wird das Böse verharmlost. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele immunisiert die Menschen gegen die Wirklichkeit des Todes (343). Die Bibel hat er vom System Wolfs her gelesen. „Diese Philosophie, die Theologie und die herrschende Weltanschauung des Bürgertums ergaben zusammen einen eigenartigen Panzer und immunisierenden Schutz gegen die Bibel, daß diese nur als Stimme Gottes sagen konnte, was man ohnehin war, wußte und glaubte" (344). Mit dieser Abschirmung der Wirklichkeit kommt Reinhard einem tiefen Bedürfnis des Menschen entgegen. „Was dabei herauskommt ist aber, daß der Gott der Bibel diese Weltanschauung nicht in Frage stellt, sondern grundsätzlich bestätigt. Die biblischen Texte werden bei Reinhard zum wichtigsten religiös-moralischen Stabilisierungsfaktor der in die Krise geratenen Weltanschauung der Aufklärung. Damit verlieren sie das Salz. Sie stellen die Menschen nicht mehr von Gott her in Frage und geben ihnen nicht mehr von Gott her das Leben und die Zukunft, sondern sie bestätigen sie und halten sie in ihrer Vorfindlichkeit fest" (344).

Diese sorgfältig gearbeitete Untersuchung erschließt einen der Theologen, die sich in der Auseinandersetzung mit der Spätaufklärung und ihren Folgen auf Offenbarung berufen. Die Grenzen der Vernunft werden nicht näher bedacht. Der Vernunft wird die Offenbarung entgegengestellt. Dieses Vorgehen führt zur Reaktion.

Nach weiteren Einzelarbeiten sollte das Ergebnis dieser Untersuchung in einen größeren Zusammenhang gerückt werden. Der Übergang zur Reaktion nach 1800 könnte dann verständlicher werden.

Eichenzell Philipp Schäfer

Swidler, Leonard: **Aufklärung Catholicism 1780–1850:** Liturgical and other Reforms in the Catholic Aufklärung. – Missoula, Montana: Scholars Press 1978. 101 S. (American Academy of Religion. Studies in Religion 17) kart. $ 7.50

Wenn man liest, welches Interesse die Aufklärung bei amerikanischen Wissenschaftlern findet (vgl. z. B. die Literaturangaben bei P. Pütz, Die deutsche Aufklärung [Erträge der Forschung 81], Darmstadt 1978, 191–193), greift man erwartungsvoll zu dem schmalen Bändchen mit dem oben genannten anspruchsvollen Titel des Professors für Religion an der Temple University in Philadelphia, der laut Kurzbiographie u. a. das Lizentiat in Katholischer Theologie „from the Pontifical Catholic theological faculty" in Tübingen erhalten hat.

Vf. klärt in der Einleitung (1–6) zunächst Begriff und historische Reichweite des Begriffes „Aufklärungskatholizismus" in Abhebung zu dem englischen Begriff „Enlightenment" und skizziert dann kurz die abendländische Geistesgeschichte von der kopernikanischen Wende bis zur Französischen Revolution. Der größte Teil des Buches (7–52) behandelt in etwa zwanzig Einzelpunkten die liturgischen Reformen der katholischen Aufklärung, darunter die Meß-, Brevier- und Ritenreform, das Problem der Muttersprache, der Kampf gegen den Aberglauben usw. Vf. weist dabei hier und im folgenden Kap. auf die nachvatikanischen Parallelen hin.

Der zweite Teil (53–66) begnügt sich mit einem kurzen Überblick über weitere Schwerpunkte des Aufklärungskatholizismus wie die Betonung der Hl. Schrift, katechetische und erzieherische Reformen, Reform der Theologie, Ökumenismus, gemischte Ehen, Beschränkung der päpstlichen Gewalt, synodale Bewegung, Zölibat und weltliche Moralvorstellungen. Am Ende dieses zweiten Abschnitts steht eine Erwägung über die antiaufklärerische Bewegung und deren Sieg.

Die Darstellung wird abgerundet durch einen knappen Kommentar (67–69) aus heutiger Sicht. Darin weist Vf. zu Recht auf wesentliche Unterschiede zwischen dem Aufklärungskatholizismus und der katholischen Reformbewegung nach dem II. Vatikanum in der Theologie, in der Beziehung Kirche – Staat und in der Ebene der Verbreitung der Reformen hin.

Die Arbeit von S. erhebt nicht den Anspruch, das Ergebnis eigener Forschungen zu sein, auch wenn er recht viele Quellen der Aufklärungszeit heranzieht. Das deutet der Autor selbst an, wenn er sagt, daß die Untersuchung von Waldemar Trapp, Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet (Würzburg 1939 [ein anderer Druck: Regensburg 1940]) „an invaluable assistance in the writing of this study" (71) gewesen sei. Die Schriften von August Hagen und die eine immense Zahl von Quellen enthaltende Studie von Georg May, Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Paderborn 1969) dürften eine ähnliche Rolle gespielt haben. Das Neue und Eigenständige dieses Buches liegt in dem steten Blick auf die parallelen nachvatikanischen Reformen und in den abschließenden Überlegungen. Fazit: Wir haben in S.s Studie eine (oft allzu) kurze, auf Quellen aufbauende Zusammenfassung des Aufklärungskatholizismus von 1780–1850 vor uns.

Dankenswert sind die vielen Kurzbiographien der erwähnten Personen. Originell scheinen uns die Überlegungen zu der Anti-Aufklärungsbewegung des 19. Jh.s zu sein (62–69). Doch vermissen wir neben der Darstellung der antiaufklärerischen Haltung Roms unter Gregor XVI. und Pius IX. die Reflexion über die der Aufklärung immanenten Ursachen, die zum Sieg der Restauration beitrugen. Hier hätte S. die von ihm angesprochene (67) theologische Fundierung der Aufklärung und das ebd. erwähnte Staatskirchentum stärker unter die Lupe nehmen sollen. Begrüßenswert ist das Bemühen des amerikanischen Autors um die Quellen. Leider entspricht dem nicht die Verarbeitung der neueren deutschsprachigen Literatur über die katholische Aufklärung. Die Anmerkungen beschränken sich (Literatur-, Personen- und Sachverzeichnis fehlen) weithin auf die oben genannten Namen, d. h. die entsprechende deutschsprachige Literatur der 60er und 70er Jahre fehlt fast vollständig. Erwin Kellers Studie über die Konstanzer Liturgiereform wird ohne Titel erwähnt (88 A. 199), aber nicht weiter ausgewertet. Aus diesem Grund und der manchmal lexikographischen Kürze wichtiger Einzelthemen könnte Rez. eine Übersetzung des Buches erst nach einer Überarbeitung empfehlen, obwohl uns ein zusammenfassendes Werk über die katholische Aufklärung fehlt. Die Studie von Waldemar Trapp, die jetzt neu aufgelegt wird (vgl. Antiquariatskatalog Stenderhoff Münster), leistet für die Kenntnis der liturgischen Reformen vielleicht bessere Dienste. Wer jedoch für eine erste Information einen kurzen Überblick über den Aufklärungskatholizismus aus den Quellen heraus sucht, dem sei das Bändchen von S. durchaus empfohlen. Erwähnt sei, daß die Anzahl der Druckfehler in den Anmerkungen die Toleranzschwelle überschreitet. Der Kenner der Szene schmunzelt über die „Gottensverherungen" des B. M. Werkmeister (84 A. 128). Manche Zeitgenossen Werkmeisters hätten darin keinen Druckfehler erblickt.

Vallendar Manfred Probst

Reckinger, François: **Kinder taufen – mit Bedacht.** Eine Darstellung der Diskussion um die Kindertaufe im katholischen Raum seit 1945 mit kritischer Stellungnahme und pastoralen Ausblicken. – Kall: Salvator Verlag Steinfeld 1979. XXXI, 407 S., kart. DM 45.–

Fragt man auf Tagungen von Liturgiewissenschaftlern, welches ihrer Meinung nach die folgenschwerste Erneuerung sei, die das letzte Konzil initiiert habe, so hört man immer wieder, es sei die Wiederherstellung des Erwachsenenkatechumenates (SC 64–66) und ein zum erstenmal in der Liturgiegeschichte (mit Ausnahme des ostsyrisch-nestorianischen Ritus) eigens für Kinder entwickelter Taufritus (SC 67f.), die die Pastoral und das Gemeindeleben der Zukunft am meisten beeinflussen werden. Das hier vorgestellte Buch eines luxemburgischen Liturgiewissenschaftlers, seit 1978 Pfarrer der deutschsprachigen Gemeinde innerhalb der Europäischen Pfarrei in Luxemburg, beschäftigt sich mit der im französischen und deutschen Sprachgebiet seit dem Ende des 2. Weltkrieges auf katholischer Seite geführten Diskussion über die Berechtigung und Art und Weise der Kindertaufspendung, indem es die entsprechenden Äußerungen des kirchlichen Lehramtes und

die wichtigsten Stellungnahmen von seiten der Theologen zusammenträgt.

Die Problemstellung wird in drei Teilen angegangen: der erste Teil (1–74) bietet die theologischen Grundlagen, nach denen die verschiedenen Vorschläge zu beurteilen sind. Bereits in diesem Teil wird die Grundposition des Vf. deutlich, die er im 3. Teil (321–400) weiter entfaltet und umfassender begründet: die Kindertaufe (gemeint ist die Taufe von Säuglingen und Kleinkindern) ist notwendig im Hinblick auf die Erlangung des ewigen Lebens, da nur durch die in der Taufe erfolgte Tilgung der Erbsünde, wie es das Tridentinum (DS 1514) festlegt, das Heil der nach der Taufe gestorbenen Kinder gewährleistet ist. Jegliche Meinung über die Sinnhaftigkeit der Kindertaufe hat sich vor der auf dem Tridentinum festgeschriebenen Tradition, die bis in die Zeit Hippolyts zurückreicht, u. U. auch noch bis in die Zeit der Abfassung des NT, was aber weder zur bekräftigen noch zu widerlegen ist, zu verantworten.

Unter diesem Gesichtspunkt werden im 2. Teil (75–320) die Meinungen des Lehramts und der Theologen durchleuchtet und kritisiert. Dabei ist allen, die sich mit der Kindertaufe beschäftigen, auch dem Vf., gemeinsam, daß der derzeitige Zustand als völlig unbefriedigend empfunden wird, nach dem die Kinder getauft werden, ohne daß in der Zukunft die christliche Verkündigung im Verlauf der Erziehung und ein Leben nach den Forderungen des Evangeliums sichergestellt ist. Die Taufe dient im gegenwärtigen Zustand zur Produktion von Taufscheinchristen.

Um diesem für die Kirche (und die Betroffenen selbst) unhaltbaren Zustand abzuhelfen, werden in den amtlichen Dokumenten und der Literatur fünf verschiedene Lösungsvorschläge eingebracht: 1. die „Pastoral der progressiven Hinführung", die seit 1946 in Frankreich propagiert wird und im „Ordo Baptismi Parvulorum" vom 15. Mai 1969 von der Kirche offiziell adoptiert wird. Sie besagt, daß die Taufe erst nach einer allmählichen Hinführung der Eltern zum vollen Verständnis des Sakramentes, des Glaubens und der Forderungen, die sich aus dem Leben als Getaufte (auch für sie selbst) ergeben, gespendet werden soll. Dem dienen die „Taufgespräche" und andere, meist auf die Eltern bezogene Maßnahmen. Der zweite Vorschlag besteht in einer „selektiven Taufe", d. h. die Taufe wird nur mehr Kindern gespendet, wenn bestimmte Voraussetzungen auf seiten der Eltern erfüllt sind (die Abgrenzung zwischen beiden Modellen ist nicht immer leicht und eindeutig). Dem sind der Beschluß der deutschen Synode über Sakramentenpastoral vom 23. Nov. 1974 zuzurechnen sowie zwei kirchenamtliche Dokumente, die allgemein nicht bekannt sind. Die Bischofskonferenz von Burundi im Jan. 1973 hat sehr scharfe Kriterien beschlossen, nach denen über die Zulassung zur Taufe entschieden werden muß (keine Taufe z. B. bei Kindern von geschiedenen Wiederverheirateten; wenn ein Elternteil nicht „praktiziert" oder beide Eltern abständig sind; wenn ein Elternteil islamischen Glaubens ist; wenn die Mutter Prostituierte ist; wenn Irregularitäten in der Ehe festgestellt sind). Dieses Dokument ist wegen seiner Bedeutung ausgedruckt und mit einem längeren, sehr positiv gehaltenen Kommentar versehen (171–181). Beim zweiten Dokument (181–191) handelt es sich um die Antwort der Glaubenskongregation vom 13. Juli 1970 an den Bischof von Dapango in Togo (Notitiae 7 [1971] 64–73), in der die Forderung nach betont selektiver Taufe ausgesprochen wird. Dabei werden zum erstenmal die Polygamie, der Konkubinat und die Ehe nichtpraktizierender Katholiken in ihrer Wirksamkeit für die Taufspendung an aus ihnen hervorgehenden Kindern gleichgestellt; die Kinder aus diesen Verbindungen können, wenn genügend Garantie einer christlichen Erziehung gegeben ist, getauft werden, müssen es aber nicht. Hier wird zum erstenmal die regelmäßige Ausübung der mit der Taufe verbundenen Pflichten auf seiten der Eltern zum Kriterium erhoben, ob die Kinder getauft werden dürfen oder nicht. Die Bestimmungen des Ordo Baptismi Parvulorum gelten also nach dieser offiziellen Interpretation der Glaubenskongregation „für praktizierende christliche Eltern, die weder polygam sind noch in einer nichtehelichen geschlechtlichen Verbindung leben. Eltern dieser Art sind durch das Taufgespräch auf die Taufe ihrer Kinder vorzubereiten – bei den anderen ist zu entscheiden, ob die Taufe vorläufig verweigert wird oder ob sie gespendet wird aufgrund von anderweitig gebotenen Garantien" (188f).

Der dritte Lösungsvorschlag ist die „Taufe in Etappen", d. h. die Taufe als Ergebnis der Hinführung des Kindes (nicht mehr der Eltern) über Jahre hinweg, mit teilweise katechumenatsähnlichen Riten. Der vierte besteht in der Taufe im Erwachsenenalter, so daß die Säuglings- und Kindertaufe ganz abgeschafft ist. Der fünfte ist – im Gegensatz zu den bisher genannten – die Kontinuität in der uneingeschränkten Kindertaufe, teilweise aufgrund eines „Rechts auf Taufe" (H. Schmitz).

In seiner eigenen Position vertritt Vf. eine je nach partikularrechtlichen und örtlichen Verhältnissen modifizierte Taufe nach dem Selektionsprinzip und der progressiven Hinführung, die ja beide von der Vorbereitung der Eltern ausgehen. Auf breiter Basis ist dabei die Voraussetzung der Taufe die Ermöglichung der Vermittlung gültiger christlicher Verkündigung im Verlauf der Erziehung seitens christlicher Eltern. Falls dies nicht gewährleistet ist, soll die Kindertaufe auf den Kreis jener Antragsteller eingeschränkt werden, die sich erwiesenermaßen um ein Leben nach dem christlichen Glauben bemühen. Als Ziel steht vor Augen, daß die Tatsache der christlichen Initiation und die Lebensführung nicht mehr auseinanderklaffen, ein Ziel, dem unbedingt zuzustimmen ist.

Das Buch bietet eine umfassende Information über die Diskussion der Kindertaufe. Dabei sind allerdings die besprochenen Quellen und die eigene Meinung so miteinander verbunden, daß es ab und zu schwer fällt, die Grenzlinie zwischen beiden zu sehen. Die Verständlichkeit ist manchmal durch die teilweise ironisch-sarkastische Sprache (einschl. einem exzessiven Gebrauch von „sic" und Ausrufzeichen) und schwierige Satzkonstruktionen erschwert.

Einige Mängel sind zu nennen:

Vätertexte werden immer nach PL oder PG zitiert, selbst wenn neuere Ausgaben (CCL, CSEL, GCS, SCh) vorhanden sind (so 25, 26, 34, 35, 38, 41, 46, 51, 57, 60, 66, 73, 121, 220, 227, 267, 271, 378). 26 heißt der größte Theologe des 3. Jh. wieder Origines (an anderen Stellen richtig). Katechumenat ist im dtsch. (wie im lateinischen) maskulinum. Sacerdotium commune ist nicht (wie immer noch in fast allen Publikationen) allgemeines, sondern gemeinsames Priestertum.

Schwerwiegender ist, daß im Bericht über den Ordo Baptismi Parvulorum (1969) die deutsche Studienausgabe von 1970 (71, 124, 128, 134, 156), nicht die definitive Fassung von 1971 zitiert wird, zumal noch mit Artikelangaben, die weder dem lateinischen Original noch der deutschen Studienausgabe oder der endgültigen Ausgabe von 1971 noch der französischen Fassung entsprechen (richtig: 160); gleiches gilt für die Begräbnisfeier (71; richtig: 159). Dabei ist Vf. anscheinend ein wichtiges Moment nicht bekanntgeworden, das seine Position der Berechtigung der Kindertaufe aufgrund der Tilgung der Erbsünde hätte offiziell unterstreichen können: Am 24. Juni 1973 edierte die Gottesdienstkongregation eine geänderte und verbesserte Fassung der Kindertaufe, die in n. 5 der Praenotanda generalia den Text, der in diesem Fall sowohl für die Erwachsenen- wie auch Kindertaufe gilt, änderte: „Lavacrum autem aquae in verbo vitae, quod est Baptismus, homines ab omni culpae labe, tum originali tum personali, abluit, eosque efficit divinae consortes naturae et adoptionis filiorum". Durch die Hinzufügung dieser Dimension der Taufe wurde präzisiert, was das Symbolum immer schon als „in remissionem peccatorum" kannte.

Der Gesamteindruck bleibt jedoch durchaus positiv. Es ist ein wichtiges Buch, das in der Diskussion über die künftige Pastoral in den Gemeinden beachtet werden muß. Sein Gewinn liegt darin, daß es ermöglicht, bei der Diskussion, was die Literatur und die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten angeht, auf dem Laufenden zu sein und mit präzisen Kriterien für die Beibehaltung der Kindertaufe und einer dezidierten Vorstellung über die künftige Pastoral auf diesem Gebiet konfrontiert zu werden. Dabei ist von entscheidendem Vorteil, daß die Meinung des Vf. sich auf lehramtliche Dokumente stützen kann, die der hier eingenommenen Position Rückhalt bieten. Es wird allerdings auch wegen der pointierten Stellungnahme des Vf., wie schon der Klappentext vermutet, Widerspruch hervorrufen; und das Gespräch sollte nicht nur von Liturgiewissenschaftlern getragen werden, sondern von allen, die mit der Kindertaufe zu tun haben (und das werden nicht nur die meisten Theologen, sondern auch die Seelsorger „an der Front" sein). Aber an diesem Buch und der sehr klaren Meinung des Vf., der sich der Rez. anschließt, wird niemand mehr vorbeikommen.

Münster Thaddäus A. Schnitker

Pacik, Rudolf: **Volksgesang im Gottesdienst.** Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg. – Klosterneuburg, Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1977. 312 S. (Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg, 2) geb. DM 28.80

Das Buch gliedert sich in vier Teile. Der erste Teil gibt ein Bild der Persönlichkeit Vinzenz Gollers, des musikalischen Mitarbeiters des Volksliturgischen Apostolats Klosterneuburg, und der Entwicklung seiner Anschauungen über die Musik in der Liturgie. Der zweite Teil schildert am Beispiel von Klosterneuburg den Wandel von Begriff und Gestalt der „Gemeinschaftsmesse". Im dritten Teil würdigt Pacik das „Meßsingbuch", das Paraphrasen der Propriumstexte mit bekannten Kirchenliedmelodien verknüpfte. Der vierte Teil gibt, von den Kompositionen Gollers ausgehend, einen Überblick über Entwicklung und Problematik des „Deutschen Chorals" oder der „Deutschen Gregorianik". Die Darstellung

ist durch Quellennachweise, Text- und Notenbeispiele gut dokumentiert. Sie stellt einen wichtigen Beitrag zur Vorgeschichte der liturgischen und kirchenmusikalischen Reform des 2. Vatikanischen Konzils dar.

Helmut Hucke

Mayer, Adalbert: **Triebkräfte und Grundlinien der Entstehung des Meß-Stipendiums.** – St. Ottilien: Eos Verlag 1976. XXVI, 286 S. (Münchener theologische Studien; Bd 34)

Zu einem Teil durch Verschulden des Rez. wird das wertvolle Buch hier leider sehr verspätet angezeigt. Es handelt sich um die Diss. eines Mitarbeiters am Münchener Kanonistischen Institut, aus der Schule also, der wir die vorausgehend letzten und seinerzeit vorzüglichen „Erwägungen zum Begriff und zur Rechtfertigung des Meßstipendiums" verdanken, die nämlich K. Mörsdorf in der Festschrift für M. Schmaus („Theologie in Geschichte und Gegenwart", München 1957, 103–122) publizierte. Inzwischen ist das Buch allerdings auch schon andernorts gebührend gewürdigt worden, etwa ausführlichst von C. Holböck in der „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte" 95, Kanon. Abt. 44, 1978, 371–379.

Dem Liturgiewissenschaftler – und ein solcher rezensiert hier dieses Buch – behagt es, ehrlich zugegeben, aufs erste nicht recht, wenn ein Kanonist sich dem mehrfach heiklen Thema des Meßstipendiums widmet. Er muß fürchten, daß für die Frühzeit mit noch durchaus unsachgemäßen Kategorien gearbeitet wird, daß die bedeutenden, sakramententheologisch beschreibbaren Wandlungen in Verständnis und Praxis der Eucharistiefeier nicht hinreichend in Rechnung gestellt werden. Er denkt etwa an den Aufsatz von Ph. Hofmeister, Die tägliche Privatmesse in Gewohnheit und Recht, in: Theologische Quartalschrift 145, 1955, 307–325, ein ebenso materialreiches wie verständnisfernes Elaborat, das unbedenklich die alte Zeit von der neuzeitlichen Praxis her mißt, als gäbe es allenfalls Verfeinerung des immer schon Angelegten, nicht aber erheblichen Wandel. (M. hat diesen Aufsatz denn auch mit vornehmen Schweigen übergangen.)

Aber dieses Buch des Kanonisten wird nun dem Thema auch aus der Sicht der Sakramententheologie und der Liturgiewissenschaft gerecht. Dazu verarbeitet es die Fakten der Geschichte und der Systematik in einer bisher noch nicht erreichten, bewundernswerten Vollständigkeit, so daß man künftig nicht mehr über das Meßstipendium und die damit zusammenhängenden Sachverhalte eingehender sich äußern dürfte, ohne auf M. zu rekurrieren.

Für den Theologen sind wohl der erste und letzte der vier Teile die interessantesten: die Entwicklung in den ersten drei Jh. der Kirchengeschichte, und die Ausbildung des (extramissal gereichten, die unmittelbare Beteiligung am Meßopfer nicht mehr darstellenden) eigentlichen Meßstipendiums am Anfang des Hochmittelalters. Die dazwischen behandelte Entwicklung in der Ost- und Westkirche und speziell bei verschiedenen Völkern des Westens (näherhin: bei den Iren und vor allem den Franken) ist zwar des Studiums wert, dürfte aber den Normalleser ob der unumgänglich gebrachten Fülle der oft zunächst widerstreitenden Fakten überfordern.

Das Thema gehört zu jenen Problemen der Theologie, die sich nicht isoliert erörtern lassen (ähnlich etwa die Frage von Theorie und Praxis der Eucharistiefeier am Sonntag). Wer es aufgreift, zieht mit dieser Masche gleich das ganze Netz komplexer Fragen mit auf, hat sich mit den verschiedensten historischen (etwa Quellenauswertung) und theologischen Fragen sachkundig abzugeben und muß überdies noch ein schier erdrückendes Material ordnen. Wir stellen fest, daß Vf. mit all dem fertig geworden ist, und strittige Einzelheiten hier und dort (Einordnung, Wertung und Interpretation einzelner Quellen) ändern nichts an unserem Urteil. (Die Fülle des Materials verhindert hier eine Detailsdiskussion.) Das Ergebnis ist sicher: das Meßstipendium ist erwachsen aus der Bevollmächtigung und sittlichen Pflicht der Gemeinde der Eucharistiefeier (und des Einzelnen in dieser) mitzuopfern und dem auch sichtbaren, realsymbolischen Ausdruck zu geben. Diese „Grundlinie" hält sich durch bis in die jüngste Neuzeit. Alle anderen nach und nach hinzukommenden „Triebkräfte", so auch der Unterhaltsbeitrag für den Priester, sind demgegenüber in jeder Hinsicht sekundär.

Das Buch demonstriert an einem Exempel aus dem innersten Kreis kirchlichen Lebens, wie Kirche in concreto existiert. Wahrhaft Pneumatisches (Teilhabe der Kirche am Heilswerk Christi) steht neben Problematischem (individualistische Heilssorge mit dem Hang zu magischen Praktiken) und recht Irdischem (materieller Gewinn aus dem Kult). So als Exempel gesehen, ist das grundgescheite Buch eine faszinierende Lektüre, den Theologen der verschiedensten Wissenschaften empfohlen, zumal drei Register vielfache (und so oft lohnende) Konsultation erleichtern. Nur eines ist schade: daß ein das Ergebnis zusammenfassender Schluß fehlt, der die Aktualität des Themas auch in die kirchliche Gegenwart wendet. Denn, wenn nicht alles täuscht, kommt und steht das Meßstipendium in Krise; die nachwachsende Generation kennt es kaum mehr. Das vorliegende Buch lehrt, daß das Meßstipendium, geschichtlich geworden, in der herkömmlichen Form auch wieder zurücktreten kann. Das Buch lehrt aber auch, daß die Mitfeier der Eucharistie ein tätiges Mitopfern verlangt. (Vgl. nun Hochgebet 3: Christus „mache uns auf immer (d. h. jetzt schon immer wieder) zu einer Opfergabe, die dir (Gott) wohlgefällt".) Es wäre fatal, wenn mit der relativen Form des Meßstipendiums auch die absolut notwendige Sache in Krise wäre. Wir bitten den Vf., diesen Ertrag seiner bewundernswerten Arbeit vielleicht in einem leicht zugänglichen Aufsatz einer breiteren Öffentlichkeit zu erschließen.

Maria Laach Angelus A. Häußling

Huber, Josef: **Der Ehekonsens im römischen Recht.** Studien zu seinem Begriffsgehalt in der Klassik und zur Frage seines Wandels in der Nachklassik. – Roma: Università Gregoriana Editrice 1977. 176 S. (Analecta Gregoriana vol. 204) kart. Lit. 7.000

Um die Eheschließung im antiken Rom rankte sich ein vielschichtiges Brauchtum. Dieses Zeremoniell war aber für das Zustandekommen eines iustum matrimonium nicht Voraussetzung. Die römische Ehe war weniger ein Rechtsakt als vielmehr ein sozialer Tatbestand, nämlich (nach Ludwig Mitteis' oft zitierter Formulierung) „verwirklichte Lebensgemeinschaft"[1]. Vom Konkubinat[2] unterschied sich die Ehe durch den honor matrimonii (oder die affectio maritalis), d. h. durch das Bewußtsein, in rechtsgültiger Ehe zusammenleben zu wollen; wichtigstes Kennzeichen dafür war das Vorhandensein einer Mitgift (dos).

Zwei Elemente konstituierten die römische Ehe: die objektiv feststellbare Tatsache des Zusammenlebens und das innere Kriterium der Willensübereinstimmung. Consensus facit nuptias: Diese in den römischen Quellen vorgefundene Rechtsregel stellte das kanonische Recht später besonders heraus. Die anzuzeigende Monographie, mit der der Vf. die Doktorwürde im kanonischen Recht an der Università Gregoriana in Rom erwarb, ist der näheren Ausgestaltung des römischen Ehekonsenses gewidmet: Die (von italienischen Gelehrten aufgeworfene und unter ihnen kontrovers gebliebene) Fragestellung, ob hierfür eine anfängliche Willenseinigung bei der Heirat genügte, oder nicht vielmehr deren Fortdauer während der Ehe erforderlich war, durchzieht wie ein roter Faden das ganze Werk. Außerdem untersucht H., ob sich bezüglich dieser Fragestellung ein Vorstellungswandel zwischen klassischem und nachklassischem Recht vollzog. Die Aktualität des Themas unterstreicht ein vom 13.–16. März 1979 in Rom veranstaltetes Kolloquium über geschichtliche Grundfragen des Eherechts unter Beteiligung namhafter Gelehrter einschließlich des Vf.

Auf die theoretisch zugespitzte Alternative zwischen Initialkonsens und Dauerkonsens (oder Kontinuativkonsens, wie Vf. lieber sagt) geben die römischen Juristen jedoch – ihrer praxisnahen kasuistischen Methode entsprechend – keine ausdrückliche Antwort. Ihre Grundeinstellung zu dieser Frage kann darum nur aus ihren konkreten Einzelfallentscheidungen mittelbar erschlossen werden. Aufschluß verheißen vor allem die von der Auflösung der Ehe handelnden Texte. Unter diesem Blickwinkel prüft Vf. in acht Kapiteln der Reihe nach die Voraussetzungen der Scheidung, die Bigamie, andere Ehehindernisse, die Eheauflösung durch Kriegsgefangenschaft und andere Auflösungsgründe, die Ehenichtigkeit, schließlich die Scheidungserschwerungen durch besondere Scheidungsgründe und Scheidungsförmlichkeiten. In allen Texten findet Vf. seine Grundthese im Ergebnis bestätigt, daß für die römische Ehe ein Initialkonsens genügt habe und ein Wandel dieser Auffassung zwischen Klassik und Nachklassik nicht festzustellen sei.

Initialkonsens und Dauerkonsens bilden nun freilich keine Gegensätze. Rez. möchte zu der umstrittenen Ausgangsfrage, entgegen der streckenweise zu theoretisch anmutenden Argumentations-

[1] Über die Unterschiede zwischen römischer und moderner Eheauffassung vorzüglich Kaser, Römisches Privatrecht I [2](1971) §§ 17ff, 73ff.

[2] Über dessen geschichtliche Entwicklung jetzt H. J. Becker, in G. Landwehr (Hrsg.), Die nichteheliche Lebensgemeinschaft (Göttingen 1978) 13–38.

weise des Vf. unter Berücksichtigung der praktischen Lebenserfahrung eher vermittelnd wie folgt Stellung nehmen: Der Dauerkonsens findet während der Ehe naturgemäß schwächeren Ausdruck als der Initialkonsens bei Verlobung und Heirat. Ohne gegenteilige Indizien darf man aber vom Fortbestand des bei der Eheschließung erklärten und durch Heimführung der Braut betätigten Konsenses ausgehen. Die Fortexistenz des Konsenses wird also vermutet; vom Nachweis seiner Fortdauer darf man normalerweise absehen.

Daß dieser vermittelnde Standpunkt wohl eher zutrifft, zeigt sich etwa an dem Problem, ob eine Trennung der Ehegatten als echte Scheidung oder nur als vorübergehende Zwistigkeit aufzufassen sei. So der Fall des berühmten Maecenas[3]: Als ihn seine Terentia verlassen hatte, machte er ihr eine Schenkung, um sie zur Rückkehr zu bewegen. Terentia nahm die Schenkung an und kehrte auch zurück, schied sich später aber erneut von ihm. Die Gültigkeit der Schenkung hing davon ab, ob sie während bestehender Ehe oder nach einer Scheidung stattgefunden hatte. (Die Wiederheirat derselben geschiedenen Partner begegnet in den Quellen nicht selten.) Da eine Scheidung jedoch (von Ausnahmen abgesehen) weder bestimmte Gründe noch die Einhaltung bestimmter Förmlichkeiten voraussetzte (121ff), war dies eine Auslegungsfrage, ob in der Zwischenzeit eine wirkliche Scheidung gewollt gewesen war. Sie war klar zu bejahen etwa bei langer Trennungszeit oder zwischenzeitlicher Verbindung mit einem anderen Partner. Solange jedoch aufgrund derartiger Anhaltspunkte die Ehe nicht zweifelsfrei geschieden war, betrachteten die Juristen sie ungeachtet möglicher Zweifel als fortbestehend. Diese Vermutung für den Fortbestand der Ehe, die man als Ausdruck des f a v o r m a t r i m o n i i bezeichnen könnte, zeigt die Richtigkeit des vermittelnden Standpunkts in der vom Vf. thematisierten Prinzipienfrage.

Auch trotz längeren Getrenntlebens konnte eine Ehe fortbestehen (Dig. 24,1,32,13): Bedurfte die Konsensfortdauer dabei u. U. des Nachweises, so war sie jedenfalls nicht belanglos (wozu die Lehre vom Initialkonsens verleiten könnte). Im geltenden Recht ist der Wille zum dauernden Getrenntleben nach ähnlichen Kriterien zu erforschen (worauf Vf. allerdings nicht eingeht). Da eine Ehe mit der Eingehung einer zweiten Ehe regelmäßig aufgelöst wurde, kann eine Bestrafung wegen Bigamie nach H.s einleuchtender Erklärung 55ff nur in Betracht kommen, wenn ein Partner an beiden Ehen festhalten will. Auch dies spricht für die Beachtlichkeit der Konsensfortdauer (hinsichtlich der ersten Ehe).

Daß die Problematik zu verwickelt ist, um eine einseitige Festlegung zu vertragen, ist auch daran zu erkennen, daß einzelne Texte von der einen ebensowohl wie von der gegenteiligen Ansicht in Anspruch genommen wurden. Der Fortbestand des Ehebandes in Fällen, in denen der Scheidungswille nicht gültig erklärt worden ist oder nicht wirksam erklärt werden kann, ist mit der einen These ebenso zu vereinbaren wie mit der anderen. Ein wahnsinnig Gewordener kann z. B. seine Ehe nicht scheiden (sondern nur durch den Partner verstoßen werden): Trotz evidenter Beendigung seines (natürlichen) Ehewillens bleibt seine Ehe bestehen. Das mag für das Genügen des anfänglichen Konsenses sprechen (so Vf. 39ff), läßt sich aber auch als Folge der Unbeachtlichkeit von Willensäußerungen Geschäftsunfähiger deuten. Die Konvaleszenz von Ehen Unmündiger mit Eintritt der Mündigkeit spricht jedenfalls für die Berücksichtigung des durch fortgesetztes Zusammenleben zum Ausdruck gebrachten Dauerkonsenses (anders Vf. 44ff); ebenso ist es beim nachträglichen Wegfall anderer Ehehindernisse (75, 78f). In beiden Fällen kann sich eine fehlerhafte Ehe bewähren, wenn beide Partner an ihr festhalten (ähnlich §§ 17, 18, 30 bis 34, je Abs. 2 EheG).

Andere Fälle von Scheidungserschwerungen haben nicht die vollen Scheidungswirkungen zur Folge und führen gleichsam zu „hinkenden" Scheidungen. Bei Übertretung des Scheidungsverbots der mit ihrem Patron verheirateten Freigelassenen kann die natürliche Lebensanschauung nicht die Tatsache leugnen, daß die eheliche Lebensgemeinschaft aufgelöst ist; doch kann die l i b e r t a ohne Erlaubnis ihres Patrons keinen anderen Mann ehelichen (46ff). In dem seltenen Fall einer nicht formgerecht erklärten Scheidung gilt die Ehe zwar trotz weggefallenen Konsenses als fortbestehend; bei Hinwendung zu einem anderen Partner ist eine Anklage wegen Ehebruchs jedoch ausgeschlossen (150, 156f). In beiden zuletzt erwähnten Fällen scheidet ein prätorisches oder testamentarisches Erbrecht nach dem Ehegatten in Ermangelung eines iustum matrimonium aus (Dig. 38,11,1; gefolgert wird dies durch Auslegung des Begriffs u x o r; Die Ausführungen 157ff werden diesem schönen Text nicht gerecht; ähnlich §§ 1933, 2077 BGB). Eine Verbannung zwecks Strafverbüßung löst die Ehe nicht auf (96ff; die gegenteilige Behauptung für die Zeit vor Konstantin ist aus den angeführten Quellen nicht herzuleiten). Daß sie durch eine Kriegsgefangenschaft sonderbarerweise sofort gelöst wird, auch wenn der Konsens fortbesteht, so daß nach einer eventuellen Rückkehr eine neue Eheschließung erforderlich wird (81ff), ist wohl aus Rücksicht auf den nicht in Gefangenschaft geratenen Ehepartner bestimmt, der sich alsbald anderweitig verheiraten möchte.

Nach alledem fanden die römischen Juristen ihre Entscheidungen wohl eher aus sachnahen Einsichten in die Erfordernisse der konkreten Einzelfälle, nicht aus einem theoretischen Konzept über die prinzipielle Struktur des ehelichen Konsens. Rez. hätte statt mancher ausgefallener, nicht unbedenklicher Formulierungen wahrscheinlich andere bevorzugt, vor allem die Hauptthese nicht in so grundsätzlicher Weise zugespitzt. Über streckenweise unnötige Wiederholungen und kleinere Schnitzer wird der Leser hinwegsehen[4]. Nahegelegen hätte auch ein vergleichender Blick auf Kündigung und Konsensstruktur der römischen Erwerbsgesellschaft (societas), da die Römer die Ehe als s o c i e t a s v i t a e begreifen und daraus juristische Folgerungen ableiten. Alles in allem hat Vf. aber mit seiner beachtenswert fleißigen und reich dokumentierten Untersuchung das Schrifttum zur römischen Ehe in einer von deutschsprachigen Gelehrten bisher zu Unrecht vernachlässigten Grundfrage ganz wesentlich bereichert.

K ö l n A n d r e a s W a c k e

[3] Vf. 50f. Dazu auch soeben eingehend S p r u i t, Romeinsrechtlijke Romanesken (Deventer 1979) 73ff mit reicher Lit.

Lüdicke, Klaus: **Psychisch bedingte Eheunfähigkeit.** Begriffe – Abgrenzungen – Kriterien. – Frankfurt am Main, Bern, Las Vegas: Peter Lang 1978, 221 S (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII, Bd. 105) kart. sfr. 43.–

Das Thema, das der Münsteraner Ehebandverteidiger und Richter Klaus Lüdicke in seiner Münchener kanonistischen Diss. angeht, ist für die kirchliche Ehejudikatur von brennender Aktualität. Und dies aus verschiedenen Gründen. Einmal gewann das Problem der psychischen Eheunfähigkeit in den vergangenen beiden Jahrzehnten an Brisanz, stellt sich doch gar nicht so selten die Frage, ob ein Nupturient aufgrund einer Störung in seiner psychischen Struktur überhaupt in der Lage war, einen Ehevertrag abzuschließen bzw. den Inhalt des Eheversprechens zu erfüllen. Sowohl eine differenziertere Sicht psychischer Normabweichungen (die nicht dem Bereich der eigentlichen Geisteskrankheiten zuzuordnen sind und ihr Einfluß auf die Ehefähigkeit als auch der sich verstärkende Einfluß des modernen Lebensgefühls und des Milieus auf die Grundbefindlichkeit des Menschen haben eine Situation geschaffen, die die kirchliche Rechtsprechung mit neuen Fragestellungen konfrontiert.

Ein Rückgriff auf das geltende kirchliche Recht für die Behandlung dieses Problems ist nicht möglich, da die Eheunfähigkeit dort überhaupt nicht genannt wird. Dagegen hat sich die oberstrichterliche Rechtsprechung der S. R. Rota erstmals 1957 mit dieser Problematik eingehend befaßt und seitdem in stetem Ringen wertvolle Entscheidungshilfen angeboten, wenngleich es ihr auch noch nicht gelungen ist, zu der wünschenswerten Einheitlichkeit bei der Beurteilung der psychischen Eheunfähigkeit durchzustoßen. Das revidierte kirchliche Eherecht wird eine freilich ziemlich allgemein gehaltene Norm aufweisen, in der psychische Mängel, Normabweichungen und Unregelmäßigkeiten (wie Mängel im Unterscheidungsvermögen, seelische Verwirrungen und sexuelle Anomalien), die unfähig zur Ehewillenserklärung oder zur Eheführung machen können, eine gesetzliche Verankerung finden.

An Bemühungen, das Problem der incapacitas psychica literarisch aufzuarbeiten, hat es in der Vergangenheit nicht gefehlt. Nicht von ungefähr waren es zu einem Großteil Wissenschaftler aus dem angelsächsischen Sprachraum, die sich um eine Aufbereitung dieses Themas bemüht haben, obgleich auch deutschsprachige und romanische Autoren nicht untätig geblieben sind und meist Einzelfragen aufgegriffen haben.

Das unbestrittene Verdienst des Vf. (und Audomar Scheuermanns, der die Untersuchung begleitete,) ist es, den interessierten Fachkreisen erstmals in deutscher Sprache einen umfassenden Überblick über die zahlreichen Rechtsfragen vorzulegen, die sich aus der komplexen Wirklichkeit der Eheunfähigkeit ergeben. Die Arbeit gewinnt noch dadurch, daß sie unter Würdigung der nicht

[4] Ungenau refereiert Vf. 102f über das Eheverbot zwischen Senatoren und Schauspielerinnen, wo Dig. 23,2,44, § 6 und § 7 auseinanderzuhalten sind.

immer leicht überschaubaren, da verstreuten Zeitschriftenliteratur und der wesentlichen Erkenntnisse der Rotalrechtsprechung ausführlich mit dem neuesten Diskussionsstand vertraut macht. Dadurch bietet sie zugleich einen sehr guten Einstieg in diese schwierige und überaus brisante Materie. Daß dabei nicht immer fertige und keinen Widerspruch duldende Lösungen auf den Tisch gelegt werden konnten, ist nicht dem Vf. anzulasten; der Grund hierfür ist vielmehr darin zu suchen, daß so manches noch Gegenstand der Erörterung ist und wohl noch für einige Zeit bleiben wird.

Nach einer Darlegung der Themenstellung (6–27) gliedert L. den Problemkreis der psychisch bedingten Ehenichtigkeitsgründe in zwei Hauptteile: Ehevertragsunfähigkeit (28–94) und Eheführungsunfähigkeit (95–189). Schlußbemerkungen zur Rechtsnatur der psychisch bedingten Ehenichtigkeitsgründe (190–196), ein Anhang, der sich mit dem Schema 1975 des revidierten Sakramentenrechts (cann. 296, 297) auseinandersetzt (197–212), und verschiedene Verzeichnisse (213–221) runden die Studie ab.

In formaler Hinsicht fällt auf, daß die Arbeit gut und übersichtlich gegliedert ist (§§ 1–20) und daß die Gedankenführung deutlich gemacht wurde durch eine an die Spitze der meisten Paragraphen gestellte These, die dann begründet wird. Diese Methode, so selten sie auch in der heutigen kanonistischen Literatur anzutreffen ist, hat den Vorteil, daß der Leser in einem kurzen Leitsatz mit dem Ergebnis der nachfolgenden Überlegungen vorab vertraut gemacht wird; zugleich zwingt sie den Autor, das Fazit seiner Auseinandersetzung mit den Einzelfragen in konkrete Sätze zu formen. Dadurch wird die Gefahr vermieden, in einem unverbindlichen Wenn und Aber stecken zu bleiben.

Die Fragen, die Lüdicke behandelt, sind mannigfaltig. Sie lassen die ganze Vielschichtigkeit der Eheunfähigkeit als Nichtigkeitsgrund erahnen. Die psychische Störung wird ganz allgemein als Abweichung von der geistig-seelischen Normalität eines Menschen charakterisiert (§ 1). Sie ist dauerhafter Natur, d. h. sie haftet auf Dauer an, ohne aber unbedingt unheilbar zu sein. Sie kann nicht von selbst wegfallen, wohl aber durch den Eingriff eines Dritten (Arztes, Psychiaters, Psychologen). Mit anderen Worten: Die Normabweichung, die in der seelischen Besonderheit eines Menschen begründet ist, ist ihrer Natur nach dauerhaft aber heilbar.

Zur Ehevertragsunfähigkeit stellt der Vf. folgende Thesen auf: Nach allgemeinen Rechtsgrundsätzen kann eine Person durch eine Erklärung nur dann eine Verpflichtung eingehen und Rechtswirkungen auslösen, wenn sie die entsprechenden Fähigkeiten des Erkennens, Wollens und Handelns besitzt (§ 3). Folglich liegt Ehevertragsunfähigkeit dann vor, „wenn eine Person aufgrund einer Störung ihrer psychischen Struktur nicht über die ausreichende Fähigkeit verfügt, den Ehevertrag inhaltlich zu erkennen, ihn zu wollen und aus eigenem Antrieb abzuschließen“ (39).

Die Ehevertragsunfähigkeit unterscheidet sich von den Erkenntnismängeln des CIC dadurch, daß ihr nicht allein die Erkenntnis mangelt, sondern daß überhaupt keine Erkenntnisfähigkeit besteht (§ 4). Während die Erkenntnismängel verschiedenste Ursachen haben können, liegt der Grund für die Erkenntnisunfähigkeit nur in einer Geisteskrankheit oder in einer Störung der psychischen Struktur. Ehewillensmängel des c. 1086 § 2 können zwar zugleich mit der Ehevertragsunfähigkeit vorliegen; ausschlaggebend für die rechtliche Beurteilung ist aber letztere (§ 5). Weiterhin unterscheidet der Vf. zu Recht die Ehevertragsunfähigkeit von der Beeinträchtigung der Ehewillenserklärung durch Zwang oder Furcht (§ 6) und von vorübergehenden Störungen der Fähigkeit, einen Vertrag abzuschließen, wie sie etwa durch Einwirkung von Drogen, Schock u. a. hervorgerufen werden können (§ 7).

Für die richterliche Praxis besonders einschlägige Fragen behandelt Lüdicke in den folgenden Ausführungen. Ausgehend von der Wesensbestimmung der Ehevertragsunfähigkeit als einer Störung in dem psychischen Angelegtsein einer Person gelangt er zu der wichtigen Aussage, daß die Ehevertragsunfähigkeit eine absolute, von jedem möglichen Partner unabhängige Eigenschaft ist (§ 8). Die Unfähigkeit resultiert also nicht daraus, daß die zwischenmenschlichen Beziehungen unter den Partnern gestört sind. Eine relative Ehevertragsunfähigkeit gibt es nicht. Die Frage, daß Vertragsunfähigkeit eine Ehe immer ungültig macht, selbst wenn sie heilbar ist (§ 9), hat der Vf. bereits im einleitenden Teil behandelt; sie ist nur der Vollständigkeit halber nochmals an dieser Stelle eingereiht worden.

Mit Nachdruck ist dem zuzustimmen, was L. zu dem vieldiskutierten Thema darlegt, ob nämlich die Ehevertragsunfähigkeit den Ehehindernissen oder den Ehewillensmängeln zuzuordnen ist. Er entscheidet sich in eingehenden Überlegungen dafür, daß es sich hier um ein neues Ehehindernis handelt, weil die Unfähigkeit eine Inhabilität des Kontrahenten darstellt, die ihn der Möglichkeit beraubt, einen Ehevertrag zu schließen (§ 10). Ob allerdings diese Auffassung Eingang in den revidierten CIC finden wird, erscheint angesichts der Tatsache fraglich, daß das Schema 1975 (can. 296 n. 1) die Ehevertragsunfähigkeit unter den Konsensmängeln aufführt. Abgeschlossen werden die Darlegungen über die Vertragsunfähigkeit mit Hinweisen auf prozessuale Einzelfragen (§ 11).

Der zweite Teil der Studie befaßt sich mit der Eheführungsunfähigkeit, d. h. mit der Unfähigkeit eines Partners, die aus dem Ehevertrag folgenden Pflichten aufgrund einer Störung in seiner psychischen Struktur zu erfüllen. Dieser Teil ist wegen seiner rechtspolitischen Relevanz der wichtigere und aktuellere, nicht zuletzt weil das Problem des Erfüllungsunvermögens einer einseitig pastoral orientierten Rechtsprechung als Instrument für die Manipulation des Rechtes dienen kann.

Die Eheführungsunfähigkeit bestimmt sich nach dem Grundsatz des natürlichen Rechtes, daß sich niemand zu einer unmöglichen Leistung verpflichten kann: Ultra posse nemo tenetur (§ 12). Die Leistung des Ehekonsenses ist ein Rechtshandeln, die Erfüllung der damit eingegangenen Verpflichtung ist Rechtsfolge. Die Frage, was zur Gültigkeit des Ehevertrages zu erfüllen ist, beantwortet der Vf. damit, daß dies eine dem Ehevertrag wesentliche Rechtspflicht sein müsse.

So interessant und inhaltsreich seine Ausführungen zu diesem Problem auch sind, so ist dennoch kritisch anzumerken, daß er auf den entscheidenden, wenn auch zugegebenermaßen äußerst schwierigen Punkt nicht befriedigend eingegangen ist, den Bereich der wesentlichen Rechtspflichten näher zu umschreiben.

Eine wichtige Frage spricht L. mit der Feststellung an, daß nicht das bloße Fehlverhalten eines Ehepartners eheführungsunfähig macht, sondern nur ein Fehlverhalten, das seine Ursache in der Störung der psychischen Struktur hat (§ 14). Systematisch besser in einem Anhang wären die folgenden Darlegungen untergebracht, daß nämlich neben der Eheführungsunfähigkeit auch andere Ehenichtigkeitsgründe (Willensmängel, Ehehindernisse, Formmängel) vorliegen können (§ 15) und daß die Eheführungsunfähigkeit nicht eheverungültigend ist, wenn sie nicht allein aus einer psychischen Störung resultiert, sondern zugleich aus einem der Ehe nicht wesentlichen Umstand (§ 16). Ob man letztere Aussage so strikt im Raum stehen lassen kann, erscheint allerdings fraglich, denn es kann sehr wohl die strukturelle Störung überwiegende Ursache dafür sein, daß ein Partner zur Führung seiner konkreten Ehe nicht in der Lage ist, obwohl noch andere Faktoren dafür verantwortlich sind.

Voll überzeugend sind die Ausführungen des Autors zu dem Thema der Relativität der Eheführungsunfähigkeit (§ 17). Im Gegensatz zur Ehevertragsunfähigkeit, die immer absolut ist, kann die Eheführungsunfähigkeit auch von einem bestimmten Partner abhängen.

Das Problem der Unvereinbarkeit der Charaktere wird kurz angesprochen, aber nicht näher in die Behandlung einbezogen, weil hier in der Regel keine psychische Störung als Ursache vorliegt. Grundsätzlicher Natur ist die These, daß Eheführungsunfähigkeit nur dann ehevernichtend ist, wenn sie zum Zeitpunkt der Eheschließung vorhanden ist, einerlei ob sie unheilbar oder heilbar ist (§ 18). Wie die Ehevertragsunfähigkeit so rechnet L. mit überzeugenden Argumenten auch die Eheführungsunfähigkeit zu den Ehehindernissen (§ 19). Den Abschluß des zweiten Teiles der Dissertation bilden jene prozessualen Fragen, die sich bei der Behandlung der Eheführungsunfähigkeit als Nichtigkeitsgrund ergeben (§ 20).

In „Schlußbemerkungen“, die den eigentlichen Abschluß der Studie bilden, stellt der Vf. fest: Die Konsequenzen aus Ehevertrags- und Eheführungsunfähigkeit ergeben sich aus dem überpositiven Recht. Obwohl bis heute eine ausformulierte positiv-rechtliche Norm noch aussteht, können bereits jetzt Ehen aus diesen Nichtigkeitsgründen auf dem Weg eines kirchlichen Ehenichtigkeitsprozesses für ungültig erklärt werden. Beizupflichten ist der Auffassung, daß zwar Ehewerbern, die ehevertrags- bzw. eheführungsunfähig sind, grundsätzlich die Möglichkeit einer kirchlichen Zweiteheschließung versagt werden kann, daß aber von der Verhängung eines Eheverbotes dennoch äußerst umsichtig und nur in gänzlich zweifelsfreien Fällen Gebrauch gemacht werden darf. In einem Anhang setzt sich L. schließlich noch mit dem Schema 1975 der CIC-Kommission auseinander.

Die vorliegende Diss. ist nicht allein von ihrer Themenstellung her bedeutsam; sie bringt zugleich eine erfreuliche Klärung des angesprochenen Problemkreises. Dazu dient vor allem die einsichtige Unterscheidung zwischen Ehevertrags- und Eheführungsunfähigkeit und ihre Einordnung in die Ehehindernisse. Anerkennend hervorzuheben ist die lückenlose Einarbeitung des einschlägigen deutsch- und fremsprachigen Schrifttums sowie die Beiziehung der bedeutsamsten Entscheidungen der S. R. Rota. Der Vf. erweist sich als guter Systematiker, dessen Stärke die Distinktionsfähigkeit ist.

Der Arbeit ist anzumerken, daß sie mit großem Engagement geschrieben wurde. Sie wird für lange Zeit im deutschsprachigen Raum zu jener Literatur zählen, auf die immer wieder zurückgegriffen werden wird.

Dennoch sind einige kritische Anmerkungen anzubringen. Nicht jedermann empfindet über den „Wir-Stil" ungeteilte Freude. Manche zur Illustration gewählte Beispiele erscheinen nicht sonderlich gelungen. Der Stil ist mitunter schwierig zu lesen und erleichtert durch eine Vorliebe für Substantive nicht allenthalben das Verständnis. § 12 ist zu breit und unübersichtlich angelegt, § 15 und § 16 hätten eine andere systematische Einordnung erfahren müssen.

Ferner wäre zu wünschen gewesen, daß der Vf. öfter als geschehen darauf aufmerksam gemacht hätte, daß aus dem Scheitern einer Ehe nicht vorschnell auf ein Erfüllungsunvermögen geschlossen werden dürfe und daß die Gefahr bestehe, mit diesen Nichtigkeitsgründen zur Praxis einer verkappten Ehescheidung abzudriften. Dies wäre ihm um so leichter gefallen, als er selbst zu diesem Fragenkomplex eine Grundposition vertritt, die sich im Rahmen der oberstrichterlichen Rechtsprechung bewegt.

Nicht uneingeschränkt zustimmen kann man Lüdicke, wenn er behauptet, das 2. Vatikanische Konzil habe in „Gaudium et Spes" Nr. 48 hinsichtlich des Mindestwissens vom Wesen der Ehe neue Maßstäbe gesetzt und für die Wertung der Ehevertragspflichten sei von hier aus ein erheblicher Beitrag zu erhoffen. Es kann nämlich daraus der voreilige Schluß gezogen werden, das Konzil habe eine im wesentlichen neue Ehelehre dargelegt, das natürliche und christliche Bild der Ehe sei wandelbar und neue zusätzliche Pflichten wesentlicher Art, wie etwa die Versorgung und Erziehung der Kinder, würden sich aus der Ehe ergeben. Wenn es im Grunde auch zutrifft, daß das Zweite Vatikanum eine umfassendere Schau der Ehe geboten hat, die Anstoß zu weiteren theologischen und rechtlichen Erwägungen ist, so ist dennoch nicht der Sprengstoff zu übersehen, der dieser Aussage anhaftet. Wenn nämlich unter Berufung auf das Konzil in der Judikatur die Abgrenzung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Ehepflichten konturlos wird und wenn jedes Versagen in der Ehe als Unvermögen ausgelegt wird, eine wesentliche Pflicht zu erfüllen, dann ist der Weg nicht mehr weit, daß Ehen am laufenden Band für nichtig erklärt werden.

Um es nochmals festzuhalten: L. selbst vertritt in seiner Diss. eine gesunde Auffassung. Wenn seine Darlegungen dennoch als theoretische Rechtfertigung für eine laxe Rechtsprechung herangezogen werden können, dann liegt dies nicht so sehr an ihm als vielmehr an der Problematik der Eheunfähigkeit schlechthin. Man mag an der Arbeit kritisch vermerken, daß der Vf. bei der äußerst gewichtigen Frage der Abgrenzung zwischen wesentlichen und unwesentlichen ehelichen Pflichten eine klare Antwort schuldig bleibt; andererseits aber erscheint es zweifelhaft, ob sie beim heutigen Stand der Diskussion überhaupt gegeben werden kann. Den wesentlichen Pflichten ordnet L. u. a. zu die Fähigkeit zum Zusammenleben mit dem Ehepartner und den Kindern, die Fähigkeit, Kinder zu erziehen, und die Pflicht, für den Unterhalt der Familie zu sorgen. Die Frage ist freilich, ob die Feststellung des Nichtvorhandenseins dieser Fähigkeiten nicht bereits den Bereich des Justitiablen übersteigt, selbst wenn dem eine Störung in der psychischen Struktur eines Partners zugrundeliegt. Eine wichtige Aufgabe von Doktrin und oberstrichterlicher Judikatur wird es sein, eine klare Trennungslinie zwischen wesentlichen und unwesentlichen Ehepflichten herauszuarbeiten. Dabei können nur strenge Maßstäbe gelten.

Alle diese Anmerkungen wollen nicht im leisesten den Wert der vorliegenden Arbeit schmälern. Es sollte nur auf die rechtspolitischen Konsequenzen aufmerksam gemacht werden, die sich aus einer mißverstandenen Handhabung der Ergebnisse für die Ehepastoral und die Rechtsprechung ergeben können. L. hat die Courage gehabt, in seiner Diss. das problemgeladene Thema der psychischen Eheunfähigkeit anzugehen. Dafür sei ihm aufrichtige Anerkennung gezollt.

Welden Paul Wirth

Weber, Wilhelm: **Person in Gesellschaft.** Aufsätze und Vorträge vor dem Hintergrund der christlichen Soziallehre, 1967–1976. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1978. 478 S. kart. 38.–

Der Vf., bestens ausgewiesen in der Kenntnis der geschichtlichen Lehrentwicklung seines Themas und dessen spekulativer Durchdringung, liefert in dankenswerter Weise in dieser Zusammenstellung seiner weit verstreuten Aufsätze einen bedeutsamen Beitrag zu der Diskussion, wie sie bis 1976 stattfand, aber seitdem doch auch weiterentwickelt wurde.

Die Aufsätze gehen aus von dem Grundthema: „Statt einer Einleitung. Der Mensch: ein soziales Wesen" (9–13). Es werden dann Beiträge gebracht „I. Grundsatzfragen christlicher Soziallehre" (15–134); „II. Die Kirche im Spannungsfeld gesellschaftlicher Auseinandersetzungen" (135–216); „III. Gesellschaftspolitische Grundsatzfragen" (217–275); „IV. Eigentum in der modernen Gesellschaft" (277–314); „V. Der Unternehmer in Gesellschaft und Kirche" (315–363); „VI. Christentum und Sozialismus" (365–435).

Es beschließen das Ganze „Statt eines Nachwortes: Chancen und Gefahren der Konsumgesellschaft" (426–443) sowie sorgfältig gearbeitete Verzeichnisse über „Fundquellen", „Schrifttum des Verfassers", „Personenregister" und „Sachregister".

Die Beiträge von W. sind von großem Nutzen für die gegenwärtige Diskussion über die zwar viel genannte, aber doch wenig genau definierte „Katholische Soziallehre" – W. stellt seine Aufsätze und Vorträge „vor dem Hintergrund der christlichen Soziallehre". Sie helfen auch dem „Praktiker" bei der Verkündigung der sozialen Lehren der Kirche. Besonders interessant, weil von fundamentaler Bedeutung, ist das 1. Kap. Hier hätten wir nun vorzuschlagen, doch einen Unterschied zu machen zwischen den drei Stufen: 1. der lehramtlichen Sozialverkündigung der Kirche, 2. deren Interpretation in der „katholischen Soziallehre im engeren Sinne" und 3. beider Fundierung in der christlichen Gesellschaftslehre. Die wissenschaftliche Ortung dieser drei Stufen innerhalb der anderen (!) Sozialwissenschaften sollte noch stärker herausgearbeitet werden. Die Unterscheidung zwischen einer „im engeren Sinne christlichen Gesellschaftslehre" – dazu würden oben auch die 1. und 2. Form derselben zählen – und der christlichen Gesellschaftslehre im weitern Sinne ist trotz 26 angebracht. Unter der Christlichen Gesellschaftslehre = CGL (oben unter 3.) verstehen wir die Sozialtheologie, d. h. jene theologische Disziplin, welche im Lichte der von der Kirche verkündeten Heilsbotschaft Jesu Christi das menschliche Gesellschaftsleben erforscht (= CGL i.e.S.) und alle heilsrelevanten Erkenntnisse anderer Sozialwissenschaften (d. h.: Sozialdeskription: Beschreiben, Soziologie: Deuten, Sozialgenetik: Erklären, Sozialphilosophie: Verstehen von sozialen Tatsachen) in sich aufnimmt (CGL i.w.S.). Bei „christlich" unterscheidet man ja wohl i.w.S. = christusbezogen durch die Schöpfung; i.e.S. = christusverbunden durch die Gnade. Insofern hängt tatsächlich die gesamte Schöpfung mit Christus zusammen, auch die durch die seins- und ordnungsvernehmende Vernunft erkannte. Nur so wird vermieden, daß die Soziallehre infolge Nichtbeachtung einer Natur- und Gnadenverbindung in Christus – also der gottmenschlichen Verfaßtheit – auseinanderfällt, indem entweder nur die natürlich erkennbare soziale Welt ohne Zutat der Welt des Glaubens Gegenstand der christlichen Sozialwissenschaften wäre (vgl. z. B. die früheren Diskussionen zwischen Johannes Messner und N. Monzel), aber auch daß das Sozialleben supranaturalistisch mißdeutet würde.

Mit Recht wird „die Entwicklung einer tragfähigen Sozialtheologie als vordringliche Gegenwartsaufgabe kirchlicher Soziallehre" (33) bezeichnet.

Die Lehre von den Sozialprinzipien ist wohl seit 1976 weiter fortgeschritten. Der auf nur e i n e m gültigen Sozialprinzip (dem der Solidarität) aufbauende „Solidarismus", zu dem sich W. in der Gefolgschaft seiner Lehrer, vor allem Gundlach und Höffner, bekennt, ist zwar, so weit jenes Prinzip reicht, als Stütze solider Aussagen nützlich. Ohne das Ganzheits- und das Gliedschaftsprinzip aber hängen die Prinzipien der Solidarität (und damit der Solidarismus) und der Subsidiarität in der Luft.

Im übrigen greifen alle Solidaristen stillschweigend auf das Ganzheits- und Gliedschaftsprinzip zurück. Wenn z. B. der hochverdiente O. v. Nell-Breuning zur Begründung des Solidarismus anführt, „wir sitzen alle in einem Boot", so formuliert er das Ganzheits- und Gliedschaftsprinzip in dieser bildhaften Aussage. Wir haben darüber an anderen Orten mehr gesagt. Hier müßte jedoch bald eine intensive Diskussion einsetzen.

Wenn es 96 heißt, „Solidarismus heißt: die Person steht im Zentrum", so muß diese Bezogenheit zum Zentrum eben im „Ganzheitsprinzip" und darauf bezogen im Gliedschaftsprinzip formuliert werden. Und wenn es 97 heißt: „Subsidiarität – nur von der Person her begründbar", so muß das ergänzt werden: insofern diese nur im Ganzen ihre Gliedschaftsrechte besitzt und Pflichten zu erfüllen hat.

Die Fülle dessen, was W. hier in seinem Buch vorführt, macht verständlich, warum man ihn mit Recht zur Spitze der nächsten Generation katholischer Soziallehrer zählen muß. Sein Buch dürfte weder den Theoretikern noch Praktikern und vor allem auch den Studenten fehlen. Die obigen kritischen Anmerkungen, von denen hier nur einige gemacht werden konnten, sollten darauf hinweisen, daß im Gegensatz zu der Meinung, die etwa 50 Jahre das katholische Lager beherrschte, die kirchlich-lehramtliche Sozialverkündigung, deren Interpretation in katholischer Soziallehre und beider Fundierung in der CGL noch unterwegs ist und einen großen Nachholbedarf hat.

Bochum Gustav Ermecke

Golser, Karl: **Gewissen und objektive Sittenordnung.** Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie. – Wien: Wiener Dom-Verlag (1975). 247 S. (Wiener Beiträge zur Theologie, XLVIII) kart. DM 33.–

Hier wird eine Diss. der Päpstlichen Universität Gregoriana vorgelegt. Der Vf. übernimmt als seine Grundauffassung in bezug auf das Gewissen das globale Statement: Es dürfte innerhalb der theologischen Spekulation kaum einen zweiten Begriff geben, zu dessen Weiterbildung so wenig getan ist. Als Grund dafür wird angeführt, daß in der traditionellen Tendenz die Moraltheologie als Gesetzeswissenschaft verstanden ist, die darstellen will, was für alle Menschen und alle Zeiten gilt. Das Gewissen habe in einer dienenden Rolle vor dem Gesetz einzig das Objektiv-Allgemeine auf die konkrete Handlung anzuwenden. Gegen einen verdächtigten Subjektivismus und eine sogenannte Willkürmoral hatte man besonders in den letzten Jahrhunderten geglaubt, die Gesetze und das Objektive vorrangig gegenüber der subjektiven Instanz des Gewissens betonen zu müssen.

Der erste Teil der Arbeit (16–77) behandelt „das Gewissen als intellektuelles Anwendungsorgan der objektiven Sittenordnung – das Modell der traditionellen Moraltheologie". Der zweite Teil (79–132) ist überschrieben: „Das personal-ganzheitliche Gewissen als Faktor im auf Objektivität ausgerichteten sittlichen Akt – Das Neue Modell als Überwindung und Alternative zum traditionellen Schema." Darin zeichnet ein erstes Kap. „die anthropologische Wende: phänomenologisch-psychologische Neufassung des Gewissens". Es folgt eine „transzendental-philosophische und -theologische Vertiefung: das personale Gewissen und die ‚objektiv' richtige Verwirklichung des Menschen vor Gott und vor sich selbst". Auf 169–231 sind die Anmerkungen angefügt. 17 Seiten Literaturverzeichnis schließen das Buch ab.

Im Rückblick auf seine Arbeit, deren Ergebnisse und Grenzen, betont G. erneut (166), daß „der Gewissensbegriff zu den verschwommensten der Moraltheologie gehört". In dem von diesem Eindruck inspirierten Klärungsversuch, der hier vorgelegt ist, wird bewußt nicht gehandelt von dem existentiellen Bemühen des Christen, in seinem Gewissen die Klärung für konkrete Handlungen zu finden; auch die Fragen der Gewissensfreiheit, der Gewissensbildung, ebenfalls die Bezugspunkte einer theologischen Anthropologie und einer christlich-theologischen Gewissenslehre sollten nicht angegangen werden.

Daraus ergibt sich die Ausrichtung auf die Benennung der unterschiedlichen Versuche vom Mittelalter bis zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des Vaticanum II, das Gewissen zu orten, zu beschreiben und zu definieren. Damit aber steht eine immense Fülle des historischen Materials an, von der glossa ordinaria bis z. B. zu den Arbeiten von R. Hofmann und W. Heinen, das einzuordnen und angemessen zu bewerten einer umfassenden Kompetenz in Geschichte, Theologie und Anthropologie und ebenso einer variablen Sprachkraft bedarf. Es vermittelt der abschließende Versuch, transzendental-philosophische und -theologische Bemühungen um das Gewissen als besonders gewichtig darzustellen (133–166), den intensiven Eindruck, daß wohl nur integrierende Bemühungen – etwa die Einsichten aus der phänomenologisch geweckten Anthropologie beizuziehen – Engführungen vermeiden lassen und dem sittlichen Phänomen Gewissen im gegebenen Zeit-Ort angemessen sein können.

Die vorgelegte Übersicht über die Geschichte der Gewissens-Konzeptionen läßt für die Moraltheologie schmerzhaft bewußt werden, daß in grundlegenden Veröffentlichungen der letzten Jahre die Gewissens-Problematik nicht ausdrücklich angegangen wird und somit für Theorie und Praxis, besonders aber für das öffentliche Bewußtsein in der Kirche und unter Christen irritierende Mängel in der Information über Würde und Wert des Gewissens gegeben sind.

Bochum Hans Kramer

Geistig Behinderte, Erotik und Sexualität. Hrsg. von Paul Sporken. – Behinderten nur als kindliches Suchen der Nähe oder aber als „Experi- Düsseldorf: Patmos (1974). 188 S. kart. DM 18.–.

Der bedeutende holländische Moraltheologe gibt – mit einem beachtlichen eigenen Beitrag – in diesem Buch die Vorträge eines Symposions über „Erotik, Sexualität und Behinderte" heraus, die 1972 in Holland gehalten wurden.

Der erste geschichtliche Vortrag von J. Beijaert führt von dem Rat des Asklipiades (um 100 v. Chr.), man solle geistig Gestörte nicht einkerkern, sondern „in einer freundlichen Umgebung mit viel Licht und Musik behandeln", in einem internationalen Überblick bis zu den Anstaltssghettos der letzten hundert Jahre und zu modernen familienähnlichen Koedukationsgruppen möglichst in dorfähnlichen Siedlungen, wie sie in Belgien und Holland schon mit besonders günstigen Ergebnissen arbeiten (15–42).

E. Beschel gibt vorwiegend eine Geschichte der heilpädagogischen Einrichtungen in Deutschland mit vielen aufschlußreichen Einzelheiten doch wenig Beziehung zum Thema des Buches (43–57).

Dem aber wendet sich „aus pädagogischer Sicht" T. Baert zu. Er betont die mangelnde Fähigkeit der geistig Behinderten, sich sprachlich auszudrücken und den darum doppelt wichtigen Ersatz, durch körperlichen Kontakt Verbindungen zu suchen und die „Sprache der Leiblichkeit" zu gebrauchen. Nachdrücklich fordert er darum auch für geistig Behinderte die Koedukation als Grundlage jeder Sexualerziehung mit einem natürlichen und ungezwungenen Verhalten. Eine wesentliche Schwierigkeit erwächst aus dem Mißverhältnis zwischen dem erwachsenen Körper vieler geistig Behinderter und ihrem kindhaften Geist. Nur allzu oft läßt sich aber das äußere Verhalten des geschlechtsreifen mentieren mit dem eigenen Körper" verstehen, ohne daß etwa Strafmaßnahmen z. B. wegen des Masturbierens ergriffen werden dürften.

B. macht jedoch auf die Grenzen von Zärtlichkeitsäußerungen der Behinderten aufmerksam, wenn z. B. andere Partner als Objekt gebraucht werden, wenn manches sexuelle Verhalten in der Öffentlichkeit Anstoß erregen würde (z. B. Exhibitionieren, Onanieren etc., oder wenn die persönlichen Gefühle der Erzieher verletzt werden (Nicht jede Pflegerin mag ihre Brüste von einem wißbegierigen Behinderten berühren lassen.) (58–70)

Aus „praktischer Sicht" behandelt T. ten Teij die gleichen Fragen, wenn er recht verdienstvoll auf eine genaue Kenntnis der Entwicklungsphasen Wert legt: Er nennt eine erste Phase „der Bedürfnisbefriedigung", in der ein Kind sich wohlfühlen und auch seinen Körper entdecken will. In einer folgenden Phase (normalerweise das Schulkindalter) will ein Kind neugierig die Umwelt entdecken. In einer weiteren Phase (der Pubertät) entdeckt es seine Geschlechtlichkeit und die körperlichen Änderungen. In einer letzten Entwicklungsphase (Adoleszenz) strebt es nach Selbständigkeit. Nicht alle Behinderten durchlaufen diese Phase bis zum Ende, doch läßt sich gerade das sexuelle Verhalten vieler Behinderter vor allem von der Psychologie dieser Phasen her verstehen. (Dieser grundlegend wesentliche Gedanke, dem W. Zeller ein ganzes Buch gewidmet hat, „Konstitution und Entwicklung", findet sich hier leider nur auf einer Seite [73] behandelt.)

Schwierige Aufgaben der Sexualerziehung ergeben sich vor allem aus der Spannung des Erziehers zwischen dem Ja-sagen-wollen und dem Nein-sagen-müssen da, wo die Wünsche der Behinderten ihren „echten Belangen" schaden würden. Erfahrungsgemäß wird jedoch das unvermeidliche Nein in der Regel willig „akzeptiert". T. nennt sechs Grundlagen für die Entscheidungen des Erziehers: Fördert das Verhalten die Menschenwürdigkeit des Zöglings? Wird nicht ein Partner als „Objekt" mißbraucht? Wird niemandes Selbstachtung oder Sicherheit beeinträchtigt? Bringt das Verhalten Konflikte mit der Außenwelt oder mit Angehörigen?

Geraten die Helfer in Konflikt mit ihren eigenen Normen? Lassen sich die Folgen der Entscheidung verwirklichen und bejahen? (78)

Wenn es als Ziel jeder sonstigen Sexualerziehung gelten mag, zum selbstverantwortlichen Handeln zu leiten, so sind eben die geistig Behinderten meist nicht in der Lage, eigene Entscheidungen zu fällen. (Das gilt besonders für die schwierigen Entscheidungen über eine Heirat oder über Nachkommen). (71–82)

Aus der Erfahrung des Frauenarztes sieht P. Moormann „die geistig behinderte Frau". Er klärt nicht nur die Begriffe, sondern sieht auch die praktischen Schwierigkeiten der Hygiene aber auch der psychischen „prämenstruellen Spannung". Er lehnt die Kastration ab, bespricht das Für und Wider der Sterilisation und der hormonalen Behandlung und Empfängnisverhütung besonnen und sachlich. (83–103)

W. v. d. Wijm sieht die „Sexualität im Schwachsinnigenrecht" Hollands (104–128), und H. Kühl untersucht entsprechend „die Rechtsstellung von geistig Behinderten in der Bundesrepublik", nämlich im Familienrecht mit den Fragen der Vormundschaft, der Pflegschaft, der Entmündigung, der Haftung aber auch der Unterbringung.

Das wörtliche Zitieren der gültigen Paragraphen des Strafrechtes über sexuelle Handlungen (§ 174 und 174a), besonders aber des neuen „Kuppeleiparagraphen" (§ 180 StGB) ist geeignet, die Experimentierfreudigkeit mancher sozialpädagogischer Heißsporne in ihre Grenzen zu weisen. Z. B. darf sexueller Verkehr zwischen geistig Behinderten unter 16 Jahren gesetzlich nicht geduldet werden. Auch die Voraussetzungen der Sterilisation werden juristisch untersucht. (129–156)

Das Buch schließt mit dem Hauptbeitrag von P. Sporken: „Sexualethik und geistig Behinderte". Sein Grundanliegen ist es, den Behinderten „die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung als Mann und Frau" zu bieten durch den Ausdruck „von Kontakt, Liebe und Beziehung". Ihm ist vor allem an dem Ausbau des „Mittelbereiches von Zärtlichkeit, Sexualität und Erotik" gelegen. (159)

Sp. wendet sich gegen die „Koppelung von Sexualität und Fortpflanzung als ... Grundnorm für die Sexualethik" und gegen die „Einengung von Sexualität auf Genitalsexualität". Die Grundbedeutung der Sexualität sieht er in der „Möglichkeit zur Selbstentfaltung von Mann und Frau in wechselseitiger Beziehung". Diese „personale Ebene" bietet den Maßstab für alle Entscheidungen. (160)

Wenn aber Sexualität genital verwirklicht wird, so muß eine nicht zu verantwortende Schwangerschaft in jedem Fall ausgeschlossen bleiben. Behinderten sind für die Entfaltung ihrer Sexualität besonders enge Grenzen gesetzt. (161) Den Behinderten erbringt die Sexualität „den Beweis ... ein ‚normaler' Mann oder eine ‚normale' Frau zu sein" und als solche „akzeptiert" zu werden.

Gerade die geistig Behinderten brauchen ihre „Leiblichkeit mehr als Mittel zur Kommunikation" wegen ihrer „mangelhaften verbalen Ausdrucksmöglichkeiten"; darum suchen sie Möglichkeiten, sich anzuschmiegen und zu streicheln. (162)

Jede Sexualethik sollte nicht nur „ideale ethische Normen beschreiben", sondern möglichst viele menschliche „Werte verwirklichen"; dazu gehören „Ehe ... Sexualleben und ... Kinder", doch auch da ist zu bedenken, ob nicht die Gefahr besteht, daß diese Kinder „ernsthafte Anomalien haben werden". Der Behinderte hat Anspruch auf eine Hilfeleistung auch bei seiner sexuellen Entfaltung, für die er den „menschlichen Raum" braucht. Aber „er hat nicht mehr Rechte als der Nichtbehinderte, der ... nur schwer zu einer Beziehung findet". (163)

„Freundschaften von Schwachsinnigen untereinander" haben sich schon vielfältig bewährt; das Gesamtverhalten und die eigene Pflege des Aussehens gewinnen deutlich. Üblicherweise aber hat fast jede Anstaltsleitung „Angst vor allem, was auch nur den Anschein von Erotik und Sexualität hat". Der schmerzliche „Mangel an persönlichem Wohlbefinden" hat mit der gestiegenen „großen (materiellen) Wohlfahrt nicht ... Schritt gehalten". Das gilt auch für die echte sexuelle Not der Behinderten (164/165). Sie brauchen vor allem „die wohltuenden, warmen, menschlichen Beziehungen".

„Fertige Antworten" kann und will Sp. nicht bieten, wohl aber klar das Wohl des Behinderten, nicht aber die Auffassungen der Helfer zum Maßstab gesetzt wissen. (166/167)

Dann darf nicht der Reiz zum Orgasmus und Geschlechtsverkehr, sondern die menschliche „Selbstentfaltung" in dem genannten „Mittelbereich (Zärtlichkeit)" das Ziel sein (169). Wir dürfen Behinderte weder dazu verurteilen „völlig asexuell zu leben" noch zum Gegenteil. Individuell müssen dann die Notlösungen gesucht werden. Selbstbefriedigung kann dann ein „akzeptabler" Ausweg sein, doch sicher nicht in der Öffentlichkeit.

Ob und wann Geschlechtsverkehr oder gar Heirat oder gar Nachkommenschaft (fast nur mit sicherer Geburtenverhütung) in Frage gezogen werden dürfen, ist der verantwortungsbewußten Entscheidung derer zu überlassen, die im Einzelfall dafür die Verantwortung übernehmen können. Gerade im Blick auf die etwa wiederum behinderten Kinder sind nicht nur vorher Genetiker zu befragen, sondern grundsätzlich ist das „Spannungsfeld zwischen individuellen und gesellschaftlichen Belangen zu bedenken". (180)

Oft wird sich für behinderte Mädchen die Frage ergeben: „Freiheitsberaubung oder Sterilisation". (183)

Jedenfalls sollte auch die Liebe nicht künstlich geweckt werden, ehe „es ihr gefällt".

Mögen manche Beiträge in diesem beachtlichen Büchlein mehr die holländischen als die deutschen Verhältnisse wiedergeben, mögen manche Beiträge breit geschrieben sein oder wenige Beziehungen zum Thema aufweisen, – die Grundgedanken des Hrsg. mit seiner theologisch wie ethisch klaren Haltung und mit seiner besonnenen zurückhaltenden, verständnisvollen und verantwortungsbewußten Prüfung der wahren Anliegen der Behinderten gibt dem Buch seine Bedeutung für alle, die mit solchen Jugendlichen arbeiten.

Das Buch spricht nur von den geistig Behinderten, doch lassen sich die meisten seiner Erkenntnisse auch auf Körperbehinderte übertragen.

Einige Ergänzungen besonders aus der Hormonforschung von der Diskussion über die triebmindernde bzw. -ausschaltende Wirkung des Cyproteronazetat bishin zur Alternative hormoneller Empfängnisverhütung statt der Sterilisation für Behinderte wären für eine Neuauflage zu wünschen.

Berlin Klaus Thomas

Meinhold, Peter: **Die Religionen der Gegenwart.** Ihre Herkunft – ihre Besonderheiten – ihr Beitrag zur Lösung der Weltprobleme. – Freiburg: Herder 1978. 416 S. (= Herderbücherei Bd 656)

Ein Herder-Taschenbuch, als solches konzipiert und publiziert, mit allen Vorteilen, aber leider nicht weniger mit allen Nachteilen eines Taschenbuchs: mit ziemlich vielen Druckfehlern und einer gewissen Nonchalance in Form und Darbietung. Die Not des Taschenbuchs: als Massenprodukt macht es Literatur zum Wegwerfartikel und läßt seinen Inhalt für viele dementsprechend als ephemer erscheinen, wandelbar wie Tagesmeinungen und modische Kaufhauswaren. Schwer zu sagen, wie man Plus und Minus verteilen soll, bedenkt man andererseits die Rolle des Taschenbuchs bei der Vermittlung des wachsenden Wissensstoffs und der notwendigen Information an die breiten Schichten der Bevölkerung, freilich wieder verbunden mit der Gefahr des billigen Ramschangebots. Den Laien nimmt es immer wunder, wie sich missionarisches Sendungsbewußtsein hinein in alle Bereiche menschlichen Lebens und risikosichere Ertragskalkulation offenbar erfolgreich vereinigen lassen.

Das vorliegende Taschenbuch vermittelt jedenfalls umfangreiche Information über das weite und interessante Feld der Religionen, in einem ersten Teil über die „Begegnung der Religionen einst und jetzt" (15–68), in einem zweiten über „elf Weltreligionen" – Hinduismus, Jinismus, Buddhismus, Sikhismus, Taoismus und Konfuzianismus, Shintoismus, Parsismus, Judentum, Christentum, Islam und Bahai (69–338) und in einem dritten über „moderne Religionen und die religiösen Äußerungen der schriftlosen Völker der Gegenwart" (339–375).

Ein „vergleichendes Themenregister" (391–398) will helfen, die Stellungnahmen der einzelnen Religionen zu den bedeutsamen religiösen wie ethischen Problemen aus dem Text zu erheben und einander gegenüberzustellen. Ein notwendigerweise auswählendes Literaturverzeichnis (399–408) bietet Anregung zur Weiterarbeit, ein „Glossarium" (409–412) erklärt wichtige Grundbegriffe, ein Personenregister hilft religiöse Gestalten wie zitierte Autoren ohne Zeitverlust finden, wobei man sich verwundern mag, auch Allah oder Jahwe, Ahriman (108, nicht 109!) und Ahura Mazda, Krishna und Vishnu, Shiva und Ormuzd (108 statt 109!) in diesem Verzeichnis anzutreffen.

Es versteht sich leicht, daß eine Gesamtdarstellung der „Religionen der Gegenwart", zumal im Rahmen eines Taschenbuchs, auswählen und auf den Anspruch erschöpfender Darbietung der Materie verzichten muß. Man kann Vf. bescheinigen, daß er dabei mit Sorgfalt zu Werke gegangen ist, um seinem Gegenstand ebenso wie dem Interesse des Lesers gerecht zu werden. Besonders bei der Einführung in die Weltreligionen mußte er zudem jeweils die Geschichte relativ ausführlich heranziehen, die heutige Situation zu beleuchten. Der Titel meint also nicht die „religiöse Gegenwartslage" auf dem Weltmarkt moderner Strömungen, sondern Werden und Wirken der großen Religionen und Weltanschauungsgruppen unserer Tage hinsichtlich ihrer Entstehung, ihres wesentlichen Werdegangs und ihrer heutigen Erscheinung in Leben und Organisation. Sicher muß man sich nicht alle Urteile des Vf. im einzelnen zu eigen machen, aber anregend sind sie allemal.

Hier sollen trotzdem eine Reihe von Anfragen vermerkt werden, die uns u. a. bei der Lektüre kamen.

Vergebens suchten wir nach einem Sartach als „dem Beherrscher des oströmischen Reiches" um die Mitte des 13. Jh.s (32). – Viel schon wurde über die Hintergründe des Bilderstreits im 8./9. Jh. nachgedacht und auch der Islam in Betracht gezogen, doch so ganz sicher über seine Rolle wurde man sich nie, um den Ikonoklasmus einfach als „Abwehr der von moslemischer Seite ausgehenden Angriffe gegen die Aufnahme von Bildern in den Kirchen" zu erklären, wobei „der christliche Glaube durch die Begegnung mit dem Islam zu einem neuen Selbstverständnis gekommen" sei (32f). Daß vollends dieser Islam erst eine „Vertiefung der christlichen Gottesauffassung" durch die Unterscheidung von Natur und Person als „innergöttliche Realität" angeregt habe, erscheint uns doch sehr fragwürdig angesichts der theologischen Arbeit der Väter und Synoden im 4. und 5. Jh. (33). – S. 122 wird die Deutung dreier Symbole des Jinismus angegeben, doch die Symbole selber nicht; ein Versehen beim Druck? So jedenfalls ist es kaum hilfreich. – S. 123 ist der erste Satz mindestens unglücklich formuliert: Da wäre eigentlich Indien „Ursprungsland", wie des Buddhismus, so des Christentums! Die intendierte Aussage übersieht andererseits den Islam, von dem man sehr ähnliche, wenn nicht die gleichen Aussagen machen könnte. – Eine Anmerkung zur Darstellung, die öfter zu machen wäre, aber bes. deutlich S. 148f trifft: Auf nur zwei (einander gegenüberliegenden) Seiten liest man dreimal „Amithaba

(= chin. Amito-Fo)", wobei die Schreibweise wechselt zwischen Amithaba und Amitabha. – Trotz wiederholter Lektüre ist es uns nicht gelungen, das Verhältnis von Parsismus und Achämenidenreich zu durchschauen (203f). – Unter den drei Elementen der Einheit in der Überlieferung der Orthodoxie würden deren Vertreter neben Glaube (Lehre) und gottesdienstlicher Ordnung nicht eigentlich vom „gleichen Recht" sprechen, jedenfalls nicht in unserem westlichen Sinn, eher von den gleichen „hl. Kanones", im Sinn der gleichen hierarchischen Verfassung, und kaum je würden sie das „Recht" an den Anfang der Reihe setzen (248). Ob man dem ökumenischen Patriarchen als „primus inter pares unter den orthodoxen Bischöfen" eine „Vertretung" der orthodoxen Kirche „nach außen" zuteilen soll oder kann, scheint uns eher unwahrscheinlich, wenigstens in der Gegenwart. Ähnliches gilt von der Aussage, die autokephalen Kirchen verfügten „aufgrund ihrer historischen Stellung über eine eigene Jurisdiktion"; „geschichtlich" ist heute der Rang der alten Patriarchate begründet, doch ursprünglich stand auch bei ihnen dahinter die politisch-geographische Situation, wie dann bei allen Autokephalien seit dem 15./16. Jh. (249). – S. 273 sollen wohl „echte Kirchlichkeit" (nicht: Kindlichkeit) und „gelebte Glaubensgemeinschaft" verbunden werden. – Beim Islam vermißt man ein Wort zu seiner Rolle in Afrika, einschließlich Schwarzafrikas. Ähnliches gilt bei den „modernen Religionen": die „Jugendreligionen" in Amerika und Europa, die „Vereinigungskirche" des Koreaners San Myung Muns, die Scientology-Kirche Ron Hubbards, die „Children of God" des David (Moses) Berg u. a. werden nicht erwähnt, obwohl sie teilweise beachtlich in unsere Breiten hereinwirken. Das wird man bedauern, weil dieses Herder-Taschenbuch sicher in viele Hände kommt. Vf. selbst gibt als Ziel seiner Arbeit an, den „einzigartigen Wechsel im Leben der Weltreligionen" (des Umschwungs von Stagnation zu neuer Lebendigkeit) im 19. und 20. Jh. herauszustellen (374). – Daß Vf. im Literaturverzeichnis vor allem jeweils neueste Werke zu den einzelnen Themen anzuführen sucht, versteht sich von selbst. Ein bestimmtes Prinzip der Auswahl ist sonst nicht zu erkennen. So, wenn zur Orthodoxie nur eine Arbeit aus dem Französischen angeführt, dagegen keine einzige der nicht wenigen deutschen Autoren, die sich mit dem Thema der Ostkirchen im umfassenden Sinn beschäftigen.

Die Reihe der Fragen und Wünsche möchte freilich nicht als Einwand gegen das Anliegen des Buches, möglichst viele Leser über Religion und Religionen zu informieren, verstanden werden. Das Interesse an dem Grundproblem des Religiösen in der Geschichte der Menschheit ist so mächtig erwacht, daß die Theologie sich ihm verantwortlich stellen muß. Darum gebührt dem Vf. Dank, und unsere Anmerkungen wollen nur dem gleichen Ziel dienen.

Würzburg H. M. Biedermann

Melzer, Friso: **Wege des Denkens.** Anleitung zum Philosophieren. – Wuppertal: Aussaat 1977. 104 S.

Wenn ein anerkannter Sprachforscher, Indologe und Germanist, ein Theologe und, wie dieses Buch beweist, ein Philosoph, aus reifer Lebenserfahrung ein Buch über das Denken schreibt, so läßt er aufmerken.

Ungenannt bildet dieses Wort das Wesen dieses kleinen, aber gewichtigen Werkes: mit dem Vf. horchen wir in einem ersten Teil auf die sprachliche Urbedeutung von einigen der wichtigsten ethischen Grundbegriffe der Freiheit, der Werte, der Tugenden, des Individualismus, des Idealismus u. a.

Im zweiten Teil lernen wir lauschen auf das Wesen wahrer Weltanschauung, z. B. des Atheismus, der Religion, der Gewißheit und der vermeintlichen Gottesbeweise und erahnen in einer Anleitung zum „muttersprachlichen Denken" mit dem Klang der Laute etwas von der Urbedeutung des Sinnes jener philosophischen Begriffe, die uns sonst fremd und „abstrakt" bleiben.

Personhaft vielmehr zu denken, aus dem Ich-Es-Verhältnis in die Du-Ich-Beziehung fortzuschreiten, und nicht zuletzt durch den Anruf Gottes Person und wahrer Mensch zu werden, in diesen Gedanken begleiten wir wahrhaft „staunend" im letzten Teil Lessing und Schiller über die Wahrheitsfrage, Jaspers über die Schuldfrage und den Hinduismus über seine Erkenntnisse zur Selbstverwirklichung.

In dieser ebenso straffen wie klaren Anleitung zum Philosophieren wird auch der unvorgebildete Leser die Freude empfinden, wie er durch das Lauschen auf Worte zum Erkennen von Zusammenhängen geleitet wird, bis er auf der Suche nach dem Sinn die Wahrheit erahnt, derer er im Glauben gewiß werden kann.

Berlin Klaus Thomas

Kasper, Walter: **Gottes Zeit für Menschen.** Besinnungen zum Kirchenjahr. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). 96 S., kart. DM 10.50

Das Anliegen des Dogmatikers Kasper ist die Praktizierung der Einheit von Theologie und Verkündigung. Meditationen zum Advent, zu Weihnachten, zur österlichen Bußzeit, zu Gründonnerstag, Ostermontag und Pfingsten sowie Fronleichnam demonstrieren dies. Maria erscheint in der Adventsbotschaft, in der Annahme der Verkündigung, als Urbild des christlichen Glaubens und in ihrer Begegnung mit Elisabeth als Urbild der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, d. h. als ein Zeichen, daß man den Glauben nie für sich allein hat. Die Menschwerdung Christi fordert uns auf, Gott im Bruder zu begegnen. Christliche Buße ist Ausdruck von Glaube, Hoffnung und Liebe und Verzicht auf Resignation. Eucharistiefeier ist Vergegenwärtigung der Erlösung und Vorfeier ihrer Vollendung. Von der Auferstehung Jesu wissen wir nur durch das Zeugnis der ersten Kirche. Unseren somit stets fragenden und angefochtenen Glauben stärkt Christus durch sein Wort und Sakrament. Pfingsten ist Einladung zum Kirchesein durch Konflikte hindurch, unter dem Seufzen des Hl. Geistes in uns, der uns in Hoffnung durchhalten läßt. Die Speisung der Fünftausend weist auf das letzte Abendmahl voraus, allerdings nicht, wie Vf. meint, weil Jesus das Segensgebet über das Brot spricht vor dessen Verteilung. Das Segensgebet über das Brot (wie auch über den Wein) gehört zu jedem jüdischen Mahl bis auf den heutigen Tag. Die wunderbare Speisung ist als ganze Vorbild des Abendmahls.

Beverungen Oda Hagemeyer

Goichon, A. M.: **Beschauliches Leben inmitten der Welt.** – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger Verlag (1977). 144 S. (Klassiker der Meditation) kart. DM 8.80

Diese französische Schilderung eines mystischen Lebens will drei Fragen beantworten: 1. „Worin besteht das beschauliche Leben?" 2. „Welches sind die Bedingungen des beschaulichen Lebens?" und 3. „Die Merkmale des beschaulichen Lebens."

Es sieht die Voraussetzung von „Erkennen und Lieben" (9) und warnt vor den Irrtümern, beschauliches und aktives Leben als Gegensätze anzusehen oder ein reifes Alter zu fordern (10). Doch weder die heilsame klösterliche Abgeschiedenheit von der Welt noch die günstigen Vorbedingungen (Stille zum Beten) (13), noch die Äußerungen beschaulichen Lebens (z. B. Gesichte und Entrückungen) (14) und schon gar nicht „nach Freud riechende Erklärungen" (15) schaffen beschauliches Leben, das durch äußere Arbeit nicht gehindert wird (16). Weder die „inneren Nächte" (17) noch die „geistlichen Wonnen" (18f) führen unfehlbar zu beschaulicher Erkenntnis und Liebe (20–23).

Das Ziel des göttlichen Wohlgefallens heiligt vielmehr all unser Handeln in „übernatürlicher Liebe" (24–28). Liebe und Erkenntnis stärken einander gegenseitig (30–33). Demut und Folgsamkeit gegenüber den Gaben des geistlichen Lebens helfen, daß der Geist der Gotteskindschaft „unser Ich verdrängt" (41).

„Das beschauliche Leben bedeutet Absetzung seiner Selbst durch Gott..." (44). Beim „gemischten Leben" stehen Tätigkeit und Beschaulichkeit nicht beziehungslos nebeneinander, vielmehr durchdringen sich beide, so daß eines die jeweils beherrschende Stellung einnimt (48–59).

Diese kurze Inhaltsangabe des ersten Teiles mag auch die beiden folgenden kennzeichnen, zumal viele Gedanken sich wiederholen.

Insgesamt also liegt hier eine Sammlung von frommen, mystisch-innigen Gedanken vor, durch Zitate und Beispiele der Bibel und der Kirchenväter ergänzt, doch ohne Beziehung zu religionspsychologischen Forschungen.

Wen kann das Buch ansprechen? Sicher setzt es beim Leser eigene Erfahrungen in betrachtender Meditation voraus; denn eine Anleitung zum Meditieren enthält es nicht. Sicher bietet es auch den Erfahrenen beherzigenswerte Ratschläge, z. B. wie Contemplation und Tat einander ergänzen müssen.

Mystische Erfahrungen lassen sich ohnehin schwer mitteilen. Nicht die Zahl der vielen (nach dem Eindruck des Referenten allzu vielen und allzu frommen) Worte läßt den Leser dann ehrfürchtig ahnen, wie noch heute die unfaßbare Güte Gottes sich dem demütig Anbetenden offenbart. Wären die abstrakten theologischen Begriffe (viele davon aus altem, nicht mehr geläufigen Sprachschatz) durch Beispiele oder Bilder mit Leben erfüllt, dann könnte wohl eher der „Frieden eines überzeitlichen Wandels und einer schon in die Ewigkeit eingegangenen Liebe" (111) den Leser ermutigen und zur Nachfolge mitreißen.

Theologisch gesprochen: Der Vf. will (wie notwendig!) von einer quietistischen zu einer aktivistischen Mystik führen. Dem Referenten erschwerte die philosophisch-theoretische, wirklichkeitsfremde, abstrakt-mystische Sprache, dem Vf. auf diesem Weg zu folgen.

Berlin Klaus Thomas

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

Trinification of the world. A festschrift in honour of Frederich E. **Crowe** in celebration of his 60th birthday. Ed. by Thomas A. Dunne and Jean-Marc Laporte. – (Tor:) Regis College Press 1978. 329 p.; Can. $ 11.85.

God, goed en kwaad. Feestbundel ter ere van de vijfenzestigste verjaardag van H. J. **Heering**. – 's-Gravh: Boekencentrum B.V. (1977). 332 blz.; hfl 40,–.

Kirche und Bibel. Festgabe für Eduard **Schick**. Hrsg. von den Professoren der Phil.-Theol. Hochschule Fulda. – Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1979. 502 S., 1 Taf.; Lw. DM 58,–.

Kümmel, Werner Georg: Heilsgeschehen und Geschichte. Bd. II: Gesammelte Aufsätze 1965–1977. Hrsg. von Erich Grässer u. Otto Merk. – Marb: Elwert 1978. XII, 279 S. = Marburger theologische Studien XVI; Lw. DM 56,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Hohmann, Martin: Die Korrelation von Altem und Neuem Bund: (innerbiblische Korrelation statt Kontrastkorrelation). – B: Evang. Verlagsanstalt 1978. 165 S. = Theologische Arbeiten XXXVII; DM 12,80 [Diss., Berlin. Humboldt-Univ.]

Clévenot, Michel: So kennen wir die Bibel nicht (Approches matérialistes de la Bible, dt.) Anleitung zu einer materialistischen Lektüre biblischer Texte. Mit e. Vorw. von Gerd Theißen u. e. Einf. in die materialistische Bibellektüre von Kuno Füssel. – (Mchn:) Kaiser (1978). 191 S.; kart. DM 17,80.

Rohrbauch, Richard L.: The biblical interpreter. An agrarian Bible in an industrial age. – Phil: Fortress Pr. (1978). 125 p.; $ 4.95.

2. Altes Testament

Zee, W.: De wereld wordt vaderland. Over het begin: **Genesis 1 tot 12**. – 'sGravh: Boekencentrum B.V. (1978). 103 blz.; hlf 14,–.

Payne, David F.: Jonah from the perspective of its audience. – Journal for the Study of the Old Testament XIII, 1979, 3–12; p. 13–31: Bellefontaine, Elizabeth: **Deuteronomy 21:18–21** – Reviewing the case of the Rebellious Son; p. 33–46: Clines, David J. A.: The significance of the 'Sons of God' episode ‹**Genesis 6:1–4**› in the context of the 'Primeval History' ‹**Genesis 1–11**›; p. 47–64: Petersen, David L.: Genesis **6:1–4**, Yahweh and the organization of the cosmos; p. 65–73: Eslinger, Lyle: A contextual identification of the bene ha'elohim and benoth ha'adam in Genesis **6:1–4**.

Bohlen, Reinhold: Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung ‹**1 Kön 21**›. – Tr: Paulinus-Verl. 1978. 440 S., 3 Taf. = Trierer Theologische Studien XXXV; kart. DM 79,– [Diss., Trier]

De Vries, Simon J(ohn): Prophet against Prophet. The role of the Micaiah narrative ‹**I Kings 22**› in the development of early prophetic tradition. – GrR: Eerdmans (1978). XVII, 162 p.; $ 7.98.

Brandt, Krister: Anteckningar från översättningen av **1 Sam**. – SvExÄrsb XLIII, 1978, 7–21; p. 22–39: Riesenfeld, Harald: Översättandets överraskningar; p. 40–64: Wiklander, Bertil: The context and meaning of NHR'L in **Jer. 51:44.**

De knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja. Door collega's en oudleerlingen aangeboden aan J. L. **Koole**. – Kampen: Kok 1978. 252 blz.; hfl 49,50; [cont.:] p. 11–16: Arragon, G. J. van: Reminiscenties aan Deuteronomium in **Jesaja 40–55**; p. 17–22: Beek, M. A.: De vreemdeling krijgt toegang ‹Jesaja **56:1–8**›; p. 23–40: Beuken, W. A. M.: De vergeefse moeite van de knecht. Gedachten over de plaats van Jesaja **49:1–6** in de context; p. 41–52: Dijkstra, M.: De koninklijke knecht. Voorstelling en investituur van de Knecht des Heren in Jesaja **42**; p. 53–58: Gispen, W. H.: De knecht van Abraham; p. 59–71: Grosheide, H. H.: Een zionistisch-messiaanse beweging rondom **Nehemia**?; p. 72–82: Houtman, C.: De dood van Mozes, de knecht des Heren. Notities over en naar aanleiding van **Deuteronomium 34:1–8**; p. 83–92: Kruis, J.: JHWH, Schepper en Formeerder in **Deutero-Jesaja**; p. 93–101: Leeuwen, C. van: De openbaring van de kᵉbōd JHWH in **Jesaja 40:5**; p. 102–117: Lugt, P. van der: De strofische structuur van het derde knechtslied ‹Jes. **50:4–11**›; p. 118–126: Meer, W. van der: Schepper en schepsel in Jes. **42:5**; p. 127–140: Moor, J. C. de: Knechten van goden en de Knecht van JHWH; p. 141–149: Mulder, M. J.: Filologische kanttekeningen bij Jes. **41:23**ᵇ; **42:19**ᵇ en **43:14**ᵇ; p. 150–156: Nijen, A. J. van: Overwegingen voor een preek over Jesaja **43:16–21**; p. 157–172: Oosterhoff, B. J.: Tot een licht der volken; p. 173–177: Ploeg, J. P. M. van der: De Dienaar van JHWH en de **Psalmen**; p. 178–187: Renkema, J.: De verkondiging van het eerste lied van de knecht ‹Jes. **42:1–4**›; p. 188–196: Woude, A. S. van der: Hoe de Here naar Sion wederkeert... Traditiehistorische overwegingen bij **Jesaja 52:7–8**; p. 197–202: Scheepstra, S. E.: Overzicht van de belangrijkste publikaties van Prof. Dr. J. L. Koole.

Raurell, F.: Angeologia i demonologia en **Is-LXX**. – Revista Catalana de teologia III, 1978, 1–30.

Lafigure de **Moïse**. Écriture et relectures. [Par] Robert Martin-Achard [e.a.]. – (Genève:) Labor et Fides (1978). 160 p., 8 tabl. = Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève I; sfr 25,–.

Niyibizi, François: L'analyse des énoncés de péché chez le prophète **Jérémie** et les péripéties de conversion. – Rome 1977: (Organizzazione Internazionale «Quo Vadis»). XXIII, 248 p.; Lire 11 500 [Diss., Roma, Univ. Gregoriana]

Holladay, William Lee: **Isaiah**: Scroll of a prophetic heritage. – GrR/Mich: Eerdmans (1978). XII, 270 p.; $ 6.95.

Burgmann, H.: Der Gründer der Pharisäergenossenschaft. Der Makkabäer **Simon**. – Journal for the study of Judaism IX, 1978, 153–191.

Blanch, Stuart: For all mankind. A new approach to the Old Testament. – NY: Oxford Univ. Pr. 1978. 120 p.; $ 8.95.

Hallo, William W.: Assyrian historiography revisited. – H. L. Ginsberg volume = Eretz-Israel XIV, Jer 1978, 1*–7*; p. 8*–13*: Rainey, Anson F.: The Barth-Ginsberg law in the Amarna tablets; p. 14*–18*: Caquot, André: Remarques sur la tablette ougaritique RS 1929 No 6 ‹CTA 13›; p. 19*–23*: Ullendorff, Edward: Ugaritic marginalia IV; p. 24*–27*: Tsevat, Matitiahu: Comments on the Ugaritic text UT 52; p. 28*–31*: Barnett, Richard D.: The earliest representation of 'Anath; p. 32*–37*: Moran, William L.: Puppies in Proverbs – From Samši-Adad I to Archilochus?; p. 38*–43*: Smith, Morton: East Mediterranean law codes of the early iron age; p. 44*–51*: Soggin, J. Alberto: The history of Ancient Israel – A study in some questions of method; p. 52*–55*: Emerton, John A.: The 'Second Bull' in Judges 6:25–28; p. 56*–69*: Freedman, David Noel: Psalm 113 and the Song of Hannah; p. 70*–78*: Cazelles, Henri: Problèmes de la guerre syro-ephraïmite; p. 79*–88*: Lipiński, Edward: The elegy on the fall of Sidon in Isaiah 23; p. 89*–96*: Sarna, Nahum M.: The abortive insurrection in Zedekiah's day ‹Jer. 27–29›; p. 97*–99*: Rosenthal, Franz: The second Laghmân inscription; p. 100*–102*: Mesnil du Buisson, R. du: Shadrafâ et D'anat, couple divin à Palmyre; p. 103*–110*: Fitzmyer, Joseph A., SJ: Divorce among first-century Palestinian Jews; p. 111*–121*: Tigay, Jeffrey H.: Notes on the development of the Jewish week.

Lack, Rémi: Letture strutturaliste dell'Antico Testamento. – (R:) Borla (1978). 161 p. = Ricerche teologiche; Lire 4000.

Ros Garmenda, Santos: La **pascua** en el Antiguo Testamento. Estudio de los textos pascuales del Antiguo Testamento a la luz de la crítica literaria y de la historia de la tradición. – Vitoria: Ed. ESET 1978. XLIII, 322 p. = Biblica Victoriensia III; pes 1000.

García Trapiello, J(esús): El problema de la **moral** en el Antiguo Testamento. – Barc: Herder 1977. 246 p.; pes 450.

2. Neues Testament

De knechtsgestalte van Christus. Studies door collega's en oud-leerlingen aangeboden aan H. N. **Ridderbos**. – Kampen: Kok 1978. 351 blz.; hfl 59,50; blz. 256–305: Veere, G. van der: Overzicht van de belangrijkste publikaties van Prof. Dr. H. N. Ridderbos; [cont. e.a.:] p. 11–22: Baarda, T.: „... Als hij die bedient", **Luc. 22:27**. Marginalia bij een woord van Jezus in het verhaal van het avondmaal in het evangelie van Lucas; p. 23–33: Baarlink, H.: De wonderen van de knecht des Heren. Traditie en interpretatie in **Mat. 8:16v.** en **12:15–21**; p. 34–46: Bakker, J. T.: In Christus: verzoening als levensvorm; p. 47–53: Faber van der Meulen, H. E.: De christologische relevantie van de zaligsprekingen bij Matteüs; p. 54–64: Heyer, C. J. den: Jezus, de lijdende rechtvaardige en de knecht des Heren; p. 65–75: Honig, A. G.: De kerk als lichaam van Christus voor de wereld; p. 76–90: Lategan, B. C.: Het motief van de dienst in **Galaten 1 en 2**; p. 91–110: Moor, J. C. de: „Van wie zegt de profeet dit?" Messiaanse apologetiek in de Targumim; p. 111–119: Plessis, I. J. du: De knechtsgestalte van Jezus in de Nazaret-perikoop ‹**Luc. 4:16–30**›; p. 120–138: Plessis, P. J. du: Zie het Lam Gods. Overwegingen bij de knechtsgestalte in het evangelie van Johannes; p. 139–152: Plomp, J.: Salus ecclesiae suprema lex; p. 153–165: Polman, A. D. R.: Calvijn over Christus' worsteling in Getsemane; p. 166–178: Roberts, J. H.: De knechtsgestalte van de kerk in de brief aan de Efeziërs; p. 179–193: Rothuizen, G. T.: Kerk en politiek. **Matteüs 20:25–28** en de Twee rijken-leer; p. 224–240: Vries, E. de: Het „dienen" in de brieven van Paulus.

Campbell, K. M.: The New Jerusalem in **Matthew 5.14.** – SJTh XXXI, 1978, 335–364.

La parabola degli invitati al banchetto dagli evangelisti a Gesù. Scritti di Jacques Dupont [e.a.]. – Bresc: Paideia Ed. 1978. 352 p. = Testi e ricerche di scienze religiose XIV; Lire 12 000; [cont.:] p. 11–61: Buzzetti, Carlo: Analisi letteraria del racconto matteano; p. 63–101: Barbaglio, Giuseppe: La parabola del banchetto di nozze nella versione di Matteo; p. 103–125: Gaeta, Giancarlo: Invitati e commensali al banchetto escatologico. Analisi letteraria della parabola di **Luca** ‹**14,16–24**›; p. 127–166: Fabris, Rinaldo: La parabola degli invitati alla cena. Analisi redazionale di Lc. **14,16–24**; p. 167–236: Pesce, Mauro: Ricostruzione dell'archetipo letterario comune a **Mt. 22,1–10** e Lc. **14,15–24**; p. 237–277: Beatrice, Pier Franco: Il significato di Ev. Thom. 64 per la critica letteraria della parabola del banchetto ‹**Mt. 22,1–14/Lc. 14,15–24**›; p. 279–329: Dupont, Jacques: La parabola degli invitati al banchetto nel ministero di Gesù.

Hug, Joseph: La finale de l'Évangile de Marc **Mc 16,9–20**. – P: Gabalda 1978. 266 S. = Études bibliques; F 175,–.

Puig Tàrrech, Armand: **Lc 10,18**: La visió de la caiguda de Satanàs. – Revista Catalana de teologia III, 1978, 217–243; p. 245–260: Puigdollers, Rodolfo: Notas pare una interpretación de **1 Cor 7.**

Cancian, Domenico: Nuovo comandamento, nuova alleanza, eucaristia nell'interpretazione del capitolo **13** del Vangelo di **Giovanni**. – Collevalenza ‹Perugia›: Ed. «L'Amore Misericordioso» 1978. 368 p.

Lehmann, Richard: Épître à **Philémon**. Le christianisme primitif et l'esclavage. Préface de Max-Alain Chevallier. – Gen: Ed. Labor et Fides (1978). 95 p. = Commentaires bibliques; sfr 17,–.

Marshall, I. Howard: The Epistles of **John**. – (GrR:) Eerdmans (1978). XVII, 274 p. = The New International Commentary on the New Testament; $ 10.95.

Vanni, Ugo, SJ: Il terzo «sigillo» dell'Apocalisse ‹**Ap 6,5–6**›: simbolo dell'ingiustizia sociale? – Greg LIX, 1978, 691–719.

Stein, Robert: The method and message of Jesus' teachings. – Phil: Westminster Pr. (1978). XIV, 188 p.; $ 6.95.

Les miracles de Jésus, selon le Nouveau Testament. Par Jean Noël Aletti [e.a.], sous la direction de Xavier Léon-Dufour. – P: Ed. du Seuil (1977). 396 p. = Parole de Dieu.

Penna, Romano: Il «Mysterion» Paolino. Traiettoria e costituzione. – (Bresc:) Paideia Ed. (1978). 103 p. = Supplementi alla Rivista biblica X; Lire 7000.

Throckmorton, Burton H., Jr.: Adopted in love. Contemporary studies in **Romans**. – NY: The Seabury Pr. (1978). X, 110 p. = A Crossroad book; $ 3.56.

Whitelocke, Lester T.: An analytical Concordance of the Books of the **Apocrypha**. Vol. I. – (Wash:) University Pr. of America (1978). XI, 521 p.; $ 7.50.

Grech, Prosper – Giuseppe Segalla: Metodologia per uno studio della teologia del Nuovo Testamento. – (To:) Marietti (1978). 192 p. = Collana biblica I; Lire 5500.

Guerra, Manuel: Diccionario morfológico del Nuevo Testamento. Diccionario y análisis morfológico de todas las palabras griegas del N. Testamento, incluídas las del aparato crítico. – Burgos: Aldecoa (1978). 443 p. = Facultad Teologica del Norte de España. Sede de Burgos XL; pes 1200.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Brox, Norbert: Fragen zur „Denkform" der Kirchengeschichtswissenschaft. – ZKG XC, 1979, 1–21.

Heuss, Alfred: Das Problem des „Fortschritts" in den historischen Wissenschaften. – ZRGG XXXI, 1979, 132–146.

Nipperdey, Thomas: Kann Geschichte objektiv sein? – GWissUnt XXX, 1979, 329–342.

Berner, Ulrich: Der Begriff „Synkretismus" – ein Instrument historischer Erkenntnis. – Saeculum XXX, 1979, 68–85.

Zinnhobler, Rudolf: Nationalismus als Religion. – ThpQ CXXVII, 1979, 139–149.

Lafont, Ghislain: La pertinence théologique de l'histoire. Dialogue avec Pierre Gisel. – RSPhTh LXIII, 1979, 161–202.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Franzen, August – Remigius Bäumer: Papstgeschichte: das Petrusamt in seiner Idee und seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Kirche. 2., überarb. u. erg. Aufl. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1979. 447 S. = Herderbücherei CDXXIV; kart. DM 12,90.

Penco, Gregorio: Storia della chiesa in **Italia**. Vol. I: Dalle origini al Concilio di Trento. Vol. II: Dal Concilio di Trento ai nostri giorni. – Mil: Jaca Book (1978). XVI, 786 p.; 720 p.; Lire 40 000.

Histoire religieuse du **Maine**. – [P:] (Éditions) C.L.D. – Normand (1978). 293 p., 4 cartes; F 90,–.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Einheitsbestrebungen im Wandel der Kirchengeschichte. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1979. 128 S. = Studienbücher Theologie – Kirchen- und Dogmengeschichte.

Houssiau, Albert: Images diverses de l'unité de l'Église. – RTL X, 1979, 131–158.

Courth, Franz: Die Taufe „auf den Namen Jesu Christi" in den Zeugnissen der Dogmengeschichte bis zur Hochscholastik. – ThGl LXIX, 1979, 121–147.

Novoa, Laurentio: Religionsfreiheit in **Spanien**. Geschichte, Problematik, Zukunftsperspektiven. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1978. 339 S. = Regensburger Studien zur Theologie XVII; kart. sfr 55,– [Diss., Regensburg]

Kirchen und Klöster in **Ulm**. Ein Beitrag zum katholischen Leben in Ulm und Neu-Ulm von den Anfängen bis zur Gegenwart. Hrsg. von Hans Eugen Specker und Hermann Tüchle. – Ulm: Süddeutsche Verlagsgesellschaft 1979. 597 S., Ill., graph. Darst.; Lw. DM 36,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Marrou, Henri-Irénée: Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique. – R: École Française de Rome – Palais Farnèse 1978. VI, 427 p., fig. = Collection de l'École Française de Rome XXXV.

Weyer, Adam: Frühe Denker der Christenheit. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1979. 144 S. = GTB Siebenstern CCCXLII.

Gottesverächter und Menschenfeinde? Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche. Hrsg. von Horst Goldstein. Mit Beiträgen von D. Dormeyer [u.a.]. – Düs: Patmos 1979. 192 S.; brosch. DM 24,–.

Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgew. Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt. Hrsg. von Wayne A. Meeks. – Mchn: Kaiser 1979. 300 S. = Theologische Bücherei LXII: Historische Theologie; kart. DM 48,–.

Hübner, M. Reinhard: Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel. Zur Frage der Hellenisierung des Christentums. (Antrittsvorlesung am 19. 6. 1979 an der Gesamthochschule Eichstätt). – Mchn: Minerva Publikation 1979. 32 S. = Eichstätter Hochschulreden XVI.

Lindemann, Andreas: Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion. – Tü: Mohr 1979. C, 449 S. = Beiträge zur historischen Theologie LVIII; Lw. DM 148,–.

Nicolai, Vincenzo Fiocchi: La catacomba di «Monte Della Casetta» nell'agro capenate. – RivAC LV, 1979, 7–38; p. 89–98: Mazzoleni, Danilo: Iscrizioni inedite da Arezzo; p. 99–113: Calgagnini Carletti, Daniela: Una nuova scena neotestamentaria nella pittura cimeteriale romana; p. 115–182: Frondoni, Alessandra: Manoscritti e tavole del P. Marchi per lo studio delle basiliche.

Munier, Charles: Divorce, remariage et pénitence dans l'église primitive. – RSR LII, 1979, 97–117.

Coyle, J. Kevin: The Cologne Mani-Codex and **Mani**'s Christian connections. – EglTh X, 1979, 179–193.

Thiselton, A. C.: The 'interpretation' of tongues: a new suggestion in the light of Greek usage in **Philo** and **Josephus**. – JThSt XXX, 1979, 15–36.

McCue, James F.: Orthodoxy and heresy. Walter **Bauer** and the **Valentinians**. – VigChr XXXIII, 1979, 118–130.

Blanchetière, François: Le montanisme originel. – RSR LII, 1978, 118–134; LIII, 1979, 1–22.

Peretto, Elio: Il problema degli inizi del cristianesimo in Siria. – Augustinianum XIX, 1979, 197–214; p. 215–243: Beatrice, Pier Franco: Il sermone *De centesima, sexagesima, tricesima* dello **Ps. Cipriano** e la teologia del martirio; p. 245–258: Doignon, J.: Les implications théologiques d'une variante du texte latin de I Corinthiens 15,25 chez **Hilaire** de **Poitiers**; p. 259–285: Tibiletti, C.: Libero arbitrio e grazia in **Fausto** di **Riez**; p. 287–296: Lucà, S.: Gli scolii sull'Ecclesiaste del Vallicelliano greco E 21; p. 297–318: Starowieyski, Marek: Bibliografia Egerina; p. 319–331: Bagatti, B.: S. Giustino e la sua patria; p. 333–339: Labate, Antonio: La catena sull'Ecclesiaste del cod. Barb. gr. 388; p. 341–357: Sabugal, S.: La interpretación septuagintista del Antiguo Testamento.

Crouzel, Henri: SJ: Faut-il voir trois personnages en Grégoire le Thaumaturge? A propos du «Remerciement à Origène» et de la «Lettre à Gregoire». – Greg LX, 1979, 287–320.

Smith, John Clark: Conversion in **Origen**. – SJTh XXXII, 1979, 217–240.

Wengst, Klaus: „Paulinismus" und „Gnosis" in der Schrift an **Diognet**. – ZKG XC, 1979, 41–62.

Orbe, Antonio: Adversarios anónimos de la «Salus carnis» [Iren., Adv. haer. V, 2,2s]. – Gr LX, 1979, 9–53.

Barner, T. D.: Methodius, Maximus, and Valentinus. – JThSt XXX, 1979, 47–55; p. 56–66: Munitz, Joseph A.: A fragment attributed to **Theognostus**.

Sample, Robert L.: The christology of the council of **Antioch** ‹268.c.e.› reconsidered. – ChH XLVIII, 1979, 18–26.

Halkin, François: Une vie inédite de Saint **Pachome**. – AnBoll XCII, 1979, 5–55.

Martin, Annick: L'église et la khôra égyptienne au IVe siècle. – RevEtAug XXV, 1979, 3–26.

Janssen, L. F.: 'Superstitio' and the persecution of Christians. – VigChr XXXIII, 1979, 131–159.

Gottlieb, Gunther: Die **Circumcellionen**. Bemerkungen zum donatistischen Streit. – AHC X, 1978, 1–15.

Lorenz, Rudolf: Das Problem der Nachsynode von **Nicäa** ‹327›. – ZKG XC, 1979, 22–40.

Capánaga, Victorino: Pensamientos de San **Agustín**. El hombre, Dios y el Dios-hombre. – Madr: Biblioteca de Autores Cristianos 1977. VIII, 271 p. = BAC minor XLIV; pes 300,–.

Meagher, Robert E.: An introduction to Augustine. – NY: New York Univ. Pr. 1978. XXVI, 315 p.; $ 15,–.

O'Connell, Robert J.: Art and the Christian intelligence in St. Augustine. – Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr. 1978. XIII, 251 p.

Burns, J. Patout: Augustine's role in the imperial action against Pelagius. – JThSt XXX, 1979, 67–83.

Lamirande, Emilien: L'Église dans l'Enchiridion de Saint Augustin, Quelques questions aux théologiens. – EglTh X, 1979, 195–206.

Klose, Thomas: Quaerere deum. Suche nach Gott und Verständnis Gottes in den Bekenntnissen Augustins. – ThPh LIV, 1979, 183–218.

Lemarié, Joseph: Deux fragments d'homélicures conservés aux archives capitulaires de Vich, témoins de sermons pseudo-augustiniens et du commentaire de Luculentius sur les Évangiles. – RevEtAug XXV, 1979, 85–105; p. 150–161: Lamirande, Émilien: 'The picture of the heavenly Jerusalem' de Stephen A. Hurbut. A propos d'écrits pseudo-augustiniens.

Van Ommeslaeghe, Florent: **Jean Chrysostome** en conflit avec l'impératrice Eudoxie. Le dossier et les origines d'une légende. – AnBoll XCII, 1979, 131–159.

Poirier, Paul-Hubert: L'évangile de vérité: **Éphrem** le **Syrien** et le comput digital. – RevEtAug XXV, 1979, 27–34; p. 73–84: Bouhet, Jean-Paul: La tradition manuscrite du "De fide" de Bacharius.

Gryson, R.: Melchisédech, type du Christ selon saint **Ambroise**. – RTL X, 1979, 176–195.

Zanetti, Ugo: Les passions des SS. Nazaire, Gervais, Protais et Celse. – AnBoll XCII, 1979, 69–88; p. 111–128: Phillippart, Guy: Un sermon copte de Sévérien de Gabala sur la Nativité du Christ. (Attribué aussi a Proclus de Constantinople).

Cioffi, Antonio: L'eredità filosofica e retorica nel «quod nemo laeditur nisi a seipso» di **Giovanni Crisostomo**. – Nicolaus VI, 1978, 3–44; p. 47–85: Ferraro, Giuseppe: Temporalità, escatologia e cristologia nel commento di **Cirillo Alessandrino** al quarto vangelo. Aspetti di dottrina e di esegesi.

Labelle, Jean-Marie: Saint **Cyrille** d'**Alexandrie**. Témoin de la langue et de la pensée philosophiques au Ve siècle. – RSR LII, 1978, 135–158; p. 23–42.

Wright, David F.: 'Piscina Siloa' or 'piscina Salomonis'? [Possidius, Indiculum X6. 57]. – RevEtAug XXV, 1979, 47–60.

Perrone, Lorenzo: I vescovi palestinensi ai concili cristologici della metà del V secolo. – AHC X, 1978, 16–52.

Carrière, Jean-Marie: Le mystère de Jésus-Christ transmis par Chalcédoine. – NRTh, A. CXI = T. CI, 1979, 338–357.

Fox, Douglas J.: The "Matthew-Luke commentary" of **Philoxenus**. Text, translation and critical analysis. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1979). VIII, 319 p. = Society of Biblical Literature. Dissertations series XLIII; $ 9.–.

Recchia, Vincenzo: **Gregorio Magno** e la società agricola. – R: Ed. Studium (1978). X, 190 p. = Verba Seniorum N.S. VIII; Lire 6500.

4. Mittelalter und Neuzeit

Secundum regulam vivere. Festschrift für P. Norbert **Backmund** O.Praem. Hrsg. von Gert Melville. – Windberg: Poppe-Verl. 1978. 430 S.; [enth.:] S. 5–30: Campo del Pozo, Fernando, OSA: El monacato de San Agustín en España hasta la gran unión en el año 1256; S. 31–39: Hlawitschka, Eduard: Beobachtungen und Überlegungen zur Konventstärke im Nonnenkloster Remiremont während des 7.–9. Jahrhunderts; S. 41–71: Dickerhof, Harald: Canum nomine gentiles designantur. Zum Heidenbild aus mittelalterlichen Bibellexika; S. 73–85: Linage Conde, Antonio: ¿Vida canonical en la «Repoblación» de la Península Ibérica?; S. 87–103: Engels, Odilo: Der Erzbischof von Trier, der rheinische Pfalzgraf und die gescheiterte Verbandsbildung von Springiersbach im 12. Jahrhundert; S. 105–115: Schnith, Karl: Normannentum und Mönchtum bei Ordericus Vitalis; S. 121–131: Moral, Tomás, OSB: Los estudios sobre la orden de Grandmont; S. 133–137: Pfiffig, Ambros, OPraem: Geras-Pernegg und die Babenberger; S. 135–167: Weinfurter, Stefan: Vita canonica und Eschatologie. Eine neue Quelle zum Selbstverständnis der Reformkanoniker des 12. Jahrhunderts aus dem Salzburger Reformkreis (mit Textedition); S. 169–195: Rommens, Rainer, OPraem: Gebhard, Propst und erster Abt von Windberg († 1191). Skizzen zur Frühgeschichte einer Prämonstratenser-Abtei; S. 197–204: Oswald, Josef: Das Prämonstratenserstift Osterhofen und die Herren von Chambe-Hals; S. 205–243: Melville, Gert: Zur Abgrenzung zwischen Vita canonica und Vita monastica. Das Übertrittsproblem in kanonistischer Behandlung von Gratian bis Hostiensis; S. 245–264: Giese, Wolfgang: Asienkunde für den kreuzfahrenden Westen. Die „Flos historiarum terre orientis" des Hayto von Gorhigos (O.Praem) aus dem Jahre 1307; S. 265–279: Nyberg, Tore: Die skandinavische Zirkarie der Prämonstratenserchorherren; S. 281–310: Boehm, Laetitia: Papst Benedikt XII. (1334–1342) als Förderer der Ordensstudien. Restaurator – Reformator – oder Deformator regularer Lebensform?; S. 311–315: Tüchle, Hermann: Die Pfarreien der Prämonstratenserabtei Adelberg; S. 321–334: Kölmel, Wilhelm: Menschliche Existenz in der Sicht des Augustineremiten und Humanisten Aurelio Brandolini; S. 335–341: Gugumus, Johannes Emil: Ein Windesheimer „Liber ordinarius" aus Frankenthal in Cod. Pal. lat. 479 der Vatikanischen Bibliothek; S. 343–360: John, James J.: The canons of Prémontré at the University of Ingolstadt, 1472–1550; S. 361–368: Dolista, Karel: Praemonstratensia aus Magdeburg im Kloster Strahov (Prag); S. 369–390: Müller, Rainer A.: Gregor Leonhard Reiner O.Praem ‹1756–1807›. Notizen und Materialien zur Biographie eines frühen Kantianers in Bayern; S. 391–405: Schmid, Michael: Zur Geschichte der Konstitutionen der Österreichischen Chorherrenkongregation; S. 407–425: Horstkötter, Ludger, O.Praem: Zur Reform der Vita canonica im Prämonstratenserorden; S. 427–430: Veröffentlichungen von P. Norbert Backmund.

Die Klöster der **Ortenau**. Wolfgang Müller, Hrsg. – (Offenburg:) Historischer Verein für Mittelbaden (1978). 646 S., zahlr. Abb. im Text, 10 Faltkt. = Die Ortenau LVIII/1978; DM 45,–.

Nichols, John A.: The internal organization of English Cistercian nunneries. – Cît XXX, 1979, 23–40; p. 41–91: Wiel, C. van de: Bijdrage tot zes eeuwen Cistercienzer-documentatie 1153–1797.

5. Mittelalter

Ewig, Eugen: Bemerkungen zur Vita des Bischofs Lupus von Troyes. – Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag, Köln/Wien 1978, 14–26; S. 27–70 (mit 23 Taf. u. 13 Fig.): Hauck, Karl: Bildforschung als historische Sachforschung. Zur vorchristlichen Ikonographie der figuralen Helmprogramme aus der Vendelzeit; S. 71–101: Schmid, Karl: Die ‚Liudgeriden'. Erscheinung und Problematik einer Adelsfamilie; S. 102–138: Haider, Siegfried: Zum Verhältnis von Kapellanat und Geschichtsschreibung im Mittelalter; S. 139–158: Schröer, Norbert: Die Annales Mettenses priores. Literarische Form und politische Intention; S. 159–171: Oomen, Hans-Gert und Ingelore: Zur Überlieferungsgeschichte von Thegans Vita Hludowici Imperatoris; S. 172–178: Autenrieth, Johanne: Heitos Prosaniederschrift der Visio Wettini – von Walahfrid Strabo redigiert?; S. 179–225: Mordek, Hubert – Gerhard Schmitz: Papst Johannes VIII. und das Konzil von Troyes ‹878›; S. 226–246: Folz, Robert: Naissance et manifestations d'un culte royal: Saint Edmond, roi d'Est-Anglie; S. 247–280: Wollasch, Joachim: Zur frühesten Schicht des cluniacensischen Totengedächtnisses; S. 325–345: Struve, Tilman: ‚Als ein lewo vur din vuristin ...' Legende und historische Wirklichkeit in den Lebensbeschreibungen Annos von Köln; S. 346–355: Fuhrmann, Horst: Ein in Briefform verschicktes Constitutum Constantini aus der Zeit des Investiturstreits; S. 356–372: Hilsch, Peter: Herzog, Bischof und Kaiser bei Cosmas von Prag; S. 373–396: Baaken, Gerhard: Zur Beurteilung Gottfrieds von Viterbo; S. 410–415: Bieler, Ludwig: Jocelin von Furness als Hagiograph; S. 416–426: Fechter, Johannes: Zur historisch-politischen Ideenwelt des Saxo Grammaticus; S. 427–449: Manselli, Raoul: Il problema del doppio Anticristo in Gioacchino da Fiore; S. 450–467: Sydow, Jürgen: Stadtgeschichtliche Beobachtungen am ältesten Bruderschaftsbuch von Sankt Matthias zu Trier; S. 468–489: Eberl, Immo: Die Historia monasterii Marchtelanensis. Untersuchungen zur Chronik des oberschwäbischen Prämonstratenserstiftes Obermarchtal; S. 519–545: Ullmann, Walter: John of Salisbury's Policraticus in the later Middle Ages; S. 546–564: Werner, Karl Ferdinand: Das Imperium und Frankreich im Urteil Dantes; S. 600–625: Trautz, Fritz: Zur Geltungsdauer des Wormser Konkordats in der Geschichtsschreibung seit dem 16. Jahrhundert; S. 626–649: Wunder, Harald: Fritzlarer Handschriften in der Schönborn-Bibliothek zu Pommersfelden; S. 650–669: Zimmermann, Harald: „De medii aevi barbarie". – Ein alter Gelehrtenstreit.

Pelikan, Jaroslav: The Christian tradition: A history of the development of doctrine. Vol. III: The growth of medieval theology ‹600–1300›. – Chic: The University of Chicago Pr. 1978. XXVII, 333 p.; $ 17,50.

Harmening, Dieter: **Superstitio.** Eine überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchung zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters. – B: Schmidt 1979. 379 S.; kart. DM 79,–.

Brock, Sebastian: **John** the **Solitary**, on prayer. – JThSt XXX, 1979, 84–101.

Borias, André: Saint **Wandrille** a-t-il connu Saint Benoit?. – RBén LXXXIX, 1979, 7–28.

Sefton, David S.: Pope **Hadrian I** and the fall of the kingdom of the Lombards. – CHR LXV, 1979, 206–220.

Meyvaert, Paul: The authorship of the "Libri carolini". Observations prompted by a recent book. – RBén LXXXIX, 1979, 29–57.

Étaix, Raymond: Le sermonnaire carolingien de **Beaune**. – RevEtAug XXV, 1979, 106–149.

Leonardi, Claudio: Das achte ökumenische Konzil – AHC X, 1978, 53–60; p. 61–66: Peri, Vittorio: Postilla sul concilio ecumenico ottavo.

Dolbeau, F.: Le dossier hagiographique de S. Amé, vénéré a Douai. Nouvelles recherches sur **Hucbald** de **Saint-Amand**. – AnBoll XCII, 1979, 89–110.

Rochais, Henry: Un abrégé du martyrologe d'Adon ‹Paris B. N. Lat. 5544, XIe s.›. – RBén LXXXIX, 1979, 58–109.

Vollrath, Hanna: König **Edgar** und die Klosterreform in England: Die „Ostersynode" der „Vita S. Oswaldi auctore anonymo". – AHC X, 1978, 67–81; p. 82–98: Blumenthal, Uta-Renate: Opposition to Pope **Paschal II**: some comments on the Lateran Council of 1112.

Loud, G. A.: Abbot **Desiderius** of **Montecassino** and the Gregorian papacy. – JEH XXX, 1979, 305–326.

Sieben, Hermann-Josef: Die eine Kirche, der Papst und die Konzilien in den Dialogen des **Anselm** von **Havelberg** ‹† 1158›. – ThPh LIV, 1979, 219–251.

Richard, Jean: La papauté et les missions d'Orient au Moyen Âge ‹XIIIe–XVe siècles›. – (R:) École Française de Rome 1977. XXXIV, 325 p., 8 tabl. = Collection de l'École Française de Rome XXXIII.

Hübener, Wolfgang: „Malum auget decorem in universo". Die kosmologische Integration des Bösen in der Hochscholastik. – Die Mächte des Guten und Bösen ..., B 1977, 1–26; S. 27–71: Ehlers, Joachim: Gut und Böse in der hochmittelalterlichen Historiographie; S. 72–80: Falaturi, Abdoldjavad: Das Fehlen des Aspekts der Heilsgeschichte in der islamischen Theologie; S. 81–103: Funkenstein, Amos: **Maimonides**: Political theory and realistic messianism; S. 104–112: Peri, Israel: Die Konzeption des Heilsgeschehens und die Frage nach dem Ursprung des Bösen im Hexaemeron **Arnos** von **Reichersberg**; S. 113–130: Otto, Stephan: Bonaventuras christologischer Einwand gegen die Geschichtslehre des **Joachim** von **Fiore**; S. 131–153: Wienbruch, Ulrich: Die geschichtsphilosophische Bedeutung der Engellehre bei **Bonaventura**. Ein Beitrag zur Deutung des Itinerarium mentis in Deum IV 4; S. 154–205: Wéber, Edouard-Henri, OP: Dynamisme du bien et statut historique du destin créé. Du traité sur la chute du diable de S. Anselme aux questions sur le mal de **Thomas d'Aquin**; S. 206–234: Hoye, William J.: Sünde und Gottesliebe nach Thomas von Aquin; S. 235–252: Craemer-Ruegenberg, Ingrid: Die Kritik des Thomas von Aquin an der origenistischen Seelenlehre; S. 253–270: Seibt, Ferdinand: Thomas und die Utopisten. Planungsoptimismus und universale Harmonie; S. 271–285: Markowski, Mieczysław: Die Schilderung des Guten und Bösen in der Chronica des Vincentius Kadlubek; S. 286–314: Walther, Helmut G.: Haeretica pravitas und Ekklesiologie. Zum Verhältnis von kirchlichem Ketzerbegriff und päpstlicher Ketzerpolitik von der zweiten Hälfte des XII. bis ins erste Drittel des XIII. Jahrhunderts; S. 315–343: Häring, Nikolaus M.: Die Rolle der Hl. Schrift in der Auseinandersetzung des **Alanus** de **Insulis** mit dem Neu-Manichäismus; S. 344–387: Cazenave, Annie: Bien et mal dans un mythe cathare languedocien; S. 388–409: Angenendt, Arnold: Der Taufexorzismus und seine Kritik in der Theologie des XII. und XIII. Jahrhunderts; S. 410–416: Wolf, Gunther: Kaiser und Papst als Protagonisten des Guten und Bösen in der späteren Kaiserzeit – ein „phänomenologischer" Versuch; S. 417–441: Backes, Herbert: Teufel, Götter und Heiden in geistlicher Ritterdichtung. Corpus Antichristi und Märtyrerliturgie.

Walker Bynum, Caroline: Jesus as mother and abbot as mother: some themes in twelfth-century Cistercian writing. – HThR LXX, 1977, 257–284.

Qualizza, Marino: Israele nella storia della salvezza secondo San **Tommaso** d'**Aquino**. – (Bresc:) Morcelliana (1978). 142 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di Scienze Teologiche. Serie minore IV; Lire 4000. [Diss., Rom. Univ. Gregoriana]

Boogamra, John L.: **Athanasios** of **Constantinople**: a study of Byzantine reactions to Latin religious infiltration. – ChH XLVIII, 1979, 27–48.

Haines, Roy Martin: The church and politics in fourteenth-century England. The career of Adam **Orleton** c. 1275–1345. – Cambr, Lo, NY, Melbourne: Cambridge Univ. Press (1978). XIV, 303 p. = Cambridge Studies in Medieval Life and Thought III, 10.

Dauvillier, Jean: L'église dans la France du Midi au lendemain du Grand Schisme. – RHE LXXIV, 1979, 31–40.

Bulst, Neithard: Der Schwarze Tod. Demographische, wirtschafts- und kulturgeschichtliche Aspekte der Pestkatastrophe von 1347–1352. Bilanz der neueren Forschung. – Saeculum XXX, 1979, 45–67.

Oakley, Francis: The 'Tractatus De Fide et Ecclesia, Romano Pontifice et Concilio Generali' of **Johannes Breviscoxe**. – AHC X, 1978, 99–130; p. 131–144: Kreuzer, Georg: Zu einem bislang unbeachteten Schismatraktat **Heinrichs** von **Langenstein** ‹gest. 1397›.

Gabrielis **Biel** Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Liber tertius. Collaborantibus Volker Sievers et Renata Steiger ediderunt Wilfridus Werbeck et Udo Hoffmann. – Tü: Mohr 1979. 730 p.; Lw. DM 398,–.

Morrissey, Thomas E.: The decree 'Haec Sancta' and Cardinal **Zabarella**. His role in its formulation and interpretation. – AHC X, 1978, 145–176.

Calufetti, Abele: I vicari provinciali dei Frati Minori della Regolare Osservanza di **Milano** dal **1428–1517**. – AFrH LXXII, 1979, 3–36.

Lee, Egmont: **Iacopo Gherardi** and the court of Pope Sixtus IV. – CHR LXV, 1979, 221–237.

Buigtenen, M. P. van: Stichtingsoorkonde voor het huis van de broeders van het gemene leven te **Berlikum** (Fr) 1483. – NAKG LIX, 1979, 121–132.

Doleson, Barrie: The residentiary canons of **York** in the fifteenth century. – JEH XXX, 1979, 145–173.

Dansette, Béatrice: Les pèlerinages occidentaux en Terre Sainte: une pratique de la «Dévotion moderne» à la fin du moyen âge? Relation inédite d'un pèlerinage effectué en 1486. – AFrH LXXII, 1979, 106–133.

6. Gesamte Neuzeit

Kantzenbach, Friedrich-Wilhelm: Augsburg 1530–1980. Ökumenisch-europäische Perspektiven. – Mchn: Kaiser 1979. 120 S. = Theologische Existenz heute CCIV; kart. DM 13,–.

Iserloh, Erwin: Die Confessio Augustana als Anfrage an die Lutheraner und Katholiken im 16. Jahrhundert und heute. – Cath XXXIII, 1979, 30–48.

Schwarz, Reinhard: Die Wahrheit der Geschichte im Verständnis der Wittenberger Reformation. – ZThK LXXVI, 1979, 159–190.

Carey, Patrick: Voluntaryism: an **Irish** Catholic tradition. – ChH XLVIII, 1979, 49–62.

Frend, W. H. C.: Ecclesia Britannica: prelude or dead end? – JEH XXX, 1979, 129–144.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Zeman, Jarold K.: The Hussite movement and the Reformation in Bohemia, Moravia, and Slovakia ‹1350–1650›. A bibliographical study guide. With particular reference to resources in North America. – Ann Arbor: Michigan Slavic Publications 1978. VIII, 390 p.

Toleranz und Reformation. Hrsg. von Manfred Hoffmann. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1979. 120 S. = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte XXIV; kart. DM 24,–.

Maurer, Justus: Prediger im Bauernkrieg. – Stu: Calwer Verl. 1979. XVI, 664 S. = Calwer theologische Monographien B, 5; kart. DM 68,–.

Bornkamm, Heinrich: Martin **Luther** in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag. Aus dem Nachlaß hrsg. von Karin Bornkamm. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 624 S.; Lw. DM 74,–.

Murphy, Lawrence, SJ: Martin Luther, the Erfurt Cloister, and Gabriel **Biel**: The relation of philosophy to theology. – ARG LXX, 1979, 5–24; p. 25–58: Steinmetz, David C.: Hermeneutic and Old Testament interpretation in **Staupitz** and the young Martin Luther.

Junghans, Helmar: **Wittenberg** als Lutherstadt. – Gö, Zü: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 224 S. mit 104 Abb.; Lw. DM 36,–.

Haendler, Gert: Amt und Gemeinde bei Luther im Kontext der Kirchengeschichte. – Stu: Calwer Verl. 1979. 72 S. = Arbeiten zur Theologie LXIII; kart. DM 9,80.

Becke, Ulrich: Eine hinterlassene psychiatrische Studie Paul Johann **Reiters** über Luther. – ZKG XC, 1979, 85–95.

Schmidt, Martin Anton: **Karlstadt** als Theologe und Prediger in Basel. – ThZ XXXV, 1979, 155–168.

Karlstadt's battle with Luther. Documents in a liberal-radical debate. Ed. by Ronald J. Sider. – Phil: Fortress Pr. (1978). XI, 161 p.

Neuser, Wilhelm: Die Väter des Heidelberger Katechismus. – ThZ XXV, 1979, 177–194.

Sheldrake, Philip: Authority and consensus in Thomas **More**'s doctrine of the church. – HeythrJ XX, 1979, 146–162.

Ullmann, Walter: 'This realm of England is an Empire'. – JEH XXX, 1979, 175–203.

O'Reilly, Terence: Erasmus, Ignatius Loyola, and orthodoxy. – JThSt XXX, 1979, 115–127.

Jonge, C. de: Franciscus **Junius** ‹1545–1602› en de Engelse separatisten te Amsterdam. – NAKG CIX, 1979, 133–159.

Immenkötter, Herbert: Der Reichstag zu **Augsburg** und die **Confutatio**. Historische Einführung und neuhochdeutsche Übertragung. – Mstr: Aschendorff (1979). 110 S. = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XXXIX; kart. DM 20,–.

Jacobs, Elfriede: Die Sakramentslehre Wilhelm **Farels**. – Zü: Theologischer Verl. (1978). 384 S. = Züricher Beiträge zur Reformationsgeschichte X. [Diss., Kiel. Überarb.]

Winkler, Gerhard S.: Probleme motivgeschichtlicher Interpretation bei den **Salzburger** Synodalakten von **1569**. – AHC X, 1978, 177–189.

Cooper, David J. C.: The Eastern churches and the Reformation in the sixteenth and seventeenth centuries. – SJTh XXXI 1978, 417–433.

Friedman, Jerome: The reformation and Jewish antichristian polemics. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XLI, 1979, 83–97.

8. Neuere Zeit

Hemer, Christiane: Herrschaft und Legitimation im **Rußland** des **17.** Jahrhunderts. Staat und Kirche zur Zeit des Patriarchen Nikon. – Ffm: Haag und Herchen 1979. 195 S.; Ppb. DM 38,–.

Hegel, Eduard: Das Erzbistum **Köln** zwischen Barock und Aufklärung. Vom pfälzischen Krieg bis zum Ende der französischen Zeit, **1688–1814**. Köln: Bachem 1979. 579 S. = Geschichte des Erzbistums Köln IV; Lw. DM 88,–.

Collenson, Patrick: If Constantine, then also Theodosius: St Ambrose and the integrity of the Elizabethan Ecclesia Anglicana. – JEH XXX, 1979, 205–229.

Currie, Robert – Alan Gilbert – Lee Horsley: Churches and churchgoers. Patterns of church growth in the British Isles since 1770. – Oxf: Clarendon Press 1977. X, 244 p.; £ 12,50.

Campbell, Gordon: **Milton**'s theological and literary treatments of the creation. – JThSt XXX, 1979, 128–137.

Quéniart, Jean: Les hommes, l'Église et Dieu dans la **France** du **XVIII**e siècle. – [P:] Hachette (1978). 358 p. = Le Temps & les Hommes; F 72,–.

Smith, Terence Stephen: The persecution of **Staffordshire** – Roman Catholic recusants: 1625–1660. – JEH XXX, 1979, 327–351.

Krieg, Gustav A.: Der mystische Kreis. Wesen und Werden der Theologie Pierre **Poirets**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 230 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XVII; Lw. DM 50,–.

Reedy, Gerard: Socinians, John Toland and the Anglican rationalists. – HThR LXX, 1977, 285–304.

Plongeron, Bernard: L'église et les déclarations des droits de l'homme au XVIIIe siècle. – NRTh, A. CXI = T. CI, 1979, 358–377.

Grossmann, Sigrid: Friedrich Christoph **Oetingers** Gottesvorstellung. Versuch einer Analyse seiner Theologie. – Gö, Zü: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 321 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XVIII; Lw. DM 70,–. [Diss., Saarbrücken]

Häusler, Wolfgang: Das galizische Judentum in der Habsburger Monarchie: im Lichte der zeitgenössischen Publizistik und Reiseliteratur von 1722–1848. – Mchn: Oldenbourg 1979. 90 S. = Österreich-Archiv.

Miller, Samuel J.: **Portugal** and **Rome** c. **1748–1830**. An aspect of the Catholic enlightenment. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1978. XII, 412 p. = Miscellanea Historiae Pontificiae XLIV; Lire 20 000.

Hahn, Philipp Matthäus: Die Kornwestheimer Tagebücher **1772–1777**. Hrsg. von Martin Brecht und Rudolf Paulus. – B, NY: de Gruyter 1979. 520 S. = Texte zur Geschichte des Pietismus. Abt. VIII: Einzelgestalten und Sondergruppen I; Lw. DM 175,–.

Holifield, E. Brooks: The gentlemen theologians. American theology in southern culture **1795–1860**. – Durham, N. C.: Duke Univ. Pr. 1978. X, 262 p.; $ 14,75.

Turrisi, Carmelo: La diocesi di **Oria** nell'ottocento. Aspetti socio-religiosi di una diocesi del Sud **‹1798–1888›**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1978. XLII, 421 p., 12 tav. = Analecta Gregoriana CCXIV = Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae: Sectio B, XXXII; Lire 15 000.

Gerrish, B[rian] A[lbert]: Tradition and the modern world. Reformed theology in the nineteenth century. – Chic, Lo: The University of Chicago Pr. (1978). XII, 263 p. = The Zenos Lectures 1977; $ 15,–.

Holmes, J. Derek: More Roman than Rome: **English Catholicism** in the nineteenth century. – Lo: Burns & Oates; Shepherdstown: Patmos Pr. (1978). 278 p., fig.; £ 8,50.

Pohlmann, Margarete: Der Humanismus im 19. Jahrhundert, eine neue Religion? Arnold **Ruges** Auseinandersetzung mit dem Christentum. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1979. 314 S. = Theologie im Übergang IV; brosch. sfr 50,–.

Blumhardt, Johann Christoph: Der Kampf in **Möttlingen**. Bd. I: Texte. Unter Mitarbeit von Paul Ernst hrsg. von Gerhard Schäfer. Bd. II: Anmerkungen. Unter Mitarb. von Paul Ernst hrsg. von Dieter Ising und Gerhard Schäfer. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. XIII, 400 S., 204 S. = Gesammelte Werke. Schriften, Verkündigung, Briefe I, 1. 2.; Lw. je DM 138,–.

Hajjar, Joseph: Le **Vatican** – la **France** et le Catholicisme Oriental **‹1878–1914›**. Diplomatie et histoire de l'église. – P: Beauchesne (1979). 592 p. = Bibliothèque Beauchesne. Religions, société, politique VI; F 60,–.

Meijering, E[ginhard] P[eter]: Theologische Urteile über die Dogmengeschichte. **Ritschls** Einfluß auf von **Harnack**. – Lei: Brill 1978. XI, 101 S. = Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte; hfl 28,–.

Richmond, James: Ritschl: A reappraisal. A study in systematic theology. – (Lo) [e. a.:] Collins (1978). 319 p.

Olofsson, Folke: Christus Redemptor et Consummator. A study in the theology of B. F. **Westcott**. – Sto: Almqvist & Wiksell International 1979. 340 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae christianae Upsaliensia XIX; scr 107,50 [Diss., Uppsala]

Meynell, Hugo A.: **Newman** on revelation and doctrinal development. – JThSt XXX, 1979, 138–152.

Artz, Johannes: Newmans vier Maximen. – Cath XXXIII, 1979, 134–152.

Kleindienst, Eugen: Die Diskussion um das Apostolische Schreiben **Pius' IX.** „Iam vos omnes" vom 13. September **1868** im deutschen Protestantismus. – AHC X, 1978, 190–223.

Jenkins, Hilary: The Irish dimension of the **British Kulturkampf**: vaticanism and civil allegiance **1870–1875**. – JEH XXX, 1979, 353–372.

Akten der Fuldaer Bischofskonferenz. Bd. II: 1888–1899. Bearb. von Erwin Gatz. – Mz: Grünewald 1979, LXXI, 567 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, 27; Lw. DM 112,–.

9. Neueste Zeit

Gribling, J. P.: Willem Hubert **Nolens 1860–1931.** Uit het Leven van een Priester-Staatsman. – Assen/NL: Van Gorcum 1978. 380 blz. = Maaslandse monografieën XXVI; Lw. hfl 60,–.

Bonnery, Bernard: Les revues catholiques **„Stimmen** der **Zeit"** et „Literarischer Handweiser" dans l'Allemagne de 1918 à 1925. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). III, 315 p. = Publications Universitaires Européennes I, 253; sfr 63,–.

Gleason, Philipp: In search of unity: **American** Catholic thought **1920–1960.** – CHR LXV, 1979, 185–205.

Mussinghoff, Heinz: **Theologische Fakultäten** im Spannungsfeld von Staat und Kirche. Entstehung und Auslegung der Hochschulbestimmungen des Konkordats mit Preußen von **1929**, dargelegt unter Berücks. des Preußischen Statutenrechts und der Bestimmungen des Reichskonkordats. – Mz: Grünewald-Verl. 1979. XLV, 539 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 27; kart. DM 96,– [Diss., Münster]

Köhler, Joachim: Zwischen Kultur- und Kirchenkampf. Neue Aspekte zur Geschichte der Diözese **Rottenburg** in den Jahren **1930–1934.** – ThQ CLIX, 1979, 159–190.

Das Bistum **Linz** im Dritten Reich. Hrsg. von Rudolf Zinnhobler. – (Linz:) Oberösterreichischer Landesverlag (1979). XVIII, 468 S., 48 Abb.; Lw. DM 46,–.

Vaticano e **Stati Uniti 1939–1952.** [A cura di] Ennio Di Nolfo. ‹Dalle carte di Myron C. Taylor.› – Mil: Franco Angeli Ed. (1978). 685 p. = Collana dell'Istituto di Scienze Storiche della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Padova e del Cesdoc I, 2; Lire 18 000.

Kirche im Krieg. Der deutsche Protestantismus am Beginn des Zweiten Weltkrieges. Hrsg. von Günter Brakelmann, unter Mitarbeit von Dieter Beese [u.a.]. – Mchn: Kaiser 1979. 320 S. = Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte I, 2; kart. DM 28,–.

Adolph, Walter: Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf **1935–1943.** Bearb. und eingel. von Ulrich von Hehl. – Mz: Grünewald-Verl. 1979. 330 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, 28; Lw. DM 38,–.

Clauss, Manfred, Die Beziehungen des **Vatikans** zu **Polen** während des II. Weltkrieges. – Köln, Wien: Böhlau 1979. XXVI, 207 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte XI; Lw. DM 60,–. [Diss., Bonn]

Lecourt, Robert: Entre l'église et l'état. Concorde sans Concordat ‹1952–1957›. – P: Hachette (1978). 187 p.; F 35,–.

Forster, Karl: Entwicklungen im Verhältnis von Kirche und Katholizismus zu den politischen Parteien in der Bundesrepublik Deutschland. – MThZ XXX, 1979, 1–18.

Alcalá, Manuel: La tensión teología-magisterio en la vida y obra de Karl **Rahner.** – EE LIV, 1979, 3–17.

Waibel, Paul R.: Politics of accommodation: the SPD visit to the Vatican March 5, **1964.** – CHR LXV, 1979, 238–252.

Willam, Franz Michel: **Johannes XXIII.** und das II. Vatikanische Konzil. Aus den Quellen neu gesehen. – GuL LII, 1979, 96–114.

Linden, Ian: "In Responsible Hands": church and state in the making of **Zimbabwe, 1879–1979.** – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald-Verl. 1979. 350 S. = Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe XXI.

Caprile, Giovanni: Il sinodo dei vescovi. Quarta assemblea generale ‹30 settembre – 29 ottobre 1977›. – (R:) Ed. "La Civiltà Cattolica" (1978). XI, 635 p.; Lire 18 000.

Vinatier, Jean: Le Cardinal **Liénart** et la mission de France. – (P:) Le Centurion (1978). 331 p.; F 36,–.

Houang, François – Roger Mouton: Les réalités de Vatican II et les désirs de Monseigneur Lefebvre. – (P:) Fayard (1978). 143 p.; F 28

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. – Bogotá: CELAM 1979. 284 p. = Documentación CELAM XVIII–XIX.

Saraiva Martins, José: Tesi di laurea inedite alla Pontificia Università Urbaniana 1934–1978. – ED XXXI, 1978, 343–567.

Arcilla, José S., SJ: The Philippine revolution and the Jesuit missions in **Mindanao 1896–1900.** – AHSJ XLVII, 1978, 361–377.

Caraman, Philip: Ein verlorenes Paradies. Der Jesuitenstaat in **Paraguay** (The lost paradise, dt.) – Mchn: Kösel 1979. 330 S.; DM 35,–.

Le Joly, Edouard: Mère **Teresa** et les Missionnaires de la Charité. – P: Seuil 1979. 240 p.; F 45,–.

Tourigny, Yves, WF: So abundant a harvest. The Catholic Church in **Uganda 1879–1979.** – Lo: Darton, Longman and Todd 1979. 224 p.

Yates, T. E.: Venn and Victorian Bishops abroad. The missionary policies of Henry **Venn** and their repercussions upon the Anglican Episcopate of the colonial period 1841–1872. – Ups: Swedish Institute of Missionary Research; Lo: SPCK 1978. 212 p. = Studia Missionalia Upsaliensia XXXIII; Scr 50,–.

International Association of Mission Studies ‹IAMS›. IVth Conference, Maryknoll 1978. Workshops. – Lei: Internationaal Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1978. 400 p.; US $ 30,–.

"... denn Ich bin bei Euch" ‹Mt 28,20›. Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute. Festgabe für Josef **Glazik** u. Bernward **Willeke** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Hans Waldenfels. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1978). 460 S., 2 Taf.; S. 451–455: Bibliographie Josef Glazik ‹in Auswahl›; S. 457–459: Bibliographie Bernward H. Willeke ‹in Auswahl›.

Zending op weg naar de toekomst. Essays aangeboden aan prof. J. **Verkuyl** ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar in de missiologie en evangelistiek aan de Faculteit der godgeleerdheid van de Vrije Universiteit te Amsterdam. – Kampen: Kok 1978. 280 blz.

Dussel, Enrique: The Kingdom of God and the poor. – IRM LXVIII, 1979, 115–130.

Mookenthottam, Antony, MSFS: Indian theological tendencies. Approaches and problems for further research as seen in the works of some leading Indian theologians. – Bern/Ffm: Lang 1978. 319 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXI; sfr 57,–.

Teología de la liberación en Africa. – Misiones Extranjeras en.-feb. 1979, 1–62.

Antoncich, Ricardo, SJ: Hermenéutica de los documentos sociales del Magisterio y praxis de la liberación. – Perspectiva teológica (São Leopoldo, Brasilien) X, 1978, 403–434.

Comunidades eclesiais de base. Relatórios das bases. Encontro de João Pessoa. Crônica do Encontro. Conclusões. – SEDOC. Serviço de Documentação (Petrópolis, Brasilen) XI, 1978/79, 257–447.

Smith, W. Douglas: Toward continuous mission. Strategizing for the Evangelization of Bolivia. – South Pasadena, Cal.: William Carey Library 1978. 188 p.; £ 2,25.

Żago, Marcello, OMI: Communauté et évangélisation. Orientation des Synodes de 1974 et 1977 et prospectives missionnaires. – Kerygma (Ott) XII, 1978, 115–139.

Conus, Georges, SMB: Un Synode pour l'Eglise d'**Haïti.** – NZM XXXV, 1979, 1–22.

Le voyage de Jean Paul II au **Mexique.** Dossier. – DC LXI, 1979, 151–192.

Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Reise in die Dominikanische Republik und nach Mexiko (26. 1. bis 4. 2. 1979). – Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1979. 122 S. = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls V.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Smith, Jonathan Z.: Map is not territory. Studies in the history of religions. – Lei: Brill 1978. XVI, 329 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXIII; hfl 96,–.

Dunand, François: Religion populaire en **Egypte Romaine.** Les terres cuites isiaques du Musée du Caire. – Lei: Brill 1979. XII, 286 p., 128 pl., 1 carte = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LXXVI; hfl 196,–.

Saggs, H[enry] W[illiam] F[rederick]: The encounter with the divine in Mesopotamia and Israel. – Lo: Univ. of London – The Athlone Pr. 1978. XVII, 243 p. = School of Oriental and African Studies, Univ. of London = Jordan lectures in comparative religion XII; £ 8,50.

Giveon, Raphael: The impact of Egypt on Canaan. Iconographical and related studies. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 132 p., 30 tables and fig. = Orbis biblicus et orientalis XX; DM 38,–.

Loretz, Oswald – Werner R. Mayer: Šu-ila-Gebete. Supplement zu L. W. King, Babylonian magic and sorcery. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1978. XIX, 30 S. mit Abb. 4°. = Alter Orient und Altes Testament XXXIV; DM 49,–.

Herr, Larry G.: The scripts of ancient Northwest Semitic seals. – Missoula, Montana: Scholars Pr. (1978). XV, 225 p. = Harvard Semitic Museum. Harvard Semitic monograph series XVIII. [Diss., Cambridge. Harvard Univ.]

Haas, Volkert – Hans Jochen Thiel: Hurritologische Studien. – Bd. II: Die Beschwörungsrituale der **Allaiturah**‹h›i und verwandte Texte. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1978. IX, 446 p. = Alter Orient und Altes Testament XXXI; DM 182,–.

Jafri, S. Husain M.: Origins and early development of **Shi'a Islam.** – Lo, NY: Longman; (Beirut:) Librairie du Liban (1979). XII, 332 p. = Arab background series; £ 10,75.

Ryan, Patrick J.: **Imale**: Yoruba participation in the Muslim tradition. A study of clerical piety. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. (1978). XII, 332 p. = Harvard Theological Review. Harvard Dissertations in religion XI.

Buddhism in **Ceylon** and studies on religious syncretism in Buddhist countries: Report on a symposium in Göttingen. Ed. by Heinz Bechert. With 26 plates. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 341 p. = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse III, 108 = Symposien zur Buddhismusforschung I.

Bloss, Lowell W.: The taming of **Māra**: Witnessing to the Buddha's virtues. – HRel XVIII, 2, 1978, 156–176.

Clothey, Fred W.: The many faces of **Murukan.** The history and meaning of a South Indian God. With the poem prayers to Lord Murukan by A. K. Ramanujan. – The Hague, P, NY: Mouton Publ. (1978). XVI, 252 p. = Religion and society VI.

Saso, Michael: The teachings of Taoist Master Chuang. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1978. XIII, 317 p., 5 tabl., 2 fig.; $ 8,50.

Laube, Johannes: Oyagami. Die heutige Gottesvorstellung d. Tenrikyō. – Wiesb: Harrassowitz 1978. XIII, 322 S. = Studien zur Japanologie XIV; brosch. DM 78,00.

Bäckmann, Louise – Åke Hultkrantz: Studies in **Lapp Shamanism.** – Sto: Almqvist & Wiksell (1978). 128 p., 5 fig. = Acta Universitatis Stockholmiensis – Stockholm Studies in comparative religion XVI.

Plitek, Karl-Heinz: Totenkult der **Ge** und **Bororo.** – Hohenschäftlarn: Renner 1978. VII, 262 S., 1 Kt. = Münchener Beiträge zur Amerikanistik II; kart. DM 28,– [Diss., München]

V. Religionsphilosophie

Mackey, Louis: Entreatments of God. Reflections on **Aquinas'** Five Ways. – FStudies XXXVII, 1977, 103–119.

École, Jean: Les preuves **wolff**iennes de l'existence de Dieu. – Archives de philosophie XLII, 1979, 381–396; p. 397–419: Altmann, Alexander: Moses **Mendelssohn** et les preuves de l'existence de Dieu.

Wilson, Margaret D.: Possible Gods. – The Review of metaphysics XXXII, 4, 1979, 717–733.

Horwitz, Rivka: **Buber**'s way to "I and Thou". An historical analysis and the first publication of Martin Buber's lectures "Religion als Gegenwart". – Hei: Schneider 1978. 294 S. = Phronesis VII.

Lotz, Johannes B.: Mensch-Sein-Zeit-Gott. Zum Gespräch zwischen **Heidegger** und **Thomas** von **Aquin**. – ThPh LIV, 1979, 1–19.

Kandler, Karl-Hermann: Die Einheit von Endlichem und Unendlichem. Zum Verhältnis von Paul **Tillich** zu **Nikolaus** von **Kues**. – KuD XXV, 1979, 106–122.

Visscher, Jacques de: Het religieus atheïsme in **Kolakowski**'s geestelijk avontuur. – NedThT XXXII, 1979, 211–234.

Drüe, Hermann: Der neuzeitliche Mensch und die Gottesbeweise. – ZkTh CI, 1979, 163–174.

Schrödter, Hermann: Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme. – Frb/B, Mchn: Alber (1979). 331 S. = Alber-Broschur-Philosophie; kart. DM 48,–.

Algoud, Philippe: L'homme et l'absolu. Essai d'une philosophie de la religion vécue. – P: SEDEP (1978). 214 p. = Philosophie et religion.

Sprague, Elmer: Metaphysical thinking. – NY: Oxford Univ. Pr. 1978. X, 162 p.; £ 4,50.

Fitzpatrick, Joseph: Philosophy of religion: The linguistic approach. – HeythrJ XIX, 1978, 285–297.

VII. Fundamentaltheologie

Michiels, R.: De theologie van Karl **Rahner**. – Collationes VIII, 1978, 264–292.

Schaeffler, Richard: Frömmigkeit des Denkens? Martin **Heidegger** und die katholische Theologie. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1978. XIII, 160 S.

Smith, Wilfred Cantwell: The meaning and end of **religion**. Foreword by John Hick. – Lo: S.P.C.K. (1978). XVIII, 340 p.; £ 4,50.

Reed, Bruce D.: The dynamics of religion. Process and movement in Christian churches. – Lo: Darton, Longman & Todd (1978). XIII, 235 p.; £ 3,90.

Bell, Daniel: The return of the sacred: The argument about the future of religion. – Zygon XIII, 1978, 137–208; p. 209–224: Ross, J. Robert: Historical knowledge as basis for faith.

Christsein in Zukunft. Zeichen, Ziele und Vermutungen. Helmut **Thielicke** gewidmet. Mit Beitr. von Hartmut Jetter [u.a.]. Hrsg. von Hinrich C. G. Westphal. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1978. 160 S. = Herderbücherei DCLXXXIII; kart. DM 5,90.

Brown, Robert McAfee: Theology in a new key. Responding to liberation themes. – Phil: The Westminster Pr. (1978). 212 p.; £ 4,15.

Caraway, James E.: God as dynamic actuality: A preliminary study of the **process theologies** of John B. **Cobb**, Jr. and Schubert H. **Ogden**. – (Wash:) Univ. Press of America (1978). III, 250 p.; $ 9,50.

Black theology. II. Essays on the formation and outreach of contemporary black theology. Ed. by Calvin E. Bruce and William R. Jones. – Lewisburg: Bucknell Univ. Pr.; Lo: Associated Univ. Pr. (1978). 287 p.; $ 18,–.

Kelly, Geffrey B.: The nature of **God** in process theology: Basic concepts and christological implications. – IThQ XLVI, 1979, 1–20; p. 21–39: O'Donoghue, Noel Dermot: Liberation theology and the Irish experience; p. 40–50: Norris, Thomas: On the personal appropriation of the meaning of revelation.

Parenti, S., OP: Sull'atto di **fede**. – Sacra dottrina LXXXIX, 1979, 5–58; p. 59–129: Tyn, T., OP: Il confronto tra l'azione divina e gli atti del libero arbitrio nella giustificazione.

Proudfoot, Wayne: Religious experience, emotion, and belief. – HThR LXX, 1977, Missoula 1979, 343–367.

Schumacher, Joseph: Der apostolische Abschluß der **Offenbarung** Gottes. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 336 S. = Freiburger theologische Studien CXIV; kart. DM 58,– [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Dalferth, Ingolf U.: Homo definiri nequit. Logisch-philosophische Bemerkungen zur theologischen Bestimmung des Menschen. – ZThK LXXVI, 1979, 191–224.

Winner, Ludger: **Sühne** im interpersonalen Vollzug. Versuch einer Erhellung des Sühnebegriffes im Anschluß an die Transzendentalphilosophie J. G. Fichtes und seine Verifizierung im Rahmen der biblischen Botschaft. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1978. 187 S. = Paderborner theologische Studien VIII; kart. DM 24,– [Diss., Paderborn]

VIII. Dogmatik

Herms, Eilert: Der Beitrag der Dogmatik zur Gewinnung theologischer Kompetenz. – EvTh XXXIX, 1979, 276–300.

Bloesch, Donald G.: Essentials of evangelical theology. Vol. I: God authority, and salvation. – NY [e.a.:] Harper & Row (1978). XII, 265 p.; $ 12,95.

Blandino, Giovanni: Questioni dibattute di teologia. Vol. II. – (R:) Pont. Univ. Lateranense. Città Nuova Ed. 1978. 244 p. = Teologia V.

Ebeling, Gerhard: Dogmatik des christlichen Glaubens. Bd. II, 2: Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt. – Tü: Mohr 1979. XVII, 547 S.; Lw. DM 54,–.

Symposium on creation VI. Donald W. Patten, Ed. – Seattle, Wash.: Pacific Meridian Publ. (1977). 154 p.; $ 4,15.

The Truth of **God Incarnate**. Ed. by Michael Green. – GrR/Mich.: Eerdmans (1977). 144 p.; $ 2,45.

Ketcham, Charles B.: A theology of encounter. The ontological ground for a new **christology**. – Univ. Park, Lo: The Pennsylvania State Univ. Pr. (1978). X, 170 p.; $ 8,75.

Anderson, Norman: The mystery of the incarnation. – Lo [e.a.:] Hodder and Stoughton (1978). 162 p. = Ecclesia books; £ 3,50.

Jenson, Robert W.: Visible words. The interpretation and practice of Christian **sacraments**. – Phil: Fortress Pr. (1978). XI, 212 p.; $ 10,95.

Monfort, François: La **confirmation** et l'avenir de l'église. – P: Ed. du Cerf (1978). 109 p. = Dossiers libres Cerf; F 16,–.

Bandera González, Armando: Comunión eclesial y humanidad. – Salm: Ed. San Esteban 1978. 280 p. = Estudio Teológico de San Esteban. Glosas III; pes 475,–.

Kern, Walter: Außerhalb der **Kirche** kein **Heil**? – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 88 S.; kart. DM 9,80.

Beinert, Wolfgang: Konziliarität der Kirche. – Catholica XXXIII, 1979, 81–108.

Pottmeyer, Hermann J.: Die Bedingungen des bedingungslosen **Unfehlbarkeitsanspruchs**. – ThQ CLIX, 1979, 92–108.

Macquarrie, John: Christian hope. – NY: The Seabury (Pr.). (1978). 131 p. = A crossroad book; $ 7,95.

Toinet, Paul: Théologie et eschatologie. – RThom, A. LXXXVII = T. LXXIX, 1979, 181–222.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Fahlbusch, Erwin: Kirchenkunde der Gegenwart. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1979. 288 S. = Theologische Wissenschaft X.

Hornus, Jean-Michel: Cent cinquante ans de présence évangélique au **Proche-Orient** ‹1808–1958›. – P: Foi et Vie 1979. 108 p. = Foi et Vie LXXVIII/1979, 2 = Cahier d'Études Chrétiennes Orientales XIII.

Vardys, V. Stanley: The Catholic Church, dissent and nationality in **Soviet Lithuania**. – Boulder: East European Quarterly; NY: Columbia Univ. Pr. [in Komm.] 1978. XIII, 336 p., 1 tabl. = East European monographs XLIII; $ 18,–.

Hebly, J[ohannes] A[drianus]: The **Russian**s and the World Council of Churches. Documentary survey of the accession of the Russian Orthodox Church to the World Council of Churches, with commentary. – Belfast, Dublin, Ottawa: Christian Journals Limited (1978). 181 p.; £ 1,25.

Schebera, Richard L.: Christian, Non-Christian dialogue: The vision of Robert C. **Zaehner**. – (Wash:) Univ. Pr. of America (1978). IV, 162 p.; $ 8,50.

The emergent Gospel. Theology from the underside of history. Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians, Dar es Salaam, August 5–12, 1976. Ed. by Sergio Torres and Virginia Fabella. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1978). XXIII, 274 p.; $ 12,95.

Van der Veken, J.: De inbreng van de **Charismatische Beweging** in de geloofssituatie van onze tijd. – Collationes IX, 1979, 5–28.

Petuchowski, Jakob Josef: **Melchisedech**, Urgestalt der Ökumene. Mit einem Nachwort von Franz Mußner. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 111 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica.

Neuner, Peter: **Döllinger** als Theologe der Ökumene. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1979. 265 S. = Münchener Universitätsschriften. Beiträge zur ökumenischen Theologie XIX; kart. DM 42,–.

Hebly, J. A.: De oecumenische beweging in wisselend historisch perspectief. – NThT XXXIII, 1979, 52–68.

Rodríguez, Pedro: Iglesía e ecumenismo. – Madr: Ed. Rialp (1979). 418 p. = Naturaleza e historia XLVI; pes 575,–.

Suenens, Léon-Joseph: Œcuménisme et renouveau charismatique. Orientations théologiques et pastorales. – (P:) Le Centurion (1978). 159 p. = Documents de Malines II.

Gill, Joseph: Church union: **Rome** and **Byzantium, 1204–1453**. – Lo: Variorum Reprints 1979. III, 360, 4 p. = Collected studies; £ 21,–.

Ladous, Régis: Dom Lambert **Beauduin** et Monsieur Portal. – Veilleur avant l'aurore. Colloque Lambert Beauduin, (Chev) 1978, 97–133; p. 135–165: Fouilloux, Étienne: De Gérard van Caloen à Lambert Beauduin: réalité et limites d'une «influence».

Houssiau, A.: Images diverses de l'unité de l'église. – RTL X, 1979, 131–158.

X. Moraltheologie

L'agire morale. – Nap: Ed. Domenicane Italiane (1977). 571 p. = Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario V; Lire 9000.

Malfèr, Benno: Das Handeln des Christen. Theologische Ethik am Beispiel von **Schleiermachers** Christlicher Sitte. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1979. XXV, 250 S. = Münsterschwarzacher Studien XXXI; kart. DM 28,– [Diss., Roma. S. Anselmo]

Riedl, Alfons: Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). X, 534 S. = Freiburger theologische Studien CXVII; kart. DM 68,– [Diss., Bonn]

McCormick, Richard A., SJ: Notes on moral theology, 1978. – ThSt XL, 1979, 59–112.

Little, David – Sumner B. Twiss: Comparative religious ethics. – San Francisco [e.a.:] Harper & Row (1978). XI, 266 p.; $ 10,95.

Moore, F(rancis) C(harles) T(imothy): The psychological basis of morality. An essay on value and desire. – NY: Harper & Row – Barnes & Noble Import Division (1978). 106 p. = Library of philosophy and religion; $ 22,50.

Public and private morality. Ed. by Stuart Hampshire. – Cambr [e.a.:] Cambridge Univ. Pr. (1978). X, 143 p.; £ 1,95.

Écriture et pratique chrétienne. Congrès de l'ACFEB, Angers 1977. Présentation par Paul de Surgy. – P: Ed. du Cerf 1978. 265 p. = Lectio divina XCVI; F 77,–.

Quinn, Philip L.: Divine commands and moral requirements. – Oxf: Clarendon Press; (Oxford Univ. Press) (1979). VIII, 166 p.; £ 7,50.

Das **Gewissen**. Vorgegebene Form verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge? Hrsg. von Josef Fuchs. Mit Beitr. v. Josef Fuchs [u.a.]. – Düs: Patmos Verlag (1979). 87 S. = Patmos Paperback = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern LXXXVIII; kart. DM 10,80.

La coscienza nel pensiero moderno e contemporaneo. (A cura di) R(enato) Giorda (e) L(uigi) Cimmino. – (R:) Città Nuova Ed. (1978). 258 p. = Idee XXIX; Lire 5000.

Rotenberg, Mordechai: Damnation and deviance. The Protestant ethic and the spirit of failure. – NY: The Free Press; Lo: Collier Macmillan Publ. (1978). XXIII, 232 p.; $ 10,95.

Nicholson, Susan T.: Abortion and the Roman Catholic Church. – Knoxville: Religious Ethics 1979. XIX, 109 p.; [cfr.:] Connery, John R., SJ: Abortion and the duty to preserve life. – ThSt XL, 1979, 318–333.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Asher, Richard E.: The mystical theology of **St. Maximus** the **Confessor**. – AmBenRev XXIX, 1978, 87–95.

Jones, Charles W(illiam): Saint **Nicholas** of **Myra, Bari**, and **Manhattan**. Biography of a legend. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. (1978). IX, 558 p.; $ 28,–.

Géradon, Bernard de: L'anthropologie biblique de la Règle de saint **Benoît**. – CCist XLI, 1979, 121–140; p. 141–154: Manning, Eugène: L'étude de la Regula S. Benedicti dans la perspective du centenaire de 1980. Simples réflexions; p. 155–177: Zegveld, André: Que veut dire «selon la Règle»?; p. 177–181: Miguel, Pierre: Les équivoques de la spiritualité.

Biallas, Leonard J.: Von **Hügel's** contribution to religious studies and to religion. – Horizons VI, 1979, 59–80.

Deblaere, Albert, SJ: Maria **Petyt**, écrivain et mystique flamande ‹1623–1677›. – EphCarm XXIX, 1978, 3–76.

Sudbrack, Josef: Erfahrung einer Liebe. **Teresa** von **Avilas** Mystik als Begegnung mit Gott. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 142 S.

Clissold, Stephen: S[ain]t Teresa of Avila. – Lo: Sheldon Pr. (1979). XV, 272 p.; £ 8,95.

Chinnici, Joseph P., OFM: Organization of the spiritual life: American Catholic devotional works, 1791–1866. – ThSt XL, 1979, 229–255.

Sudbrack, Josef: Konzentration auf die Mitte. Anstöße moderner Spiritualität bei Papst **Johannes Paul II**. – GuL LII, 1979, 267–289.

Haquin, André: L'activité spirituelle de Dom Lambert **Beauduin** ‹1873–1960› d'après quelques documents inédits: correspondances et notes de retraite. – Veilleur avant l'aurore. Colloque Lambert Beauduin, Chev 1978, 167–203; p. 205–234: Poelman, Roger: Lettres «théologiques» et apophtegmes de Dom Lambert; p. 235–273: Egender, Nicolas: Les principes monastiques de Dom Lambert Beauduin.

Veysey, Laurence: The communal experience. Anarchist and mystical communities in twentieth-century America. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. (1978). XIII, 495 p.; $ 7,95.

Sudbrack, Josef: Versenkung oder Begegnung? – Zeitwende L, 1979, 141–171; S. 172–185: Eggers, Hans: „Ich lobe die Abgeschiedenheit." Über deutsche Mystik im Mittelalter.

Pikaza, Xabier: Esquema teológico de la vida religiosa. – Salm: Ed. Sígueme 1978. 200 p. = Pedal LXXXIX; pes 220,–.

Codina, Victor: Teología y experiencia espiritual. – Santander: Ed. "Sal Terrae" (1977). 270 p. = Colección "Teología y Mundo Actual" XLIII; pes 550,–.

Brown, Dale W.: Understanding **Pietism**. – (GrR/Mich.:) Eerdmans (1978). 182 p.; $ 4,95.

Mistica e retorica. Studi raccolti a cura di Franco Bolgiani. – Fir: Olschki 1977. 258 p.; Lire 3800.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Schooyans, Michel: Katholisches Sozialdenken bis 1967. – ZEvE XXIII, 1979, 164–175; S. 176–187: Dumas, André: Das Sozialdenken des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1925 bis 1966; S. 188–205: Finnis, John: Katholische Soziallehre: Populorum Progressio und danach; S. 206–216: Lochman, Jan Milič: Einige Aspekte sozialen Denkens im Ökumenischen Rat der Kirchen.

Thaidigsmann, Edgar: Falsche Versöhnung. Religion und Ideologiekritik beim jungen **Marx**. Vorarbeit zu einer ideologiekritischen Hermeneutik des Evangeliums. – Mchn: Kaiser 1978. 273 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXXI; kart. DM 38,– [Diss., Zürich. Überarb.]

Lewis, Gavin: Kirche und Partei im politischen Katholizismus. **Klerus** und **Christlichsoziale** in **Niederösterreich 1885–1907**. – Wien, Salzb: Geyer-Ed. 1977. XIX, 424 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Kirchl. Zeitgeschichte am Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften, Salzburg II, 4.

Kirche in der Gesellschaft. Der evangelische Beitrag 78/79. Hrsg. von Hans-Wolfgang Heßler. – Mchn, Wien: Olzog (1978). 379 S. = Geschichte und Staat CCXXIII–CCXXV; kart. DM 12,80.

Sociología de la religión y teología. Estudio biográfico. Vol. B. – Madr: Ed. Cuadernos para el Diálogo 1978. 215 p.; $ 22,–.

Delpero, Claudio: Credibilità della chiesa e giustizia sociale: Un'alternativa? – (Bresc:) Morcelliana (1978). 180 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche XIV; Lire 6000.

Furger, Franz: Christ und Gesellschaft. Elemente zu einer christlichen Sozialethik. – (Frb/S:) Imba Verl. (1978). 151 S.; kart. DM 19,80.

Hermanns, Manfred: Kirche als soziale Organisation. Zwischen Partizipation und Herrschaft. – Düs: Patmos Verlag (1978). 160 S. = Patmos Paperbacks; kart. DM 24,80.

Schmidtchen, Gerhard: Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland. – Mchn: Kösel-Verlag (1979). 227 S.; kart. DM 29,80.

Lucet, Charles: Existe-t-il une doctrine de la Démocratie chrétienne? – Mélanges de d'Ecole française de Rome XC, 1, 1978, 313–381.

Llinares Ibañez, José Antonio: Democracía integral y conciencia cristiana. – Salm: San Esteban 1978. 227 p. = Estudio teológico de San Esteban. Glosas II; pes 450,–.

Dörger, Hans Joachim: Kirche in der Öffentlichkeit. Programme und Probleme ihrer publizistischen Repräsentanz. – Stu [u.a.:] Kohlhammer (1979). 136 S. = Urban-Taschenbücher DCXLIV. T-Reihe.

Fèvre, Marcel: Le pouvoir et l'église. – P: La Pensée Universelle (1978). 491 p., 2 cartes; F 93,60.

Bedrohte Natur und christliche Verantwortung (Nature menacée et responsabilité chrétienne, dt.) Kirchliche Beiträge zu Themen des **Umweltschutzes**. Hrsg. von Gérard Siegwalt. – Strasb: Oberlin; Ffm: Lembeck (1979). 119 S.; kart. DM 12,80.

Yonker, Nicholas J.: God, man, and the planetary age. Preface for a theistic humanism. Foreword by John B. Cobb, Jr. – Corvallis: Oregon State Univ. Pr. (1978). IX, 156 p.; $ 10,–.

XIII. Kirchenrecht

Weber, Werner: Staat und Kirche in der Gegenwart. Rechtswissenschaftliche Beiträge aus vier Jahrzehnten. – Tü: Mohr 1978. VIII, 401 S. = Ius Ecclesiasticum XXV; DM 49,–.

Schmitz, Heribert: Reform des kirchlichen Gesetzbuches Codex Iuris Canonici 1963–1978. 15 Jahre päpstliche CIC-Reformkommission. – Tr: Paulinus-Verl. 1979. 119 S. = Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht I; kart. DM 18,–.

Caputo, Giuseppe: Introduzione allo studio del diritto canonico moderno. Tomo I: Lo ius publicum ecclesiasticum. – Padova: Casa Ed. Dott. Antonio Milani 1978. XVI, 350 p. = Manuali di scienze giuridiche: Lire 9500.

Jiménez, Emilio: La ley y el Espíritu. – REDC XXXIV, 1978, 497–524.

Osuna, Antonio: Los fines del derecho. Un tema de axiología jurídica. – CTom. A. LXX = T. CVI, 1979, 231–261.

Pizzorni, Rinaldo: Diritto naturale e revisione del diritto canonico. – Apollinaris LI, 1978, 29–53; p. 54–80: Composta, Dario: La teologia del diritto e i suoi problemi essenziali; p. 81–113: Sobanski, A.: I problemi sostanziali e metodologici dell'insegnamento dei fondamenti del diritto canonico.

Fedele, Pio: La norma suprema fondamentale dell'ordinamento canonico. – EIC XXXIV, 1978, 191–200; p. 211–246: Bellini, Piero: Diritti fondamentali dell'uomo. Diritti fondamentali del cristiano.

Fumagalli Carulli, Ombretta: Il matrimonio canonico dopo il concilio. Capacità e consenso. Pref. di Orio Giacchi. – Mil: Giuffrè 1978. XII, 238 p.; Lire 6500.

El vínculo matrimonial. Divorcio o indisolubilidad? Director de la obra: Tomás García Barberena. – Madr: Ed. Católica 1978. XIII, 577 p. = Biblioteca de autores cristianos CCCXCV.

Fellhauer, David E.: The consortium omnis vitae as a juridical element of marriage. – Studia canonica XIII, 1, 1978. 171 p.

Barrois, Hermann: Die Personalität des Menschen in der Bewertung der neueren kirchlichen Ehegerichtsbarkeit. Der „actus humanus" als wesentlicher Maßstab für die sogen. „impotentia moralis" dargestellt nach der neueren Rechtsprechung der S. R. Rota unter Berücks. der Ehelehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Frb/B. Bas. Wien: Herder (1978). 135 S. = Freiburger theologische Studien CXI.

Zirkel, Adam: Das Dekret der Kongregation für die Glaubenslehre über das trennende Ehehindernis der Impotenz vom 13. Mai 1977. – AkKR CXLVII, 1978. 50–70; S. 71–98: Wirth, Paul: Die bisherige Rechtsprechung der Römischen Rota zur Frage der psychischen Eheunfähigkeit; S. 99–123: Hopfenbeck, Albert: Das Verfahren zur Auflösung einer nichtsakramentalen Ehe zugunsten des Glaubens nach der Neuregelung durch die Glaubenskongregation vom 6. Dezember 1973.

Green, Thomas J.: Marriage nullity processes in the schema *De Processibus*. – Jurist XXXVIII, 1978, 311–414.

Urrutia, Francisco Javier, SJ: De magisterio ecclesiastico. Observationes quaedam ad propositam reformationem partis IV, libri III, CIC. – PerRMCL LXVIII, 1979, 327–367.

Saraceni, Guido: Conferenze Episcopali e realtà politica. ‹Tentativo di una impostazione›. – MonEccl CIV, 1979, 228–248; p. 249–268: Pieronek, Tadeusz: Les Conseils Presbyteraux en Pologne. Esquisse de synthèse après dix ans d'expérience.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Bohren, Rudolf: Geist und Gericht. Arbeiten zur praktischen Theologie. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (1979). 204 S.; kart. DM 28,–.

Midali, Mario: Attuali correnti e progetti di teologia pastorale fondamentale. – Sales XL, 1978, 845–900.

Bonicelli, Gaetano: Per un'autentica comunione ecclesiale. – Orientamenti pastorali N.S. XXVII, 1979, 5–14; p. 15–34: Bonicelli, Cesare: Situazione dei consigli presbiterali in Italia; p. 35–50: Gervasio, Giuseppe: Situazione dei consigli pastorali in Italia; p. 51–68: Coccopalmerio, Francesco: Dal Concilio ad oggi: l'evoluzione dei documenti ufficiali circa i consigli diocesani; p. 69–96: Cardaropoli, Gerardo L.: Teologi, canonisti e pastorali italiani di fronte ai consigli diocesani.

M[a]cCutcheon, James N.: The pastoral ministry. – Nashv/Tenn.: Abingdon (1978). 144 p.; $ 6,95.

Adams, Arthur Merrihew: Effective leadership for today's church. – Phil: Westminster Pr. (1978). XII, 190 p.; $ 5,95.

Capps, Donald: Pastoral care. A thematic approach. – Phil: Westminster Pr. (1979). 161 p.; $ 5,95.

Hochstaffl, Josef: Die Aufgaben der Seelsorge. Handreichung zu einem Plan pastoraler Tätigkeitsfelder. – Mchn: Kösel-Verlag (1979). 95 S., 2 Karten; kart. DM 12,80.

Vanderpool, James A.: People in pain. A guide to pastoral care. – Springfield, Ill.: Thomas (1979). XII, 190 p.; $ 12,75.

Werbs, Ulrich: Die Bedeutung des Hörers für die Verkündigung.

Pastoraltheologische Überlegungen zum anthropologischen Ansatz der Verkündigung im holländischen Katechismus für Erwachsene. – Lpz: St. Benno-Verlag 1978. XXIII, 184 S. = Erfurter theologische Studien XXXIX.

Josuttis, Manfred: Dimensionen homiletischer Kompetenz. – EvTh XXXIX, 1979, 319–339.

Taufe, **Trauung** und **Begräbnis**. Didaktischer Leitfaden zum kirchlichen Handeln. [Von] Hans-Dieter Bastian [u.a.] – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1978). 207 S., 4 schemat. Darst. im Text = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche XIX; kart. DM 25,–.

Allmen, Jean-Jacques von: Pastorale du **baptême**. – Frb/S: Éd. Universitaires; P: Ed. du Cerf (1978). XII, 197 p. = Cahiers œcuméniques XII.

Schwalbach, Ulrich: **Firmung** und religiöse Sozialisation. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verlag 1979. 185 S., graph. Darst. = Innsbrucker theologische Studien III; kart. DM 36,–.

Müller, Erich: Aegidius **Jais** ‹1750–1822›. Sein Leben und sein Beitrag zur Katechetik. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). XVIII, 590 S. = Freiburger theologische Studien CVIII; kart. DM 72,– [Diss., Freiburg/B]

Kittel, Helmuth: Wandel? Theol. u. pädagogische Bedenken zur **evang. Religionspädagogik** der Gegenwart. – Kastellaun: Henn. 1979. 71 S.

Exeler, Adolf: **Katechese** in unserer Zeit. Themen und Ergebnisse der 4. Bischofssynode. – Mchn: Kösel-Verlag (1979). 204 S.

Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen. Diskussionsbeiträge für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung. Hans Hermann Henrix, Martin Stöhr ‹Hrsg.›. – Aachen: Einhard-Verl. 1978. 256 S. = Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen VIII.

Wegenast, Klaus: Orientierungsrahmen Religion. Beiträge zur religiösen Erziehung in Schule und Kirchen. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1979). 136 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCCXX.

Beckmann, Hans-Karl: Unterrichtsplanung und Unterrichtsvorbereitung. Pädagogische und didaktische Probleme. – EvE XXXI, 1979, 178–193; S. 193–216: Wegenast, Klaus: Planung und Vorbereitung für den Religionsunterricht. Probleme und Modelle einer Grundtätigkeit des Lehrers; S. 216–233: Schröer, Henning: Brauchen wir Vorbilder, wenn ja, welche? Protokoll einer Unterrichtsplanung für problemorientierten Religionsunterricht in der Sekundarstufe II.

Debonnet, G.: Kinderen en bijbel in de schoolcatechese. – Collationes IX, 1979, 139–167; p. 168–191: Van Outryve, E.: Hoe een kinderbijbel beoordelen.

Perrar, Hermann-Josef: Mit **Märchen** dem Leben zuhören. Anleitung zur Arbeit mit Märchen im Religionsunterricht. Unter Mitarb. von Melanie Thies. – Düs: Patmos Verlag (1979). 135 S.; brosch. DM 13,80.

XV. Liturgiewissenschaft

Wegman, Hermann A. J.: Geschichte der Liturgie im Westen und Osten. – Rgb: Pustet (1979). 300 S.; kart. DM 38,–.

Viaud, G.: La liturgie des **Coptes d'Egypte**. – P: Libr. d'Amérique et d'Orient, Maisonneuve 1978. 126, XVI p.

Deshusses, Jean: Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Edition comparative. Tome II: Textes complémentaires pour la messe. – Frb/S: Éd. Universitaires 1979. 413 p. = Spicilegium Friburgense XXIV; sfr 65,–.

Pinell, Jordi, OSB: Las oraciones «De Cantico» del antiguo rito hispánico. – Didaskalia VIII, 1978, 197–330.

Daly, Robert J.: The origins of the Christian doctrine of **sacrifice**. – Phil: Fortress Pr. (1978). VIII, 152 p.; $ 5,95.

Nußbaum, Otto: Die **Aufbewahrung** der **Eucharistie**. – Bonn: Hanstein 1979. 501 S., 39 Abb. = Theophaneia XXIX; Lw. DM 142,–.

Leisibach, Josef: Zur Leseordnung des **Sittener Breviers** im Mittelalter. – ZSK LXXII, 1978, 205–332.

Pisarzak, Marian: Les bénédictions de la table pascale d'après quelques recherches effectuées en Pologne. – ELit XCIII, 1979, 202–226.

Haquin, André: Une réussite: le mouvement liturgique du Mont-César ‹1909–1914›. – Veilleur avant l'aurore. Colloque Lambert Beauduin, Chev 1978, 53–78; p. 79–93: Fischer: Balthasar: Dom Lambert Beauduin et le mouvement liturgique en Allemagne; p. 277–293: Lanne, Emmanuel: Liturgie et unité chrétienne. Continuité de la vision de Dom Lambert Beauduin.

Adam, Adolf: Das **Kirchenjahr** mitfeiern. Seine Geschichte und seine Bedeutung nach der Liturgieerneuerung. – Frb/B Bas, Wien: Herder (1979). 272 S.; kart. DM 29,80.

Davies, J[ohn] G[ordon]: New perspectives on **worship** today. – (Lo:) SCM Press (1978). X, 148 p.; £ 2,95.

Verheul, Ambroos, OSB: De vertaling van de liturgische boeken in de landen van Europa. – TLit LXIII, 1979, 178–201; p. 202–216: Engels, L.: De vertaling van liturgische teksten in het perspectief van de moderne linguistiek; p. 217–235: De Smet, S., SJ: De presidentiële gebeden in het nieuw Altaarmissaal; p. 236–245: Brinkhoff, L., OFM: Het Duitse Misboek en Brevier in hun context.

Every, George: The **Mass**. – (Dublin:) Gill and Macmillan (1978). 300 p., fig.; £ 6,95.

Fisher, J. D. C.: The **confirmation** – then and now. – (Lo:) S.P.C.K. (1978). VIII, 173 p. = Alcuin Club Collection LX; £ 4,95.

Triacca, Achille M., SDB: Struttura e linee-forza: dall'analisi alla sintesi. A proposito del «Rito dell'Iniziazione cristiana degli adulti». – Rivista liturgica N.S. LXVI, 1979, 425–436; p. 437–455: Brovelli, Franco: Per introdurre alla Chiesa oggi. Problematica ecclesiologica del «Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti»; p. 456–470: Maggiani, Silvano, OSM: Aspetti antropologici nel «Rito dell'Iniziazione cristiana degli adulti»; p. 471–493: Della Torre, Luigi – Domenico Sartore, CSJ: Considerazioni pastorali sui capitoli IV e V del «Rito dell'Iniziazione cristiana degli adulti».

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Corona Bamberg OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, 8401 Pentling; Prof. Dr. H.M. Biedermann OSA, Steinbachtal 2 a, 8700 Würzburg; Doz. Dr. Hans C.C. Cavallin, Östanbäcks Kloster, S-73300 Sala; Prof. DDr. Heimo Dolch, Messbeuel 6, 5340 Bad Honnef; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Priv.-Doz. Dr. Peter Fiedler, Krautgärten 22, 7800 Freiburg 34; Prof. Dr. Pierre Fraenkel, 14, rue du Pré-Jérôme, Ch-1205 Genève; Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11b, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Wilhelm Goerdt, Burchardstr. 10, 4400 Münster; Dr. Horst Günder, Probsteistraße 17, 4400 Münster; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Dr. Angelus Häußling OSB, Benediktiner-Abtei, 5471 Maria-Laach; Sr. Teresia Waltraud Herbstrith, Edith-Stein-Karmel, Neckarhalde 64, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Helmut Hucke, Philipp-Reis-Str. 1 b, 6382 Friedrichsdorf; Prof. DDr. Hubert Jedin, Am Paulshof 1, 5300 Bonn-Venusberg; Prof. Dr. Heinrich Kraft, Hamburger Landstr. 40, 2300 Kiel 1; Prof. Dr. Hans Kramer OSC, Ruhruniversität Bochum, Abt. für Kath. Theologie, Buscheystr., 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ricarda-Huch-Str. 6, 4400 Münster; Prof. DDr. Johann Maier, Chlodwigstr. 2, 5040 Brühl; Prof. Dr. Friedemann Merkel, Poststiege 58, 4400 Münster; Prof. Dr. Johann W. Mödlhammer, Dreifaltigkeitsgasse 14, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Paul-Gerd Müller, Mittelstr. 12, 7000 Stuttgart 1; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Eugen Paul, Kirchenweg 11, 8901 Diedorf; Prof. DDr. Rudolf Pesch, F.-W.-v.-Steuben-Str. 90/AT, 6000 Frankfurt 90; Dr. Manfred Probst SAC, Postfach 230, Pallottistr. 3, 5414 Vallendar; Prof. Dr. Heribert Raab, Cité Bauséjour 29, CH-1700 Givisiez; Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Str. 30, 5205 St. Augustin 1; Josef Hermann Roth O.Cist, Postfach 30 03 20, 5060 Bergisch-Gladbach 3; Philipp Schäfer, In der Ebene 18, 7407 Rottenburg 4 Wendelsheim; Dr. Thäddäus Schnitker, Wilhelmstr. 67, 4400 Münster; Prof. Dr. Eduard Schweizer, Pilgerweg 8, CH-8044 Zürich; Prof. Dr. Jakob Speigl, Karl-Straub-Str. 1, 8700 Würzburg-H; DDr. Klaus Thomas DD, Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Dr. Hans-Jörg Urban, Möhlerinstitut, Leostr. 19 a, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Andreas Wacke, Universität Köln, Institut für Röm. Recht, 5000 Köln 41; Dr. Paul Wirth, Theklasteig 6, 8901 Welden; Prof. DDr. Klaus Wittstadt, Dieninckstr. 19, 4400 Münster.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:

Das religiöse Buch (Verlag Herder, Freiburg) Biblisch-historisches Handwörterbuch (Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen)

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1979 – 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: 4400 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

Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsbände

Josef Engemann:

Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit

Sinnbildliche Mythendarstellungen im Grabbereich. Kaiserzeitliche Jenseitshoffnungen und ihr Einfluß auf die frühchristliche Bildwelt. Unveränderter Nachdruck der 1. Auflage, 94 Seiten, 148 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 64,– DM, ISBN 3-402-07055-3, Subskriptionspreis 52,– DM.

Theodor Klauser:

Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie

Herausgegeben von Ernst Dassmann, zum 80. Geburtstag von Theodor Klauser, dem Begründer des F.-J.-Dölger-Instituts. Im wesentlichen unveränderter Nachdruck der 1. Auflage, VI und 422 Seiten, 15 Abbildungen im Text, 49 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 120,– DM, ISBN 3-402-07053-7, Subskriptionspreis 98,– DM.

Bezug durch Ihre Buchhandlung.



Lieselotte Kötzsche-Breitenbruch:

Die neue Katakombe an der via Latina in Rom. Untersuchungen zur Ikonographie der alttestamentlichen Wandmalereien

Die für die frühchristliche Kunst ungewöhnlichen alttestamentlichen Darstellungen dieser Katakombe stehen in einer Bildtradition, deren Voraussetzungen vorwiegend in Illustrationszyklen biblischer Bücher zu suchen sind. 2. Auflage, 156 Seiten, 12 Abbildungen im Text, 134 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 98,– DM, ISBN 3-402-07077-4, Subskriptionspreis 79,– DM.

Theodor Klauser:

Henri Leclercq 1869–1945. Vom Autodidakten zum Kompilator großen Stils

Das in aller Welt angesehene und viel benutzte dreißigbändige Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie ist, so erstaunlich es klingt, zu mehr als neun Zehnteln von einem einzigen Mann verfaßt worden, der 1945 starb, kurz nachdem er im Lesesaal des Britischen Museums die letzten Seiten des Lexikons niedergeschrieben hatte. Es wurde hohe Zeit, seinen ungewöhnlichen Lebensweg endlich aufzuspüren. 168 Seiten, 4 Abbildungen im Text, 11 Abbildungen auf Tafeln, Leinen 60,– DM, ISBN 3-402-07079-9, Subskriptionspreis 48,– DM.

Neuerscheinungen

Lektionar für Ev.-Luth. Kirchen und Gemeinden

— Neue Ausgabe —

Im Auftrag der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt in Verbindung mit einer Arbeitsgruppe und der Lutherischen Liturgischen Konferenz.
460 Seiten, Broschur, 32,— DM

— Große Ausgabe —

Studienausgabe des Lektionars

Vollständige, ungekürzte Schreibtischausgabe
Format 11 x 17,5 cm, 19,80 DM

Gebete

Revidierte Gebetstexte zu Agende I
Heft 8/9 reihe gottesdienst

Neufassung der Kollekten- und Fürbittengebete von Agende I, dazu eine stark vermehrte Auswahl weiterer Kollekten- und Fürbittengebete sowie neue Texte und Gebete zum Abendmahl.
230 Seiten, Broschur, 21,90 DM

Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe

Heft 10 reihe gottesdienst

Praktische Anregungen zur Gestaltung des Gottesdienstes aufgrund der Denkschrift „Versammelte Gemeinde" (Strukturpapier)
68 Seiten, Broschur, 12,40 DM

Otto Dietz

Fürbittengebete für den Gottesdienst der Gemeinde

Heft 12 reihe gottesdienst

Mit seinen neuen Entwürfen für gegenwartsbezogene Ektenien (dialogische Fürbitten) gibt Otto Dietz hilfreiche Anregungen zur Gestaltung des Allgemeinen Fürbittengebets.
86 Seiten, Broschur, 14,80 DM

Seelsorge im Spannungsfeld

Bibelorientierung — Gruppendynamik?
Heft 16 Schriftenreihe ZUR SACHE

Herausgegeben von Horst Reller und Adolf Sperl mit Beiträgen von Hansjörg Bräumer, Sven Findeisen, Hans Frör, Friedrich Märkel, Horst Reller, Manfred Seitz, Adolf Sperl, Helmut Tacke, Klaus Winkler.
216 Seiten, Broschur, 15,80 DM

Gegen den Strom der Zeit

Hans-Otto Wölber im Dialog
Heft 17 Schriftenreihe ZUR SACHE
Hrsg. Lutz Mohaupt und Uwe Michelsen

Sechs Dialoge zwischen Hans-Otto Wölber und den Theologen Werner Jentsch, Wenzel Lohff, Uwe Michelsen, Lutz Mohaupt, Hugo Schnell und Eberhard Stammler.
334 Seiten, Broschur, 15,80 DM

Ehe — Institution im Wandel

Zum evangelischen Eheverständnis heute
Heft 18 Schriftenreihe ZUR SACHE

Im Auftrag der Bischofskonferenz der VELKD herausgegeben von Günther Gaßmann; Vorwort Landesbischof Dr. Heintze, Leitender Bischof der VELKD; unter Mitarbeit von Albrecht Hege, Dieter Lührmann, Eva Reblin, Dietrich Rößler, Karl Heinz Schwab, Karl Schwarz und Elisabeth Weiß.
144 Seiten, Broschur, 15,80 DM

Hrsg. Uwe Michelsen
Hans-Albrecht Pflästerer

Die Journalisten-Kanzel

Zehn Predigten, gehalten an der Hamburger Hauptkirche St. Nikolai; die Prediger: Dr. Hans-Eberhard Pries (stellvertretender Funkhausdirektor) „Du mußt dem Affen Zucker geben"; Ortwin Löwa (Politik- und Jugendfunk-Redakteur, NDR, Hamburg) „Umweltprobleme und Schöpfung"; Rolf Seelmann-Eggebert (ARD-Korrespondent in London) „Selig sind die Friedfertigen — auch in Südafrika?"; Gerhard Seehase (Redakteur DIE ZEIT, Hamburg) „Fairneß im Sport und zwischen den Menschen"; Hans-Albrecht Pflästerer (Redakteur „Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt", Hamburg) „Selig seid ihr! — Glück"; Gerd Mesecke (Chefredakteur von „zuhause", Hamburg) „Jesus und die Reichen"; Peter Bachér (Chefredakteur von HÖR ZU, Hamburg) „Jesus und die Angst"; Eberhard Maseberg (Chefredakteur „Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt", Hamburg) "Jesus und der Staat"; Friedrich-Wilhelm Räucker (Fernsehprogrammdirektor, NDR, Hamburg) „Jesus und die Familie"; Dethardt Fissen (Jugendfunkredakteur, NDR, Hamburg) „Jesus und die Jugend".
112 Seiten, Broschur, 15,40 DM

Arnim Juhre

Wir stehn auf dünner Erdenhaut

— Psalmen und Gedichte —

Arnim Juhres geistliche Gedichte werden in diesem Band zum ersten Mal veröffentlicht. Vom aktuellen Psalm bis zum neuen Lied reicht die poetische Skala, Empfinden und Denken erscheinen dabei nicht eingeengt, sondern durch den Glauben geradezu belebt. Kunst und Verkündigung, Poesie und Religio sind hier keine Gegensätze — scharf ausgewählte Texte, an die man sich erinnern wird.
80 Seiten, Broschur, 9,80 DM

Schalom Ben-Chorin

Das weiße Licht

— Zehn Erzählungen —

Schalom Ben-Chorin, 1913 in München geboren, wanderte 1935 nach Palästina aus und lebt heute als Journalist, Schriftsteller und Dozent in Jerusalem. „Zwiesprache mit Martin Buber" und „Bruder Jesus" zählen zu seinen erfolgreichsten Büchern. Doch erst jetzt erscheint — auf Anregung des Lutherischen Verlagshauses — eine Sammlung von Erzählungen, die aus den letzten Jahren in Deutschland, aber auch aus den ersten Jahren in Palästina berichten. Dabei kommt „Das Land ohne Wiederkehr" ebenso in den Blick wie „Das ewige Gespräch" zwischen Juden und Christen.
176 Seiten, Broschur, 15,80 DM

Lutz Besch

Lieber Gott, ich danke dir

Aus Fabiennes Gebetsbüchlein
Mit Zeichnungen von Christel Paarmann

Lutz Besch hat der kleinen Fabienne die Worte vom Munde abgelesen. So entstand ein wunderbares Gebetbüchlein, und eine alte Wahrheit offenbarte sich: daß beten nicht nur bitten, sondern auch erzählen heißt. Wie Kinder manchmal singen, einfach vor sich hin, so erzählt Fabienne ihr Leid, ihre Freude, ihren Dank.
68 Seiten, Broschur, 9,80 DM

Heinz Zahrnt, Hrsg.

Mein Gott — erfahren, bedacht, erzählt

Theologie von Nicht-Theologen

Theologie von Nicht-Theologen, das ist hier keine bloße Umkehrung der in kirchlichen Kreisen gewohnten Theologie von studierten Theologen. Hier kommt vielmehr die schlichte Erkenntnis zur Geltung, daß jedermann Gott erfahren kann. „Laien" erzählen aus ihrem Leben. Es sind in Erfahrung und Ausdruck ganz persönliche Berichte u. a. von: Franz Alt, Hans Apel, Rüdiger Altmann, Hans Hattenhauer, Geno Hartlaub, Friedrich Heer, Hanna-Renate Laurien, Hans Graf v. Lehndorff, Gertrud Osterloh, Helga Wex, Eva Zeller.
216 Seiten, Broschur, 19,80 DM

Christine Koller

Gespräche mit Bußtag

Neun Tiergeschichten und Neues von Noah
mit Zeichnungen von Werner Friedrichs

Unter den verstreut erschienenen Erzählungen, Dialogen und Gedichten der 1978 verstorbenen Schriftstellerin Christine Koller, sowie im Nachlaß ihrer unveröffentlichten Arbeiten fanden sich literarische Kostbarkeiten. Vor allem ihre Tiergeschichten verblüffen durch ihre sensible Menschlichkeit; und was ihren Stil betrifft: Christine Koller ist eine Meisterin jener selten gewordenen Ironie, die nicht verletzt und vernichtet, sondern sichtbar macht und denken hilft. Christine Koller hat „das Seufzen aller Kreatur" vernommen und sich „die Krone der Schöpfung" kritisch angesehen.
„Gespräche mit Bußtag" erweisen sich als Gespräche mit einem Igel, der ihr an einem Bußtag zugelaufen war.
84 Seiten, Broschur, 9,80 DM

LUTHERISCHES VERLAGSHAUS
Mittelweg 111 · 2000 Hamburg 13

Die erste ökumenische Kirchengeschichte

mit der Auseinandersetzung über die Rolle der Kirchen im Dritten Reich



Raymund Kottje / Bernd Moeller (Hg.)
Ökumenische Kirchengeschichte

Band 1: Alte Kirchen und Ostkirchen

2. Aufl. 309 S. Pp. DM 36.—

Hier verbindet sich Lesbarkeit mit Niveau, das in manchen Kapiteln sogar das wissenschaftlicher Lehr- und Handbücher übertrifft.

Christ in der Gegenwart

Band 2: Mittelalter und Reformation

2. Aufl. 484 S. Pp. DM 49.—

Es muß zunächst anerkannt werden, daß es gelungen ist, auf so engem Raum ein so weites Gebiet geschickt darzustellen. Beachtung verdient, daß die Theologiegeschichte dabei erfreulich viel Platz erhalten hat. Häufig sind Personen und Ereignisse mit wenigen Worten so treffend charakterisiert, daß der Leser spürt, wie gut der Verfasser mit seiner Materie vertraut ist. In einer ökumenischen Kirchengeschichte muß die Darstellung Luthers besonderes Interesse erregen. Dem römisch-katholischen Verfasser kann bestätigt werden, daß er sich müht, sorgfältig zu berichten. Unter den Voraussetzungen der Reformation zählt er mehrere auf, wodurch er einer einseitigen Begründung entgeht.
Es ist ohne Zweifel verdienstvoll, eine ökumenische Kirchengeschichtsschreibung zu versuchen. Welch ein großer Gewinn wäre es, wenn die kirchengeschichtliche Bildung in den verschiedenen Konfessionen eine gemeinsame Grundlage fände.

Theol. Literaturzeitung

Band 3: Neuzeit

2. Aufl. 400 + 16 S. mit Zeittafel. Pp. DM 49.—

Aufs Ganze ist die Darstellung behutsam, kritisch und zugleich ausgewogen. Dankbar wird der Leser nicht zuletzt dafür sein, daß im 3. Band abschließend der Weg der Kirchen im 20. Jahrhundert bis in die Gegenwart herein gezeichnet ist und mit einem gediegenen Überblick über die Entwicklung der „Ökumenischen Bewegung" im 20. Jahrhundert schließt.

Georg Schwaiger in Münchener Theologische Zeitschrift

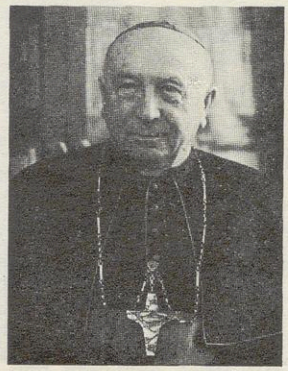
Wohl kaum eine Kirchengeschichte berichtet so ausführlich und ausgewogen über die jeweils andere Konfession. Dieses nicht nur für Fachgelehrte, sondern auch für Schüler und Studenten konzipierte Standardwerk weist eine Reihe Vorteile auf: Es ist klar gegliedert, erklärt im Anhang die wichtigsten Fach- und Fremdwörter, verfügt über eine für die einzelnen Kapitel speziell erstellte, aber dennoch nicht ausufernde Bibliographie und bietet auf der beiliegenden Zeittafel einen guten Überblick.

Die Welt der Bücher

In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag

MATTHIAS-GRÜNDWALD-VERLAG

Kirche und Bibel



Bischof Eduard Schick

Kirche und Bibel
Festgabe für
Bischof Eduard Schick.
Herausgegeben von den Professoren der Phil.-Theol.Hochschule Fulda
502 Seiten,
geb. DM 58,—.
ISBN 3-506-74450-X

Die Phil.-Theol. Hochschule Fulda hat diese Festschrift ihrem ehemaligen Kollegen und gegenwärtigen Großkanzler, Bischof Prof. Dr. Eduard Schick, zur Feier des 50. Jahrestages seiner hl. Priesterweihe gewidmet. Die 26 Beiträge des Bandes wurden von Angehörigen des Lehrkörpers dieser Hochschule sowie von anderen Gelehrten beider Konfessionen verfaßt, die der Hochschule als ehemalige Studenten bzw. Kollegen oder dem Bischof als Gesprächspartner und Mitarbeiter bei seinen überdiözesanen Aufgaben in besonderer Weise verbunden sind. Sie behandeln exegetische, systematische, historische, psychologische oder (staats-)kirchenrechtliche Fragen aus den Bereichen „Kirche" und „Bibel", die das Wirken des Jubilars als Exeget, Hochschullehrer, Bischof und Konzilsvater entscheidend bestimmt haben. Bekannt geworden ist vor allem sein Eintreten für die Ortskirchen während der 45. Generalkongregation in der Konzilsaula, das seinen Niederschlag in der dogmatischen Konstitution über die Kirche gefunden hat. Als einer der beiden Beauftragten der Deutschen Bischofskonferenz war Bischof Dr. Schick auf katholischer Seite maßgeblich an der Schaffung der Einheitsübersetzung der Hl. Schrift beteiligt, und er ist außerdem als Präsident der Päpstlichen Neo-Vulgata-Kommission in Rom für die neue lateinische Textfassung der Bibel verantwortlich.

Schöningh
Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, 4790 Paderborn

Linzer Philosophisch-theologische Reihe

Band 1

Priesterbild im Wandel

Theologische, geschichtliche und praktische Aspekte des Priesterbildes

217 Seiten, kartoniert, öS 78.–.

Band 2, 2. Auflage

Was bedeutet uns heute die Reformation?

Herausgegeben von Rudolf Zinnhobler

132 Seiten, kartoniert, öS 90.–.

Band 3

Der einfache Mensch in Kirche und Theologie

Gesamtredaktion: Prof. Kurt Krenn

270 Seiten, 4 Bildseiten, zweifarbiges Titelbild, kartoniert, öS 98.–.

Band 4

Spiritualität in Geschichte und Gegenwart

Herausgegeben von Johannes Marböck und Rudolf Zinnhobler

189 Seiten Text, zweifarbiges Titelbild, kartoniert, öS 115.–.

Band 5

Religion und Tiefenpsychologie

Herausgegeben von Günter Rombold

151 Seiten, zweifarbiges Titelbild, kartoniert, öS 120.–.

Band 6

Gott in der Literatur

Herausgegeben von Gottfried Bachl und Helmut Schink

186 Seiten Text, zweifarbiges Titelbild, kartoniert, öS 120.–.



Band 10

Schuld und Schicksal

Herausgegeben von Gottfried Bachl und Wilhelm Zauner

Autoren aus den Bereichen der Theologie und Psychologie zeigen den Zusammenhang von Schuld und Schicksal auf, vor allem auch die Möglichkeiten der Psychologie zur „Entschuldigung" von Fehlentwicklungen.

100 Seiten, zweifarbiges Titelbild, kartoniert, öS 98.–.

Band 7

Günter Rombold

Kunst – Protest und Verheißung

Eine Anthropologie der Kunst

118 Seiten, 8 Abbildungen im Textteil und 16 Bildtafeln, vierfarbiges Titelbild, kartoniert, öS 128.–.

Band 8, 2. Auflage

Rudolf Zinnhobler

Beiträge zur Geschichte des Bistums Linz

188 Seiten, 2 Karten (davon 1 Faltkarte), zweifarbiges Titelbild, kartoniert, öS 140.–.

Band 9

Wegbereitung der Gegenwart

Herausgegeben von Günter Rombold und Rudolf Zinnhobler

168 Seiten, zweifarbiges Titelbild, kartoniert, öS 130.–.



Band 11

Das Bistum Linz im Dritten Reich

Herausgegeben von Rudolf Zinnhobler

488 Seiten, 48 Seiten Schwarzweißbilder, vierfarbiges Titelbild, Pappband, öS 298.–.

Dieser Band ist weder ein kirchliches Heldenepos noch eine Anklageschrift an die Nationalsozialisten. Die Autoren zeigen die vielfältigen Facetten des Nebeneinanders und Gegeneinanders von Kirche und Nationalsozialismus. Wenngleich das NS-Regime den Kampf gegen Kirche und Klerus von der ersten Stunde an führte, Klöster aufhob, die Seelsorge empfindlich einschränkte, Priester einsperrte, ihnen Schulverbot erteilte und manche sogar hinrichtete, so leisteten die Katholiken ebenso entschlossenen Widerstand. Erinnern wir uns an den Namen Franz Jägerstätter. In dieser schweren Zeit wurde aber auch sehr viel positive Aufbauarbeit geleistet, zum Beispiel auf dem Gebiet der Jugendarbeit oder der Liturgischen Bewegung.
Die Kirche hat zwar manchmal versagt, aber noch viel öfter gesiegt, wie Auszüge aus schriftlichen Dokumenten und sensationelle Bilddokumente bestätigen.

OLV-Buchverlag
Oberösterreichischer Landesverlag

Erhältlich in jeder Buchhandlung

Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Peter Meinhold

PETER MEINHOLD

Studien zu den Apostolischen Vätern

Bd. 97. 1979. Etwa 85 Seiten. Kart. Etwa DM 28,—.
ISBN 3-515-03205-3

Verschiedene Typen des frühchristlichen Lebens, die mit ihren Ansprüchen später neben- und gegeneinander gestanden haben, sind in Ignatius vereinigt, seine Persönlichkeit ist ebenso sehr durch den entschiedenen Willen zur Kirche wie durch die hervortretenden pneumatischen Züge beherrscht. Daneben steht seine glühende Sehnsucht nach dem Martyrium, die in den bisherigen Untersuchungen bisher meist einseitig in den Vordergrund gerückt wurde. — Demgegenüber beleuchten die sechs Studien eigentlich das gesamte Gebiet des frühen Christentums, erläutert an Person, Wirken und Werken des Ignatius. Seine Reflektionen über das Bischofsamt nehmen einen breiten Raum ein, aber auch seine geschichtstheologischen Ideen, vor allem in der Auseinandersetzung mit Judentum und Gnosis, sind berücksichtigt, ebenso wie Fragen der Christologie und der christlichen Ethik. — So wird unter den verschiedensten Gesichtspunkten die einzigartige Stellung des Ignatius von Antiochien unter den apostolischen Vätern bestätigt.

HANS-JÜRGEN SCHÖNSTÄDT

Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug

Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617

Bd. 88. 1978. XXXVI, 328 Seiten. Ln. DM 80,—
ISBN 3-515-02747-5

Urteile über Reformation und Luther spiegeln stets die jeweilige konfessionelle Atmosphäre, den herrschenden Geist der Zeit wider und dienen vor allem im geistigen Einflußbereich des Protestantismus der Rechtfertigung des eigenen Standpunktes. Die Jahrhundertfeiern der Reformation sind darum von besonderem Interesse. Das erste Jubiläum der Reformation fand im Jahre 1617 statt. Die Motive seiner Entstehung, Verbreitung und Gestaltung, vor allem aber die Festpredigten, reflektieren die aufgeheizte Atmosphäre am Vorabend des großen Religionskrieges. Das Jubiläum beleuchtet also genau den herrschenden Geist der damaligen Zeit, der geprägt war vom Ringen um die wahre Lehre und die wahre Kirche, vom Kampf zweier Kirchen, die beide absoluten Wahrheitsanspruch erhoben.

FRANZ STEINER VERLAG GMBH
WIESBADEN

Eberhard Bethge



Zum
70. Geburtstag

Wie eine Flaschenpost

Ökumenische Briefe und Beiträge für Eberhard Bethge. Herausgegeben von Heinz Eduard Tödt in Zusammenarbeit mit Hans Pfeifer, Ferdinand Schlingensiepen und Ilse Tödt. Mit einem Vorwort von H. E. Tödt. 392 Seiten. Kst. Subskriptionspreis bis 31. 12. 1979 DM 28,–, danach DM 35,–

Diese Festschrift anläßlich des 70. Geburtstages von Eberhard Bethge dokumentiert Briefe, Essays und Predigten derjenigen, die zu Bethge in eine persönliche Beziehung traten. Sie macht insbesondere das weite ökumenische Kommunikationsnetz sichtbar, das sich bei der Aufnahme von Bonhoeffers Werk um Eberhard Bethge gebildet hat.

Eberhard Bethge: Am gegebenen Ort

Aufsätze und Reden 1970–1979. 308 Seiten. Kst. DM 35,–
Dieser Band mit Aufsätzen, Vorträgen, Predigten und Reden bezeugt die lebendige Entwicklung in der Kontinuität dieses Lebenswerkes, das zu einem wesentlichen Teil dem Erbe Dietrich Bonhoeffers gilt. Daß sich hierbei ein eigenständiges theologisches und politisches Profil geformt hat, macht diese Sammlung eindrucksvoll deutlich.

SUBSKRIPTIONSANGEBOT

Theologische Existenz heute

REPRINT

Theologische Existenz heute. Hefte 1–77 (1933–1941). Reprint. 3 Bände (3414 Seiten). Geb. Subskriptionspreis bis 15. 1. 1980 DM 120,– (danach DM 195,–). Erscheint im Mai 1980.

Diese 3bändige Ausgabe der ersten 77 Hefte der Reihe „Theologische Existenz heute", in fotomechanischem Nachdruck, macht seit langem kaum zugängliche Texte wieder erreichbar. Durch die Gewichtigkeit der Autoren verbürgt, stellen die Beiträge ein Kompendium dar von Aussage und Haltung der evangelischen Theologie und der Kirche während des Dritten Reiches.

CHR. KAISER VERLAG
POSTFACH 509 – D 8000 MÜNCHEN 43

Kerygma und Logos

Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Adolf Martin Ritter. Etwa 588 Seiten, gebunden etwa DM 198,–

B. Aland, Fides und subiectio. Zur Anthropologie des Irenäus / K. Aland, Methodische Bemerkungen zum Corpus Paulinum bei den Kirchenvätern des zweiten Jahrhunderts / A. Böhlig, Zum Gottesbegriff des Tractatus tripartitus (Nag Hammadi C. 1, 5) / C. J. Classen, Der platonisch-stoische Kanon der Kardinaltugenden bei Philon, Clemens Alexandrinus und Origenes / C. Colpe, Von der Logoslehre des Philon zu der des Clemens von Alexandrien / C. Curti, „Spiritalis intellegentia." Nota sulla dottrina esegetica di Eucherio di Lione / A. Dihle, Zur Schicksalslehre des Bardesanes / H. Doerrie, Der Prolog zum Evangelium nach Johannes im Verständnis der älteren Apologeten / H. J. W. Drijvers, Kerygma und Logos in den Oden Salomos, dargestellt am Beispiel der 23. Ode / L. C. Ferrari, From pagan literature to the pages of the Holy Scriptures: Augustine's Confessions as exemplary propaedeutic / W. H. C. Frend, The fall of Macedonius in 511 – a suggestion / O. Gigon, Lactantius und die Philosophie / H. Glotz, Iwan der Schreckliche zitiert Dionysios Areopagites. Ein Baustein zur Theorie der Autokratie / A. Grillmeier S.J., „Christus licet uobis inuitis deus." Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft / I. Hadot, Ist die Lehre der Hierokles vom Demiurgen christlich beeinflußt? / P. Hadot, La présentation du platonisme par Augustin / R. Hanhart, Jüdische Tradition und christliche Interpretation. Zur Geschichte der Septuagintaforschung in Göttingen / A. Heron, The holy spirit in origen and Didymus the Blind a shift in prespective from the third to the fourth century / R. Joly, Notes pour le moyen platonisme / F. H. Kettler, Origenes, Ammonius Sakkas und Porphyrius / B. Kötting, Martyrium und Provokation / A. Lindemann, Paulinische Theologie im Brief an Diognet / B. Lohse, Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des Marius Victorinus und zur Wiederentdeckung des Paulus in der lateinischen Theologie des vierten Jahrhunderts / C. Moreschini, Tertulliano tra stoicismo e platonismo / E. Mühlenberg, Das Vermächtnis der Kirchenväter an den modernen Protestantismus / G. Pfligersdorffer, „Fremdgespräch" und „Selbstgespräch" / A. M. Ritter, Zum homousios von Nizäa und Konstantinopel. Streiflichter auf neuere Diskussionen / W. Rordorf, Christus als Logos und Nomos. Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin / B. Studer, Der apologetische Ansatz zur Logos – Christologie Justins des Märtyrers / G. M. Vian, Κήρυγμα e κλῆσις ἐθνῶν negli scritti atanasiam / J. Whittaker, Valentinus Fr. 2 / U. Wickert, Christus kommt zur Welt. Zur Wechselbeziehung von Christologie, Kosmologie und Eschatologie in der Alten Kirche / W. Wischmeyer, Die Petrus-Leseszene als Beispiel für die christliche Adaption eines vorgegebenen Bildtypus.

Hermann Lichtenberger · Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde

Etwa 268 Seiten, kartoniert etwa DM 50,– (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Band 15)

Bei der Untersuchung der Texte ergeben sich z. T. unterschiedliche Weisen vom Menschen zu reden: so zielt z. B. in einem Text die Aussage auf seine kreatürliche Niedrigkeit und Sündhaftigkeit, in einem anderen auf seine Hoheit; einerseits ist Willensfreiheit im Blick, andererseits die Bestimmtheit durch feindliche Mächte. Die z. T. stark differierenden Ergebnisse dieses analytischen Teils werden dann auf die sie bestimmenden theologischen Strukturen untersucht. Dabei werden als Grundkategorien des qumranischen theologisch-anthropologischen Denkens Schöpfungsvorstellungen, Prädestination, Dualismus und Gesetz herausgearbeitet, die zu einer Einheit zu verbinden der Qumrangemeinde nur partiell gelungen ist.

Hermann von Lips · Glaube - Gemeinde - Amt

Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen. 327 Seiten, Leinen etwa DM 64,– (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 122)

Die Ordination als Einsetzung in das kirchliche Amt ist in den letzten Jahren verstärkt Gegenstand der Diskussion geworden. Die Beschäftigung mit diesem Thema gab Anlaß zur Rückfrage nach dem exegetischen Befund. Diese Frage führte zur Untersuchung wesentlicher Bereiche im Denken der Pastoralbriefe. Der exegetische Befund in diesem Teil der neutestamentlichen Schriften mag zugleich Anstöße geben für die weiterhin im ökumenischen Gespräch aktuelle Diskussion um Amt und Ordination.

Gerd Lüdemann · Paulus, der Heidenapostel

I: Studien zur Chronologie. Etwa 264 Seiten, Leinen etwa DM 48,–
(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 123)

Der Autor unternimmt in der vorliegenden Arbeit den Versuch, denselben methodischen Grundsatz auf die Chronologie des Paulus anzuwenden, der bei der Rekonstruktion der Theologie des Apostels längst anerkannt ist: nämlich ausschließlich die Primärquellen zugrunde zu legen. Die Arbeit befindet sich vorwiegend in einem kritischen Dialog mit demjenigen Zweig neutestamentlicher Wissenschaft, der für diesen Grundsatz ein Gespür hat, und läßt weitgehend die Ansätze unberücksichtigt, die den Verfasser des lukanischen Doppelwerkes für einen Paulusbegleiter halten.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Rudolf Lorenz · Arius judaizans?

Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius. Etwa 224 Seiten, kartoniert etwa DM 48,—
(Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 31)

Inhalt: Die Erforschung der Ursprünge des Arianismus / Übersicht über die wichtigsten Auszüge aus Arius bei Alexander von Alexandrien und Athanasius / Vorläufige Bestimmung des theologischen Ansatzes bei Arius / Vergleich arianischer Sätze mit der origenistischen Logos- und Trinitätslehre / Das Verhältnis der Arius zur Logoslehre des Klemens und Philos von Alexandrien / „Arianisches" bei Gruppen, die von Origenes und den Origenisten bekämpft werden / Der Sohn als Geschöpf in der Auslegung von Genesis 1,1 / Arianismus und Judaismus / Abschließende Bestimmung des Verhältnisses von Arianismus und Origenismus.

Kirche im Zeichen der Einheit

Herausgegeben von Niels Hasselmann

60 Seiten, kartoniert etwa DM 5,80 (Staffelpreise)

Die Frage nach der Einheit der Kirche steht seit Beginn der ökumenischen Bewegung im Mittelpunkt des Bemühens. Dieses Studienbuch gibt Orientierung
— zu den grundlegenden „Zeichen" der Kirche und den Schwierigkeiten der Annäherung
— zu den Modellen der Einheit, die in den letzten Jahren erarbeitet worden sind, und
— zu konkreten Schritten zur Einheit.
Ausführlich werden die wichtigsten Dokumente zitiert und so die Grundlage zu fruchtbarer Weiterarbeit gelegt.

Inhalt: I. Die Zeichen der Kirche und die Einheit der Kirche: 1. Das Erscheinungsbild der Kirche / 2. Die Kirche — sichtbar und verborgen / 3. Die sichtbare Uneinigkeit der Kirche / 4. Die Kirche als das eine Gottesvolk des neuen Bundes / 5. Die sichtbare Einheit / 6. Das Christusbekenntnis als Zeichen der Einheit der Kirche / 7. Zeichen der Einheit im Spannungsfeld der Konfessionen.
II. Die Einheit der Kirche — Zielvorstellungen und Modelle der Einheit: 1. Aufgabe und Ziel der Ökumenischen Bewegung / 2. Historischer Hintergrund / 3. Grundmodelle der Einheit / 4. Gegenwärtige Modelle der Einheit / 5. Den einen Glauben gemeinsam bekennen.
III. Zeichenhafte Schritte zur Einheit: 1. Situation / 2. Ebenen der Zusammenarbeit / 3. Formen der ökumenischen Annäherung auf Ortsebene / 4. Ziele.
Mitglieder und ständige Mitarbeiter des ökumenischen Studienausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands und des Deutschen Nationalen Komitees des Lutherischen Weltbundes.

Günther Gaßmann
Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937

311 Seiten, kartoniert DM 58,—
(Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 39)

Die Arbeit macht Problemstellungen, Klärungen und Lösungsversuche der beiden vorausgegangenen ökumenischen Generationen für die heutige Diskussion fruchtbar. Hauptsächlich werden Quellen aus der Arbeit von *„Faith and Order"* untersucht. Daneben sind Berichte und Schriften solcher Theologen herangezogen, die sich aktiv an dieser Arbeit beteiligt haben, sowie damalige und heutige Reaktionen.

Viorel Mehedintu · Offenbarung und Überlieferung

Neue Möglichkeit eines Dialogs zwischen der orthodoxen und der evangelisch-lutherischen Kirche
376 Seiten, kartoniert DM 64,— (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 40)

Seit dem ersten Dialog zwischen der orthodoxen und der evangelisch-lutherischen Kirche im 16. Jhdt. stellt sich die Frage, wie weit von einem Fortschritt in der theologischen Vertiefung und Ausarbeitung der zwischen den beiden Kirchen zur Diskussion stehenden Fragen gesprochen werden kann. Die positive Entwicklung in der letzten Zeit bedeutet noch nicht den entscheidenden Durchbruch. Die Möglichkeit zu einem fruchtbaren ökumenischen Dialog sieht der Verfasser im Kennenlernen aus dem Kontext der Lehre und dem kirchlichen Leben des Partners. Nach Bestimmung der verwendeten Begriffe unternimmt er den Versuch einer dialogisch-ökumenischen Analyse, in der beide Theologien angesichts der Wirklichkeit der anderen zu Wort kommen.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Die Confutatio der Confessio Augustana

Die Confutatio der Confessio Augustana
vom 3. August 1530
Bearbeitet von Herbert Immenkötter.

Diese Edition bietet erstmals den Text der Confutatio in der Form, wie sie vor den versammelten Reichsständen zur Verlesung kam, zusammen mit der entsprechenden lateinischen Übersetzung, die dem Kaiserhof vorgelegen hat.

Im textkritischen Apparat sind zudem alle überlieferten Handschriften früherer Redaktionen berücksichtigt, was einen Einblick in die Entstehungsgeschichte des Textes gestattet. Ausführliche Einzelbelege für alle Gedanken, Argumente, Schrift- und Väterzitate der Confutatio bringen den Nachweis, daß die Confutatio von der gesamten katholischen Kontroverstheologie der Zeit getragen ist und keineswegs das Werk nur eines Theologen genannt werden darf. (Corpus Catholicorum, Band 33) XXVIII und 232 Seiten, kart. 78,— DM, ISBN 3-402-03187-7.

Herbert Immenkötter:
Der Augsburger Reichstag und die Confutatio

Eine kurze Geschichte des Reichstages, dazu eine neuhochdeutsche Übertragung der Confutatio.

Die Darstellung legt das Hauptgewicht auf die Behandlung der Glaubensfrage, deren Ergebnisse weltgeschichtliche Bedeutung erlangen sollten. Die an sich weitreichenden Übereinkünfte in wichtigen Glaubensfragen sind leider nie schriftlich fixiert worden, um eine gemeinsame Grundlage einmal festzuschreiben und auf dieser Basis weiterverhandeln zu können. Über die Darstellung der Religionsgespräche auf den verschiedenen Ebenen des Reichstages hinaus wird hier versucht, auch Auskunft zu geben über den jeweils erzielten Verhandlungsfortschritt und über die repräsentative Relevanz einzelner Einigungsformeln. Für Studenten, Geschichts- und Religionslehrer und für alle ökumenischen Laiengruppen, die sich mit Problemen um die sog. „Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche" befassen.

Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 39
110 Seiten, kart. 20,— DM, ISBN 3-402-03328-3
Verlag Aschendorff Münster
Bezug unserer Bücher durch Ihre Buchhandlung



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 **1979** **75. Jahrgang**

Klaus Demmer: Ethik vor dem Forum der kritischen Vernunft . . . . . Spalte 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 449
H. G. Kippenberg: Religion und Klassenbildung im antiken Judäa (J. Maier)
F.-E. Wilms: Das jahwistische Bundesbuch in Exodus 34 (E. Zenger)
B.-M. Metzger: The Early Versions of the New Testament (H. Zimmermann)
Les miracles de Jésus. Sous la direction de Xavier Léon-Dufour (P.-G. Müller)
M. Winkelmann: Biblische Wunder (P.-G. Müller)
P. Trummer: Die Paulustradition der Pastoralbriefe (E. Earle Ellis)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 462
A. Nestori: Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane (J. Fink)
H. Paulsen: Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien (J. A. Fischer)
P.-P. Verbraken: Études critiques sur les sermones authentiques de saint Augustin (C. Mayer)
J. B. Schneyer: Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350 (L. Ott)
W. Eckermann: Wort und Wirklichkeit (L. Hödl)
W. Maurer: Historischer Kommentar zur Confessio Augustana (E. Iserloh)
Materialien zur Rheinischen Geschichte. Bd I. Bearb. von F. Jäger-von Hoesslin (H. Raab)
J. Kolacek: Der Heilige der Neuen Welt (E. Valasek)
H. Missalla: Für Volk und Vaterland (U. von Hehl)
J. Vogel: Kirche und Wiederbewaffnung (H. Missalla)
Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II E. J. Lengeling)
G. Karpp: Die Theologische Literaturzeitung (E. Gotenburg)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 481
K. Rohmann: Vollendung im Nichts? (H. Waldenfels)
G. F. Borné: Christlicher Atheismus und radikales Christentum (A. Senge)
E. Schillebeeckx: Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung (W. Breuning)
K.-J.: Kuschel: Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (H. Wagner)
Chance und Risiko der Gegenwart. Hrsg. und bearb. von H. Staudinger und W. Behler (E. H. Fischer)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 493
H. Müller: Der Anteil der Laien an der Bischofswahl (M. Kaiser)
I. Pérez de Heredia y Valle: Die Befangenheit des Richters im kanonischen Recht (R. Weigand)

Pastoraltheologie, Liturgie . . . . Sp. 497
H. D. Bastian / D. Emeis / P. Krusche / K.-H. Lütcke: Taufe, Trauung und Begräbnis (K. Richter)
U. Schwalbach: Firmung und religiöse Sozialisation (N. Mette)
Zielgruppen. Hrsg. von L. Bertsch und K.-H. Rentmeister (D. Emeis)

Grenzfragen . . . . . Sp. 499
I. Beck: Das Problem des Bösen und seiner Bewältigung (J. Tenzler)
P. Overhage: Die biologische Zukunft der Menschheit (W. Bröker)

Ökumene, Religionswissenschaften . Sp. 503
P. Lapide / F. Mußner / U. Wilckens: Was Juden und Christen voneinander denken (C. Thoma)
C. Thoma: Christliche Theologie des Judentums (P. Fiedler)
L. Waldmüller: Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI. bis VIII. Jahrhundert (W. Gessel)
Der Gott des Christentums und des Islams: Hrsg. von A. Bsteh (A. Th. Khoury)
Der Koran. Übers. von R. Paret (A. Th. Khoury)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 508
F. G. Preckler: Bérulle aujourd'hui. 1575–1975 (O. Hagemeyer)
H. J. Baden: Die Aussichten des Glaubens (R. Hauser)

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1978/79 . . . . Sp. 509

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 515

Ethik vor dem Forum der kritischen Vernunft*

von Klaus Demmer, Rom

I. Einführung

Dem Ruf nach einem Handbuch der christlichen Ethik gehört zweifellos die Stunde. In ihm signalisiert sich neben dem praktischen Wunsch nach sicherer und übersichtlicher Orientierung das theologische Verlangen, das Band zur eigenen Tradition nicht abreißen zu lassen. Das gilt zweifelsohne im Blick auf die früheren Handbücher des deutschen Sprachraums, die ja nicht nur Materialsammlungen anboten, sondern darüber hinaus mit dem Anspruch theologischer Entwürfe auftraten. Aber auch die Manualia der scholastischen und neuscholastischen Moraltheologie seien hier nicht vergessen oder leichtfertig abgetan, stellten sie doch neben der sprachlich wie gedanklich kontrollierbaren Denktradition ein Sammelbecken gewachsener sittlicher Erfahrung zur Verfügung.

Die Hrsg. des vorliegenden Werkes sind sich der Schwierigkeiten bewußt, die sich ihrem Unternehmen in unserer Zeit entgegenstellen. Was kann man in der gegenwärtigen geistesgeschichtlichen Situation berechtigterweise von einem Handbuch erwarten? Soll es in erster Linie ein verläßliches Nachschlagewerk für den Praktiker sein? Ein Werk also, welches den zuhandenen Einsichtsstand der Disziplin souverän einfängt und zugleich auf die konkrete Entscheidungswirklichkeit hin verflüssigt? Oder müßte der Akzent nicht vielmehr auf dem Bemühen liegen, zunächst einmal in die laufende Diskussion mit der reichen, oftmals unübersichtlichen Facettierung ihrer Ansätze einzuführen? Und dies, um auf diesem Hintergrund gefundene oder fragliche Ergebnisse auch dem Nichtfachmann verständlich werden zu lassen? Eine Erwartungshaltung des ersten Typs setzt Geschlossenheit in denkerischen Ansätzen, angewandten Methoden wie erreichten Lösungen voraus; oder doch zumindest die Fähigkeit des Verfassers, einen waltenden Pluralismus in kompetenter Selektion zu beherrschen. Eine Erwartungshaltung des zweiten Typs ver-

* **Handbuch der christlichen Ethik.** Hrsg. von Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling. Bd 1 und 2. – Freiburg, Basel, Wien/Gütersloh: Herder/Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1978). 520 und 560 S. geb. Bd 1 und 2 zusammen DM 190.–

28. JAN. 1980

mutet hinter solchem Vorgehen die gewiß nicht wegzuleugnende Gefahr entstellender Verkürzung, was wiederum der von einem Handbuch zu leistenden Informationspflicht einen schlechten Dienst erweist.

Es ist offenkundig, daß die letztere Einstellung für Konzeption und Durchführung des vorliegenden Handbuchs leitend war. Das mußte – und die Hrsg. geben dies unumwunden zu – auf Kosten inhaltlicher Vollständigkeit gehen (I 8). Gleichsam als Programm mag die einleitende Forderung gelten, Ethik vor das Forum der kritischen Vernunft zu stellen (I 6). Man glaubt, in ihr eine gemeinsame Arbeitsformel gefunden zu haben, welche tragfähig genug ist, um die quer durch die Konfessionen laufenden Divergenzen auffangen zu können. Das eigens hervorzuheben erscheint darum angeraten, weil es sich hier um ein auf ökumenischer Grundlage erstelltes Werk handelt. Auf die Fraglichkeit einer solchen Basis bleibt später noch einzugehen. Ist sie wirklich so neuzeitlich und den Erfordernissen der Gegenwart angemessen, wie sie sich gibt? Und gibt es keine Grenzlinien zwischen katholischer und evangelischer theologischer Ethik, die sich nicht durch kritische Vernunft auflösen und überwinden ließen?

II. Kurze Darstellung des Inhalts

Zunächst sei das Handbuch der christlichen Ethik zumindest in seinen groben Umrissen vorgestellt. Als fundamentaler Einteilungsraster dient die klassische Unterscheidung von Allgemeiner und Spezieller Moraltheologie. Dem entspricht folgerichtig die Trennung in zwei Bde.

Der erste Bd gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil trägt die Überschrift: Die ethische Diskussion der Gegenwart. Ursprünge, Strukturen und systematische Konsequenzen. Die Untertitel lauten: Die ethische Rationalität der Neuzeit; Grundformen heutigen ethischen Argumentierens; Materiale Grundlegungsfragen heutiger Ethik. – Der zweite Teil ist überschrieben: Orientierungsprobleme der gegenwärtigen christlichen Ethik. Und zwar mit den folgenden Unterabteilungen: Strukturen christlicher Ethik; Vermittlungsinstanzen christlicher Ethik; Aufnahme und Umformung ethischer Traditionen. – Der dritte Teil schließlich hat als Thema: Christliche Ethik als Integrationswissenschaft. Und seine weitere Auffächerung: Anspruch und Beschaffenheit theologischer Ethik als Integrationswissenschaft; Integrationsansätze christlicher Ethik; Christliche Ethik im Dialog mit der Anthropologie: das Problem der Identität.

Der zweite Bd umschließt fünf Teile. Im ersten Teil werden verhandelt: Probleme des Lebensbeginns, der Entfaltung, Gefährdung und Heilung des Lebens, des Lebensendes. – Der zweite Teil widmet sich dem Thema: Ehe und Familie. Darunter fallen: Ehe und Ehescheidung; Eltern und Kinder; Empfängnisregelung und Bevölkerungspolitik; Sexuelle Beziehungen Unverheirateter; Sexuelle Abweichungen; Offene Identität: Kriterien der Sozialisation. – Der dritte Teil befaßt sich mit: Verfassung, Politik, Recht. Jedem der drei Stichworte ist ein eigenes Kapitel gewidmet. – Im vierten Teil kommen Wirtschaft und Arbeit zur Sprache. Und dies aus der Perspektive von: Arbeit und Eigentum; Wohlstand und Qualität des Lebens. – Im fünften Teil folgen die Themenbereiche Kultur und Religion. Dabei geht es näherhin um: Christliche Religion und Kultur; Sprache als Träger von Sittlichkeit; Ansätze einer Ethik der Kunst; Bildung und Sittlichkeit; Frömmigkeit als Thema der Ethik; Ethik und Ethos. – Sach- und Namenregister beschließen den zweiten Band.

III. Zu Konzeption und Inhalt

1. Das materiale Selektionsprinzip: Die zumindest in den tragenden Elementen aufscheinende Anlage des Werkes fordert zu einer ersten Stellungnahme heraus. Das gilt zunächst für die getroffene Auswahl der Materie. Die klassische Einteilung des Handbuches erleichtert ein solches Urteil. Es muß zweifelsohne auf den ersten Blick erstaunen, daß ein ökumenisch konzipiertes Handbuch der Ethik auf eine Theologie der Sünde verzichten zu können glaubt. Eine Aussparung dieser Art läßt sich kaum als Ergebnis eines ökumenisch inspirierten Kompromisses rechtfertigen. Zudem hätte eine Aufarbeitung unter pastoralem Aspekt notgetan. Auch die Lehre vom Gewissen findet keine Aufnahme. Wiederum befremdlich, wenn man sich die ökumenische Zielsetzung des Unternehmens vor Augen hält. Die Konzeption ist vielmehr schwerpunktmäßig an der Normenproblematik orientiert. Die Intention der Tugendethik bleibt zwar in den neuen Frageformen präsent, tritt aber in den Hintergrund (I 113). Es nimmt im Gefolge dessen nicht wunder, wenn auch die der unmittelbaren Vergangenheit entstammende Lehre von der Grundentscheidung zurückgedrängt wird. Das ist darum bedauerlich, weil so auch die Theologie der Lebensentscheidung aus dem Blick fällt. Letztere hätte z. B. für die Behandlung der Ehe fruchtbar gemacht werden können. Werden so nicht – eine solche Frage legt sich nahe – gültige und für die Gegenwart bedeutsame Anliegen der eigenen Tradition übergangen? Der ökumenisch interessierte Leser wird zudem eine Abhandlung über den ethischen Kompromiß vermissen. Hier hätte sich zweifelsohne die Gelegenheit geboten, gleichsam wie in einem Hohlspiegel alles das einzufangen, was in der fundamentalmoralischen Arbeit der letzten Jahre zum ökumenischen Gespräch beigebracht wurde. Der Ausfall ist auch darum bedauerlich, weil sich hier die Möglichkeit eröffnet hätte, eine differenzierte theologische Anthropologie des actus humanus und mithin der sittlichen Entscheidung zu entwickeln. Und letztlich fällt auf, daß ungeachtet aller Betonung der Geschichtlichkeit sittlicher Vernunft das Problem der ethischen Hermeneutik nicht in einem eigenen Kapitel angegangen wird.

Auch der Spezielle Teil des Handbuchs ist nicht ohne Ausfälle. Für ein ökumenisch inspiriertes Werk wiederum bemerkenswert, daß die religiöse Dimension des sittlichen Lebens nur ganz am Schluß Erwähnung findet, und dies in einer Weise, die den Anforderungen der Sache beim besten Willen nicht entspricht. Der Bezug von Gebet und Entscheidung hätte nicht übergangen werden dürfen. Der katholische Leser zumal wird gewiß enttäuscht sein, daß die kultisch-sakramentale Dimension unbeachtet bleibt. Die Tatsache, daß auf diesem Gebiet momentan wenig gearbeitet wird, hätte man auch als Herausforderung empfinden können. Man mag es auch als nachteilig ansehen, daß nicht in eigenen Abschnitten zu Ehre, Intimsphäre, Wahrhaftigkeit und Lüge Stellung bezogen wird. Die vorhandenen Ausführungen über Sprachlichkeit sind so formal gehalten, daß sie eher in den ersten Bd gehören würden.

Auf der anderen Seite läßt sich der Eindruck nicht verwischen, daß manche Themen zu breit angelegt sind. Das gilt zumal für jene Beiträge, die interdisziplinären Charakter tragen. Die ausgedehnte Darstellung fachspezifischen Materials aus anderen Disziplinen (Genmanipulation, Lebensqualität, Entwicklungshilfe) übersteigt bisweilen den Rahmen des Notwendigen. Mehr Konzentration auf das Wesentliche hätte hier gutgetan. Hingegen ist man froh, auch einmal auf solche Themen zu stoßen, die man gemeinhin nicht in einem Handbuch der Ethik antrifft. Gedacht sei hier an die Ethik der Kunst und an das Verhältnis von Bildung und Sittlichkeit. Und ebenso erfreulich, daß man auch den Blick über die Grenzen des europäischen Schrifttums hinausgehen läßt.

2. Detailfragen: Diese ersten allgemeinen Charakterisierungen versetzen in den Stand, einen Gang durch das Handbuch anzutreten. Zunächst zu den Grundlagenfragen des ersten Bds.

Der einleitende Abschnitt von L. Honnefelder „Die ethische Rationalität der Neuzeit" beleuchtet die geistesgeschichtliche Situation, auf deren Hintergrund die gegenwärtige Arbeit in der theologischen Ethik ihr Relief empfängt. Alle gedanklichen Linien weisen auf die geschichtliche Bedingtheit und Unabgeschlossenheit der Vernunft (I 44f). Als nachteilig wirkt, daß die Verschränkung von Geistesgeschichte und Theologiegeschichte nicht genügend aufgezeigt wird. Für die theologische Ethik zumal wäre das reizvoll gewesen, hätte es doch zu größerer Souveränität in der Beherrschung der Gegenwartsfragen führen können. Dabei sei u. a. an die Frage der autonomen Ethik gedacht. Ob es notwendig gewesen wäre, in diesem Zusammenhang auch eigens auf wissenschaftstheoretische Fragen einzugehen, mag dahingestellt bleiben; zumindest einschlußweise werden sie bedacht.

Die folgenden Ausführungen aus der Feder von G. Hunold, F. Böckle und W. Korff zeichnen diejenigen philosophischen Einflußfaktoren, welche im ethischen Diskurs der Gegenwart in je unterschiedlicher Ausprägung wirksam sind. Bei der Behandlung der transzendental-anthropologischen Argumentation hätte man sich vielleicht eine breitere Berücksichtigung des neuscholastischen Ansatzes wünschen können. So kommt z. B. der Einfluß K. Rahners nicht genügend zum Zuge. Bei den materialen Grundlegungsfragen steht die Normenproblematik – das wurde bereits angedeutet – im Vordergrund. Man mag sich fragen, ob das stark formalisierte Verständnis der vom Glauben erleuchteten Vernunft für die Arbeit des Ethikers qua Theologe sehr hilfreich ist (I 165–167). Um zu praktikablen Kriterien sittlichen Handelns zu kommen, ist eine inhaltlich gefüllte Verschmelzung von Glaube und Vernunft erfordert, ansonsten bleibt

man in hypostasierten Abstraktionen stecken, die keinerlei geschichtliche Relevanz aufweisen. Es bliebe gerade in diesem Zusammenhang zu bedenken, daß Glaube ja niemals zu Vernunft als solcher in Beziehung steht. Als wesenhaft geschichtliche Größe trifft er immer auf jeweils unterschiedliche Einsichtsstände der Vernunft, die selbst wiederum weitgefächerten geschichtlichen Konditionierungen unterliegen. Es bleibt nachdrücklich zu unterscheiden zwischen Vernunft als allgemein menschlicher Anlage und Vernunft im konkreten Vollzug. Glaube hat es mit letzterer zu tun. Sofern man das nicht beachtet, setzt man unterschiedliche Denk- und Wirklichkeitsebenen, nämlich die geschichtliche und die metaphysische, unmittelbar miteinander in Beziehung. Irrelevanz des Glaubens für den sittlichen Einsichtsprozeß kann dann nicht ausbleiben. Überdies bliebe zu bedenken, daß Glaube selbst immer schon anthropologisch vermittelt sein muß, sofern er wirksam auf sittliches Verstehen einwirken will. Und letztlich: Die sittlichen Implikationen des Glaubens müssen sich zwar rational vermitteln lassen; das ist völlig unbestritten. Nur müßte geschichtsbewußtes Denken es sich angelegen sein lassen, nicht auf Vernunftgemäßheit als solche abzuheben, sondern auf die im Kontrast aufleuchtende bessere Vernunft. Ethik wird nicht vor das Forum der kritischen Vernunft gezogen, sondern vor das Forum der im Glauben kritischen Vernunft. Ungeachtet allen Pochens auf Geschichtlichkeit scheinen die ausgefalteten Elemente einer ethischen Erkenntnislehre dem nicht programmatisch genug Rechnung zu tragen. Eine geschichtsmächtige Verschmelzung theologischer und philosophischer Kategorien wäre weiterhin als Desiderat zu bezeichnen. – Alles in allem zeichnet sich dieser erste Teil durch eine unleugbare innere Geschlossenheit aus. Man sieht, es ist eine Konzeption am Werk.

Die folgenden Teile lassen diese Geschlossenheit eher vermissen. Im Kontext der Strukturen christlicher Ethik findet man dankenswerter Weise einen Beitrag zur Welterfahrung des Christen (D. Mieth). Das Thema bedarf ohne Frage noch weiterer Ergründung und Präzisierung. Im Verlauf dessen wäre vielleicht noch klarer herauszustellen, daß der Begriff Erfahrung sich durch seine Analogizität auszeichnet. Was mit Erfahrung jeweils gemeint ist, läßt sich nicht einfachhin unter Rückbeugung auf den vielschichtigen Erkenntnisvollzug bestimmen. Letztlich entscheidend ist vielmehr der zugrundeliegende Wahrheitsbegriff. Jede Wahrheit besitzt die ihr eigene Weise der Erfahrung. Angesichts dessen wäre im Blick auf die Aufgaben der theologischen Ethik zu erheben, was näherhin unter Glaubenserfahrung und sittlicher Erfahrung zu verstehen ist. Das ist nur möglich, wenn man eine moraltheologische Erkenntnislehre entfaltet. Erfahrung sammelt man letztlich mit dem Faktum der eigenen Freiheit, ihren Möglichkeiten und Grenzen. Aufgabe hermeneutischer Anstrengung wäre es dann, hier genau zwischen moralischer und vormoralischer Ebene zu unterscheiden.

Ähnliche Erwägungen ließen sich auch im Blick auf den Begriff Autonomie anstellen. In jeweils unterschiedlichem Kontext und unter dem Duktus jeweils unterschiedlicher philosophischer Vorentscheidungen nimmt er eine jeweils variierende Bedeutung an. Worauf will man hinaus, wenn man von Autonomie spricht? Und weiterhin: Arbeitet man möglicherweise mit uneingestandenen Denkvoraussetzungen, die sich nicht unmittelbar in einen theologischen Diskurs einbauen lassen, weil und sofern dieser von anderen erkenntnistheoretischen Vorentscheidungen lebt? Hätte in diesem Zusammenhang nicht der transzendentale Denkansatz neuscholastischer Prägung Hilfreiches zu sagen? Er vermöchte doch aufzuzeigen, daß die Selbstgesetzgebung der sittlichen Vernunft nicht nur im Rahmen der Seinsanalogie vonstatten geht, sondern auch im Rahmen jener Analogie, die zwischen Glaube und Vernunft waltet. Autonomie in ihrer geschichtlichen Gestalt ist immer – und zwar ohne Selbsteinbuße – relational. Selbstverständlich spielt hier der unterstellte Offenbarungsbegriff eine entscheidende Rolle. Hier liegt m. E. die gegenwärtig interessierende Pointe der Diskussion. Welchen konkreten Beitrag leistet die im Glauben erleuchtete Vernunft zum allgemeinen ethischen Diskurs? Autonomie und Meliorisierung des faktischen Einsichts- und Freiheitsstandes sind korrelative Begriffe. Das kann indes im Rahmen einer Besprechung nur angedeutet, nicht aber ausgeführt werden.

J. Becker (Das Problem der Schriftgemäßheit der Ethik) bietet dem Nicht-Exegeten eine vorzügliche Abhandlung über die biblische Fundierung des christlichen Ethos. Es ist nur zu bedauern, daß hier der exegetisch kompetente Ethiker fehlt, der dem gebotenen Material noch mehr, als es geschieht, das notwendige Relief mitteilen könnte. In den folgenden Ausführungen über das Verhältnis von Ethik und Dogmatik (H. J. Birkner) leuchtet der ökumenische Informationswert des Handbuchs auf. Das gilt zumal für den katholischen Leser, der nicht immer mit der theologiegeschichtlichen Entwicklung im evangelischen Raum vertraut ist. Gleiches ließe sich auch für die Überlegungen zur Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi (H. W. Schütte) feststellen; sie setzen allerdings ein gutes Maß an Kenntnis evangelischer Theologie voraus. Die Ausführungen über das Naturrecht (A. Hertz) lassen erkennen, daß die bleibende Bedeutung des Naturrechts nicht von den jeweils wechselnden Naturrechtstheorien abhängt. Natürlich stellt sich hier die Frage, welche erkenntnistheoretischen und damit einschlußweise anthropologischen Grundannahmen man einfach macht, wenn man von Naturrecht spricht. Wieweit lassen sich alle eingebrachten Voraussetzungen verifizieren? Und welche Anforderungen sind an solche Verifizierung zu stellen?

Unter der Überschrift „Ethik als Integrationswissenschaft" findet sich auch ein Abschnitt über die Kategorie der Schöpfung (J. Gründel). In ihm heißt es, daß innerweltliche Werte nie eine letzte, sondern immer nur eine vorletzte Geltung beanspruchen können. Werde dies geleugnet, so drohe eine Gefahr der Vergötzung innerweltlicher Werte (I 409). Das ist, so formuliert, eine Selbstverständlichkeit. Die entscheidende fundamentalmoralische Frage lautet vielmehr, wie und mit welcher Reichweite sich im Medium innerweltlicher Werte absoluter sittlicher Anspruch begründen lasse. Sittliches Handeln hat es ja nicht mit innerweltlichen Werten als solchen zu tun, sondern mit innerweltlichen Werten in Transzendenzeröffnetheit. Wird dies nicht beachtet, kommt es unweigerlich zu einem formalistischen Nebeneinander von Transzendenz und Immanenz, mithin von Geboten der ersten und Geboten der zweiten Tafel. Das wäre genau so fatal wie ein Nebeneinander von Glaube und Vernunft. Sachgerechtigkeit, welche der Autonomie des Ethischen Ausdruck gibt, fordert die Verschmelzung beider Pole. – Was über die Kategorie der Eschatologie ausgeführt wird, erscheint für den Ethiker eher enttäuschend. Hier zeigt sich ein Mangel des Handbuches an, auf den noch einzugehen bleibt, nämlich daß wichtige Artikel von Nicht-Ethikern geschrieben wurden. Im Blick auf die eschatologische Dimension christlicher Existenz hätte sich die Gelegenheit geboten, von einem genuin christlichen Geschichtsbild aus die immanente Perspektiviertheit sittlicher Wahrheit und mithin Normierung ins Licht zu heben. Und dies im Horizont einer theologischen Anthropologie, die den Bogen zur Soteriologie schlägt. – Letztlich bliebe zu bemerken, daß die Integrationsleistung der sittlichen Vernunft nicht nur die verschiedenen Schichten menschlicher Wirklichkeit aufeinander zubewegt. Dies ist nur ein Aspekt. Der andere liegt in der kreativen Leistung angesichts jener Ethosformen, die anderen Sinnhorizonten entstammen. Integration heißt Ausdehnung sittlicher Kommunikationsmöglichkeit ohne Abstriche von begründeter Absolutheit.

Nun zum zweiten Band. Dieser weist – im Unterschied zum ersten – eine übersichtlichere Struktur auf. Sein Informationswert ist auch für den Fachmann recht hoch. Auf der einen Seite erfolgt eine klare Umgrenzung der Themenbereiche, auf der anderen erscheint deren Behandlung vielgestaltig und differenziert.

Die Hrsg. entscheiden sich für den Fragenkomplex „Leben und Gesundheit" als Einstieg. Zweifellos ist es in diesem Zusammenhang nicht nur legitim, sondern geradezu gefordert, auch den medizinischen Fachmann zu Wort kommen zu lassen. Dennoch könnte dies – wie bereits angedeutet – auch knapper geschehen. Dankbar ist man für die medizinisch-ethische Behandlung des Themas Lebensbeginn durch F. Böckle. Und dies ungeachtet der Tatsache, daß sie hier und da weiteres Fragen herausfordert. Gewiß ist die beigebrachte Unterscheidung zwischen Präformation und Epigenese von Bedeutung (II 44). Und ebenso gewiß ist auch, daß nicht der Naturwissenschaftler, sondern der Anthropologe das letzte Wort hat, wenn es um die Bestimmung dessen geht, was personale Existenz ist. Dennoch ließe sich fragen, ob es einen Überstieg zu personhafter Existenz gibt (II 45). Woher rührt die Fähigkeit, daß eine Anlage sich selbst transzendiert? In der konkreten Wirklichkeit existiert ja niemals eine Anlage, die nicht immer schon in den Akt überführt ist, so unterschiedlich die Verwirklichungsgrade dieser Überfüh-

rung auch sein mögen. Es muß darum ein immanentes Wirkprinzip geben, das die fortschreitende Freisetzung der biologischen Bedingungen für personale Existenz steuert, und dies im Zusammenwirken mit exogenen Faktoren. Eine andere Frage ist, inwieweit sich biologische Individualität als unverzichtbare Voraussetzung von Personalität sicher erkennen lasse. Doch bedürfte dies einer sehr eingehenden Erwägung, was im eng gezogenen Rahmen einer Besprechung nicht zu leisten ist. – Zu Problemen des Umweltschutzes, der Gesundheitspolitik, des Sucht- und Drogenproblems erfährt man manches Interessante. Bei der Behandlung des Lebensendes kommt, wenigstens ganz kurz, ein Punkt des Wahrheitsethos zur Sprache. Angesichts der bislang geführten Diskussion um die Strukturen des actus humanus hätte man sich ein stärkeres Eingehen auf die Problematik des direkten und indirekten Handelns wünschen können. Die Euthanasie kann hier gleichsam als Paradefall dienen. Und im Blick auf die rechtliche Dimension hätte sich die Gelegenheit geboten, die noch immer andauernde Diskussion um Grundwerte und Grundrechte, um Sittlichkeit und Recht, einmal an einem konkreten Fall exemplarisch durchzuspielen. Mit welchem Zuordnungsverhältnis von allgemeiner Zumutbarkeit und Sicherheit kann der Gesetzgeber rechnen? Eine breitere Darstellung der Theologie des Todes hätte hier hilfreich sein können.

Ehe und Familie kommen ausgiebig zum Zuge. Ist es nicht allzu rund behauptet, wenn es zur christlichen Sexualethik heißt, sie entstamme dem Neuplatonismus, der Stoa, dem Manichäismus, dem Judentum; und man verfüge weitgehend über keine sinnvollen Sexualnormen (II 192)? Schließlich ist doch alles Traditionsmaterial in kritischer Selektion in den christlichen Verstehenshorizont eingeschmolzen worden. Daß dieser Prozeß seine Rhythmusverschiebungen aufweist, daß er auch von unterschiedlichen pragmatologischen Instanzen geleitet ist, wird niemanden erstaunen, der geschichtlich zu denken versteht. Und daß er auf Grund seiner Unabgeschlossenheit nach immer neuen Differenzierungen verlangt, steht ebenfalls außer Zweifel. Selbstverständlich wird auch niemand bestreiten wollen, daß Sexualnormen sich nicht gegen ein dauerhaftes Lebensglück wenden dürfen, wenn anders sie ihre Gültigkeit nicht verlieren wollen (II 187). Aber was ist Glück? Es wird nicht ohne Konflikt und Verzicht auskommen können. Hier macht sich ein Mangel spürbar, der m. E. auch für andere Partien des Handbuches gilt: Es fehlt die Explikation sittlicher Wertvorstellungen aus zugrundeliegender Anthropologie.

Sehr gelungen erscheint der dritte Teil über Verfassung, Politik und Recht. Man wird gleichermaßen gut in Problematik wie geschichtliche Hintergründe eingeführt. Hier liegt wohl der Höhepunkt des zweiten Bandes. Gleiches gilt auch für den vierten Teil über Wirtschaft und Arbeit. Daß hier eine Themenauswahl unvermeidlich ist, wird jedermann leicht einsehen.

Der fünfte und letzte Teil „Kultur und Religion" trägt eher diffusen Charakter. Die einzelnen Beiträge bleiben essayhaft. Die existential-religiöse Dimension christlicher Sittlichkeit fällt weitgehend aus. Allgemeine Erörterungen über Religion und Kultur (G. Vahanian) vermögen diese Lücke nicht zu füllen. Einzelne Aussagen lassen den Leser gewiß perplex zurück. Wie kann man im christlichen Kontext sagen: „Die Vorstellung von einer anderen Welt entspricht einer hierarchischen Normenauffassung, wie sie auch einer sakralen Transzendenzauffassung entspricht" (II 442)? Inwieweit gibt es eine Ablösung der mystischen Sakramentsauffassung durch eine ethische, vielleicht auch ethologische, wenn nicht gar ökologische Auffassung (ebd.)? Auch ein Satz wie der folgende gibt zu denken: „Der Rahmen all dessen, was Gott gehört, wird heute nämlich weder durch die Natur abgesteckt noch durch die Geschichte, sondern durch die Technik" (II 444). – Die Überlegungen zu Frömmigkeit als Thema der Ethik (D. Rössler) sind eher berichtend und skizzenhaft. Frömmigkeit bleibt zwar als theologisches Thema der Ethik zugewiesen (II 507); aber dieser Satz findet in der Gesamtkonzeption des letzten Teils nur geringe Bestätigung.

3. Abschließende Überlegungen: Zum Schluß käme es darauf an, die gewonnenen Eindrücke in einer Synthese zu bündeln. Zuallererst sei mit Nachdruck unterstrichen, daß im Handbuch der christlichen Ethik mehr als nur eine reiche Materialquelle vorliegt. Der aufmerksame Leser empfängt nicht nur umfassende Information; er sieht sich auch – und das entspricht vollkommen der Zielsetzung seiner Hrsg. – zur denkerischen Auseinandersetzung herausgefordert. Das Handbuch gibt des weiteren – Zeichen wissenschaftlicher Ehrlichkeit seiner Mitarbeiter – nicht mehr an Sicherheit und Einstimmigkeit vor, als dies vom wirklichen Diskussionsstand gedeckt werden könnte. Die große Zahl der Autoren erlaubt es zudem, daß die behandelten Themenkreise im Schnitt sehr intensiv ausgeleuchtet werden. Und die Literaturverweise tun ein übriges, um zu weiterer Vertiefung anzuleiten. All das macht die Lektüre für den Fachmann wie für den vorgebildeten Interessenten zweifelsohne zu einem Gewinn.

Desungeachtet bleiben auch Schattenseiten und Fraglichkeiten, die möglicherweise gemäß der eigenen Erwartungshaltung jeweils anders gelagert sein können. Der ökumenisch Interessierte und Engagierte mag es wohl als befremdlich empfinden, daß in einem Handbuch auf ökumenischer Grundlage das ökumenische Gespräch eigentlich keinen eigenen Raum hat. Das hervorstechend Ökumenische an diesem Werk ist, daß sich sein Mitarbeiterstab aus verschiedenen Konfessionen zusammensetzt. Und ebenso, daß man sich über die theologische Arbeit in den getrennten Kirchen durchaus unterrichtet zeigt. Aber zu einer wirklichen Begegnung, in der die Reichweite des Gemeinsamen abgesteckt wird, kommt es nicht. Vielleicht unterstellt man, daß dies überflüssig sei. Wie man sich auch immer dazu stellen mag, es fällt leider ein wichtiger Teil verantwortlicher ökumenischer Zusammenarbeit aus. Dem Leser bleibt es überlassen, die einzelnen Beiträge im Licht der konfessionellen Vorentscheidungen des jeweiligen Autors zu werten, über welche nicht immer explizit Rechenschaft abgelegt wird. Das erfordert gewiß ein hohes Maß an theologischer Vorbildung, so daß mancher Interessierte sich hier überfordert sehen mag. Das Handbuch bietet darum auch nicht einen repräsentativen Querschnitt von Positionen, auf die es sich gemeinsam einpendeln ließe. Das nicht beachten hieße, einen unrealistischen Erwartungsstandpunkt zu hegen.

Damit stellt sich die Frage nach der zugrundeliegenden theologischen Konzeption. In der Einführung durch die Hrsg. heißt es, Ethik werde vor das Forum der kritischen Vernunft gestellt. Das ist gewiß legitim und kann auch recht verstanden werden. Dennoch mag ein solches Programm auch den Verdacht nähren, hier gehe man stillschweigend von einem aufklärerischen Vernunftoptimismus aus, dem die geschichtliche Dekkung fehlt. Ob man so auch einem extrinsezistischen Offenbarungsverständnis huldigt, mag hier dahingestellt bleiben. Man hätte sicher gut daran getan, dem Handbuch eine tragende erkenntnisphilosophische und -theologische Rahmenstruktur mitzugeben. Und dies in einer Weise, welche sich vor dem gegenwärtigen offenbarungstheologischen und ökumenischen Diskussionsstand legitimieren ließe. So aber gewinnt man bisweilen den Eindruck, daß die Einzelbeiträge – gerade unter dem Aspekt ihrer epistemologischen Voraussetzungen – in der Luft hängen. Die zusammenhaltende Klammer ist sehr locker gefügt. Jeder Autor behandelt sein Thema aus seiner Sicht, ohne seine Prämissen immer und überall offen zu legen. Und letztere sind, vermehrt durch die ökumenische Gestaltung des Handbuchs, doch sehr disparat. Es fehlt gerade an dieser Nahtstelle die Integration. Wenn sich auch die Autoren in der satzhaften Formulierung des Programms treffen, was verstehen sie jeweils darunter? Wird hier eine Einheit vorgetäuscht, die auf ihre Tragfähigkeit noch zu befragen bliebe?

Diese Fragen seien nicht als Vorwurf verstanden. In ihnen spiegelt sich nur die Schwierigkeit wider, in einer Epoche intensiver ethischer Diskussion unter Zuhilfenahme vieler Mitarbeiter unterschiedlicher Provenienz ein Handbuch erstellen zu wollen. Das Ergebnis kann dann nichts anderes als ein Reflex der gegebenen Situation sein. Stärken und Schwächen des vorliegenden Handbuchs sind dadurch bestimmt. Die unleugbaren Vorteile liegen gewiß in Fülle wie Facettenreichtum des gebotenen Materials; die Grenzen demgegenüber in der mangelnden Integration. Dabei sei einmal von der Vermutung abgesehen, es werde ungeachtet aller Vielgestaltigkeit dennoch eine Auswahl getroffen, zumindest was die philosophischen und theologischen Ansätze betrifft. Für den mit den Strömungen in der gegenwärtigen theologischen Ethik nicht vertrauten Leser kann darum der vorher genannte Informationswert auch irreführend sein. Hätte man nicht den Mut zu Reduktion und straffer Redaktion aufbringen sollen? Weniger fachfremdes Material, so interessant und wertvoll es auch sein mag, und mehr Konzentration auf eine möglichst repräs-

sentative ethische Basis, das wäre die entscheidende Forderung gewesen. Kommende Versuche sollten das beachten.

Was zurück bleibt ist ein gespaltenes Urteil. Es sei nicht geleugnet, daß das Handbuch der christlichen Ethik Einzelbeiträge von hoher Qualität in sich vereinigt. Dem stehen allerdings auch weniger wertvolle Abhandlungen zur Seite. Das innere Niveaugefälle ist unverkennbar. Auch Überschneidungen sind nicht immer ausgemerzt worden. Und ebenso stört es, daß Unterschiede in der formalen Gestaltung vorkommen. So sind z. B. manche Beiträge reich belegt; andere begnügen sich mit allgemeinen Literaturverweisen am Schluß. Man hat also – aufs Ganze gesehen – nicht zu einem einheitlichen Wurf gefunden, der dennoch den waltenden Pluralismus souverän einfängt. Damit bestätigt sich die Erfahrung, daß man ein Handbuch nicht aus dem Boden stampfen kann. Hier ist die organische Frucht eines Lebenswerkes gefordert, dem der lange Atem nicht fehlt.

Kippenberg, Hans G.: **Religion und Klassenbildung im antiken Judäa.** Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 186 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments Bd 14) kart. DM 28.–

„Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, die Gegenstände der antiken jüdischen Religionsgeschichte sozialanthropologisch zu interpretieren" (5). „Antik" soll dabei in Abweichung vom gängigen marxistischen Sprachgebrauch „gesellschaftliche Verhältnisse" kennzeichnen, in denen ein nennenswerter Teil der Bauernschaft die Kontrolle über die zur Produktion notwendigen Faktoren wie Saatgut, Vieh und Geräte, Land, eventuell Wasser verloren hat und eine am Handel interessierte Aristokratie den Anbau neuer Kulturen erzwingt (13). Das Frühjudentum im Lichte des Klassenkampfklischees also, eine „Konstruktionszeichnung" (5), für das der Vf. einen verblüffenden Anspruch erhebt: „Der tiefgreifende und berechtigte Zweifel an der Adäquatheit der Selbstinterpretationen aus vergangenen Epochen, der vor allem mit Namen wie Marx und Freud verbunden ist, legt nach meinem Verständnis dem Historiker die Aufgabe auf, zu untersuchen, unter welchen Bedingungen Menschen vergangener Zeiten gehandelt und gedacht haben. Die Methode, die hierzu bereit steht, ist die der vergleichenden Sozialwissenschaft." Und weiter: „Die Resultate, die sich mit ihrer Hilfe gewinnen lassen, sind jedoch in der gleichen Weise an den Quellen zu überprüfen, wie dies bei allen historischen Untersuchungen der Fall ist." „Dogmatischer" kann man nicht verfahren. Der historischen Forschungsarbeit, die eigentümlicherweise von der sozialwissenschaftlichen strikt getrennt wird, bleibt die Aufgabe, die gewonnenen Resultate an den Quellen zu überprüfen.

Folgerichtig hat die Arbeit eine doppelte Stoßrichtung. Einerseits stellt sie eine Auseinandersetzung mit den Publikationen H. Kreissigs dar und ist insofern Teil eines innermarxistischen Glaubensstreits, andrerseits richtet sie sich gegen M. Hengels Gegenposition, nämlich eine vorzugsweise religiöse Motivierung frühjüdischer Geschichte. Dabei geht der Vf. von einem durchaus kritischen und berechtigten Anliegen aus, wenn er die „Dichotomie" Religion – Gesellschaft als realitätsfern ablehnt (10); da er aber den eigenen Religionsbegriff nicht ideologiegeschichtlich überprüft, bleibt es weithin bei diesem Ansatz.

Kap. 1 (15–22), „Solidarität und Klassenbildung", skizziert die ethnologischen Kategorien, auf die der Vf. im Weiteren immer wieder zurückgreift und die ihm zum Teil nützliche Dienste leisten.

Sie werden nach Verwandtschaftsethnologie, ökonomischer Ethnologie und politischer Ethnologie (mit Bestimmung des Übergangs von „segmentärer" Gesellschaft zu „Klassengesellschaft") gegliedert vorgeführt.

Kap. 2 (23–41) behandelt das „judäische Verwandtschaftssystem", die Gliederung in Verwandtschaftsgruppen, v. a. aus den Heimkehrerlisten in Esra/Nehemia erhoben.

Die *mišpāḥāh* wird als „Clan" definiert, ihm ist der Grundbesitz zugeordnet und diese Zuordnung ist durch die *ge'ullāh*-Institution, den Loskauf durch den jeweils nächsten Verwandten, gesichert. Die Familien *(bêt 'ābôt)* sind im Rahmen des Clans in ihrer Rangfolge an die agnatische Erbfolge gebunden und eben dies ermöglichte mit der *ge'ullāh*-Institution die Anhäufung von Grundbesitz durch einzelne Familien im Clan. Schließlich wird eine Tendenz zur Verselbständigung der Familien gegenüber dem Clan aufgezeigt. Wenn dabei auch der Sprachgebrauch etwas vereinfacht dargestellt wird – die Feststellungen über die *ge'ullāh*-Institution und die Beziehung Clan-Landbesitz sind treffend und doch gleichzeitig simplifiziert, weil bereits auf das Klassenkampf-Klischee zugespitzt – so verblüfft gleich zu Beginn der undifferenzierte Gebrauch der Bezeichnungen „Judäer"/„judäisch", der im ganzen Buch zu Mißverständnissen Anlaß gibt und auch dort auftritt, wo „Juden"/„jüdisch" am Platz wäre. Zu selbstverständlich wird aus den Heimkehrer-Listen die soziologische Gesamtstruktur erhoben, ohne einen Blick auf die komplexe Situation im Königreich Juda und in der Residenzstadt Jerusalem, auf die Exilssituation, die eine verwandtschaftliche Organisationsweise besonders fördern mußte, und auf die Einheimischen, denen die Heimkehrer gegenübertraten. Das Klassenkampf-Klischee rechnet in einem hohen Maß mit Manipulation und widersetzt sich der Anerkennung von Zwängen anderer Art.

Es ist kennzeichnend, daß einer der wichtigsten sozialgeschichtlichen Faktoren im Frühjudentum, der Bevölkerungszuwachs, nur ganz selten und relativ beiläufig erwähnt wird. Dies ist von beachtlicher Tragweite, denn Juda/Judäa wird in der Folge vom Vf. isoliert vom jüdischen Expansionsprozeß der Antike betrachtet, und damit wird auch eine der Hauptursachen der Spannungen zwischen Juden und Nichtjuden ignoriert. Nicht nur in religionsgeschichtlicher, auch in sozialgeschichtlicher Hinsicht ist also eine ausgesprochene Einseitigkeit der Untersuchung zu konstatieren, sie verfährt dem ideologischen Klischee zuliebe gezielt selektiv.

Kap. 3 (42–53), „Bedingungen des Wirtschaftens im judäischen Bergland in persischer Zeit", baut auf das Vorangegangene auf, auch in der genannten Zuspitzung.

Kap. 4 (54–77), „Agrarkrise, bäuerlicher Widerstand und die Reform Nehemias", vermittelt denselben zwiespältigen Eindruck:

Treffende Beobachtungen einerseits, Simplifizierung der Verhältnisse in der persischen Provinz Jehud(a) andererseits, indem die quellenmäßig belegbaren inneren Konflikte nur soweit berücksichtigt werden, als sie ins Klassenkampf-Klischee passen. Somit präsentiert das Kap. die Reform des Nehemia als ausgesprochene Sozialreform, notwendig geworden durch die Auflösungstendenzen in einer ursprünglich (wann?) auf Egalität und Solidarität im Verwandtschaftsverband gegründeten Gesellschaft mit dem Ergebnis der Klassenbildung. Die Religion dient so gut wie nur der sekundären Untermauerung sozialer Ansprüche (vgl. 72), demgemäß wird auch der Begriff „Bruder" (63) zu vordergründig erklärt.

Eine unbegründete Verallgemeinerung ist auch die Behauptung (68) einer Interessenkoalition zwischen „landloser Priesterschaft" und Bauernschaft. „Landlos" traf doch wohl nur in dem Sinn zu, als nach der Tradition der Stamm Levi keinen Stammesanteil am Land erhielt. Dies schließt Grundbesitz Einzelner keineswegs aus und daher auch nicht Ansätze zu einer wirklichen Klassenbildung unter Priestern und Leviten. – Auch das Gewicht der Tempelwirtschaft in einem solchen territorial beengten Tempelstaat wird offensichtlich zu gering veranschlagt. Am fragwürdigsten ist aber die Einschätzung des Religiösen, denn während es dem Vf. kaum gelingt, Quellen für ein „Klassenbewußtsein" aufzuzeigen, strotzen die Quellen vom Ausdruck religiösen Bewußtseins. Sie in solcher Einseitigkeit zum Ausdruck und Mittel sozialer Auseinandersetzungen zu machen, hält keiner nüchternen Prüfung stand. So vermag der Vf. die Bedeutung ritueller Tabus offenbar überhaupt nicht zu begreifen, das Eigengewicht und die Dynamik religiöser Traditionen und Institutionen nicht zu erfassen. Nicht zufällig vermeidet er den ganzen Themenkomplex der frühjüdischen „Armentheologie", verharmlost die eschatologische Hochspannung und ignoriert gleichzeitig das soziale Hauptproblem der kleinen Provinz Juda, die Übervölkerung. Treffend hingegen wieder die Ausführungen über die Folgen der Einführung des Münzgeldes und der wachsenden Rolle städtischer Kreise.

Kap. 5 (78–93), „Griechische Staatspacht und makkabäischer Freiheitskampf", setzt die einseitig sozialpolitische Betrachtung fort.

Unklar bleibt, was der Vf. mit „städtischer Aristokratie" meint, die sich von der Hierokratie zu emanzipieren suchte, wobei wieder eine Interessengemeinschaft zwischen Priestern und gefährdetem freien Bauerntum beschworen wird. Unklar bleibt die Rolle großer Familien wie der Tobiaden in ihren Beziehungen zur „Hierokratie" und die doch wohl etwas differenziertere Situation innerhalb dieser. Selbst der Ersatz des Gottes Israels durch den Baal Šamem im Kult Jerusalems durch Antiochus IV. Epiphanes erhält eine sozialpolitische Note: Der letztere Gott sei anders als der erstere „gegenüber sozialen Gruppen indifferent" gewesen (88).

So richtig viele Beobachtungen zu Auswirkungen der hellenistischen Staats- bzw. Steuerpacht auch sind, so fragwürdig sind die Verallgemeinerungen. War in ptolemäischer Zeit wirklich alles Land königlicher Besitz? Kann man tatsächlich die makkabäischen Aufstände wie folgt kennzeichnen: (93) „Der makkabäische Freiheitskampf war ein Kampf gegen ökonomische Ausbeutung" und „zugleich ein Kampf gegen die Aufkündigung der religiösen Tradition durch einen Teil der vermögenden Aristokratie. Weil die religiöse Symbolik egalitäre Interessen ausdrückte, war sie in diesem Kampf so zentral für die aufständischen Priester und Bauern"? So wird Religion zum Mittel sozialpolitischer Auseinandersetzungen reduziert und eben dadurch gründlich mißverstanden – mag Religion auch stets in wechselndem Maß so gebraucht worden sein.

Der Überblick über einen Teil der Hellenismus-Diskussion in Kap. 6 (94–105) ist ebenfalls teils nützlich, teils für die Ideologie des Vf. aufschlußreich. So sieht er Droysens Begriff des Hellenismus (96) „an die Vorherrschaft der bürgerlichen Gesellschaft gebunden". Es trifft gewiß zu, daß Droysens Hellenismus-Begriff das besondere Verhältnis zwischen orientalischen Gemeinschaften und Hellenismus nicht zu erklären vermag, aber im 19. Jh. spielten auch andere Faktoren eine Rolle, die allein mit der Etikette „bürgerlich" auf fragwürdige Weise gekennzeichnet wären.

Kap. 7 (106–135), „Die Progression einer traditionsfreien Herrschaft in Judäa und des Widerstandes gegen sie", gibt nicht minder zu Bedenken Anlaß.

So neu war die politische Repräsentanz durch den Hohepriester schließlich nicht, erst die Verbindung mit dem Königtum warf Probleme auf. Anders natürlich im Blick auf die aus dem Hohepriesteramt verdrängten Zadokiden. Aber da wird eben wieder die Simplifizierung deutlich: Der Vf. spricht von Tradition, als hätte es zu der Zeit nicht schon tiefgreifende Differenzen gerade bezüglich der Tradition und ihrer Interpretation gegeben. Angesichts dessen ist „traditionsfrei" zu ungenau, irreführend, weil die Bestimmung des Verhältnisses zu den einzelnen Traditionssträngen und innerjüdischen Strömungen fehlt, weil ein Begriff wie „illegitim" eben in diesem Koordinatensystem erst zu bestimmen wäre. Wiederum begegnet die „städtische Aristokratie", als Gegnerin des Königtums S. 110, als jüdäische Delegation in Rom (Josephus, Ant. VII, 289f) S. 124, ohne Klarstellung des Verhältnisses zu den bezeugten innerjüdischen Gruppierungen. Eher am Platz ist die Bezeichnung „traditionsfrei" im Blick auf die Regierung des Herodes, doch als jüdischer König hat Herodes bei aller Willkür es doch vermieden, einen eklatanten Traditionsbruch zu riskieren – wobei natürlich wieder zu klären gewesen wäre, welche Traditionsausformung innerhalb des jüdischen Spektrums und wen seine Politik dann mehr oder weniger hart traf. Die 119 gebotene Deutung von griech. idiotes ist schwerlich zutreffend; Josephus meint Ant. XIV, 403 damit kaum, daß Herodes als Person fremder Abstammung nicht in das Verhältnis auf Gegenseitigkeit innerhalb der Gemeinschaft der „Judäer" eingebunden sei, denn das wäre er als Proselyt selbst ersten Grades auch gewesen, es wird vielmehr jedweder Amtsanspruch zurückgewiesen, und die Tatsache, daß er Proselytennachkomme („Halbjude" bei Josephus, Vf. schreibt „Halbjudäer") war, machte ihn für einen „König Israels" halakisch eben untauglich. – Nicht zutreffend sind auch die Ausführungen über die Todesstrafen (127) im Blick auf die Hinrichtung des Jakobus (Jos. Ant. XX, 197ff). Erstens muß das gruppenspezifische Recht (pharisäisch-rabbinisch, sadduzäisch etc.) berücksichtigt werden, wobei Todesstrafen bei den einzelnen Verbrechen sicher nicht austauschbar waren, also eine Bevorzugung der Steinigung wegen der Beteiligung der „Gesamtgemeinde" (– sic!) an der Exekution schwerlich anzunehmen ist. Im übrigen bietet die neuedierte Tempelrolle von Qumran dazu weitere Hinweise, die durch Publikationen Y. Yadins schon einige Jahre bekannt sind. – Auch die Ursachen des Aufstandes von 66–70 n. Chr. werden selektiv behandelt. Es fehlt der ganze, schwierige Komplex der jüdisch-nichtjüdischen Beziehungen – gerade in gemischt besiedelten Gebieten wie in Diasporazentren. – Die Zeloten werden (128ff) als „proletarische"(!) Partei beschrieben, die freilich in gewissem Sinn traditionalistisch um Legitimität bemüht gewesen sei, mehr priesterlich-städtisch orientiert, während die Sikarier eine ländliche, sozialrevolutionäre Widerstandsbewegung waren (im wesentlichen nach der Unterscheidung, die G. Baumbach vertritt); der Konflikt mit Rom wird auf diese Gruppen fixiert, als sei der Krieg allein von ihnen geführt worden. S. 130 heißt es: „Die proletarische Gruppe aktualisierte die judäische Tradition (welche?) der Volksversammlung *(ekklesia-qahal)* gegen die aristokratische Institution der *boulé*, die unter den Römern dazu tendierte, die Volksversammlung zu verdrängen und zur regierenden Körperschaft der Stadt zu werden. Der radikaldemokratische (sic!) Traditionalismus (sic!) der galiläischen Landbevölkerung war möglicherweise das politische Milieu, das Jesus von Nazareth voraussetzte". Solchen Formulierungen steht man ziemlich hilflos staunend gegenüber.

Kap. 8 (136–155) sucht für das Dargelegte rechtsgeschichtliche Belege. Die Zahl der dafür verwertbaren Urkunden ist nicht gerade groß, bei literarischen Texten neigt der Vf. etwas unkritisch zur Annahme, es handle sich um Zeugnisse für tatsächliche Praxis.

Das ist aber für die angeführten Passagen aus 1Q 22 und aus der Damaskusschrift nicht gesichert, es können – wie vielfach auch im Pentateuch – programmatische Forderungen gewesen sein, wie überhaupt schwer zu entscheiden ist, ob, wann und wo einzelne Rechtstraditionen als gültig praktiziert worden sind, ist doch das gruppenspezifische Recht mitzubedenken. – Unklar sind (145) die Ausführungen über Brautpreis und Heiratsurkunde *(ketubbāh)*. Und S. 145 ist wieder kennzeichnend: Der Überschuß an Arbeitskräften wird damit begründet, daß „die dörfliche Arbeitsteilung durch den Handel in ihrer Funktion gestört wurde und herrschaftlicher Zwang die bäuerlichen Betriebe zur Reduzierung der vom Ertrag lebenden Familienmitglieder veranlaßte". – Das Problem des Landverlustes der Familien, (146ff) für die römische Zeit angesprochen, wäre weiter zu verfolgen gewesen, es gibt dazu auch rabbinische rechtsgeschichtlich bedeutsame Zeugnisse aus der Zeit nach 70 und 135 n. Chr. – Nicht überzeugend ist auch die Behauptung, Bar Kosiba habe eine zentralistische Staatswirtschaft eingeführt. Die betreffenden Urkunden beziehen sich wohl nur auf Staatsländereien, die es auch früher gegeben hat, auch in Alt-Juda und in makkabäischer Zeit gab es königliche Besitzungen. – Die Hinweise auf Klassengegensätze in den Evangelien (152ff) sind zum Teil sicher illustrativ, wenn auch nicht neu, doch die Interpretation der eschatologischen Hoffnung (153) ist wieder eine markante Veräußerlichung dieser so sehr geschichtsbestimmenden religiösen Erscheinung: „Übersetzt man diese Aussage in ein Interaktionskonzept, würde sie besagen, daß menschliches Handeln sich nicht auf das Handeln Gottes kalkulierend einstellen kann." Um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, bedurfte es nie einer messianischen Bewegung.

Der oberflächlichen, materialistischen Reduzierung von Religion steht eigentümlicherweise ein gewisser Hang zur Annahme ursprünglicher Dorfidylle gegenüber, einer Art von sozialparadiesischem Musterzustand, an dem die weitere Entwicklung als verderbliche Entstehung einer Klassengesellschaft gemessen und abqualifiziert wird. S. 155 heißt es: „Die Ausrichtung der Ökonomie auf Rentabilität war nur möglich als Widerspruch zu den egalitären religiösen Traditionen. Der soziale Wandel vollzog sich als Emanzipation von der Tradition"; daher sei der priesterlich-bäuerliche Traditionskomplex, wie er von Nehemia sanktioniert worden war, aus dem Widerstand gegen die Herausbildung der antiken Klassengesellschaft erwachsen. In bezug auf die „egalitären" Traditionen machte es sich der Vf. traditionsgeschichtlich zu einfach, und das Prinzip der Rentabilität ist im Großen gesehen so schlicht nicht in Opposition dazu zu setzen, solange das Prinzip der Solidarität seine Wirkung behält, wie auch die spätere Geschichte des Judentums häufig genug illustriert.

Kap. 9 (156–172), „Opposition der Religion gegen die Politik", zieht das Fazit im Blick auf das zwischen H. Kreissig und M. Hengel umstrittene Verhältnis von Politik und Religion.

Dabei wird eingangs an B. Bäumler (Das Mythische Weltalter, München 1965, 332f) angeknüpft, um den antirömischen Widerstand samt seinem Scheitern 66–70 n. Chr. in ein weltgeschichtliches Konzept zu stellen. Seltsamerweise greift der Vf. hier zu einem recht fragwürdigen Mittel der Veranschaulichung, nämlich zu einer wieder ausgesprochen selektiv vorgenommenen Deutung der essenischen Gemeinschaft, indem er die Gemeinschaft der Damaskusschrift mit jener in 1QS vergleicht. Ausgerechnet hier, wo rituelle Gesichtspunkte eine ganz zentrale Rolle spielten, erweist sich seine vordergründige sozialgeschichtliche Auffassung als am wenigsten überzeugend. Außerdem wäre die konzentrische Einengung des Kreises der „Erwählten", des „Restes" Israels, schon vom Untergang des Nordreiches an zu verfolgen und bei der Reform Esras/Nehemias in besonderer, geschichtsbestimmender Weise aufzuzeigen gewesen, doch die betreffende Monographie O. Plögers fehlt in der Bibliographie. Der Vf. bedenkt bei den Qumrantexten zudem wie auch sonst nicht, daß nicht alle Aussagen reale Verhältnisse angeben, daß polemische und programmatische Formulierungen als solche zu beachten sind. Selbstverständlich ist für den Vf. schließlich auch die Qumrangemeinde vom Hintergrund einer Klassengesellschaft aus zu verstehen.

Alles in allem fragt man sich, wodurch denn die jüdischen Widerstandsbewegungen gegen hellenistisch-römische Macht und Kultur sich von anderen orientalischen Bewegungen dieser Art unterschieden haben. Nur dadurch, daß sie sich hier im Judentum „egalitärer" religiöser Traditionen bedienen konnten? Ist die Wechselwirkung zwischen „Gesetz" und „Geschichte", die im Judentum so schicksalsbestimmend wurde und unter den Bedingungen eschatologischer Hochspannung jeweils katastrophale Wir-

kungen zeitigen konnte, wirklich in einem so einseitigen Maß sozial bedingt gewesen? Der Vf. nennt als Inhalte der „*ge'ullāh*" zur Zeit der Bar-Kosiba-Zeit: Aufhebung der Versklavung, Besitzergreifung des Landes, Bestrafung der Feinde. Formal hat er recht, sofern es die berücksichtigten Zeugnisse betrifft, doch er ignoriert eben alles, was ihm nicht ins Klischee paßt.

Die Korrektur, die er gegenüber H. Kreissig vorbringt, ist nur eine unzulängliche, weil auf dem beiden Autoren gemeinsamen ideologischen Boden kein adäquates Verständnis für die Realität „Religion" möglich ist. Insofern bleibt M. Hengels Betonung des Vorrangs religiöser Motivierung im Recht, obschon es hier nüchtern betrachtet kein Entweder-Oder gibt. Auch das Christentum, immerhin aus einer brisanten Endzeiterwartung erwachsen, skizziert der Vf. folglich im Vergleich zu Qumran so: Es habe zwar ebenfalls die Krise der traditionalen Ordnung zum Hintergrund, wählte aber nicht den Weg in die Isolation von der Gesellschaft, sondern übersteigerte die Infragestellung der verwandtschaftlichen Solidarität weiter, im Sinne von Matth. 19,29. Zugleich habe es „essentiellen Inhalten der jüdischen (sic!) Überlieferung" widersprochen, das Handeln auf subjektive Entscheidung fundiert.

Das Buch gibt viele nützliche Hinweise, wirft Fragen auf, die der Klärung bedürfen, weist auf neue Gesichtspunkte zum besseren Verständnis der frühjüdischen Sozialgeschichte, nicht freilich der Religionsgeschichte. Dies liegt nicht an den wiss. Qualitäten des Autors, sondern daran, daß er sich einer Ideologie verschrieb, von der aus ein Verständnis (was nicht Zustimmung einschließt!) von Religion systembedingt unmöglich ist.

Druckfehler: S. 38, Anm. 62, 2. Zl. v. u. muß es heißen: „seien" statt „seinen"; S. 72, 2. Zl. v. u.: „*kol*" statt „*kāl*"; S. 84, Zl. 2 der Übersetzungen unten, ist syntaktisch nicht in Ordnung; S. 121, Anm. Zl. 1, „Verurteilten" statt „Vorurteilen"; S. 132, Anm. 118, ein Druckfehler? S. 157, Zl. 4 v. u. in Am. 6: dogmengeschichtlich (ein hier nicht glücklicher Ausdruck!).

Köln Johann Maier

Wilms, Franz-Elmar: **Das jahwistische Bundesbuch in Exodus 34.** – München: Kösel 1973. 254 S. (Studien zum Alten und Neuen Testament Bd 32) kart. DM 64.–

Diese dem Kath.-Theol. Fachbereich Tübingen vorgelegte Habil.-schrift möchte Herkunft, Struktur und Funktion des oft so genannten kultischen Dekalogs Ex 34,10–26 klären.

Gut die Hälfte der Arbeit (Teil I: 15–136) ist ein Referat über die seit Goethes berühmtem Aufsatz von 1773 vertretenen Positionen, wobei allerdings kaum eine kritische Typisierung oder eine methodologisch-forschungsgeschichtliche Vermittlung der Haupttendenzen geschieht. Die in Teil II (137–184) durchgeführte literarkritische Analyse ergibt, daß Ex 34,1–28 fast ganz (mit Ausnahme des ‚Bruchmotivs' in 34,1.4 sowie 34,9) J zuzuweisen ist und als Parallelbericht einer postulierten elohistischen Sinaiperikope Ex *19–20 zu verstehen ist. Allerdings ist 34,10–26 keine ursprüngliche Einheit. Vielmehr zeigt die inhaltliche Dreiteilung des Textes in einem „Landgabebundestext" (V. 10–17), einen antikanaanäischen „Festkalender" (V. 18–24) und „Ergänzungstorot zum Festkalender" (V. 25–26), daß „hier ursprünglich nicht zueinander gehörende kleinere Einheiten zu einem größeren Ganzen verarbeitet wurden. Der Kristallisationskern war zweifelsohne der Landgabebundestext" (208), was in Teil III (185–205) durch die Querverbindungen von Ex 34,11–16 zu Ex 23,14–33; Dtn 7,1–5. 11–24; Jos 23; Ri 2,1–5 erhärtet werden soll. Die Funktion des Textes, nach der Teil IV (207–232) fragt, wird schließlich so umschrieben: „Der Gesamttext Ex 34,10–26 ist also ein Zeugnis des Jahweglaubens, wie er dem Inhalt nach kurz nach der Landnahme in Kanaan möglich war. Der besondere Nachdruck, mit dem die kultischen Pflichten den Israeliten eingeschärft werden, und die Zugehörigkeit zur Quelle J lassen den Schluß zu, daß wir in Ex 34,10ff eine judäische Heiligtumsregel vor uns haben. Sie diente der Belehrung der Laien am Heiligtum. Träger der Belehrung waren vermutlich levitische Kreise" (213). Der Text ist kein Dekalog im Sinne von genau zehn Sätzen, sondern als Zusammenstellung verschiedener Blöcke eine Art Rechtsbuch, das wegen Ex 34,10.27f (jahwistisches) Bundesbuch genannt werden kann. Dieses „Bundesbuch" ist weder nach dem vorderorientalischen Vertragsmodell gestaltet, noch fand es in einem „Bundeserneuerungsfest" Verwendung, dessen Existenz bestritten ist.

Wer sich rasch über die forschungsgeschichtlichen Positionen zu Ex 34,10–26 informieren muß oder will, wird Vf. dankbar sein, daß er 84 Positionen, zum Großteil mit Direktzitaten, zusammengetragen hat. Auch zur religionsgeschichtlichen Interpretation von Ex 34,10–26 finden sich hier viele wertvolle und weiterführende Beobachtungen.

Das Hauptproblem der Arbeit liegt im methodischen Bereich:

1. Was hier als literarkritische Analyse geboten wird, ist nur die Frage, welcher Quelle der jeweilige Vers zuzuweisen ist. Eine Überprüfung der geschehensmäßig-logischen, semantischen und syntaktisch-stilistischen Kohärenz findet nirgends statt. Dementsprechend stören Vf. die üblichen Spannungen im Text überhaupt nicht, z. B. in 34,4 die Nennung des Subjekts erst beim zweiten Narrativ, die Spannung der verschiedenen Aktionen Jahwes bzw. Moses in 34,5f, die semantischen Unterschiede in den Verbindungen „Bund schließen" in V. 10 (absolut); V. 12. 15 (mit l^{e}), V. 27 (mit $^{'ae}$t), der unauflösbare Widerspruch zwischen V. 1 und V. 27 usw.

2. Bei der Quellenzuweisung wird vorausgesetzt, was zu begründen wäre. Allerdings scheint gar nicht der Anspruch einer Argumentation erhoben zu sein, wenn es leicht variierend immer wieder heißt: „Ich plädiere für die Zuweisung zu J, weil der Kontext zu dieser Quellenschrift gehört" (139) oder „Inhalt und Formulierung entsprechen der Zeit des Jahwisten und seinen theologischen Absichten" (142f) oder „Ich weise den Vers der Quelle J zu. Seine Formulierung ist anders als die von E und Dtn" (148) „Es spricht nichts dagegen..." (157) usw. Besonders mißlich ist, daß die Quellenzuweisung versweise geschieht, statt zunächst einmal den Text i n s g e s a m t form- und traditionskritisch zu analysieren, um ihn d a n n redaktionskritisch einzuordnen. Gerade letzteres aber geschieht überhaupt nicht – nicht einmal der doch mehrfach angedeutete Zusammenhang von Ex 34 mit Ex 19 wird als Problem empfunden oder gar geklärt. Für den postulierten J-Text wird weder ein literarischer noch gar größerer theologischer Horizont entworfen.

3. Die Untersuchung der Querverbindung von Ex 34 mit Ex 23,14–33; Dtn 7; Jos 23; Ri 2,1–5 geht über ein bloßes Benennen der Gemeinsamkeiten nicht hinaus. Die Vergleichstexte werden weder form- noch traditionsgeschichtlich untersucht; dementsprechend können sie auch keine Beweiskraft haben.

4. Wie großzügig das Problem des dt/dtr Kolorits von Ex 34 gelöst wird, zeigt etwa die Behandlung von V. 11: „Wie aus der Aufstellung ersichtlich, schwanken die Zuweisungen zwischen L und Dtn hin und her. Die Zuweisung zum Bereich des Dtn stammt daher, daß die Verben ‚beachten', ‚befehlen' und ‚vertreiben' typisch für das Vokabular des Dtn sind, so wird wenigstens in der Regel argumentiert. Allerdings sollte man sich vor Augen halten, daß die Verben eher zur ‚Paränese' gehören, und diese wiederum nicht notwendig mit dem Dtn allein verbunden werden kann. So plädiere ich für die Zuweisung zu J" (150).

Fazit: Auch nach dieser Arbeit bleiben noch viele Probleme in Ex 34 ungelöst. Dies gilt um so mehr, wenn man die Gesamtkrise ernstnimmt, in die neuerdings die Pentateuchtheorien a l l e s a m t geraten sind.

Münster Erich Zenger

Metzger, Bruce M.: **The Early Versions of the New Testament.** Their Origin, Transmission and Limitations. – Oxford: Clarendon Press 1977. XIX, 498 S. Lw. £ 10.00

Der in Deutschland vor allem durch die Mitherausgabe des Greek New Testament (^{3}1975), durch den Kommentar zu dieser Ausgabe (A Textual Commentary on the Greek New Testament, London – New York 1971) und durch sein Buch The Text of the New Testament, Oxford 1964 (deutsche Übersetzung von W. Lohse, Stuttgart 1966) bekannte Autor widmet sein jüngstes Werk den frühen Übersetzungen des NT. Darunter versteht er diejenigen Übersetzungen, die bis um das Jahr 1000 n. Chr. entstanden sind (S. VIII). Das Wort „Ursprung" im Untertitel des Buches bezieht er auf die geschichtlichen Umstände während der Ausbreitung des Christentums, die zu der Übersetzung eines Teils oder des ganzen NT in die jeweilige Volkssprache geführt haben (a.a.O.). Mit dem Wort „Überlieferung" schließlich sind verschiedene Dinge gemeint: so eine Liste über den handschriftlichen Bestand der betreffenden Übersetzung und eine solche über die bemerkenswerten Druckausgaben sowie ein Bericht über die Geschichte der Erforschung und die textkritische Analyse der jeweiligen Übersetzung (a.a.O.). In denjenigen Abschnitten, welche die Überschrift „Limitations" tragen, werden die sprachlichen Grenzen erörtert, die eine wörtliche Übersetzung des griechischen Textes nicht zulassen, und damit natürlich auch die Grenzen für den Wert, der einer Übersetzung als Zeuge für den griechischen

Urtext zukommt. Diese Untersuchungen hat der Autor anerkannten Fachleuten auf dem Gebiet der verschiedenen Sprachen und Übersetzungen anvertraut. So ist S. P. Brock für die syrische Sprache zuständig, J. M. Plumley für die koptische Sprache, E. F. Rhodes für das Aramäische, M. Brière für das Georgische, J. Hofmann für das Äthiopische, B. Fischer für das Lateinische, G. W. S. Friedrichsen für das Gotische und H. G. Lunt für die altslawische Kirchensprache.

Das Buch ist so aufgebaut, daß der erste (umfangreichere) Teil die östlichen Übersetzungen behandelt (1–282), während der zweite Teil (283–460) den westlichen Übersetzungen gewidmet ist. Ein Anhang (461–464) und drei ausführliche Register (465–498) runden das mit erstaunlichen Kenntnissen des gesamten Stoffes und nahezu der gesamten Literatur erarbeitete Werk ab.

Die folgende Übersicht charakterisiert beispielhaft die Ausführungen über diejenigen Übersetzungen, denen für die Erforschung und das Studium der ntl Textkritik die größte Bedeutung zukommt: die syrische und die lateinische Übersetzung.

Verständlicherweise nimmt innerhalb der Erörterung der östlichen Übersetzungen die syrische Übersetzung den breitesten Raum ein (3–98); gibt sie doch der modernen Forschung die schwierigsten Fragen auf, die bis heute keineswegs einheitlich beantwortet werden (vgl. 3f).

Dies trifft schon für die Frage nach dem Inhalt der ältesten syrischen Übersetzung zu (8ff). Das gilt insbesondere für das Diatessaron Tatians (25–36), dessen Anfang, sein Verhältnis zu dem sog. Thomas-Evangelium und seine ursprüngliche Sprache. Was den letzten Punkt angeht, so nimmt der Vf. wohl zu Recht an, daß Tatian seine Evangelienharmonie in syrischer Sprache abgefaßt hat (30–32). Als typische „Tatianismen" sind die von Tatian in den Text eingebrachten Lesarten anzusehen, die den aszetisch-enkratitischen Tendenzen ihres Urhebers ihre Existenz verdanken (Beispiele 34f). Dagegen sind antijüdische Tendenzen kaum auszumachen. Wenn der Vf. sich für die gegenteilige Annahme u. a. auf H. J. Vogels, Handbuch der neutestamentlichen Textkritik, Münster i. W. 1923, beruft, so hätte ein Blick in die zweite Auflage (Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments, Bonn 1955) ihn darüber belehrt, daß eine solche Auffassung hier nicht vertreten wird. Was das Verhältnis des Diatessaron zu der altsyrischen Übersetzung der Evangelien (sy^s und sy^c) betrifft, so wird von den meisten Forschern angenommen, das Diatessaron sei älter als das „Evangelium der Getrennten", während andere umgekehrt der Meinung sind, die altsyrische Übersetzung sei nicht vom Diatessaron abhängig und somit älter als dieses. Vf. gibt mit F. C. Burkitt noch eine dritte Möglichkeit an, die nämlich, daß es sich bei beiden, dem Diatessaron und der altsyrischen Version, um die mehr oder weniger unabhängigen Versuche der Wiedergabe des griechischen Evangelientextes handelt (45–47). Die Tatsache, daß nur zwei Handschriften der altsyrischen Evangelienübersetzung erhalten sind, kann so erklärt werden, daß entweder die spätere Version der Peschitta die früheren Versionen verdrängt hat, wie es mit Sicherheit für das Diatessaron anzunehmen ist, oder daß es sich bei der altsyrischen Überlieferung nicht um eine offizielle Übersetzung handelt (47ff).

Die Peschitta selbst reicht nicht, wie man früher gemeint hat, in eine sehr frühe Zeit zurück, noch stammt sie, wie A. Vööbus nachgewiesen hat, von dem Bischof Rabbulas von Edessa, sondern ist wohl das Werk verschiedener Übersetzer, das dem 5. Jh. zugerechnet werden muß (56–60). Die Frage, ob man bei der späteren Version von der Philoxeniana und/oder der Harclensis sprechen muß, dürfte dahingehend zu entscheiden sein, daß es sich um zwei verschiedene Übersetzungen handelt (63–65).

Man hätte gerne etwas mehr erfahren über die auch heute noch brennende Frage nach dem Verhältnis der altsyrischen Übersetzung zur Vetus Latina. Die auf den Seiten 26–31 gemachten Angaben, auf die im Zusammenhang mit dem Problem der Beziehung zwischen dem Diatessaron Tatians und dem Text der altlateinischen Zeugen verwiesen wird (329), reichen für eine Antwort sicher nicht aus.

Was die altlateinische Version selbst betrifft (285–330), so nimmt Vf. wohl zu Recht an, daß am Anfang nicht eine Übersetzung, sondern eine Vielzahl von Übersetzungen stand, die nach den Bedürfnissen des Gottesdienstes geschaffen wurden – aller Wahrscheinlichkeit nach nicht in Rom, wo bis um die Mitte des 3. Jh. noch die griechische Sprache verwendet wurde, sondern in Nordafrika, wo die Akten der Scilitanischen Martyrer (um 180) zum ersten Mal einen lateinischen Text der paulinischen Briefe bezeugen. Von daher scheint es sicher zu sein, daß es um diese Zeit auch einen Evangelientext in lateinischer Sprache gab (285–290).

Bekanntlich spricht der hl. Augustinus in seinem Werk ‚De doctrina Christiana' (II, 16) von einer unüberschaubaren Vielzahl lateinischer Übersetzungen (290). Bis heute ist es umstritten, was der große Bischof von Hippo mit der ‚Itala' gemeint hat, der er wegen ihrer Wörtlichkeit und der Klarheit im Ausdruck den Vorrang vor den anderen Übersetzungen einräumt (ib. II,21f). Die vorgeschlagenen Lösungen (291ff) können allesamt nicht ganz überzeugen, am wenigsten der Vorschlag, der eine Verbindung zu der Übersetzung Aquilas herstellt (292f). Der Lösung am nächsten scheint mir J. Schildenberger gekommen zu sein, der annimmt, Augustinus bezeichne mit ‚Itala' eine europäische Form der altlateinischen Übersetzungen (293). Jedenfalls ist es durchaus berechtigt, daß die neuere Forschung nicht mehr (wie noch A. Jülicher) von der ‚Itala', sondern von der ‚Vetus Latina' spricht (a.a.O.).

Nach der Liste der altlateinischen Handschriften (295–308) und der recht nützlichen Umsetzung der gebräuchlichen Sigel für die einzelnen Handschriften in die vom Vetus-Latina-Institut in Beuron verwendeten Zahlen (308–311) werden die wichtigsten Handschriften der Vetus Latina genauer beschrieben (312–317), unter denen die bilinguen Handschriften, vor allem der Cantabrigiensis, der Claromontanus und der Boernerianus, ihre besonderen Probleme darbieten (317ff).

Danach berichtet der Vf. über die wichtigsten Editionen der Vetus Latina (319 bis 322) und hebt gebührend die immense Arbeit des Pfarrers J. Denk hervor (320), die den Anstoß zu der Edition der Vetus Latina durch das Vetus-Latina-Institut in Beuron gegeben hat (320f). Die an den bisherigen Veröffentlichungen des Instituts angebrachte Kritik, die die Vielzahl der Texttypen und das Zahlensystem zur Bezeichnung der einzelnen Handschriften bemängelt, besteht m. E. durchaus zu Recht (321).

Trotz der verwirrenden Vielzahl zeigen die altlateinischen Versionen doch charakteristische sprachliche Eigenheiten, die zum Teil auf die allzu wörtliche Übersetzung des griechischen Textes zurückgehen (323f), zum Teil in neuen Wortbildungen und zum Teil in der Lebendigkeit bei der Wiedergabe des griechischen Wortlauts ihren Ausdruck finden (324). Trotz der Vielfalt der Übersetzungen und trotz der verschiedenen Text-Gruppen (326ff) gibt es recht bemerkenswerte Übereinstimmungen innerhalb der Vetus Latina. Sie lassen den Vf. die berechtigte Frage stellen, ob die verschiedenen Übersetzungen nicht doch auf eine Übersetzung oder doch wenigstens auf einen gemeinsamen Archetyp zurückzuführen sind (330). Wie hoch dabei der Einfluß Marcions und Tatians zu veranschlagen ist, scheint immer noch nicht geklärt zu sein (328f).

Einen umfangreichen Abschnitt widmet der Vf. der Vulgata (330–362), die unlösbar mit dem Namen des hl. Hieronymus verbunden ist.

Nach einem Überblick über das Leben des großen Bibelgelehrten und seine Ausbildung, die ihn wie keinen anderen der damaligen Zeit zu der Revision der lateinischen Bibel befähigte (330–333), berichtet M. über die Beauftragung zu dem großen Werk durch Papst Damasus, über die Widerstände, gegen die Hieronymus anzukämpfen hatte, und über den Sieg, den die Vulgata schließlich doch erringen konnte (333f). Eine Übersicht über die wichtigsten Handschriften der Vulgata und ihrer verschiedenen Rezensionen sowie über die bemerkenswerten Druckausgaben fügt sich an (334–351). Die auf S. 349 gemachte Bemerkung „The Clementine Vulgata remains the official Latin Bible text of the Roman Catholic Church to the present day" war so noch nie zutreffend und ist es heute mit Sicherheit nicht.

Im folgenden behandelt der Vf. drei Probleme, welche die Revision des hl. Hieronymus der Forschung aufgibt: 1. Welchen Texttyp der Vetus Latina hat Hieronymus als Grundlage für seine Revision gewählt? 2. Nach welchem griechischen Text hat er die lateinische Übersetzung verbessert? 3. Auf welche Teile des Neuen Testamentes erstreckt sich die Arbeit des Hieronymus? Was die erste Frage angeht, so dürfte H. J. Vogels gegenüber Wordsworth-White und A. Souter im Recht sein, wenn er nicht eine, sondern mehrere Handschriften (ff^2, b und i) als die Grundlage für die Revision des Hieronymus annimmt (352–355). Die zweite Frage kann so entschieden werden, daß Hieronymus Lesarten des sogenannten westlichen Textes weitgehend durch solche des sogenannten neutralen Textes ersetzt hat (355f). Bezüglich der dritten Frage hat sich im Laufe der Forschungsgeschichte so etwas wie ein sensus communis herausgebildet. Danach erstreckt sich die Revisionsarbeit des hl. Hieronymus allein auf den Text der Evangelien. Strittig dagegen ist bis heute, auf wen der Vulgata-Text der übrigen neutestamentlichen Schriften zurückgeht (356–362). Vf. gibt das weise Urteil ab, „that the Vulgate

text of St. Paul's Epistles came into being in the closing years of the fourth century at the latest. Its author is unknown, although he is to be identified with the man who gave to the Vulgate at least the Catholic Epistles and perhaps the whole of the New Testament apart from the Gospels" (359).

Leider findet sich in dem sonst so sorgfältig gearbeiteten Werk eine nicht geringe Anzahl von Versehen. Ich vermerke die mir aufgefallenen nur deshalb, damit sie bei einer Neuauflage verbessert werden können.

S. 7: „Der Chronik" (statt „Die Chronik"),
S. 44: „erhalten" (statt „erhaltenen"), ebenso S. 162,
S. 155: „Strebens" (statt „Sterbens"),
S. 165: „Evanglien" (statt „Evangelien"),
S. 186: „Matthaustexte" (statt „Matthäustexte"),
S. 216: „äthiopiens" (statt „Äthiopiens"),
S. 270: „Eric Dinkler" (statt „Erich Dinkler"), ebenso S. 274, „Rechlinghausen" (statt „Recklinghausen"),
S. 272: „Bruckstücke" (statt „Bruchstücke"), ebenso S. 452 und S. 456,
S. 313: „zur zeit" (statt „zur Zeit"),
S. 320: „das Thesaurus linguae Latinae" (statt „der Thesaurus linguae Latinae")
„Kirchenschriften" (statt „Kirchenschriftsteller"),
S. 349: „Trent" (statt „Trient"),
S. 371: „Thel etters" (statt „The letters"),
S. 380: „Ein gotische" (statt „Ein gotisches"),
S. 381: „Die Verso-Seit" (statt „Die Verso-Seite"),
S. 456: „in übersichtliche Darstellung" (statt „in übersichtlicher Darstellung"),
S. 460: „Würaburg" (statt „Würzburg"),
S. 467: „Borse, E." (statt „Borse, U.").

Ein Kuriosum ist noch aus dem Namenregister anzumerken: S. 466 steht nach „Best, R. I." und vor „Bewer, J. A." die Angabe „Beuron, E." Wer sie in Amerika oder anderswo liest, mag wohl auf einen Mann mit Namen „Beuron" und auf dessen Vornamen „Emil" oder „Ernst" oder „Eduard" schließen. Schlägt er die angegebene S. 295 nach, dann findet er dort: „Beu = Erzabtei Beuron, Vetus Latina" usw. Wahrscheinlich hat derjenige, der das Register erstellt hat, „Erzabtei" für den Vornamen eines Gelehrten namens „Beuron" gehalten. Ein solcher Fehler sollte in einem wissenschaftlich so qualifizierten Werk nicht vorkommen – auch dann nicht, wenn der Verfasser verständlicherweise das Register von einem seiner Mitarbeiter hat anfertigen lassen (vgl. die Angabe S. IX).

Doch können solche Versehen den Wert des Buches nicht mindern; bietet der Vf. doch die bisher umfassendste und gründlichste Darstellung aller alten Übersetzungen des NT und zugleich die nahezu vollständige Information über die gewaltige Forschungsarbeit, die auf diesem Gebiet in den letzten Jahrhunderten geleistet worden ist. Jeder, der sich mit der Überlieferung des ntl Textes vertraut machen will, wird das Werk nicht nur mit großem Gewinn lesen, sondern es auch für seine weitere Arbeit für unentbehrlich halten. Darum gilt dem Vf. Dank und Anerkennung.

Bonn-Bad Godesberg Heinrich Zimmermann

Les miracles de Jésus. Selon le nouveau Testament. Par Jean Noel Aletti, Louis Beirnaert, Jean Calloud, Maurice Carrez, Georges Combet, Jean Delorme, Augustin George, Pierre Grelot, Kurt Hruby, Paul Lamarche, Simon Légasse, Xavier Léon-Dufour sous la direction de Xavier Léon-Dufour. – Paris: Éditions du Seuil (1977). 396 S. (Parole de Dieu) kart.

Im September 1973 hielt die „Französische katholische Vereinigung für das Bibelstudium" (ACFEB) in Lille eine Tagung über die ntl Wundererzählungen. Die Impulse dieses Kongresses führten zu dem Plan, das Thema „Wunder Jesu" unter verschiedenen methodischen Gesichtspunkten zu bearbeiten und die Arbeiten in einem Werk zusammenzutragen. Daher enthält der vorliegende Bd nicht etwa die Referate vom Kongreß in Lille 1973, sondern bietet originale Beiträge von zwölf Exegeten zum Thema, wobei Léon-Dufour wiederum die Herausgeberschaft und die Gesamtredaktion übernahm.

Die Beiträge sind in vier Gruppen gegliedert: 1. Situation, 2. Lektüre einer Erzählung, 3. Perspektiven, 4. Versuch einer Synthese. Nach dem einführenden Beitrag „Verschiedene Zugänge zum Wunder" (11–39), in dem Léon-Dufour die unterschiedlichen dogmatischen, naturwissenschaftlichen, literaturkritischen und hermeneutischen Betrachtungsweisen der Wunderfrage darstellt, bringt im ersten Teil Maurice Carrez „Das Erbe des Alten Testaments" ein (45–58). Pierre Grelot behandelt dann „Wunder Jesu und jüdische Dämonenvorstellung" (59–72). Dann folgen Kurt Hruby „Rabbinische Gesichtspunkte über das Wunder" (73–94), Augustin George „Wunder in der hellenistischen Welt" (95–108) und Simon Légasse „Der Historiker auf der Suche nach dem Ereignis" (109–145).

Der zweite Teil des Buches untersucht die Gerasener-Erzählung Mk 5,1–20, und zwar unter Anwendung verschiedener Methoden. Den „Versuch einer semiotischen Analyse" bieten Jean Calloud, Georges Combet und Jean Delorme in Gemeinschaftsarbeit (151–181). Louis Beirnaert unternimmt eine „Psychoanalytische Annäherung" (183–188) und Jean-Noel Aletti hinterfragt die Methoden der Textbehandlung selbst in „Eine Lektüre mit Fragen" (189–208).

Im dritten Teil des Bd.s schreibt Paul Lamarche über die „Wunder Jesu nach Markus" (213–226), Simon Légasse über „Die Wunder Jesu nach Mattäus" (227–247), Augustin George über „Die Wunder im Werk des Lukas" (249–268), Xavier Léon-Dufour über „Die Wunder Jesu nach Johannes" (269–286). Im letzten Teil des Buches bietet der Hrsg. einen umfassenden „Versuch einer Synthese" zur Wunderfrage im NT (289–353) und „Schlußbemerkungen" (355–374) über Erzählung und Wunder, über Wunder und Geheimnis und über Wunder und christliches Leben. Eine kleine Bibliographie (375–378), Verzeichnisse, Tabellen zu den ntl. Wundern und Inhaltsverzeichnis schließen das Werk ab.

Dem Hrsg. ist es gelungen, eine imposante Palette verschiedener Methoden, mit denen ntl Wundererzählungen gelesen und analysiert werden können, unter ein Dach zu bringen; vor allem läßt er sie nicht beziehungslos nebeneinander stehen, sondern zeigt die innere Kohärenz aller applizierten Methoden auf, so daß nur aus dieser Symphonie von Methoden optimale Resultate zu erwarten sind. Freilich sind die einzelnen Beiträge von sehr unterschiedlichem Gewicht und Niveau. Zu den bedeutendsten zählen sicher die Hermeneutik der Historizitätsfrage von Légasse (109–145), die Exegese der Wunder nach Lukas von Augustin George (249–268) und die große Synthese am Schluß des Buches von Léon-Dufour (289–374). Hier wird tief und ehrlich um die Wunderfrage im NT gerungen und diese Synthese von Léon-Dufour soll auch Fundamentaltheologen, Dogmatikern und Katecheten zur Lektüre empfohlen sein. Der kritisch fragende Mensch im Horizont exakter Naturwissenschaften wird ebenso ernst genommen wie der für Wunder so bereite Geistbegabte neuer charismatischer Basisgemeinden oder der schlicht glaubende Lourdes-Pilger. Es wird versucht, die ntl Wundererzählungen wieder in ihrer ureigenen Intention als glaubensprovozierende Appelltexte zum Rufen zu bringen, wozu traditionelle Methoden der Form- und Redaktionskritik ebenso herangezogen werden wie neueste linguistische, strukturalistische und literaturkritische Methoden. Im Ganzen ein eindrucksvolles Zeugnis der Offenheit, Aufgeschlossenheit und Vitalität der gegenwärtigen französischen katholischen Bibelauslegung. Kein Studium der ntl. Wunderfrage wird an diesem neuen Standardwerk über die Wunder Jesu vorübergehen dürfen.

Stuttgart Paul-Gerd Müller

Winkelmann, Michael: **Biblische Wunder.** Kritik, Chance, Deutung. – München: Pfeiffer (1977). 178 S. (Pfeiffer-Werkbücher Nr. 140) kart. DM 19.80

Vf. handelt sein Thema in fünf Kapiteln ab. 1. Eine Auslegungsgeschichte des Wunderbegriffs seit Augustinus bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (19–69), 2. Wunder in der antiken Umwelt des Neuen Testaments (73–101), 3. Neutestamentliche Wundererzählungen in heutiger historisch-kritischer Exegese (105–121), 4. Vier exemplarische Interpretationsversuche neutestamentlicher Wundererzählungen (124–150), 5. Hermeneutische Überlegungen über die Funktion von Wundern und ihre Historizität (153–171).

Das Werkbuch, das ohne kirchliche Druckerlaubnis erschien, „zeigt ohne Kniefall, daß sich Vernunft und Glaube nicht widersprechen müssen", meint der Verlag auf dem Klappentext des Buches. Wie Vf. diese angebliche Übereinstimmung von Vernunft und Glaube zu erreichen versucht, befriedigt allerdings nicht. In einer flotten bis manchmal saloppen Sprache, die zweifellos ihre Wirkung haben mag auf gewisse Schichten wunderinteressierter Christenkreise, bringt Vf. seine und sicher vieler Zeitgenossen unwohle Gefühle im Umgang mit biblischen Wunderberichten zum Ausdruck. Für Vf. ist der „Mann namens Jesus ein gewöhnlicher Jude mit einem gewöhnlichen Namen. Aber wie kein anderer machte dieser Jesus von Nazaret Karriere" (9). Mit diesem Paukenschlag intoniert Vf. seine Christologie, die im Verlauf der weiteren Ausführungen dieses Buches kaum noch an Niveau gewinnt. Jesu Wunder sind „so stark umstritten wie nur wenige seiner Worte", und an diesem Streit setzt Vf. methodisch an. Sein Eingriff in diesen theologischen Streit ist aber nicht umwerfend. Das ganze Buch

lebt aus stiller Genugtuung über diesen Streit um die Wunder Jesu, wobei Vf. immer wieder seinen ironischen Verdacht zum Ausdruck bringt, daß gerade Theologen, die sich ja berufsmäßig mit den Wunden zu befassen haben, wie Vf. sagt, selbst am wenigsten daran glauben.

Das Buch soll nach dem Willen seines Autors eine seelsorgliche Hilfe für Praktiker sein, scheint mir aber mehr zu irritieren, zu verwirren und zu unentschlossener Aufklärungsskepsis zu verleiten, denn zu helfen. Vf. identifiziert sich wortwörtlich mit der Wunderdiskussions-Position von Hans Küng, Christ sein, 1976, S. 260ff. Er exzerpiert wahllos einige Lexika und Autoren, ohne uns zu sagen, wieso er gerade diese Literatur vorführt, wie z. B. das alte Wetzer/Welte, Kirchenlexikon von 1901 oder Herders Bildungsbuch von 1954 oder H. Dolch, Christliche Religion von 1964. Die heute doch vorhandene ausgezeichnete Literatur zur biblischen Wunderfrage übergeht Vf. großzügig. Die Fragwürdigkeit seines Verfahrens kompensiert sich aber reichlich durch die Würze seiner Ironie:

„Was liegt bei der Suche nach einer Antwort auf diese unsere Fragen näher, als die offiziellen Stellen zu befragen, die eine unbestreitbare Kompetenz in Sachen ‚Wunder' haben. Die Kirchen und ihre Theologen haben sich seit jeher mit Wundern beschäftigt, ja, das Wunder ist ein wesentlicher Bestandteil ihrer Lehre und ein viel strapaziertes Argument ihrer Verkündigung. ... Versuchen wir unser Glück bei Fachleuten, von denen wir annehmen können, daß sie unsere Fragen ernstnehmen. Ein Mann, der berufsmäßig mit Wundern befaßt ist, kann uns vielleicht weiterhelfen. Der Theologieprofessor Dr. ... Franz Mußner versucht im Gegensatz zu manchen seiner Kollegen, ernsthafte Belege für die von ihm behauptete Historizität der Wunder zusammenzutragen ..." (19.22.25).

Wer solche Sprache spricht, muß sich die Frage gefallen lassen, in welcher Distanz er sich selbst als Schriftsteller zur Kirche fühlt und inwieweit er sich selbst noch mit Theologie zu identifizieren vermag: „Auch die letzten Zweifel, die bezüglich der Wunder auftauchen, weiß die Theologie zu zerstreuen und gegenstandslos zu machen. Der denkende und rational argumentierende Verstand, der Möglichkeiten und Wesen der Wunder zu erkennen sucht, wird auf seine Grenzen aufmerksam gemacht und in der Wunderfrage als gänzlich inkompetent bezeichnet" (21).

Ist schon das stilistische Klima, in dem das Buch konzipiert ist, nicht sehr ansprechend, so enttäuscht die sachliche Durchführung der gestellten Aufgabe vollends. Der Titel des Buches ist doppelt ungenau, weil nicht die „Biblischen Wunder" aus AT und NT zusammen behandelt werden, sondern nur ntl Wunder zur Sprache kommen, selbst wenn Vf. aus irgendwelchen Gründen S. 13f 24 atl Wundererzählungen aufführt, aber weiterhin nicht mehr auf sie eingeht, auch nicht S. 86 unter „Antike und Altes Testament". Das Buch sichtet also ausschließlich Jesus-Wunder. Aber der größte Teil des Buches befaßt sich gar nicht mit den ntl Wunderberichten, sondern besteht aus fundamentaltheologischen, philosophischen und forschungsgeschichtlichen Notizen über die allgemeine Wunderfrage in den Religionen. Das Buch ist also eigentlich fundamentaltheologisch ausgerichtet und nur ganz spärlich exegetisch.

Nach einem mehr als schwachen Definitionsversuch von ‚Wunder' (19–29) schreibt Vf. bezüglich des Wunderverständnisses bei Augustinus, Thomas, Luther, Spinoza, Reimarus, Bahrdt und Strauß einfach bei E. u. M. Keller, Der Streit um die Wunder, 1968, ab. Beim Zweiten Vatikanischen Konzil findet er nichts zur Wunderfrage und folgert: „Die letzten Stellungnahmen der offiziellen Kirche im Zweiten Vatikanum, in der die Wunder fraglos selbstverständlich ‚funktionieren', sollen uns nicht davon abhalten, den unhaltbaren Gegensatz von Glaube und Vernunft aufzulösen" (69). Er bringt zahlreiche antike Wunderberichte aus Reitzenstein und Fiebig, bekommt aber dann nicht mehr die Kurve und läßt das Verhältnis all dieser antiken Wunder zu den Wundern Jesu offen (74–101). An diesem kritischen Punkt flüchtet sich Vf. nun in eine nachgeholte Darlegung der synoptischen Frage, der Form- und Redaktionskritik und der historisch-kritischen Methode, was man in jeder populären Einleitung zum NT besser dargestellt finden kann (107–121).

Sein viertes Kapitel mit Beispielen von Wunderexegesen leitet er bezeichnenderweise mit einem Diktum von Ludwig Büchner ein: „Es gibt nichts Wunderbares: alles, was geschieht, was geschehen ist und was geschehen wird, geschieht, geschah und wird geschehen auf eine ganz natürliche Weise." Unter diesem Vorzeichen analysiert Vf. dann vier Erzählungen von Jesus-Wundern: Das Ohr des Knechts, die Heilung des Gelähmten, der Besessene von Gerasa und die Heilung des Blindgeborenen (124–150). Form- und redaktionskritische Arbeitsgänge sind dem Vf. nicht allzu gut vertraut, entsprechend mager ist die theologische Ausbeute: „Jesus Christus befähigt uns, trotz dieser Welt sinnvoll zu leben" (150). Ob diese an Jesus angehängte Sinn-Philosophie wohl am Anfang der synoptischen Wunderberichte stand? Vom letzten Kapitel zur Hermeneutik erwartet man sich naturgemäß besonders Wichtiges. Es geht hier über Sprache und Verstehen, über Gattungen und Formen, Naturgesetze und Glaube, und das Ergebnis heißt: „Die Menschen zur Zeit Jesu waren an einer tatsachenorientierten Darstellung der Ereignisse nicht interessiert, ihnen ging es ausschließlich um die Wirkung der Erzählungen" (158). Woher weiß Vf. das so genau? Steht das im Lukas-Prolog?

Die pseudo-geniale Lösung dieses Buches besteht also darin, die Wunder Jesu rein funktional zu deuten und die Frage der Historizität damit charmant abzuservieren. „Einzig die Funktion der Wunder ist von Bedeutung. Wunder sind in der Heiligen Schrift nicht Inhalt der Verkündigung, sondern Mittel. Ihnen kommt keine historische, sondern lediglich eine funktionelle Relevanz zu" (161). Vf. entläßt seine auf diese Weise seelsorglich aufgeklärten Leser mit dem bekannten Küng'schen Orakel: „Wer Wunder im strengen Sinn behaupten will, hat die Beweislast!" (167). Das Buch schließt ab mit dem Credo von Hubertus Halbfas: „Es gibt keine Dämonen, es gibt keine magisch-kausalen Wirkungen, es gibt keine Zauberei!" So ist der verängstigte Leser nun doch wenigstens aus seiner mythologischen Befangenheit befreit und kann die Jesus-Wunder in Zukunft funktionell verstehen. Ob er damit zurechtkommt? Das Buch hinterläßt den Eindruck, daß Vf. außer seinem spürbaren Selbstbewußtsein nicht viel Sachkenntnis zu bieten hat. An seinem zweifellos schweren Vorhaben, Vernunft und Glaube zu versöhnen, hat er sich etwas übernommen. Dem an der Sachfrage „Wunder Jesu" Interessierten müssen bessere Bücher zum Thema empfohlen werden.

Letztlich fragt man sich nach der Verantwortlichkeit des Verlags, wenn er, trotz der Fülle ausgezeichneter Literatur zur biblischen Wunderfrage der letzten Jahre, ein solch profilloses Manuskript in dieser unausgegorenen Fassung glaubt veröffentlichen zu müssen.

Stuttgart Paul-Gerd Müller

Trummer, Peter: **Die Paulustradition der Pastoralbriefe.** – Frankfurt/Main, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 279 S. (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie Bd 8) kart. sfr 51.–

Diese Grazer Habil.-schrift wurde in der Überzeugung geschrieben, daß die Pastoralbriefe „nach solch massiver Kritik" nicht mehr länger als authentisch angesehen werden können. Indem die Ansicht zurückgewiesen wird, daß sie eine Überarbeitung paulinischer Briefe oder Fragmente sind, wird behauptet, daß sie als belehrende Literatur einer Person der 3. Generation nach Paulus entstanden. Geschickt plaziert in Kreisen, die paulinische Schreiben sammelten und verbreiteten, war der Pseudepigraphist imstande, nahtlos seine eigenen Schöpfungen in das knospende paulinische Grundgerüst einzufügen. Denn er verrichtete sein Werk amore Pauli, um einerseits die Lehre des Apostels für aktuelle Streitfragen relevant zu machen und andererseits dauernde Vorbilder für die Kirche zu schaffen. So ist der literarische „auferstandene" Paulus das Paradigma für christliches Verhalten, und seine Lehren sind allgemeine Grundsätze. Timotheus und Titus, Paulus' Schüler, werden zu Modellen christlicher Führerschaft, und auch die anderen Namen in den Briefen sind stilistische Kunstgriffe, um Kirchen-Beamte zu portraitieren, die sich loyal oder entgegen den Lehren des Paulus verhielten. Die Auseinandersetzung mit Irrlehren macht die allgemeine und fortwährend bestehende Aufgabe der Kirche deutlich. Der methodische Zugang des Vf. erinnert an eine allegorische Exegese, welche eindrucksvolle Lehren im Text wiederfindet; ein solches Verfahren entnimmt in Wirklichkeit nur das, was der Interpret vorher hineingelegt hat.

Wenn auch der Rahmen und die Personalia Fiktion sind, so ist es nicht die Lehre. Der Pseudepigraphist hat Zugang zu den Briefen des Paulus und übernimmt genuin paulinische Lehren, wobei er sie in unterschiedlichem Maße an die spätere Situation anpaßt. Er kann auch andere Traditionen in Anspruch nehmen, da für ihn das Ganze der frühen Lehren der Kirche in Paulus gipfelt. In diesem Kontext überprüft Vf. den Inhalt der Pastoralbriefe auf Rechtfertigung, Christologie, Ekklesiologie und ethische Fragen hin.

Die Stärke von T.s Arbeit liegt in der Darlegung der Beziehung zwischen diesen Aussagen und den Traditionen in den bedeutenderen Paulus-Briefen, und seine Diskussion eröffnet gleichfalls wichtige Einblicke in die Rolle der Mitarbeiter in Paulus' Mis-

sion. Während T. sicherlich zuzustimmen ist, daß die Frage der Authentizität die gänzliche Rekonstruktion der Theologie des frühen Christentums und seiner Geschichte berührt, so bietet doch seine eigene Präsentation der Pastoralbriefe als Pseudepigrapha einige Ansatzpunkte für Kritik.

In historischen Angelegenheiten im Lichte von 1 Klem 5,7 irrt der Autor, wenn er ein geistliches Amt des Paulus nach Apg 28 ausschließt (mit einem möglichen Ort für die Abfassung der Pastoralbriefe). Ebenso unrichtig sind die Angaben, daß „eine antijüdische Polemik" (besser: anti-judaistische) unmöglich gewesen sein könne, solange Jerusalem das Zentrum der christlichen Mission blieb (vgl. 1 Thess 2,14ff; Gal 4,25) und eine Ketzerei, die die Heirat verbot und einen Asketizismus, verbunden mit spirituellen Erfahrungen, förderte, keinen Hintergrund im Judaismus hatte (s. Josephus: Bell II,120; Philo: Vita contem. 34–39, 69–89; vgl. Col 2,8,16ff; Gal 4,9f).

Was nun literarische Fragen betrifft: würde ein intelligenter Pseudepigraphist, wenn er auf paulinischen Briefen basierend ein symbolisches Paradigma erschaffen will, sinnlose Wiederholungen (1 Tim 3; Tit 1) oder Personen (Zenas, Onesiphorus) und Stätten (Kreta, Nicoopolis), die der paulinischen Mission unbekannt waren, aufgeführt haben? Würde er „glaubwürdige Aussagen" (pistos ho logos) als Glanzlichter aufstecken, wenn er eine höchst ungewöhnliche non-paulinische Formel mit Beziehungswörtern in prophetischen Kreisen der jüdischen Apokalyptik (Rev 21,5; 22,6; I Q 27 1,8) gebraucht? Und würde er die Spitzfindigkeit haben, hapax legomena in Abschnitte zu konzentrieren, die – beurteilt nach dem Gebrauch der Eingangsformel anderswo – zitiertes Material repräsentieren, i. e. eine midraschartige Zusammenfassung des Dekalogs und ein prophetischer Spruch (eidenai/ginōskein hoti, 1 Tim 1,9 – 10a; 2 Tim 3,1 – 5; vgl. Jude 5 mit Gal 4,1)?

Die bei dieser Arbeit angewandte deduktive Methode – obwohl nicht ungewöhnlich für Diss. auf dem europäischen Kontinent – wirft doch einige Fragen auf. Der fiktionale Charakter und die auf Paulus zurückgehenden Themen der Pastoralbriefe sind am Beginn vorausgesetzt worden, und die Erörterung wurde als eine Apologie dieser Gesichtspunkte entwickelt. Zugestandenermaßen, dieser Zugang hat den Vorteil, daß alle vorteilhaften Argumente und Befunde aufgespürt wurden. Andererseits wurde entgegengesetzten Ansichten entweder keine genügende Aufmerksamkeit geschenkt oder sie wurden in apologetischer Weise angesprochen, weil sie eine Bedrohung für die sich zuvor zu eigen gemachte Meinung darstellen. Ich vermute, der Autor hätte besser daran getan, wenn er eine mehr induktive Analyse der Tradition in den Pastoralbriefen angestrebt hätte – seien sie nun paulinisch oder anders geartet.

Die „massive Kritik" an der Authentizität der Pastoralbriefe, die den Autor beeindruckte und vielleicht eingeschüchtet hat, ist tatsächlich nur eine nachdrückliche Wiederholung. Denn die Hypothese von den „vollkommenen Pseudepigrapha" ist im Grunde unverändert geblieben, seit die Argumente F. D. E. Schleiermachers (1807) und F. C. Baurs (1835) von H. J. Holtzmann (1880) systematisch geordnet wurden. Darüber hinaus wurde die Hypothese im vergangenen Jh. wesentlicher Bestandteil einer Tradition, auf die weitreichende Rekonstruktionen der frühen Christenheit aufgebaut worden waren und um die herum zahlreiche verborgene Interessen entstanden: apologetische Stellungnahmen sind nicht der alleinige Besitz der Anwälte der Authentizität. Folglich ist es nicht die moderne Diskussion, sondern sind es die Voraussetzungen, auf die Holtzmann und seine Vorgänger ihre Hauptargumente aufbauten, die bedeutenderes Gewicht für die Auswertung der Pseudepigrapha-Hypothese haben. Wenigstens zwei von ihnen erscheinen unhaltbar.

Laut E. Evanson (1792) wies das NT eine langfristige, gradlinige theologische Entwicklung auf; Schriften, die von den Ansichten der frühesten Dokumente divergierten, gehörten in eine spätere Zeit: non hoc ergo post hoc. Dieses implizierte Axiom wurde von Schleiermacher und Baur bei der Datierung der Pastoralbriefe angewendet. Während letzterer ein dialektisches Element in seine Rekonstruktion einführte, unterschied er sich im Prinzip nicht von den beiden früheren Gelehrten, die theologische Unterschiede in den Büchern des NT unter den Bedingungen der chronologischen Trennung interpretierten. Aber entwickelte sich das frühe Christentum tatsächlich gleichmäßig Stufe für Stufe? Es ist sehr wahrscheinlich, daß verschiedenartige apostolische Kreise, die missionarisches Bestreben mit theologischer Reflexion und schriftlicher Arbeit verbanden, von Anfang an eine Verschiedenheit der Idiome, Interessen und Schwerpunktsetzung darstellten. Zahlreiche Kreise standen in brüderlichem Austausch untereinander (Gal 1,18; 2,9; 1 Cor 16,12; Heb 13,23; Col 4,10f; Apg 15,22; vgl. 2 Pet 3,15f), und eine wechselseitige Befruchtung mit Hymnen, Sprüchen, exegetischem Kommentar und Gemeinderegeln (vgl. 1 Cor 10,16; 14,33b) war unter diesen Umständen eigentlich unvermeidlich. Wenn dies so ist, wird eine wichtige Annahme, auf die die nach-paulinische Datierung der Pastoralbriefe basiert, untergraben.

Die Gelehrsamkeit des 19. Jh.s war ebenfalls davon überzeugt, daß die Autorenschaft der Briefe des NT eine Unternehmung einzelner war, und daß sie deshalb durch linguistische und stilistische Analysen geprüft werden könne. Zwei Entwicklungslinien der ntl Forschung haben sich verbunden, um diese Annahme zu unterminieren. Zunächst wies Otto Roller (1933) nach, daß die Briefe des Paulus nicht von seiner eigenen Hand geschrieben worden waren, sondern von einem Schreibgehilfen, der – entsprechend der Praxis des 1. Jh.s – gewohnheitsmäßig einige eigenwillige Änderungen in ihrer Form und ihrer Fassung angebracht haben könnte. Zum zweiten sind vorgeformte Teile – wie Hymnen, Bekenntnisse und Midrasch – manchmal verschieden in Sprache und Stil und lassen eine ursprüngliche Unabhängigkeit vom Rest des Briefes vermuten. Sie wurden bei Paulus in einem höheren Grad nutzbar gemacht als man früher annahm; und solche Teile scheinen ebenfalls durchaus zahlreich in den Pastoralbriefen vorhanden zu sein. Wenn diese mannigfaltigen Elemente und Einflüsse nicht genau gesichtet und ausgewertet werden können, sind alle Schlüsse über eine Autorenschaft, die auf der Sprache, dem Stil oder theologischen Ausdrücken basieren, im besten Fall zweifelhaft.

Seit dem II. Vaticanum haben römisch-katholische Kollegen durch ihre wachsende Teilnahme kritische Studien zum NT unermeßlich bereichert. Gleichwohl haben sie manchmal übermäßige Rücksicht gegenüber vorherrschenden Ansichten unter protestantischen Gelehrten gezeigt, als ob die Biblische Kommission sich von Rom – sagen wir – nach Marburg bewegt hätte. Als evangelischer Christ glaube ich, daß sie unsere Disziplin viel mehr unterstützen könnten, wenn sie beim protestantischen kritischen Erbe dasselbe Skalpell anwenden würden, das sie bei der Behandlung ihrer eigenen Tradition immer so geschickt geführt haben.

New Brunswick E. Earle Ellis

Übertragung aus dem Englischen von Doris Grammel, Münster

Nestori, Aldo: **Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane.** Roma (Città del Vaticano): Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1975. XII, 220 S. (Roma Sotteranaea Cristiana per cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana V) kart. L. 25 000

In meiner Besprechung dieses Werkes in der Römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 71,1976,233ff habe ich einige Kritik an seiner Zielsetzung und Durchführung vorgebracht. Nachdem dieser topographische Katakombenführer für Malereiforscher nun mehrere Jahre in Gebrauch ist, verdient er das ihm gebührende Lob. Denn bei der praktischen Arbeit vor Ort wie am Schreibtisch könnte man ihn heute nicht mehr missen. Die durchlaufende Numerierung der ausgeschmückten Grabkammern und sonstigen Malstellen in den Katakomben bewährt sich. Fast bedauert man, daß nicht alle Grabkammern, deren es ungezählte, doch zählbare in den zahlreichen beigegebenen Plänen gibt, in das Zählsystem einbezogen wurden. Dann ließen sich auch solche Kammern, die bei fortschreitender Forschung irgendeine wissenschaftliche Relevanz erlangen, leichter lokalisieren. Indem man schon alle begehbaren Kammern einzeichnete, wäre ihre Numerierung ja kein besonderer Aufwand mehr gewesen. Die Beschreibung, soll heißen ikonographische Topographierung konnte dessen ungeachtet der beabsichtigte erste Zweck des Textes bleiben.

Begehbar? Sind nun alle bemalten Kammern mit Hilfe der Pläne auffindbar? Die Antwort ist einzuschränken. Denn durch das Spinngewebe der Zeichnungen ist manchmal ein Durchkommen unmöglich. Gewisse eigene Ortserfahrung und der bekannte Spürsinn der Fossoren sind unverzichtbare Voraussetzungen. Als krasse Beispiele nenne ich die Kammer 2 in der Commodilla-Katakombe und die Nische 9 in der Priscilla-Katakombe. Darin liegt die Crux dieses Repertoriums, daß alte Pläne, ein wenig berichtigt, verwendet wurden. Exakte Regionalpläne der Art, wie ich sie im Sonderheft Antike Welt 9, 1978, 74 postuliert habe, sind unumgänglich notwendig.

Zu berichtigen ist die Abstimmung von Text und Plan in der Katakombe des Calepodius (150, 2 und Plan-Figur 36). Die „Cripta storica", mit dem Martyrium des Calepodius vielleicht zusammenhängend, ist die Stelle Nr. 1 gleich am Fuß der Eingangstreppe, die sich als hohe und breite Anlage entfaltet. Die laufende Nr. 2, die mit dem Text, der die Malereien der Krypta beschreibt, verbunden ist, bezeichnet in der Plan-Figur 36 eine entfernt und im 2. Stock liegende Stelle.

Nicht einzusehen ist die Aufteilung des Katakombenbereichs an der Via Appia 101 bis 105 in die „Sog. Katakombe der vier Oranten" (95f) und das „Hypogäum der Vibia" (96ff), nachdem A. Ferrua, Riv. di archeologia cristiana 47,1971,7ff und 49,1973,131ff (beide Stellen sind von Nestori zitiert), die christliche Gesamtanlage erkannt und dargestellt hat, die auch neutrale Dekorationen enthält und zu der auch einige nichtchristliche Gräber hinzugehören (vielleicht aus ökonomischen Gründen), darunter die Grabanlage des Vincentius und der Vibia aus der Vorstellungswelt des Mithras.

Im Themenkatalog des bemalten Cubiculums der Katakombe der Heiligen Gordian und Epimachus (69) hat es Vf. unterlassen, die beiden Füße einer Person zu erwähnen, die in Verbindung mit weiteren Farbflecken A. Ferrua an Petrus' Quellwunder im Gefängnis denken ließen (Rendiconti della Pont. Acc. Romana di Archeologia [Serie III] 45,1972–73,179). Der Vollständigkeit halber (s. Vorwort IX) hätten sie genannt werden müssen. Nun fehlen sie auch im Index der Bildgegenstände S. 213.

Eine störende Unstimmigkeit anderer Art liegt darin, wenn im Coemeterium Maius eine Darstellung von zwei Hydrien und sieben Brotkörben ohne Deutung registriert wird (35 Nr. 16) und im Register S. 188 eben diese Darstellung unter dem Stichwort „Cana" figuriert. Die Deutung, die ohne weitere Details nicht so absolut sicher ist, kann nicht wie selbstverständlich im Register aufgeführt werden, wenn sie nicht an der zitierten Stelle selbst mindestens akzentuiert wird.

Bei den aufgeführten Beobachtungen handelt es sich um Beispiele. Sie schmälern die Leistung des Ganzen kaum. Das früher Beanstandete liegt weniger in der Verantwortung des Autors als in der Materie selbst begründet. Im gegebenen Rahmen tat Vf. das Mögliche, und der entstandene praktische Nutzen gab ihm recht. Er hat ein zur Zeit unschätzbares Hilfsmittel der Katakombenforschung geschaffen, das nicht so bald wird ersetzt werden können. Was damit an mühsamer Arbeit bewältigt wurde, kann nur der wirklich ermessen, der in den unterirdischen Grabbezirken Roms Forschung betreibt. Anerkennung und Dank ist jeder, der hier zu schaffen hat und weiterkommen möchte, Aldo Nestori schuldig.

Zu zwei ikonographisch besonders interessanten Stellen gebe ich noch kurze ergänzende Hinweise. Die Darstellung einer Bilderzerstörung in Verbindung mit dem Bild der Jünglinge im Feuerofen (anonymes Hypogäum der Via Paisiello: Repertorio Nr. 1 [9]) ist im Erscheinungsjahr des „Repertorio" von C. Carletti in seiner Schrift „I tre giovanni ebrei di Babilonia nell' arte cristiana antica" (Katalog Nr. 124) nochmal besprochen worden. Seine Schrift habe ich unter besonderer Berücksichtigung der (alttestamentlich anmutenden) einer noch nicht ganz sicher auszumachenden Zeitphase des 4. Jh. (konstantinisch oder theodosianisch) zuzuweisenden Bilderzerstörung in Vigiliae Christianae 33,1979,201–206 rezensiert. – In der Anonymen Katakombe der Via Ardeatina hat Nestori nach seinen eigenen Forschungen in den Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia (Serie III) 45,1972–1973,152 eine Danieldarstellung gesehen und in das „Repertorio" Nr. 2 (116) aufgenommen. Dieser Deutung kann man nicht zustimmen. Denn für den Nachweis eines Danielbildes an gegebener Stelle wären Löwen unerläßlich (s. Antike Welt, Sonderheft 9,1978,75f Anm. 77).

Ein Druckfehler ist S. 1 bei der modernen Lagebezeichnung der Katakombe des hl. Valentin unterlaufen. Sie liegt an der Via (Viale?) Maresciallo Pilsudski (nicht Pildsuski).

Salzburg Josef Fink

Paulsen, Henning: **Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 226 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd 29), kart. DM 48.–

Die vorliegende Arbeit, von der Mainzer ev.-theol. Fak. als Habil.-schrift angenommen, gliedert sich in drei Teile: 1. Prolegomena zur Theologie des Ignatius von Antiochien, 2. Aspekte seiner Theologie, 3. die Struktur der ignatianischen Theologie.

Der erste Teil beginnt mit einem differenzierenden Überblick über die Geschichte und Methodologie der neueren Ignatiusforschung hinsichtlich der noch keineswegs zu Ende gekommenen Textkritik, der Literarkritik, der historischen Kritik einschließlich des religionsgeschichtlichen bzw. traditionsgeschichtlichen Zugangs zu den sieben Briefen. Die bisherige Forschungsgeschichte spiegelt die sachliche Schwierigkeit wider, gültigen Zugang zu Ignatius zu finden. Anzuerkennen ist, daß „nur ein Ensemble von einander korrigierenden und ergänzenden methodischen Schritten ignatianischer Theologie gerecht werden kann" (26). Da sich die Forschung immer neu auf den dialektischen Prozeß einlassen muß, den die Forschungsgeschichte nachweist, sucht der Vf. mit Recht jede vorlaufende Systematisierung zu vermeiden, um über die Analyse einzelner Aspekte Zugang zur ignatianischen Theologie zu gewinnen.

Will man deren historische Bedeutung bestimmen, so wird man „von der Klärung des geschichtlichen Kontextes auszugehen haben" (29), vom vielfältigen traditionsgeschichtlichen Material. Der Vf. greift zunächst neuerdings und subtil differenzierend die Frage nach den überlieferten Beziehungen der Ignatianen auf (Oden Salomos, ntl bzw. außerntl Texte, weitere urchristliche, jüdische und hellenistische Traditionsschichten), wobei er aber sehr richtig Ignatius nicht nur als rezipierenden Autor begreift, da die Tradition bei ihm „ihr eigentliches Ziel aus dem Kontext ignatianischer Theologie" empfängt (59). Die Beziehung von Ignatius zur paulinischen oder johanneischen Theologie bedeutet nicht immer notwendig literarische Abhängigkeit. Traditionsschichten können schon vor Ignatius miteinander verbunden gewesen sein.

Im zweiten Teil werden zunächst einzelne Aspekte der ignatianischen Theologie untersucht.

An den Anfang stellt P. das ignatianische Eschatologieverständnis, dessen Analysen bisher erheblich auseinandergehen. Man muß in den Briefen auf Modifikationen innerhalb des Gesamtfeldes der Eschatologie achten. Neben Texten, die im traditionellen Sinn eschatologisch geprägt sind, stehen solche, die speziell das bevorstehende Martyrium ins Auge fassen und das genuine ignatianische Verständnis von Eschatologie erst eigentlich offenlegen. Andrerseits verlaufe „ein breiter Strom ignatianischer Theologie ohne jede erkennbare eschatologische Bindung" (69) und erscheint die Gemeinde stellenweise mehr auf die Gegenwart des Heiles ausgerichtet. – Dann wendet sich der Vf. der Paränese im Rahmen der ignatianischen Theologie zu. Auch hier schwanken die bisherigen Beurteilungen, die Vermittlung paränetischer Einzelprobleme mit grundlegenden Aspekten sei noch kaum gelungen. Auch hier gibt es Textzusammenhänge, „die in den Bahnen der traditionellen urchristlichen Paränese verlaufen" (79). Doch erschöpft sich auch die ignatianische Paränese nicht in der Rezeption überlieferter Motive. Dies zeigt sich etwa in der präziseren Erfassung der Gemeindesituation. „Auf einer neuen Stufe finden sich daneben immer wieder korrelierende Begriffe, die ethisches Handeln an transzendente Normen zu binden suchen" (88f). – Im Zusammenhang wird im Rahmen eines Exkurses neuerdings der Terminus Ὄνομα in IEph 1,1 erörtert, der sich, wie richtig erkannt wird, auf das Christentum und die christliche Lebenspraxis der Adressaten bezieht. – Dann faßt P. noch speziell die Besonderheit des ignatianischen Römerbriefs ins Auge. Die Diskrepanz oder auch das Komplementärverhältnis desselben zu den anderen ignatianischen Schreiben läßt sich zunächst an den drei Problemfeldern „Brief" (bzw. „Stil"), „der Märtyrer/die Gemeinde" und „Martyrium" belegen (100), wie im folgenden ausgeführt wird. Summiert man die unterschiedlichen Aspekte, so bestätigt sich die Differenz zwischen dem an der Person des Märtyrerbischofs orientierten Römerbrief und den anderen ignatianischen Schreiben „als wichtiger Aspekt der inhaltlichen und theologischen Struktur ignatianischen Denkens" (109).

Von dieser Struktur handelt dann eingehender der dritte Teil. Unter dem Stichwort „Theologia via negationis" wird besonders das ignatianische Verständnis von σιγή erörtert, das sich zunächst in den Rahmen der Verwendung des Begriffs in der spätantiken Religion und Theologie einfügt. Das „Schweigen" der Bischöfe geht von den Zuordnungen Gott/σιγή und Gott/Bischof aus (vgl. IEph 6,1). Zum andern geht aus der göttlichen Späre des Schweigens der Sohn hervor (Mg 8,2) als der Offenbarer, in dem Gott sein Schweigen bricht (Rm 8,2). Auch hinter den auf Christus übertragenen negativen Gottesprädikationen Pol 3,2 steht zunächst die philosophische und religiöse Sprache der Zeit; sie rufen vor allem das Verlangen hervor, die Distanz zu überwinden „und so zur Erlösung zu gelangen" (120); für ihre Vermittlung kommt bei Ignatius vor allem das hellenistische Judentum in Betracht. Bedeutsam ist bei Ignatius jedoch „die Veränderung des Traditionsmaterials dieser theologia via negationis in Richtung und mit Hilfe einer Offenbarungschristologie" (122). – Bei der Frage nach den tragenden Aussagen der ignatianischen Theologie ist auch an die Pneumatologie zu denken. Es finden sich Texte, die einen allerdings differenziert zu sehenden traditionellen Gebrauch von πνεῦμα erkennen lassen. Doch ist das dynamische Verständnis von πνεῦμα nicht unbedingt an den Terminus selbst gebunden, was entgegen bestimmten Tendenzen in der bisherigen Forschung vor einer Unterschätzung der ignatianischen Pneumatologie warnt. Texte wie Phd 7,1f und Rm 7,2 zeigen, wie Ignatius pneumatologische Motive mit zentralen Gedanken seiner Theologie verbindet. Speziell der exemplarische Gebrauch von σάρξ – πνεῦμα weist „über die Pneumatologie hinaus und fügt sie in den Kontext der ignatianischen Theologie ein" (129). – Die ignatianischen Aussagen zur negativen Theologie und die pneumatischen Aspekte korrespondieren mit den anderen Bereichen ignatianischen Denkens.

Welche Prinzipien lassen diese Theologie als charakteristische Einheit erscheinen? Die von Ignatius intendierte Dialektik bzw. Antithetik läuft schließlich wieder synthetisch zusammen im Prinzip der ἕνωσις. Dieser ignatianische Zentralbegriff „ist noch immer nicht in all seinen Aspekten geklärt" (132). Aus urchristlicher Überlieferung bzw. biblischem Denken ist er nicht ausschließlich abzuleiten, sondern auch aus spätjüdischem, gnostischem und philosophischem Denken. Letztlich freilich, und das ist wieder eine treffende Bemerkung, muß ἕνωσις „von der ignatianischen Theologie her interpretiert und erfaßt werden" (135), ausgehend von einem einerseits dynamischen, andererseits eher statischen Verständnis. Im Zusammenhang spricht P. von den Gegnern der Einheit in den Gemeinden, wobei aber die ignatianische Polemik grundsätzlichen Aspekten seiner Theologie entspringt; es handelt sich um einen, wie betont wird, differenziert zu sehenden „Doketismus" und „Judaismus", vielleicht aber, wie gemeint wird, auch um Gegner der neuartigen Betonung und Begründung der kirchlichen Verfassung.

Im Rahmen der ignatianischen Ekklesiologie ist der ἕνωσις-gedanke von prinzipieller Wichtigkeit eben im Blick auf die Gemeinde. Auch hier sind ältere Überlieferungszusammenhänge zu erkennen. Speziell behandelt wird im Kontext der engen Verbindung von Christus mit der Kirche das σῶμα-motiv, dann die strikt theologisch begründete Gemeindeverfassung. In ähnlicher Weise wie die Ekklesiologie orientiert sich auch die ignatianische Eucharistielehre vor allem (?) an dem Gedanken der Einheit. – Anschließend wird versucht, „die ignatianische Denkstruktur des Gegenübers und der Durchdringung von Transzendenz und Immanenz mit dem Ziel der ἕνωσις religionsgeschichtlich ... zu bestimmen" (158f).

Volle Zustimmung verdient wieder, daß sich die grundlegenden Prinzipien der ignatianischen Theologie in ihren Teilen weitgehend dem religionsgeschichtlichen Kontext der Zeit einordnen lassen, doch die Verbindung der einzelnen Topoi zu einer charakteristischen Einheit an Ignatius selbst gebunden bleibt. Will man die Theologie von Ignatius in den Prozeß der Theologiebildung des Urchristentums einweisen, so gilt Ähnliches; eine nur traditionsgeschichtliche Analyse „vermag deshalb nicht den Kairos seines Denkens zu erklären" (167). – Natürlich mußte P. schließlich auch die ignatianische Christologie in seine Untersuchung einbeziehen. Ihre überwiegende Bezeichnung als Mitte dieser Theologie macht ihn zunächst kritisch, doch steht auch für ihn die zentrale Stellung der Christologie innerhalb der ignatianischen Briefe fest, wobei auch hier wieder zur Übernahme traditioneller Zusammenhänge die eigene ignatianische Interpretation kommt. Der Vf. überdenkt auch die spezielle Aufgabe der Christologie innerhalb der Ignatianen, vor allem ihre Ausrichtung an den Gemeinden, doch auch im Hinblick auf das Martyrium und seinen Zugang zum Heil.

Nicht eine Theologie des Ignatius von Antiochien wollte und konnte P. vorlegen, sondern Studien zu derselben. Dabei gelang ihm eine Reihe subtiler Einsichten und Textanalysen. Beispielsweise betont er mehr als bisher geschehen, daß Ignatius tradierte Schemata abwandelt und dem eigenen Argumentationszusammenhang seiner Briefe unterordnet. Oder er hebt etwa die christologische Orientierung des Martyriums bei Ignatius treffend heraus. Ausgewogen lesen sich die Erörterungen über das Verhältnis der Ignatianen zu den Paulinen. Was über die Verwendung des Begriffes σιγή in den Briefen gesagt wird (110–116), ist überzeugend. Gleiches gilt für die Bemerkungen zum Bedeutungswandel von παρουσία (66f). Eindrucksvoll sind u. a. die neuerliche Analyse von IEph 18,2 (48–53) sowie die eingehende Interpretation von IEph 19 (175–180). In der Deutung des σωματεῖον, Sm 11,2, muß ich meine eigene Übersetzung im Sinn von Paulsen korrigieren: gemeint ist die Gemeinde von Smyrna als Konkretion des umfassenden σῶμα der Kirche. Die Beispiele scharfsinniger, sorgfältig differenzierender Erfassung ignatianischen Gedankengutes und seiner traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge können hier natürlich nicht erschöpfend reproduziert werden. Sie beweisen aber, daß der Autor die Ignatiusforschung bereichert hat.

Doch weist die Arbeit auch gewisse Mängel auf. Störend wirkt das Übergewicht der Fußnoten gegenüber dem oben stehenden Text, wenngleich man für die Literaturbelege in den Anmerkungen auch zu danken hat. Der Stil des Vf. ist nicht unkompliziert. Eine Reihe von Druckfehlern ist stehengeblieben (S. 22 Anm. 59 lies statt „bestreitet" „beschreitet"; S. 203 lies statt „Klopf, R." „Knopf, R."). S. 59 findet sich ein 1., dem jedoch im Rahmen des Kapitels kein 2. folgt. Den langen Prolegomena (9–59) steht kein Schlußwort gegenüber, das man zur Zusammenfassung der Ergebnisse gewünscht hätte. Die Gliederung in „Aspekte" und „Struktur" der Theologie von Ignatius ist nicht ganz glücklich und führt zu Wiederholungen und fragwürdigen Zuordnungen.

In die „relative Sicherheit" (12) betreffend die Echtheit der sieben Ignatianen griff neuerdings J. Rius Camps (in: Revista Catalana de Teologia 2, 1977, 31–149; nun auch Ders., The four authentic letters of Ignatius, the Martyr, Rom 1979) unglücklich ein. Leider benützte der Vf. auch nicht mehr die Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien von K. Bommes, Weizen Gottes, Köln u. Bonn 1976; er hätte daraus thematisch und formal lernen können. Ob Ignatius das Stück IEph 7,2 tatsächlich selbst geformt hat (48), erscheint mir nach wie vor fraglich.

Beim ignatianischen Begriff von ἐλπίς will der Vf. eine verstärkte Tendenz zur Aufgabe der eschatologischen Komponente und dessen christologische Sinngebung in die Vergangenheit verlagert sehen (67f); auch wenn die Gemeinde bei Ignatius wiederholt auf die Gegenwart des Heiles ausgerichtet erscheint, ist sie und ist der Märtyrer selbst doch wesentlich von eschatologischer Hoffnung (auch bei der Identifikation Christus = ἐλπίς) erfüllt und bleibt die Gegenwart des Heiles doch auch für Ignatius nur eine *angeldweise*.

Man kann auch nicht mit dem Hinweis auf Rm 6 kurzweg sagen: „... was der Gemeinde βαπτίσματι schon zugeeignet ist, steht für Ignatius noch aus" (73); hier hat der Vf. entgegen seiner sonstigen Gepflogenheit zu wenig differenziert; auch Ignatius war ein Getaufter! Überspitzt klingt auch, namentlich wenn man den Briefcharakter der Aussagen bedenkt, die Bemerkung, Ignatius habe „erhebliche Schwierigkeiten, grundsätzliche Einsichten und kasuelle Paränese miteinander zu verbinden" (91); in diesen eilfertig und unter erschwerten Bedingungen abgefaßten Schreiben darf man keine in allem ausgewogene Theologie erwarten. Daß die ignatianische Verfassungstheorie nicht bereits bestehende Verhältnisse in den Gemeinden begründet, „sondern die konkrete Veränderung der Verfassung in eine Richtung fordert, die für ihn feststehende Theologumena bestimmen" (155), erscheint fraglich; jedenfalls ist der Monepiskopat in den von ihm angeschriebenen kleinasiatischen Gemeinden bereits gegeben.

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (188–220) und ein Textregister beschließen die Arbeit.

Augsburg Joseph A. Fischer

Verbraken, Pierre-Patrick: **Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin.** Stenburgis: In Abbatia S. Petri. Hagae Comitis, Martinus Nijhoff (1976). 268 S., (Corpus Christianorum, Sint Pietersabdij, Steenbrugge) (Instrumenta Patristica XII) 900 FB.

Wer immer sich den Predigten des hl. Augustinus, speziell dessen Sermones ad populum zuwendet, der sieht sich mit einer Menge von Problemen konfrontiert. Mit dieser Feststellung eröffnet P.-P. Verbraken die Präsentation seiner zweifelsohne ungemein nützlichen Studie über die Authentizität der Sermones des neben Johannes Chrysostomus wohl bedeutendsten Predigers der patristischen Zeit. Nicht weniger als 544 Sermones (darunter freilich auch einige Fragmente) gelten heute mit approximativer Sicherheit als authentisch. Zur Zeit der Edition von Migne (Pl 38 und 39) im Jahre 1683, der einfach die Ausgabe der Mauriner übernahm, belief sich die Zahl der als echt geltenden Sermones erst auf 396. Es kamen also seitdem 148 weitere dazu. Die Einordnung dieser neuentdeckten Sermones in die schon von den Maurinern vorgenommene Klassifikation (1. sermones de scripturis, 2. sermones de tempore, 3. sermones de sanctis, 4. sermones de diversis) bildet das Kernproblem, um dessen Lösung es dem Vf. geht.

Teil I der Arbeit (9–18) gibt zunächst einen kurzen Einblick in die verschiedenen Listen der seit 1683 neuentdeckten Sermones. Teil II (19–42) beschreibt die Methode ihrer Einordnung in die schon genannten vier Klassen. Auf diese Weise ordnete bereits Germain Morin die von ihm im Jahre 1930 veröffentlichten 138 „Sermones post Maurinos reperti". Die gleiche Methode verwendete Cyrille Lambot, der mit der kritischen Edition der augustinischen Sermones im CCSL beauftragt war. Lambot veröffentlichte im Bd 41 dieser Reihe die „Sermones de Vetere Testamento". Er fügte die mit einem Buchstaben versehenen neuentdeckten jeweils dort ein, wohin sie nach der Ordnung der atl Schriften gehören. So folgt z. B. auf den Sermo XV über den Psalmvers 25,8 nicht der Sermo XVI über den Psalmvers 33,13, sondern einer der von Michael Denis 1792 in Wien entdeckten 21 Sermones, und zwar der Sermo über den Psalmvers 32,1 mit der Ordnungsnummer XV A. Dieses von Lambot gehandhabte System wird von V. übernommen und auf sämtliche neuentdeckten Sermones angewendet. Auf 23–42 werden alle neuentdeckten Sermones mit Angaben über den Anfang eines Sermo, das sogenannte „incipit", über die gegenwärtig beste Edition,

über das in der Predigt behandelte Thema sowie über die neue Ordnungsnummer einzeln aufgeführt.

Dem Teil III, „Fichier signalétique de sermons de saint Augustin" (43–196), geht eine 9 Seiten umfassende Liste der von V. herangezogenen Literatur voraus. Für jede einzelne Predigt werden unter fünf Sigeln wichtige Informationen über das Incipit und Explicit des Textes (Sigel T), über das Thema der Predigt (S), soweit möglich über den Ort, an dem die Predigt gehalten wurde (L), ebenso über die Zeit (D) und über die beste gegenwärtige Edition (E) erteilt. Sofern es über einen Sermo kontroverse Auffassungen gibt, werden diese unter einem zusätzlichen Sigel (R) vermerkt. Man fragt sich allerdings, weshalb diese Informationen über die neuentdeckten Sermones nicht gleich an jener Stelle gegeben werden, wo sie einzuordnen sind. V. gibt sie gesondert nach dem letzten der bei Migne aufgeführten Sermones. Diese Zusammenstellung ist in Blick auf die 23–42 schon aufgezeichnete Liste nicht ganz einsichtig.

Teil IV (197–234) referiert über die alten Kollektionen der Sermones. Dabei erfährt der Leser allerlei Wissenswertes über die ältesten Sammlungen, die zum Teil schon in der Bibliothek Augustins vorhanden gewesen sein müssen, wie dies der Indiculus (Verzeichnis) des Possidius vermuten läßt. Neben den von Augustin selbst überprüften Originalen dürfte es in dieser Bibliothek auch lediglich von Stenographen festgehaltene Manuskripte gegeben haben. Noch zu Lebzeiten des Kirchenvaters wurden unter bestimmten Gesichtspunkten gesammelte Predigten abgeschrieben und vertrieben. Wir kennen heute ca. 20 solche Sammlungen. Sie lassen sich in drei Kategorien einteilen: 1. die antiken Kollektionen, 2. die Sammlung des Caesarius, Bischofs von Arles und 3. die bereits systematisches Interesse verratenden Sammlungen des Mittelalters. Die einzelnen Kollektionen werden mit einem Hinweis auf die Manuskripte und auf die wichtigste Bibliographie bündig dargestellt und die zu ihnen gehörenden Predigten der Reihe nach aufgezählt. Freilich gibt es über diese Sammlungen hinaus noch andere Quellen für die augustinischen Sermones wie die Väterliteratur nach Augustin, die mittelalterlichen Florilegien etc. etc., die bei der Erstellung des kritischen Textes einzusehen sind.

Die Studie schließt im Teil V (235–255) mit der Incipit-Liste. Diese umfaßt nicht nur die echten, sondern auch die zweifelhaften Sermones, ferner die bei Migne und in anderen Ausgaben noch als echt geltenden, nunmehr aber als unecht erkannten, schließlich noch die durch ein „cfr" gekennzeichneten Varianten. Gewiß, gerade was diese Varianten betrifft, ist die Incipit-Liste lückenhaft. G. Folliet hat in seiner Rezension dieses Buches in der Revue des études augustiniennes 13 (1977), 359–361 auf solche Lücken aufmerksam gemacht. Auch sonst wären noch Fehler zu vermerken: Auf S. 59 unter 26 E: 359 statt 349; im PLS 2,812 selbst: 405 statt 450; S. 69 unter 66 E: 433 statt 434; S. 70 zum Sermo 68: der Sermo endet nur nach PL 38 mit „tradita sunt a patre meo", nach der geltenden besten Edition MA 1, 356–367, cfr. PLS 2,501–512 dagegen mit „tota lex pendet et prophetae"; S. 82 unter 116 E: 657 statt 661; S. 94 unter 165 E: 902 statt 901. Manchmal wird sich der Leser ein Mehr an kritischer Information wünschen. So z. B. auf S. 142 über das Explicit des Sermo 334: Nach V. schließt dieser Sermo mit „timorem mortis et hostem saeuissimum". Bei Migne findet man diesen Satzschluß erst am Ende des Kap. I des folgenden Sermo 335, PL 38, 1470. Sermo 334, PL 38, 1469 schließt mit: „qui ipse te poterit pro rebus omnibus satiare". Was gehört nun zum Sermo 334 und was zum Sermo 335?

Solche und ähnliche Fragen – sie werden bei der schon seit langem erwarteten Fortsetzung der Edition der Sermones Augustins im CCSL gewiß zufriedenstellender beantwortet werden – mindern den Wert der von V. vorgelegten Studie nicht. Im Gegenteil, dieses „Instrument" war dringend nötig, damit sich der Leser in der immer noch wachsenden Zahl der neuentdeckten Predigten des großen Kirchenlehrers rasch zu orientieren vermag. Für diese Hilfestellung gebührt Vf. Anerkennung und Dank.

Würzburg Cornelius Mayer

Schneyer, Johannes Baptist: **Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350** (Anonyme Predigten. Bibliotheken A bis N). – Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1978. VII, 821 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, Bd XLIII, Heft 8) kart. DM 160.–

Das vorliegende umfangreiche Heft des Repertoriums der lateinischen Sermones des Mittelalters enthält den ersten Teil der Initien der anonymen Predigten. Sie sind alphabetisch nach den Bibliotheken geordnet, in denen die Handschriften liegen, beginnend mit Alençon und reichend bis Nürnberg. Das größte Kontingent stellte die Bayerische Staatsbibliothek München mit 51 lateinischen Handschriften und einer deutschen Handschrift, die auch eine kleine Sammlung von 17 lateinischen Predigten enthält. Ihr folgen in großem Abstand das Britische Museum in London mit zwölf Handschriften, die Stadtbibliothek von Avignon mit zehn, das Gonville and Caius College in Cambridge mit acht, die Universitätsbibliothek Innsbruck mit sieben, die Staatsbibliothek Berlin und die Königliche Bibliothek von Brüssel mit je fünf Handschriften. Dem Umfang nach sind die Sammlungen sehr verschieden. Den Rekord hält eine Handschrift der Staatsbibliothek Berlin (Cod. lat. qu. 698) mit 551 Nummern.

Nach der Anlage des Repertoriums (vgl. ThRv 67, 1971, 57f) wird von jeder einzelnen Predigt zuerst das einleitende Schriftwort mitgeteilt, wenn ein solches vorangestellt ist. Darauf folgen die Anfangsworte der Predigt, häufig auch die Schlußworte. Die Sermones de Tempore, de Sanctis und de Communi sanctorum et de occasionibus sind durch die Beifügung des Buchstabens T bzw. S bzw. C und einer Zahl näher bestimmt. Eine beigelegte Sigeltabelle gibt darüber Aufschluß.

In den anonymen Sammlungen finden sich natürlich auch manche Stücke von bekannten Autoren. Für diese Stücke wird unter Angabe des Autors und der entsprechenden Nummer auf den Autorenkatalog in den früheren Heften verwiesen.

Ein Beispiel: Die Sammlung von Angers 241 enthält unter n. 137–145 und unter n. 150–151 Stücke aus den Sententiae (Miscellanea) Hugos von St. Viktor, die in der Regel keine Predigten, sondern kurze theologische Sentenzen sind. Der Vf. verweist auf die entsprechenden Nummern Hugos von St. Viktor im zweiten Heft des Repertoriums. Die angegebenen Nummern sind aber auffallenderweise alle unrichtig. Die richtigen Nummern sind trotzdem leicht aufzufinden, weil die Stücke alphabetisch geordnet sind. Zu n. 140 (Angers 241) fehlt ein Hinweis; es ist zu ergänzen: Hugo de SV, n. 244.

Das umfangreiche und weit verstreute Quellenmaterial, das der Vf. in den verschiedenen Handschriftenbibliotheken Europas durcharbeiten mußte, läßt die mühevolle Arbeit ahnen, die in diesem und in den vorausgehenden Heften des Repertoriums investiert ist. Wenn das Werk vollendet ist, wird es ein wertvolles Arbeitsinstrument für die mediävistische Forschung sein.

Eichstätt Ludwig Ott

Eckermann, Willigis OSA: **Wort und Wirklichkeit.** Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1978, XXXI, 338 S. (Cassiciacum. Eine Sammlung wissenschaftlicher Forschungen über den hl. Augustinus und den Augustinerorden. Bd 33). kart. DM 99.–

E.s Studie zum Physikkommentar des Hugolin von Orvieto, die in der Reihe „Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen" Bd 5, 1972 erschien, war ein erster Beitrag zur Erforschung der Erkenntnislehre des spätmittelalterlichen Augustinismus. Die vorliegende Untersuchung zum Sprachverständnis des Gregor von Rimini, welche von der Theol. Fakultät der Universität Freiburg als Habil.-Arbeit vorlag, führt diese Forschung weiter. Die Mitarbeit an der von H. Obermann, Tübingen, besorgten Edition des Sentenzenkommentars (Lib. I–II) des Gregor von Rimini kam dieser Studie ebenso zustatten wie das aus der gegenwärtigen Diskussion der Frage nach Sprache und Wirklichkeit motivierte Problembewußtsein. Textarbeit und Anstrengung des Begriffes gehören in der mediävistischen Forschung zusammen.

Das 1. Kap. referiert einleitend über den Stand der Erforschung der Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie des Gregor von Rimini, der 1345 Magister der Theologie in Paris war und der 1358 als General der Augustinereremiten in Wien starb. In 3 Kapiteln wird das Thema in seinen Signifikaten „Sprache" (Kap. 2) und „Wirklichkeit" (Kap. 3) und im umgreifenden Sinn seiner komplexen Bedeutung „Sprache und Wirklichkeit" (Kap. 4) abgehandelt. Diese Ergebnisse werden im 5. Kap. wirkungsgeschichtlich beleuchtet und wissenschaftstheoretisch gewürdigt.

Die ältere und neuere Forschung, die einerseits von C. Prantl, J. Würsdörfer und H. Elie und andererseits von M. dal Pra, G. Leff, R. Paqué, H. Schepers, F. Hoffmann und G. Nuchelmans vertreten wird, hat die erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Position des Gregor von Rimini immer schon im Hinblick auf die unbestrittene Autorität Augustins und die umstrittene Doktrin des Wilhelm Ockham interpretiert.

Dem kritischen Einfluß Ockhams konnten sich auch die Augustinertheologen nicht entziehen, da dessen logische Untersuchungen an allen Schulen diskutiert wurden. Ockhams Kritik der reinen Logik macht einerseits Wort und Sprache zum gefügigen, frei-verfügbaren Sprachlaut des begrifflichen Deuteaktes, der den Gegenstand in seiner Bedeutung setzt (supponiert), andererseits macht diese Kritik das Einzelding in seiner Realität und Individualität zum Gegenstand des Naturwissens und Forschens. Von dieser Kritik der reinen Logik setzte sich der

Augustinertheologe entschieden ab. Bedeutung und Bezeichnung des Erkenntnisaktes fundieren im Bereich des Objektiv-Gültigen, des Intentionalen.

Die Signifikate inkomplexer, begrifflicher Bestimmungen und die Gesamtsignifikate komplexer, umfassender Denk- und Deuteeinheiten konstituieren nach Gregor von Rimini das Feld des Wißbaren und der Erkenntnis. Er machte den Begriff des „significatum totale" bzw. „complexe significabile" der Deuteeinheit und -ganzheit zu einem Grundbegriff der Sprachphilosophie in der spätmittelalterlichen Augustinerschule. Diese komplexe Deuteeinheit der mentalen Aussage ist nicht einfach die Summe der Teilsignifikate der einzelnen Termini oder Begriffe; die mentale denknotwendige Aussage, das inwendige Wort ist eine intelligible Ganzheit in begrifflich-gegliederter Ordnung, die unsere Zustimmung und Bejahung findet. Das Aussagbare ist das Wißbare, der Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis. Die mentale Aussage einer intelligiblen Denkeinheit ist Grund und Ursprung der wissenschaftlichen „ratio", die Gregor von Rimini im Sentenzenkommentar entsprechend der spätmittelalterlichen Methode in Konklusionen, Artikeln und Thesen darlegt und begründet. Erkenntnisbegriff und wissenschaftliche Methode entsprechen sich. Die mentale Aussage verlautet zwar immer nur in einer bestimmten Sprache; der Wort- und Sprachlaut als solcher ist (nach allgemeiner mittelalterlicher Auffassung) in das Belieben des Menschen gestellt; das inwendige Wort, die mentale Aussage aber ist naturale Sprache, in der das Bedeutsame ausgesagt wird. Das „significabile" ist das „dicibile".

E. verfolgt die Geschichte dieses sprachphilosophischen Begriffes zurück bis in die antike Schultradition der Stoa, der auch Augustins Sprachverständnis verpflichtet ist, wie die Untersuchung von U. Duchrow gezeigt hat. Augustin unterschied aber das „dicibile", das „lekton" der stoischen Philosphie, vom „verbum", in dem das Sagbare und Zu-sagende offenbar wird. Gregor von Rimini hingegen bemüht sich, den Kirchen- und Ordenslehrer auf die Linie des spätmittelalterlichen, augustinistischen Radikalmentalismus zu bringen: das mentale Wort, das inwendige Sprechen ist identisch mit der mentalen Aussage, diese begründet das eigentliche und wahre Wissen. Eine mentale Aussage, die nur ein Abbild eines auswendigen Satzes oder Urteils ist, ist darum für ihn ohne Aussagewert.

Der Bedeutungsgehalt der mentalen Aussage ist der Gegenstand des Wissens; die Deutekraft der Signifikate sichert den Bezug der Aussage zur Wirklichkeit. Die intellektuale Wirklichkeit im Denken, freien Wollen und Lieben wird unmittelbar im Vollzug wahrgenommen und erkannt. Die Geistseele des Menschen ist in diesen intellektiven Akten präsent und die Selbstgegenwart der Geistseele ist die Einsichtigkeit ihrer Akte. Die sinnenfällige Wirklichkeit wird in ihrer Gestalt mittels der „species" erkannt, welche die „mens" fingiert, bildet und in der „memoria" verankert. Gregor von Rimini griff die genuin augustinischen Begriffe des Bildes und Lichtes, des Schauens und Einsehens auf, um seine Position der vermittelten direkten Erkenntnis des Realen zu begründen. Das Reale in seiner Realität wird nicht mittels der Universalbegriffe und der Transzendentalien erkannt, vielmehr wird die Realerkenntnis zum Allgemeinwissen verarbeitet, das ebenso für die Kunst wie für die Wissenschaften wichtig ist. Augustins Idee von der Schau des Wahren wird in der spätmittelalterlichen Augustinerschule der Theorie und These der Realerkenntnis dienstbar gemacht.

Gott kann weder unmittelbar noch mittels eines allgemeinen Begriffes erkannt werden: Bedingung der Möglichkeit naturalen Gotterkennens ist aber der Begriff, der von Gott und der geschöpflichen Wirklichkeit bedeutungsvoll ausgesagt werden kann. Dieser Begriff kann nur in der Weise konstruiert werden, daß die Bedeutung eines endlichen Begriffes in ihrer Deutekraft und -richtung absolut, d. h., frei gesetzt wird. So kann der Begriff des „notwendigen Seins", des „höchsten Gutes" usw. die naturale Gotteserkenntnis vermitteln. Dieser Begriff notiert in seiner ursprünglichen Bedeutung kreatürliche Wirklichkeit, er konnotiert die transzendente Wirklichkeit. Weil die Bedeutungsfülle des inwendigen Wortes der mentalen Aussage jeder realen Erkenntnis immer schon vor und über ist, ist sie auch geeignet, die transzendente Wirklichkeit mitzubedeuten. Die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis hat ihren Erfüllungsort in der Schöpfungstheologie (des 2. Buches des Sentenzenkommentars), in der näher zu zeigen ist, daß (auch für Gregor von Rimini) das Unendliche der erfüllte Horizont des Endlichen ist. Die Schöpfungstheologie ist der Schnittpunkt der naturalen Gotteserkenntnis und der biblischen Offenbarung. Auch diese kann der Augustinertheologe nicht anders auslegen und verstehen, als daß er nach der Bedeutung, den Signifikaten der biblischen Aussagen fragt.

Die Schriftauslegung ist Konklusionstheologie, die weniger die Aufgabe hat, den Glauben zu begründen als vielmehr den Erkenntnisfortschritt unter Beweis zu stellen. Dieser Fortschritt bedarf nicht der Vernunftgründe – die spätmittelalterliche Konklusionstheologie darf nicht mit der neuscholastischen Theologie ineinsgesetzt werden! –, denn die biblischen Aussagen über die ungeschaffene Wirklichkeit befähigen den forschenden Verstand des Gläubigen zur je noch tieferen Erkenntnis. Wie begegnet aber der Philosoph eines radikalen Mentalismus dem Anspruch des biblischen Wortes und der biblischen Sprache? Gregor von Rimini war zu sehr Schrifttheologe, um ohne Gefahr für die biblische Botschaft einen erkenntnistheoretischen Mentalismus zu vertreten; er war zu sehr augustinisch-neuplatonischer Philosoph, um ohne Gefahr für das mentale Wort und die mentale Aussage dem Wortlaut der Schrift anzuhangen. Das Problem des radikalen Mentalismus wurde allerdings der spätmittelalterlichen Augustinerschule zum Schicksal.

„Das Weiterwirken der Bedeutungslehre Gregors in der mittelalterlichen Augustinerschule", das E. zum Schluß der Untersuchung noch in einem Überblick skizziert, beweist aber, daß die Schule die Problematik des Mentalismus Gregors gesehen hat. Hugolin von Orvieto wies auf die Defektibilität der mentalen Aussage und des inneren Wortes hin. Johannes Hiltalingen von Basel kritisierte die Thesen vom Gesamtsignifikat als dem Gegenstand des Wissens. Paulus Nicoletti von Venedig führte die Kritik fort mit dem Hinweis, daß das von Gregor konzipierte Gesamtsignifikat der mentalen Aussage etwas Ewiges und Notwendiges darstelle, das weder Gott noch ein Geschöpf sei. Bartholomäus Arnoldi von Usingen berichtet, daß zu seiner Zeit, d. h. um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts, Gregors Lehre vom Gesamtsignifikat nur mehr von Heinrich von Langenstein vertreten wurde.

Die Wirkungsgeschichte der Bedeutungslehre Gregors gibt einige Fragen auf, die am Ende auch an die Interpretation seines Werkes gerichtet werden müssen: 1. Gregor von Rimini hat das Unterscheidende der mentalen Aussage herausgearbeitet und also auch den Unterschied derselben zur grammatikalischen und sprachlichen Ausdrucksform unterstrichen. Von einer Sprachvergessenheit der spätscholastischen Philosophie kann darum nicht die Rede sein. Werden aber in der Theorie vom Totalsignifikat der mentalen Aussage die grammatikalischen und sprachlichen Differenzen nicht doch gegenstandslos? Und bleibt damit nicht auch die Leitfrage der ganzen Arbeit: „Bedeutet Sprache Wirklichkeit?" (4) fragwürdig? Wie trägt Gregor von Rimini der Signifikanz der Sprache, der vokalen Aussage Rechnung?

2. Gregor von Rimini beruft sich für sein Verständnis des mentalen Wortes und der Signifikanz der inwendigen Aussage immer wieder auf Augustin und überschritt die Grenzen der „mens-memoria-Lehre" Augustins zum Mentalismus der spätmittelalterlichen Augustinerschule. Wo liegen die Grenzen der spätmittelalterlichen Augustinustradition?

Diese Frage ist um so wichtiger, als der Radikalmentalismus der spätscholastischen Augustinertheologie eine verhängnisvolle Belastung der Reformationstheologie des 16. Jh.s war: So sehr sich auch die mediävistische Forschung von der philosophischen und theologischen Fragestellung der Gegenwart anregen und provozieren lassen darf, ihre Aufgabe bleibt die Erforschung der mittelalterlichen Geisteswelt. Die dem Zeitalter der Reformation vorausgehenden zwei Jahrhunderte verdienen und fordern unser ganzes Augenmerk. Die spätmittelalterliche Augustinerschule war ein Wegbereiter der Erneuerung der Theologie.

Mancher Leser der Arbeit wünschte sich von diesem fähigen, habilitierten Autor mehr Schwerpunktbildung in der Textauslegung, die bisweilen paraphrasierend vorankommt, – wie gesagt: ein Wunsch; jeder Leser zollt aber der Arbeit hohen Respekt.

Bochum Ludwig Hödl

Maurer, Wilhelm: **Historischer Kommentar zur Confessio Augustana. Bd I:** Einleitung und Ordnungsfragen (1976). 256 S.; **Bd II:** Theologische Probleme. (1978). 228 S. – (Gütersloh): Mohn. Lw. DM 58.–

Um es kurz zu sagen – nur mit großem Bedauern machen wir diese Feststellung – der von W. Maurer lang erwartete Kommentar zur Confessio Augustana als Frucht einer jahrzehntelangen Forschung des so bedeutenden Reformations-, besonders Melanchthon-Forschers liegt in den beiden Bänden nicht vor. Dabei bemängeln wir weniger als B. Lohse (ZKG 89, 1978, 206–207) die spärliche Auseinandersetzung mit der übrigen Forschung; viel bedauerlicher ist, daß der Text der CA selbst kaum in Erscheinung tritt und keine wirkliche Exegese erfährt, nicht einmal die Theologie Melanchthons eine größere Rolle spielt, sondern wir es eher mit ausführlichen Exkursen zur Theologie Luthers, des Luthers der frühen wie späten Jahre, zu tun haben. Wir erfahren daraus sicherlich reiche Belehrung, die wir aber an dieser Stelle nicht suchen. Wenn Vf. eingangs sagt, die Stimmen der Ausleger dürften „das ursprüngliche Bekenntnis nicht übertönen", „Das Zeugnis von Augsburg muß rein erklingen; es muß so gehört

werden, wie es ursprünglich gemeint war" (15), dann kommt er selbst dieser Forderung nicht nach, indem er bei ausgiebiger Darlegung der reformatorischen Ansichten nicht dazu kommt, zunächst einmal den Text des Bekenntnisses zu analysieren und ihn vor dem Horizont des Reichstags von 1530 verständlich zu machen. Wir haben es eher mit einer Theologie Luthers, und zwar mit einer quellenmäßig bestens belegten Darstellung, als mit einem Kommentar der CA zu tun. Obwohl Vf. sich bewußt ist, daß Luther an der Abfassung von CA 1–21 nicht beteiligt war, sich schon der Mitarbeit an der Redaktion und Ergänzung der „Torgauer Artikel" entzog (I,24), ist für ihn selbstverständlich und von vornherein klar, daß die Aussagen der CA und Luthers in derselben Linie stehen, „gemeinsame Wurzeln" haben (II,47). Das besondere Genus eines Bekenntnisses wird nicht beachtet, der Text wird wie eine Schrift Melanchthons behandelt. So geht Vf. bei der Behandlung von CA 2;18;19 von Luthers „De servo arbitrio" und seinem „Bekenntnis" von 1528 aus und stellt schließlich fest, daß M.'s Aussagen in CA 18 „nicht auf der Höhe von Luthers Willens- und Gnadenlehre stehen" (II,57). Luther redet in der Sprache der Mystik, „nicht in den von M. gepflegten und weitergegebenen Formen der aristotelischen Dialektik" (II,147). „Man kann in diesen melanchthonischen Zusätzen nichts finden, was in Gehalt und Tiefgang mit den entsprechenden Aussagen Luthers vergleichbar wäre." (II,160; vgl. 194f) Die „Apologie" wird zur Exegese der CA nur selten herangezogen.

Im ersten Band, in dem Vf. unter „Die Ordnungsfragen" von CA 28 ausgehend ausschließlich Luthers Lehre von den 2 Regimenten und den 3 Hierarchien und im Anschluß daran Krieg, Eid, Eigentum, Ehe und Familie behandelt, stellt er schließlich fest, daß M. in die theologischen Dimensionen der Zwei-Reiche-Lehre in CA 28 nicht eingetreten sei (I,100). Zu einer Analyse von CA 28 kommt es nicht. Dann hätte Vf. nicht daran vorbeigehen können, daß es um das Bischofsamt geht und die Lehre von den zwei Regimenten von M. in diesem Zusammenhang dargelegt wird, um deutlich zu machen, daß Restitution der bischöflichen Jurisdiktion nicht Wiedereinsetzung der Bischöfe in die weltliche Herrschaft bedeutet. Denn diese hat der Bischof nicht als Bischof, sondern nur iure humano als Geschenk des Kaisers, während das Bischofsamt iure divino ist. Letzteres nimmt Vf. nicht zur Kenntnis; nach ihm verstand M. die in CA 28 eingeräumte Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe dahingehend, daß sie „nach menschlichem Recht eine Herrschgewalt besäßen, kraft derer sie in Fragen der Ordnung, der Volkserziehung und des Kultus Gehorsam erzwingen könnten" (I,89). Statt CA 28 beim Wort zu nehmen und dazu nach den Briefen M.s einmal festzustellen, was dieser unter der bischöflichen Jurisdiktion versteht und aus welchen Motiven er sie zurückgewinnen möchte, werden Luthers Vorbehalte vorgeführt und gezeigt, wie weit er sich „vom historischen Bischofsamt entfernt hat" (I,88), „wie wenig er noch mit dem historischen Bischofsamt rechnete" (I,93).

Allerdings muß Vf. zugeben, daß die Fragen, wer Bann, Zucht und Ordination ausüben würde, offen geblieben sind und M.s Prophezeiung, die kirchliche Spaltung werde dauernd bestehen, sich deshalb in der Geschichte des Protestantismus erfüllt hat (I,95). Der 2. Band behandelt in den Abschnitten „Das altchristliche Dogma" (CA 1; 3), „Sünde und freier Wille" (CA 2; 18; 19), „Glaube und gute Werke" (CA 4; 5; 6; 21), „Die Kirche und ihre Sakramente" (CA 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13) die Lehrartikel 1–21 der CA.

Nur auf einige Ungereimtheiten sei hingewiesen: Die Frage des Verhältnisses der Schöpfungsherrlichkeit Gottes und der teuflischen Macht beantwortet M. laut Vf. „in demselben Sinn" wie das Innozentianum von 1215 gegen den Dualismus der Katharer (II,58). Zwei Seiten später spricht Vf. davon, daß in CA 19 „die dualistischen Anwandlungen des Bekenntnisses von 1215 überwunden sind" (II,60). Oder sollte hier L.'s Bekenntnis von 1528 gemeint sein? Man kann nicht von der Lehre von Imputation und Akzeptation in der Scholastik (II,124) sprechen. Dafür sind die Unterschiede zwischen Thomas, Scotus, Ockham und Biel zu groß. Wenn die Rechtfertigungslehre der Apologie u. a. mit dem Satz beschrieben wird: „Die Zurechnung der fremden Gerechtigkeit verändert also den Gläubigen nicht wesensmäßig, leitet also keine effektive Erneuerung ein" (II,127), dann ist dem in doppelter Hinsicht zu widersprechen. Von Wesensänderung, d. h. substanzieller Änderung, spricht überhaupt niemand, von effektiver Erneuerung, z. B. von Wiedergeburt, ist nicht nur in der CA, sondern auch in der Apologie die Rede, wie Vf. bei V. Pfnür, „Einig in der Rechtfertigungslehre?" (Wiesbaden 1970; 157ff) hätte nachlesen können.

In § 17 „Predigtamt und Evangelium" wird gesagt: „Das Predigtamt schließt also das allgemeine Priestertum nicht aus" (II,140). Das ist unbestritten, wenngleich zu erwähnen wäre, daß in der CA vom allgemeinen Priestertum nicht die Rede ist. Umgekehrt schließt aber das allgemeine Priestertum ein besonders Amt nicht aus. Daß „die Augustana mit dem Begriff ‚Predigtamt' nicht die Vorstellung einer amtlichen Institution verbindet" (II,140), wäre zu beweisen, das „rite vocatus" von CA und die Praxis des Luthertums mindestens seit 1535 sprechen dagegen. Der Satz „Jeder ist Evangelist; nur muß Ordnung gehalten werden..." (II,140) ist nicht einmal der ganze Luther, geschweige denn CA. Viel wäre zu sagen über das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Sicht des Vf. CA 20 spricht zwar nicht von Glaube und Liebe – Liebe ist ein belastetes Wort, seitdem die Nominalisten gelehrt haben, der Mensch könne ex puris naturalibus Gott über alles lieben –, aber von Glaube und Heiligem Geist, durch den „die Herzen erneuert werden, neue Triebe bekommen und dadurch gute Werke hervorbringen" (§ 29), wird gesprochen. Der Vergleich des Verhältnisses von Glaube und Liebe mit dem von göttlicher und menschlicher Natur in Christus ist damit nicht angemessen.

Münster Erwin Iserloh

Materialien zur Rheinischen Geschichte. Bd I: Die Korrespondenz der Kurfürsten von Köln aus dem Hause Wittelsbach (1583–1761) mit ihren bayerischen Verwandten. Nach den Unterlagen im Bayerischen Hauptstaatsarchiv München bearb. von Franziska Jäger – von Hoesslin. – Düsseldorf: Droste 1978. 253 S. (Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde LXI) Ppb. DM 29.–

Fast 180 Jahre lang, von 1583 bis 1761, haben Wittelsbacher über das Erzstift Köln regiert. Durch Kumulation von geistlichen Fürstentümern haben sie in dieser Zeit in der nordwestdeutschen Germania Sacra ein Bischofsreich zusammengebracht, das in seiner weitesten Ausdehnung von Stablo-Malmedy über Lüttich, Münster und Paderborn bis nach Hildesheim reichte. Als Herzstück dieser geistlichen Sekundogenitur war Kurköln in besonderem Maße in die politisch-militärischen Auseinandersetzungen hineingezogen, an denen Bayern sich beteiligte. Seine Kunst- und Kulturgeschichte ist in dieser Zeit entscheidend geprägt von den Impulsen, die vom Münchener Hof und dem gegenreformatorisch-barocken Südosten des Reiches ausgegangen sind. Wer immer sich mit der Geschichte Kurkölns und des bayerischen Bischofsreiches in Nordwestdeutschland beschäftigt, wird es begrüßen, daß die Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde als erstes Heft ihrer neuen Reihe „Materialien zur rheinischen Geschichte" ein Inventar des Materials der Münchener Archive zur Geschichte der Kölner Kurfürst-Erzbischöfe aus dem Hause Wittelsbach (1577/1583–1761) vorgelegt hat.

Schwerpunkte bilden darin der Kölner Krieg, die Zeiten des Dreißigjährigen Krieges und des Kurfürsten Max Heinrich, die Kölner Doppelwahl von 1688 und die folgenden Jahre des Pfälzischen Krieges sowie des Spanischen Erbfolgekrieges zur Zeit des Kurfürsten Joseph Clemens und seines Bruders, des Kurfürsten Max Emanuel, schließlich der Briefwechsel zwischen Kurfürst-Erzbischof Clemens August und seinem Bruder Karl Albrecht. Daß bei der Vielschichtigkeit des Materials nicht alle Namen und Einzelbetreffe in Erscheinung treten können, liegt in der Natur der Sache. Dennoch wird man für dieses Inventar dankbar sein, gibt es doch dem Benutzer die Möglichkeit zur ersten Information und erleichtert weitere Nachforschungen außerordentlich.

Die Sorgfalt des Inventars in den Einzelheiten ließe sich nur anhand des archivalischen Materials überprüfen, was mir nicht möglich war. Verschreibungen wie „Gogondola" (182, 227) für Gondola (so hieß der Paderborner Weihbischof richtig), „Elderens" (222) für d'Elderen, „Korff gen. Schmising" (127, 234) für Korff-Schmiesing, „Kuen-Bellaoy" (so 246) für Kuen-Belasy (so richtig 234), „Issel" (230) für Ijssel (so richtig 130), „Borculo" (90 und 220) für Borkelo, „Lesczinska" (166, 235) für Leszczyńska wären zu vermeiden gewesen. Den Mainzer Kurfürst-Erzbischof Daniel Brendel v. Homburg findet man im Register (229) unter Homburg, den Kurfürst-Erzbischof Schweikard von Cronberg (1604–1626) unter „Schweickardt" (247). Mit dem Mainzer Erzbischof Wolfgang (54f; im Register 252 unter Wolfgang) ist Wolfgang von Dalberg gemeint, mit dem Trierer Erzbischof Johann Philipp (184) Johann Philipp von Walderdorff. Dalberg und Walderdorff fehlen im Register. 195 werden die Vornamen des Trierer Kurfürst-Erzbischofs Orsbeck richtig mit Johann Hugo angegeben, im Register 241 aber nur noch Hugo. „Castel Roderigo"

(127f, 220) ist zu verbessern in Castel Rodrigo. „Triva" (177) fehlt im Register. Nicht reguliert wurde verschiedentlich die Orthographie: „Leiblfing" (100, 234), aber „Leibelfing" (200), „Albrecht Sigmund" (9) aber Albrecht Sigismund (110, 217). 241: Der Nuntius Jacopo Oddi (im Register „Giac[omo]") hatte Köln bereits 1735 verlassen. 63 ist von dem „Kölner Nuntius Ossorius und Cholinus" die Rede. Gemeint ist damit Coriolano Garzadoro (nicht „Garzadero" wie 241), Titularbischof von Ossero (nicht „Osero" wie 241). Mit dem 200 (Akt. 678) erwähnten Kardinal Spada kann schwerlich Orazio Filippo gemeint sein (247), der übrigens erst zwischen 1698–1702 die Kölner Nuntiatur bekleidete. Der Ausdruck „geistliche Herzöge" (195) wäre besser vermieden worden.

Fribourg Heribert Raab

Kolacek, Josef: **Der Heilige der Neuen Welt. Johannes Nepomuk Neumann.** – Stein am Rhein: Christiana-Verlag (1979). 227 S., kart. DM 14.–

Dem Vf., einem tschechischen Jesuiten vom Radio Vatikan, ist es gelungen, das Leben des 1977 heiliggesprochenen Böhmerwaldsohnes Johannes Nepomuk Neumann CSSR (1811–1860) in der Form einer Hagiographie darzustellen, die als eine der anspruchsvollsten literarischen Gattungen gilt, weil von ihr kritische Genauigkeit, theologische Gründlichkeit, gute Ausdrucksfähigkeit, Lebensnähe, Wärme und poetische Eleganz verlangt werden. Diese Klippen der Hagiographie hat Vf. in seinem ursprünglich in tschechischer Sprache veröffentlichten Buch gut überwunden. Seine beachtenswerte dichterische Sprache voll Reife, Lebendigkeit und Frische entspringt dem Schweigen und der Meditation. Sie ist auch theologisch zuverlässig und wesentlich, auch wenn Vf. viele Fragen, z. B. nach den nationalen Beziehungen und den kirchlich-politischen Spannungen, offen läßt. Es sind jedoch immer nur Randfragen im Hinblick auf die Substanz der Begebenheit und nicht entscheidend für die provozierende Heiligkeit des seit 1852 amerikanischen Bischofs von Philadelphia. Dabei hat sich Vf. nicht nur auf den äußeren Wesensinhalt konzentriert, sondern er bemächtigt sich dessen von innen her, indem er tief in die Seele des Heiligen hinabsteigt und seine menschliche Verfassung durchschaut, andererseits aber auch die Bewegung und den Rhythmus der Gnade Gottes zu erfassen versucht, die in jede Schwingung seines Wesens eindringt. Völlig organisch durchdringen und verbinden sich hier zwei grundlegende Ebenen im Leben des Heiligen: Gott und die Geschichte, die Vertikale und Horizontale, Arbeit und Gebet.

Der Sohn eines aus Obernburg am Main bei Aschaffenburg nach Prachatitz im Böhmerwald zugeheirateten Strumpfwirkers ist ein Heiliger der festen, schöpferischen, erfinderischen und treuen Hoffnung, die sich durch keine Hindernisse abschrecken ließ. Die Umstände, in denen er lebt, scheinen verschlossen, feindlich, stumpf und gleichgültig zu sein gegenüber den christlichen und priesterlichen Idealen des Budweiser und Prager Theologen, des Klerikers, der einen Bischof sucht, des aufrichtigen Ordensmannes, des Missionars und Hirten in einem fremden, rauhen und chaotischen Milieu Nordamerikas. Aber er baut sich aus diesen Hindernissen einen Weg nach vorn, fühlt sich vorwärtsgetrieben und stürzt sich ständig in neue Arbeit mit einer erhabenen, missionarischen und apostolischen Unruhe, indem er predigt, tauft, firmt, segnet und sich ständig um mehr gute Priester, Ordensschwestern sowie eine wirksame Hilfe für die Orden bemüht. „Damals verkörperte Amerika neue Werte und neue Hoffnungen. Bischof Neumann sah diese in ihrer Beziehung zu dem letzten, höchsten Gut, das für die Menschheit bestimmt ist" (Paul VI. bei der Heiligsprechungsfeier am 19. Juni 1977, in: Wort und Weisung 1977, Vatikan, Kevelaer 1978, 336).

Seiner Sorge um die religiöse Erziehung der Kinder entwuchs der „Kleine deutsche Katechismus", der bis 1889 38 Auflagen erlebte, ein „Großer Katechismus", der es zu 21 Auflagen brachte und eine „Biblische Geschichte". Als Mann der Frömmigkeit und der Arbeit, der „nicht als Goldsucher nach Amerika gekommen ist" (Paul VI. zum Angelus am 19. Juni 1977, in: Osservatore Romano, dt. Ausgabe, 1977, Nr. 25, 24 Juni, 7), erwarb er sich große Verdienste um die Erziehung der Jugend, wobei er besonderen Wert nicht allein in der Wissensvermittlung erblickte, sondern sein Ziel in einer ganzheitlichen Bildung und religiösen Erziehung sah. Indem er die Bedeutung der Freiheit der Kirche in einem ganz positiven Sinne begriff, begann er auf dem Grundsatz der Selbsthilfe der einzelnen Pfarreien ein umfangreiches System freier katholischer Schulen zu entwickeln, das bis heute das Gesicht der amerikanischen Kirche prägt. Dabei kam ihm die Zusammenarbeit mit Mutter Maria Theresia Gerhardinger und ihren Armen Schulschwestern aus Regensburg zugute. Neumanns Werk des Glaubens, missionarischen Eifers und großer, gesegneter Intelligenz zeigt uns, daß in den Heiligen eine echte und umfassende Erneuerung der Kirche beginnt, sich entwickelt und vollendet. „Die Kirche braucht nicht Reformation, sondern Heilige" (Georges Bernanos).

Corrigenda: Die südböhmische Bischofsstadt Budweis wurde als deutsche Stadt 1265 von Ottokar II. (nicht Ottokar I.) gegründet (19); Tetschen an der Elbe liegt nicht im Erzgebirge, sondern 132 m ü. M. (113); der Glaubenssatz von der Unbefleckten Empfängnis Mariä wurde am 8. Dezember 1854 (nicht 1858) verkündigt (190); seinen 44. Geburtstag hat Neumann am 28. März 1855 (nicht 1859) gefeiert (203); eine gründlichere Fahnenkorrektur wäre wünschenswert.

Dülmen Emil Valasek

Missalla, Heinrich: **Für Volk und Vaterland.** Die Kirchliche Kriegshilfe im Zweiten Weltkrieg. – (Königstein/Ts.): Athenäum (1978). XXVI, 215 S., kart. DM 29.80

M., von dem 1968 eine sehr kritische kleine Schrift über die katholische Kriegspredigt im Ersten Weltkrieg erschienen ist, beschäftigt sich auch in der hier besprochenen Veröffentlichung mit dem Rahmenthema Kirche und Krieg. Seine Arbeit über „Die Kirchliche Kriegshilfe im Zweiten Weltkrieg" überschreitet jedoch ihr Thema: Sie behandelt in einem weit ausholenden ersten Kap. den „zeitgeschichtliche[n] Hintergrund" ebenso wie das „Arbeitsfeld" der „katholische[n] Militärseelsorge", ohne die nun freilich die ‚Kirchliche Kriegshilfe' auch kaum zu verstehen ist. Das eigentliche Thema umfaßt nur knapp die Hälfte des Buches; die zitatenreichen Abschnitte schließen zwar einen Exkurs über „Reinhold Schneider und die ‚Kirchliche Kriegshilfe'" mit ein, belegen den Beitrag der Diözesen jedoch nur am Beispiel des Erzbistums Freiburg.

Der letzte Teil des Buches, der Überschrift nach eine Zusammenfassung des Untersuchungsergebnisses, ist in Wirklichkeit eine von theologisch-aktuellem Interesse bestimmte Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Glaubens- und Kirchenverständnis, die jedoch auf nur 22 Seiten zusammengedrängt ist.

Vf. hat mit seiner Arbeit weitestgehend Neuland betreten, denn das kirchliche Verhalten im und zum Zweiten Weltkrieg ist bislang nicht umfassend oder methodisch befriedigend untersucht worden. Insofern wäre es verdienstvoll genug gewesen, diese Minusbilanz für den Bereich der (‚Kriegshilfe' genannten) caritativen und seelsorglichen Arbeit der Kirche deskriptiv aufzuarbeiten. (Vgl. in diesem Zusammenhang auch die gleichzeitig erschienene umfangreiche Studie von Georg May, Interkonfessionalismus in der deutschen Militärseelsorge von 1933 bis 1945, Amsterdam 1978.)

In der Tat trägt M. eine Fülle von Informationen zusammen, vornehmlich aufgrund von ungedrucktem Aktenmaterial des Deutschen Caritasverbandes, der ja Träger der ‚Kirchlichen Kriegshilfe' war, des Katholischen Militärbischofsamtes und des Ordinariatsarchivs Freiburg. So kann er das schrittweise Einengen der kirchlichen Wehrmachtsseelsorge und Fürsorgemaßnahmen durch das NS-Regime ebenso zeigen wie den Einfallsreichtum und die Einsatzbereitschaft der kirchlichen Mitarbeiter. Ein interessanter Aspekt sind die Auswirkungen der Rivalität ‚Partei'/‚Staat' bzw. OKW/OKH auf die Militärseelsorge. Vf. schildert ferner das Dilemma der Wehrmachtspfarrer, die in ihrer überwiegenden Mehrheit bei aller inneren Ablehnung des Nationalsozialismus gleichwohl den Dienst für „Volk und Vaterland" bejahen mußten und bejahten. Schließlich beleuchtet er die umstrittene Gestalt des katholischen Feldbischofs Franz Justus Rarkowski; er beurteilt R. bemerkenswert umsichtig und gerecht.

Nicht überzeugend und methodisch fragwürdig ist jedoch der Versuch, auf den abschließenden 22 Seiten der Untersuchung zu einer Kritik des Glaubens- und Amtsverständnisses der Kirche zu gelangen, das ihrer Haltung zum Krieg zugrunde gelegen hat. Sollte der noch unzureichende Forschungsstand ohnehin zu größter Zurückhaltung raten, so kann eine Klärung wohl kaum auf verschiedenen Ebenen erfolgen. Man hat bei dem von M. angeführten Begriff der „konjunkturellen Geschichte", der einen die bloßen Tatsachen überwölbenden „Erfahrungs- und Verstehenshorizont" (190) meint, den Eindruck, daß hier eher zufällige Leseerlebnisse dem Autor die Feder geführt haben, in diesem Fall Schillebeeckx' Jesus-Buch von 1975.

Um die tieferen Ursachen kirchlichen Verhaltens im Zweiten Weltkrieg zu ergründen, verläßt Vf. im Widerspruch zum deskriptiven Teil seines Buches den Weg historistischen ‚Verstehens' und nimmt sein eigenes Glaubensverständnis und Wertesystem zum Maßstab des Urteils. Manche Widersprüche in der Argumentation

belegen dabei seine Unsicherheit. (Vgl. etwa 191 mit 203, 194 mit 196.)

Phänomene wie „unterentwickeltes Demokratieverständnis", „Vorliebe für autoritär-hierarchische Ordnungsgebilde", „politische Unreife", „Gruppenegoismus" etc. (alle 191), die Vf. „stärker oder schwächer" beim zeitgenössischen Katholizismus feststellen zu können glaubt, begründen nicht zwangsläufig eine (geistige) Nähe zum Nationalsozialismus und schon gar keine spezifisch katholische. Die im thematischen Zusammenhang entscheidende Frage, „ob die Feldseelsorge sich während des Zweiten Weltkrieges bewährt oder ob sie versagt habe", bezeichnet M. selbst aufgrund „des vorhandenen Materials" als „nicht eindeutig" klärbar (199). Insofern überrascht es nicht, daß der Schluß mehr Fragen aufwirft als klärt und Vf. zu der nicht eben originellen Konstatierung „faschistischer oder faschistoider" Denkstrukturen im zeitgenössischen Katholizismus gelangt (191), um von daher zu Konsequenzen für die (politisch-) theologische Diskussion unserer Tage aufzurufen.

Das Literaturverzeichnis ist sehr ausführlich: H. Mitteis' „Der Staat des Hohen Mittelalters" fehlt ebensowenig wie J. Piepers „Viergespann", F. Prinz' Monographie „Klerus und Krieg im frühen Mittelalter", Thomas von Aquins „Tugenden des Gemeinschaftslebens" oder Reinhold Schneiders gesammelte Schriften samt wichtiger Sekundärliteratur. Wohl vermißt man einschlägige Veröffentlichungen zum Thema selbst, etwa V. Conzemius' Literaturbericht von 1968 oder M. Hüsgens Untersuchung über die niedersächsischen Bistumsblätter in der NS-Zeit. (Die in der zweiten Jahreshälfte 1977 erschienene Literatur hat vermutlich nicht mehr berücksichtigt werden können.)

An Corrigenda sind zu den schon vom Autor aufgeführten zu notieren: Die unter G. Reifferscheid genannten Herausgeber der ‚Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte' sind fälschlich mit dem gleichen Vornamenskürzel genannt (XVI); der Vorname von Schillebeeckx ist nicht Jesus, sondern Edward, ‚Jesus' ist Bestandteil des Buchtitels (ebda); Schlabrendorff schreibt sich mit ‚ff' (ebda); der Familienname Wartenburg lautet korrekt: Yorck von Wartenburg (nicht: Jörg) (ebd.). Und schließlich: Der S. 103 erwähnte Karl Josef Schulte war als Bischof von Paderborn Leiter der Kirchlichen Kriegshilfe im Ersten Weltkrieg, nicht als Kardinal-Erzbischof von Köln.

Ein Register fehlt. Druckbild, Dezimalunterglieder der Kapitel und Verzicht auf Kolumnen erschweren die Lektüre. Hinderlich ist, daß die Anmerkungen jeweils an das Ende der Kapitel gesetzt sind.

Bonn Ulrich von Hehl

Vogel, Johanna: **Kirche und Wiederbewaffnung.** Die Haltung der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Auseinandersetzungen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik 1949–1956. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 304 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen Bd 4) geb. DM 50.–

Mit dieser Arbeit – im Wintersemester 1975/76 vom (sozialwissenschaftlichen) Fachbereich 11 der Freien Universität Berlin als Dissertation angenommen – wird eine historisch, politisch und theologisch komplizierte, damals stürmisch verlaufene und heute noch erregende Diskussion dargestellt und in Erinnerung gebracht, die auch heute wegen der Herausforderungen von Christen und Kirchen zum Beispiel durch die Probleme in Asien oder Lateinamerika an Aktualität nicht verloren hat. V. versteht ihre Arbeit „als ein Fallbeispiel für die Möglichkeiten und Grenzen des sogenannten politischen Mandats in der EKD" (17). Was in bisherigen Arbeiten über die Wiederbewaffnung oder den Kalten Krieg eher beiläufig und mit den Positionen Gustav Heinemanns oder Martin Niemöllers verknüpft dargestellt wurde, erscheint hier im Kontext mit der jeweiligen weltpolitischen Lage erstmalig – und darum von den Herausgebern mit Recht als „Pionierarbeit" (11) gekennzeichnet – als Untersuchung der gesellschaftlichen Größe EKD, die „das Gegenüber des Staates in den die Öffentlichkeit betreffenden Angelegenheiten der evangelischen Kirche" (17) sein wollte.

In einem ersten Teil behandelt V. „das sogenannte ‚politische Mandat' der evangelischen Kirche als Ertrag des Kirchenkampfes".

Ausgehend von der „Stuttgarter Erklärung", die als „Äußerung eines veränderten kirchlichen Selbstbewußtseins" (21) verstanden wird, skizziert V. das Verhältnis sowohl zur deutschen Bevölkerung als auch zu den Besatzungsmächten. Dieser Abschnitt mündet in der Feststellung, daß in den Kontakten und Verhandlungen mit den Besatzungsmächten „eine Einübung in die Verantwortung der Kirche für öffentliche Fragen geschah" und damit eine Einübung in das politische Mandat auf kommunaler Ebene (29). Die Darstellung des Ringens um Gestalt, Wesen und Auftrag der EKD in den Jahren 1945–1948 (wobei der „Kirchenkampf" als eine vorwiegend innerkirchliche Angelegenheit gekennzeichnet, seine Deklarierung als „Widerstandsbewegung gegen Hitler" als verfehlt angesehen wird) enthält u. a. eine Skizze der unterschiedlichen im Reichsbruderrat vorhandenen Zielvorstellungen und ihrer kontroversen theologischen Positionen. Die „Selbstverpflichtung der EKD auf ein öffentliches Mandat" sei nur durch den Verzicht auf eine Erarbeitung einer gemeinsamen theologischen Basis zustande gekommen (47).

Der zweite umfangreichere Teil gilt den Auseinandersetzungen in der EKD zur Frage der Wiederbewaffnung bis zur Einführung der allgemeinen Wehrpflicht in der Bundesrepublik Deutschland.

Die Entmilitarisierung Deutschlands, zunächst unreflektiert bejaht, wurde mit dem Satz: „Gott hat uns die Waffen aus der Hand geschlagen" – bald „so etwas wie ein Schlachtruf der Bekennenden Kirche" – geschichtstheologisch gedeutet (53). Eine Verarbeitung der große Teile des deutschen Volkes betreffenden Identitätskrise blieb jedoch aus. In diesem Ausfall erforderlich gewesener „Seelsorge" sieht V. eine der Wurzeln für die späteren scharfen Auseinandersetzungen.

Diese Kontroversen vollziehen sich nach V. in drei Phasen: in der Zeit des aufkommenden Kalten Krieges; nach Ausbruch des Korea-Krieges 1950; von den Pariser Verträgen bis zur Aufnahme der Bundesrepublik in die NATO. Aus der ersten Phase werden insbesondere das sogenannte „Darmstädter Wort" vom 8. 8. 1947, die Eisenacher Kirchenversammlung vom 10.–13. 7. 1948, die Friedenskampagne der EKD Ostern 1949 und die Auseinandersetzungen um Interviews von Adenauer und Niemöller im Spätherbst 1949 erläutert, besonders ausführlich jedoch die Synode der EKD in Berlin-Weißensee 1950 („Was kann die Kirche für den Frieden tun?") vorgestellt. Zum besseren Verständnis der Problematik angesichts der nachwirkenden evangelischen Traditionen behandelt V. in eigenen Abschnitten den „Fall Dehn" (Günther Dehn hatte sich 1928 gegen jede Idealisierung des Krieges gewandt und auch die Heroisierung des Soldatentodes abgelehnt und „damit den Auftakt des Kirchenkampfes" herbeigeführt [84]) und Hanns Liljes Schrift „Der Krieg als geistige Leistung", um dann das Friedenswort der Synode vorzustellen und eingehend zu analysieren: Das Friedenswort beschränke sich auf die Kennzeichnung des Krieges als Gericht Gottes, statt die Frage nach den konkreten politischen Hintergründen zu stellen; es enthalte eine „heimliche Option für den Westen" (109), sei mit seiner Rede vom möglichen Bruderkrieg national motiviert und insgesamt von einer individualistischen Denkweise geprägt; überfrachtet „mit langen und schwierigen theologischen Vorstellungen", habe es nicht nur die Adressaten überfordert, sondern zeuge auch von einer „Fehleinschätzung kirchlicher Möglichkeiten" (104).

Die Wiederbewaffnungsdiskussion nach Ausbruch des Korea-Krieges sei, was die Beiträge der EKD angehe, „nicht ohne Aggressivität" (128) geführt worden, die moralischen Appelle an nationalen Motiven orientiert gewesen. Auch die „Handreichung an die Gemeinden zur Wiederaufrüstung" vom 4. 10. 1950 sei – bei aller Klarheit des politischen Willens und bei ihrem „ethischen Rigorismus" (137) in der Frage der Kriegsdienstverweigerung – durch „politische Romantik" (138) gekennzeichnet. Als wichtigstes Ergebnis aller Auseinandersetzungen angesichts der EVG-Verträge sieht V. die Arbeit des vom Rat der EKD eingesetzten Ausschusses zur Frage der Kriegsdienstverweigerung an (163).

Schließlich behandelt V. parallel zur politischen Entwicklung nach dem Scheitern der EVG bis zur Aufnahme der Bundesrepublik in die NATO die Paulskirchenbewegung und die Rezeption der Auseinandersetzung um die Pariser Verträge in der EKD.

Dabei befand sich die EKD nach V. „in ihrer selbstgewählten Doppelrolle als Garantin der deutschen Einheit und als Hüterin der Werte des ‚christlichen' Abendlandes" (199). Mit der Synode von Espelkamp im März 1955 fanden die jahrelangen Auseinandersetzungen zu der Frage der Wiederaufrüstung praktisch ihren Abschluß. V. resümiert: „Die EKD war wieder zu einer tragenden Stütze der Staatsmacht geworden" (206), wenngleich sich die EKD am Ende „als krank, in ihrem moralischen Prestige geschwächt und zutiefst zerstritten" darstellte (221).

Das Ergebnis ihrer Untersuchung faßt V. auf sieben Seiten zusammen (224–230):

1. Die Wahrnehmung des politischen Mandats habe nicht zur Beteiligung der Kirche an politischen Entscheidungen geführt;

2. nach anfänglicher Geschlossenheit wurde die EKD „zunehmend entscheidungsunwilliger und in ihren öffentlichen Äußerungen unbestimmter" (224). Den Grund dafür sieht V. in der Geschichte der EKD selbst: Schwinden des Einflusses der Bekennenden Kirche und in der Verlagerung der Diskussion in Organe außerhalb der EKD, sodaß die Aufgaben des Rates und der Synode der EKD zunehmend darauf gerichtet war, allzu große Spannungen um der Einheit willen zu verhindern. Dabei trat das Dilemma des Fehlens „einer von allen Gruppen akzeptierten gemeinsamen theologischen Basis für die EKD" (226) offen zutage;

3. je bedeutungsloser die EKD als gesellschaftliche Größe im innerpolitischen Streit um die Wiederbewaffnung blieb, um so stärker wurde die Gewissensentscheidung des Einzelnen betont, die den „prophetischen

Auftrag" der Kirche ersetzte. Der „bei der Gründung behauptete Anspruch, gegenüber Staat und Gesellschaft ein ‚Wächteramt' zu haben, konnte von der EKD nicht eingelöst werden" (228);

4. dennoch wirkte die Kirche „als Forum politischer Meinungsbildung ‚sub specie aeternitatis" (229), da die Gründlichkeit und Schonungslosigkeit der Reflexion „das demokratische Verantwortungsbewußtsein von Gruppen und Einzelnen" (229) herausforderte;

5. die entscheidenden Ursachen dafür, daß die EKD ein prophetisches Amt nicht wahrnehmen kann, sieht V. jedoch in der Größe der Institution und im volkskirchlichen Charakter der EKD. Die Wandlung der Form der Verlautbarungen von „Worten" und „Kundgebungen" zu „Denkschriften" sei darum folgerichtig, weil die EKD damit sowohl ihrem eigenen pluralen Charakter als auch der Vielschichtigkeit politischer Fragestellung entspreche.

Der Arbeit sind elf Dokumente aus den Jahren 1950–1955 beigefügt.

Es ist das Verdienst dieser Arbeit, an einem konkreten Fall die vielfältigen Versuche dargestellt zu haben, die neuerkannte politische Verantwortung von Christen und Kirche wahrzunehmen. Dabei werden jedoch die Schwierigkeiten deutlich, diese prinzipiell von allen Seiten bejahte politische Verantwortung und den Öffentlichkeitsauftrag der Kirche näher zu bestimmen. Nach V. bedeutet das politische Mandat, „in die *offene Geschichte* hinein so konkret zu sprechen, daß das *lebendige Wort Gottes* dabei vernehmbar wird" (17). Doch diese fromme Formulierung ist ebenso wenig hilfreich wie die Forderung, die Kirche solle dem Menschen „mit einem ‚Wort des Herrn' eine klare, verbindlich zu machende christliche Entscheidung" entgegenstellen (228). Bei solchen Voraussetzungen und Forderungen ist das Urteil berechtigt, die EKD habe den behaupteten Anspruch, gegenüber Staat und Gesellschaft ein „Wächteramt" zu haben, nicht einlösen können (ebd.). Doch die Basis für ein solches Urteil scheint nicht solide genug: es müßte eine (bei V. fehlende) genauere Unterscheidung zwischen öffentlicher (politischer) Verantwortung, politischem Mandat und Wächteramt der Kirche getroffen werden; ein verbindliches Weisungsrecht der Kirche in politischen Fragen setzt eine (unfehlbare) Kompetenz zur Beurteilung politischer Situationen voraus; auch wenn die Kirche in spezifischen, zugespitzten (politischen) Situationen ihr eindeutiges „Es ist dir nicht erlaubt" sagen darf und sagen muß, fehlen hier doch jene Sachkriterien, die den Vorgang der Wiederbewaffnung eindeutig als einen Fall erkennen lassen, der die Kirche zur Wahrnehmung des „Wächteramtes" herausforderte oder berechtigte.

Neben zahlreichen Informationen und erfreulichen Anregungen enthält die Arbeit jedoch eine erhebliche Anzahl von Unklarheiten, Ungenauigkeiten und fragwürdigen Aussagen. Was meint V. damit, daß einige Gruppen „die Einheit der EKD ... über die Einheit des Gewissens (der Überzeugung) stellten?" (228) Vermutlich waren bei den Diskussionen wirklich starke national(istisch)e Interessen an der deutschen Einheit im Spiel (vgl. 41; 81; 92; 111ff; 128f; 137; 227), doch um der Evangelischen Kirche in Deutschland willen vermag der Rez. nur schwer zu glauben, daß der nationale Gedanke die einzige und entscheidende einigende Klammer der EKD gewesen sein soll (vgl. 92; 179). – Wenn die bevorstehende Wiederbewaffnung dazu führen mußte, daß Geschwister, Vettern und Freunde – in beiden deutschen Staaten lebend – in der Uniform verfeindeter Mächte einander gegenüberstanden, dann muß das Wort vom möglichen „Bruderkrieg" nicht unbedingt einer nationalen Ideologie entsprungen sein (vgl. 98f; 99 Anm. 42; 111; 114). – Handelte es sich bei dem Bemühen der Kirche um den Frieden um eine selbstgestellte Aufgabe (103; 115) und beim Einsatz für die Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen um eine „Selbstverpflichtung der EKD" (181), oder waren es nicht doch vorgefundene Aufgaben und Herausforderungen, denen die Kirche sich zu stellen hatte und denen sie nicht ausweichen durfte?

Zunächst nimmt man den Satz, die EKD habe „die einzige funktionierende gesamtdeutsche Institution" dargestellt (16), als gelinde Unkorrektheit hin. Doch wenn diese Behauptung an mehreren Stellen wiederkehrt (vgl. 31; 41; 81; 91; 115; 160f), so muß man sie doch ein wenig „erstaunlich" finden (um ein beliebtes Wort der Vf.in ausnahmsweise zu verwenden: vgl. 26; 40; 41; 42; 83; 140; 179). Immerhin nahmen an der Fuldaer Bischofskonferenz bis 1961 alle deutschen Bischöfe teil. Auch die Bemerkung, die Evangelische Kirche habe „als einzige Institution dem nationalsozialistischen Staat bis zuletzt erfolgreich widerstanden" (36), bedarf wohl der Korrektur. –

Die Kriterien für die Auswahl der veröffentlichten elf Dokumente sind nicht erkennbar. Eine ausgezeichnete Ergänzung zur vorliegenden Arbeit bietet das von Wolf Werner Rausch und Christian Walther herausgegebene Taschenbuch „Evangelische Kirche in Deutschland 1950–1955" mit der Wiedergabe von 49 (nach 10 Themengruppen geordneten) Dokumenten (Gütersloh 1978).

Trotz der genannten (und weiterer) Mängel bleibt die Arbeit V.s wichtig als Aufzeichnung einer ernsten, gründlichen und schonungslosen Diskussion, die die EKD bis zur Drohung einer Spaltung belastet hat und der man sich trotz des Wissens um diese Belastung nicht entzog. Daß diese Auseinandersetzung geführt wurde, während ein großer Teil des deutschen Volkes ganz mit den Problemen des „Wiederaufbaus" befaßt war, bleibt das Verdienst der EKD. Eine vergleichbare Diskussion hat in der katholischen Kirche nicht stattgefunden.

Bochum Heinrich Missalla

Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II. Testi e ricerche di Scienze religiose. 1. Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium – Bologna: Istituto per le Scienze religiose 1979. X, 154 S.

Es fehlt nicht an Sachregistern zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanums. Da Formulierung und Auswahl der Stichworte subjektiv beeinflußt sind, sollte man sich nicht auf sie verlassen. Zum Beispiel kommt „gaudium" nach X. Ochoa, Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi, Rom 1967, 23mal vor, „gaudere" 40mal, „laetari" dreimal, „laetus" achtmal, „laetitia" und „laetabundus" je einmal. Das Stichwort „gaudium" bzw. „Freude" fehlt dagegen in der lateinischen Ausgabe, die von dem Generalsekretariat des Konzils herausgegeben wurde (Città del Vaticano 1966) in den deutschen Ausgaben von K. W. Kraemer – K. Richter, Osnabrück 1966 und R. Spiecker u. a., Luzern – München 1966, sowie in der lateinisch-italienischen Edition der Edizioni Dehoniane, Bologna 1966. Die von K. Rahner – H. Vorgrimler besorgte Ausgabe, Freiburg 1966, verzeichnet unter „Freude" nur den Anfang der Konstitution „Gaudium et spes".

Die vorliegende Ausgabe ist, was nur aus einer Notiz auf S. IV zu entnehmen ist, eine Neuauflage (restauratio) einer Serie von Wortverzeichnissen zu den Konzilsdokumenten, die der Freigebigkeit der Deutschen Bischofskonferenz zu verdanken ist. Sie verzichtet wie der oben erwähnte Wortindex Ochoas auf nur philologisch interessierende Adjektive, Adverbien und Pronomina – bei nur geringen Unterschieden; z. B. enthält die Ausgabe im Unterschied zu Ochoa raro, rite, rursus. Beide nach Stichproben gleich vollständige Ausgaben verweisen nicht nur wie die Sachregister auf die Artikelnummern der Dokumente, sondern auch auf die Zeilen im mitgedruckten Text. Das ist besonders bei langen Artikeln hilfreich.

Drei Hauptvorzüge gegenüber Ochoa sind: Die Aussage wird durch längere Zitate immer deutlich; z. B. in SC 106 statt „mysterium paschale Ecclesia, ex" (Ochoa); „Mysterium paschale Ecclesia ... octava quoque die celebrat". Auch wenn das Stichwort nur aus dem Kontext zu ergänzen ist, wird es aufgenommen. So erscheint „musica sacra" in SC 112 achtmal, bei Ochoa viermal. Im Anhang werden Zitate der Hl. Schrift, aus Konzilien und Väterschriften zusammengestellt. Dem stehen zwei Vorzüge bei Ochoa gegenüber: Größere Übersichtlichkeit, weil jede Stelle eine durch Spiegelstrich hervorgehobene Zeile beansprucht. Vor allem kann ohne weitere Hilfsmittel festgestellt werden, wieweit Aussagen der Liturgiekonstitution, z. B. „Mysterium paschale" in anderen Konzilsdokumenten ebenso oder modifiziert wiederkehren. Nur vage stellt das Vorwort von J. Alberigo eine Zusammenfassung der einzelne Wortverzeichnisse in einem Band in Aussicht.

Münster Emil Joseph Lengeling

Karpp, Gerhard: **Die Theologische Literaturzeitung.** Entstehung und Geschichte einer Literaturzeitschrift (1876–1975). – Köln: Greven (1978). VII, 199 S. (Arbeiten aus dem Bibliothekar-Lehrinstitut des Landes Nordrhein-Westfalen 47); kart. DM 17.–

Die 100jährige Existenz der ThLZ war hinreichender Anlaß, ihre geschichtliche Entwicklung an Hand der vorherrschenden Ideen, von Konzepten, Richtungen, bewegenden Kräften usw. darzustellen. Dies zu leisten versucht die vorliegende Arbeit. Sie entstand als Prüfungsarbeit am Bibliothekar-Lehrinstitut in Köln. Vor diesem Hintergrund wird der hervorgehobene Akzent des Vf. auf speziell bibliothekarisch relevante Gegebenheiten in ihrer zeitlichen Erstreckung als Interpretationsrahmen verständlich (s. Vorwort).

Ausgehend von den Grundintentionen und den programmatischen Maximen der Gründungsherausgeber sollen Kontinuität und Wandel in ihrer phasenhaften Fortentwicklung, also das Ineinander von vorgeformtem Erwartungshorizont und konkreter Ausformung innerhalb der einzelnen Herausgeberabschnitte zur Sprache gebracht werden. Bei dieser Rekonstruktion oder Aneignung bzw. Begegnung mit der Vergangenheit bleiben auch nach den Absichten des Vf. die jeweiligen geistes- und theologiegeschichtlichen Eigentümlichkeiten in Verbindung mit den markanten und einflußnehmenden zeitgeschichtlichen Ereignissen nicht unberücksichtigt (1). Die Gründungssituation hat ihren Kristallisationspunkt vornehmlich in der Person A. Harnacks, der mit seinem Mitherausgeber Schürer die fundamentalen Anliegen A. Ritschl's zum Stimulus bzw. handlungsorientierenden Sinn seiner Herausgebertätigkeit macht.

Unter den leitmotivischen Perspektiven und Präferenzen „Zusammenfassung der wissenschaftlichen Kräfte des deutschen Protestantismus aus allen Lagern" und „Ausrichtung wie Förderung der nach strengen historisch-kritischen Prinzipien zu leistenden theologischen Arbeit" werden die Schlüsselworte genannt, unter denen – aus der Retrospektive Harnacks nach 50 Jahren – die Theologie Ritschl's gefördert und eine Erneuerung der Theologie wie ihre Öffnung in Richtung auf Kultur und Gesellschaft verbunden sein sollten (4–6).

Gerade von dem erst anläßlich des 75jährigen Jubiläums der Zeitschrift veröffentlichten Gründungsaufruf vom Juni 1875, der Offenheit für alle Richtungen proklamiert, Sachlichkeit in der Beurteilung der literarischen Erscheinungen fordert, allen gerecht werden will und trotzdem eine einheitliche Haltung zu bewahren beabsichtigt (8), wäre insgesamt zu verfolgen und herauszudestillieren gewesen, in welchem Umfang diese Programmpunkte über ein antizipiertes Idealkonzept hinausgingen und wie die formulierten Spannungsgehalte inhaltlich vermittelt wurden.

Wie weit nun diese ersten Zielvorstellungen oder die Ungeteiltheit des sich selbst gesetzten Auftrags im Verlauf der Entwicklung modifiziert wurden, Brüche entstanden, der Fortgang einer gewissen Eigendynamik folgte bzw. von den Herausgebern bewußt in gewisse neue Formen transformiert und anders dimensioniert wurde, untersucht Vf. in den durch die jeweiligen redaktionellen Konzeptionen, Weichenstellungen und Grundstrukturen der einzelnen Epochen bestimmten vorgeprägten Rahmen innerhalb von 6 verschiedenen Zeitstadien der ThLZ. Als typologisch problemleitendes Arbeitsschema der Beschreibung figurieren hauptsächlich: 1. Herausgeber und Mitarbeiter; 2. Aufbau und Inhalt; 3. Erscheinungsweise und Äußeres; 4. Redaktionstätigkeit und Themenkreise.

Dieser richtungsweisende Kanon zeigt in den einzelnen Herausgeberepochen natürlich eine nach den konjukturellen Umschwüngen variierende Ausformung und in der Darstellung und Faktenbeschreibung unterschiedliche inhaltliche Fülle und Breite.

An die Namen Schürer und Harnack (1876–1910), Schuster und Titius (1910–1921), Hirsch (1921–1930), Bauer (1930–1939), Opitz, Lietzmann und Aland (1939–1944) und Aland, Sommerlath, Amberg (1947–1975), knüpfen sich konkret die jeweiligen Herausgeberaktivitäten mit ihren konstitutiven Zwecken, Interessen, Absichten und die wechselvollen Auswirkungen zusammen mit zeitbedingten Situationen, die in den einzelnen Problembereichen ihren Niederschlag gefunden haben. Der Hauptertrag dieser vom Grundverständnis präformierten sachkundigen Arbeit liegt speziell im Herausarbeiten aller fixierten Daten. Jede in den einzelnen Epochen vom bisherigen Schema feststellbare Abweichung, Änderung, Neuformung wird referierend registriert, ohne daß explizit durch Querverbindungen, Rückblenden, Wirkungsstränge, argumentative Einschübe das einheitliche Bild der Realitätsgegebenheiten zusätzlich belebt und vertieft würde. Zwar erweitert einmal ein Exkurs über „Rezensierende theologische Zeitschriften vor und neben der ThLZ" die Deskription, jedoch nur in der Form eines kursorischen Überblicks (12–14), offenbar wohl mehr, um im Nebeneffekt die These von der gewissen Einzigartigkeit der ThLZ zu untermauern.

Angefangen bei biographischen Informationen über die Herausgeber, die Zahl der Mitarbeiter, das Ausmaß ihrer Tätigkeit und ihr Arbeitsgebiet, den Umfang der Spalten insgesamt, der einzelnen Abteilungen insbesondere, die Bibliographie mit ihren Ordnungselementen, ihrer Aufteilung, der Anordnung der Titel, der Verteilung des Titelumfangs . . ., über den Registeraufbau, Schwerpunktbildungen, aktuelle Vermerke bis zu der bleibenden und sich verändernden Gestalt von Titelblatt bzw. den redaktionellen Verlautbarungen wird alles markiert, was innerhalb dieser Merkmalsbereiche aus der Zeitschrift und ihrer zu erfassenden Menge an Bestimmungselementen erfaßbar ist. Die methodische Ausrichtung, auf einer reglementierten Erfahrungsbasis Daten – also Feststellbares – deskriptiv so erheben, wie sie sich nach dem chronologischen Schema in unausbleiblichen Modifikationen, unterschiedlichen Dimensionierungen und Akzentverlagerungen niedergeschlagen haben, stellt mithin die herausragende Untersuchungsform dar. Konstatiert und verknüpft werden darum reine Tatsachenfeststellungen aus den einzelnen Gegenstandsbereichen. Abstrakt oder statistisch klassifikatorisch gesehen heißt das: absolute, relationale, kontextuelle Variablen werden erstellt. Diese ständig wiederkehrenden Größenbegriffe (Mitarbeiter, Umfang, Menge usw.) lassen mithin zwangsläufig Transformation in gemessene und auszählbare Werte zu, die als Indikatoren für Zuordnungen fungieren können und die Anforderungen der Eindeutigkeit und Ausschließlichkeit erfüllen.

Zweifellos fließen im darstellerischen Teil dieser Arbeit sporadisch bemerkenswerte geschichtliche Details ein, z. B. wer von kath. Seite als Rez. berücksichtigt wurde (20), wer sich überhaupt für diese Arbeit bereitstellte, die inhaltlichen Anreicherungen von Beobachtungen (z. B. 22), die zeitbedingte Sachproblematik, die unter dem Titel Themenkreise die aktuelle theologische Diskussion stichwortartig skizziert (44f, 53, 67, 73, 99).

Im großen und ganzen überwiegen demnach auch in der Rubrik Aufbau und Inhalt der Einzelhefte Aufteilungsgesichtspunkte, was nämlich in welchem Ausmaß zu welcher Zeit in welchem Umfang antreffbar ist (z. B. die Aufsätze und Sammelberichte, die Rezensionen innerhalb der Zeitschrift). Die formalen Aspekte (wie die Anordnung der Rezensionen, die Art der bibliographischen Angaben, ihre Ausführlichkeit und Sorgfalt, was durch Vergleich zu positiven Wertungen führen kann [25], Verzugszeiten [27]) dominieren also insgesamt.

Gerade beim Objektbereich der Bibliographie als integriertem Bestandteil der ThLZ stellt sich die hypothetische Frage, ob eine Beschreibung ihrer unterschiedlichen Gestalt, Eigenart, Gliederung, Ausführlichkeit, Dimensionierung in den einzelnen Herausgeberepochen im Kontext der historischen Einbettung nicht besser die signifikanten Merkmale und konstitutiven Elemente in ihrem wechselvollen geschichtlichen Ablauf zum Ausdruck gebracht hätte. Die Schilderung wäre zum mindesten lebendiger und farbiger geworden, zumal bei durchgezogenen Entwicklungslinien die Vielfalt der Verflechtungen in der Formung des Stoffes überzeugender, weil zusammenhängend, zum Vorschein gekommen wäre. Denn nur selten ist die Motivationsstruktur und das Bedingungsverhältnis der Herausgebertätigkeit in der Verbindung mit anderen Bedeutungskomplexen rekonstruierbar, weshalb die Sinnlinien von Vorgängen bei Änderungen von einzelnen Erscheinungsweisen oder Positionen in den verschiedenen Epochen nicht leicht zu ziehen sind. Ähnliches ließe sich auch bei einer zusammenfassenden Darlegung über den Wandel der ThLZ von einem Rezensionsorgan zu seiner komplexeren Form, in der zudem Sammelberichte und Aufsätze die konstruktive Verdichtung anschaulicher demonstrieren, sagen.

Daß Vf. von seinem Hauptanliegen her vornehmlich informieren will, ohne grundsätzlich anhand eines überzeugenden Ineinander von Zeitereignis und Kausalität die Folgewirkung einer Tatsache vertiefen zu wollen, – wenngleich da und dort das Bemühen spürbar wird, mit der irreversiblen Folgeordnung Abhängigkeiten bedingender Art zu konstatieren (z. B. 41) –, zeigt in seiner Unmittelbarkeit der zweite Teil der Arbeit. In ihm sind die im Textteil bereits zur Sprache gekommenen Beobachtungen nach dem objektiven Zeitablauf durch die Quantifizierung von Tätigkeiten und Vorkommnissen ins graphische Bild gefügt.

Durch die Übertragung der einzelnen Untersuchungseinheiten mit ihren klassifizierbaren Variablen aufgrund ihrer numerischen Größe in die Anschaulichkeit der Abbildungen – prototypisch dargestellt im Koordinatensystem, das auf der Abszisse die jeweiligen Größenangaben verzeichnet, auf der Koordinate hingegen die Jahreszahlen notiert –, gewinnt der Autor einen zweifachen Effekt. Einmal verhindert diese Art von Zusammenschau einzelner Grundkategorien in der Gesamtheit der zeitlichen Erstreckung das Auseinanderklaffen von Zusammengehörigem und zudem erbringt dieser Brückenschlag von abstrakten Zahlen/Größen und optischer Darstellung einen gewissen Verwertungszusammenhang. Definiert nämlich durch das Prinzip des Mehr oder Weniger bzw. des Mehr-als illustrieren metrische Prädikate die zeitlich vergegenständlichten Fakten, erlauben ablesbare Trends in diesem eingliedrigen Nexus und lassen durch die komparative Art der Verknüpfung – wobei die Relationen unter den Zahlenwerten denen unter den Objekten entsprechen – gewisse Aussagen mittlerer Reichweite von heuristischem Wert zu. In diese 24 etablierten Paradigmen wird in mühevoller Kleinarbeit die Häufigkeitsverteilung der einzelnen ausgezählten und prozentual aufgeschlüs-

selten Merkmalsbereiche in ein Kontinuum gebracht (so der Gesamtumfang der Jahrgänge mit seinen spezifischen Abteilungen, die Anzahl der Mitarbeiter und Rezensionen, ihre Intensität, die Aufteilung der Einzelhefte, Anzahl und Umfang der Rezensionen pro Einzelheft, die Menge der Titel der Bibliographie samt der detaillierten Verhältnisse ihrer Gruppierungen, die Vielzahl der Mitteilungen, der Berichte über Dissertationen, Auslieferung der Zeitschrift usw.).

Diesen Schaubildern und graphischen Verdeutlichungen der quantitativ gefaßten Fakten sind 14 Tabellen angefügt, welche die korrespondierenden exakten Zahlen zeitmäßig notieren, z. B. die der Rezensenten und Rezensionen und diese pro Mitarbeiter pro Jahr bzw. über den ganzen Zeitraum, den Wert der Rezensionen pro Heft, deren Gesamtumfang und den Mittelwert der Spalten für alle 5 Jahre, Maße über die Bibliographie, Verlagsanzeigen, die Aufteilung der Jahrgänge, den Anteil der Disziplinen im Bibliographischen Beiblatt, eine Liste der häufigsten Mitarbeiter mit Lebensdaten, ihrem Fach, um schließlich das Ergebnis der mühevollen Recherchen in der Angabe der Preise nach Zeitraum und Zahlungsweise aufgeschlüsselt zu präsentieren und diese Meßergebnisse in ein Verzeichnis über den verspäteten Eingang der Einzelhefte bei 3 Abonnenten über die Zeit von 1945–1975 einmünden zu lassen. Einige aufschlußreiche Titelblätter und Seiten der ThLZ, Anmerkungen zu den Diagrammen und Tabellen und ein auf das unbedingt Allgemeine beschränktes Literaturverzeichnis runden die Arbeit ab.

Diese ausführliche Information durch die Mühsal des Isolierens einzelner Variablen in einer geschlossenen Form in dieser Arbeit zu erhalten, läßt weitere aufkommende Fragen, welche die ThLZ nicht zur einzigen Materialquelle und zum alleinigen Erkenntnisobjekt haben, – z. B. ein Vergleich der in der Bibliographie und im Rezensionsteil der ThLZ jeweils aufgeführten und besprochenen Titel mit dem Titelangebot insgesamt wie ihre selektive Aufnahme, zumal das Negative, in diesem Fall das Fehlende oftmals zu instruktiveren Reflexionen Anlaß gibt – ebenso verklingen, wie die Frage nach dem Erkenntnis- und Aussagewert derartiger größtenteils auf statistische Erklärungen reduzierte methodische Beschränkungen (z. B. 32, 38).

Da die Exaktheit der Untersuchung eines Merkmalsbereichs mit der Kleinheit der zu untersuchenden Sequenz aus diesem Bereich korreliert, verringert sich ja der Erkenntniswert, bringt aber die „Produktivkräfte" und Produkte auf eine Ebene der Vergleichbarkeit und Greifbarkeit. Obgleich die genuinen historischen Bezüge und Bedingungsverhältnisse mehr angedeutet als herausgearbeitet werden – was auch letztlich nicht im eigentlichen Sinn der Untersuchung lag –, bleibt es das Verdienst des Vf., in einer verständlichen Sprache durch eine gewaltige Arbeitsleistung die angedeuteten Probleme gut ins Licht gerückt und eine erste Orientierung über dieses sehr bedeutende theologische Rezensionsorgan gebracht zu haben.

Die Vorzüge dieser Arbeit liegen demnach in der von der Methode und dem Gegenstandsbereich vorgezeichneten positivreferierenden Darstellung unter der regulativen Idee, die Spannung von Kontinuität und Wandel sichtbar zu machen, wie in den mustergültig erarbeiteten Diagrammen und den minutiös erstellten tabellarischen Übersichten mit ihren Meßwertverteilungen als einer willkommenen Vergegenwärtigung.

Münster Erwin Gotenburg

Rohmann, Klaus: **Vollendung im Nichts?** Eine Dokumentation der amerikanischen „Gott-ist-tot-Theologie". – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1977). 459 S. kart. DM 39.–

Manche Arbeiten suchen mit ihrem Titel einem gewissen Zeitinteresse entgegenzukommen, ohne daß dabei beachtet wird, daß der Titel selbst Problemstellungen impliziert, die das Buch selbst in dieser Form gar nicht zu behandeln beabsichtigt. Das ist auch bei der an sich gediegen gearbeiteten, von H. Dolch angeregten und begleiteten Promotion des Vf.s der Fall. Dem Untertitel entsprechend handelt es sich bei dem Buch vordringlich um eine Dokumentation der amerikanischen „Gott-ist-tot-Theologie". Gerade weil es sich dabei inzwischen um eine theologiegeschichtliche Episode gehandelt zu haben scheint, bietet sich ein kritisch bewertender Rückblick als Aufgabe an, um dann zugleich nach dem bleibenden Ertrag und Anstoß dieser theologischen Richtung zu fragen. Zu Recht stellt R. fest, daß eine gründliche Dokumentation eine Beschränkung auf wenige Autoren nahegelegt, die dann aber nicht nur in ihren Denkergebnissen, sondern auch in ihrem Denkprozeß vorzustellen sind.

Ehe R. im 2. und 3. Teil sich Richard L. Rubinstein und Thomas J. J. Altizer zuwendet, mit denen er seine Darstellung ausführlich besprechen und überprüfen konnte, bietet er im 1. Teil in der Form eines Panoramablicks eine summarische Einführung in die sogenannte „Gott-ist-tot-Bewegung". Angesprochen werden J. A. T. Robinson (33–41), D. Sölle (42–50), die amerikanische Welle, wie sie in der Presse ihren Niederschlag gefunden hat (51–56), G. Vahanian (57–61), P. van Buren (62–67), H. Cox (68–80), W. Hamilton (81–90).

Der erste der beiden zentralen Teile, 2. Teil des Werkes (91–181), ist dem jüdischen Theologen R. L. Rubinstein gewidmet, der sich von W. Hamilton der Gott-ist-tot-Bewegung zugeordnet sah, dann aber nach anfänglichem Erstaunen diese Zuordnung bejahen mußte. Rubinsteins theologische Arbeit ist stark geprägt von autobiographischen Zügen. Eine erste Funktion der Theologie war für ihn die phänomenologische Erhellung des faktisch Geglaubten, die zweite die Existenzerhellung. Darin aber stellt sich die Frage nach dem Ausbruch aus einem subjektivistischen Gefängnis. Zwar bewegt Rubinstein die Frage, ob nicht theologische Entwürfe letztlich doch auf den Bereich verweisen, vor dem allein Schweigen die angemessene Antwort ist (vgl. 101), doch rechnet er, der den Glauben an die Tatsächlichkeit einer Gottesoffenbarung in der Geschichte aufgegeben hat, mit der Möglichkeit, daß alle seine Aussagen nur psychische Projektion sind. Dennoch sucht er nach Erfahrungen in der Welt, die einen positiven Bezug zum Gottesglauben haben. Dabei ist er auf zwei geschichtliche Fakten gestoßen, die für ihn bestimmend wurden: Auschwitz und die Wiedererstehung des Staates Israel. Im Horizont dieser Geschehnisse fragt Rubinstein: „Wer bin ich? Wer sind wir? Wer ist Er?" (102). R. zeigt dann im folgenden, wie die Frage nach der jüdischen Identität sich für Rubinstein aus dem Verlust des persönlichen Glaubens an Gott ergibt und dieser wieder im Zusammenhang mit persönlichen Erfahrungen steht. Die Absage an die Deutung der jüdischen Existenz als einer punitiven Existenz wandelt sie in eine sinnlose Existenz, die kein Vertrauen in eine sinnvolle Leitung des Kosmos und damit auch keine Erwartung auf Erlösung mehr kennt. Einen wesentlichen Grund für das Unglück der Juden in neuerer Zeit erblickt Rubinstein sodann im jüdischen Erwählungsglauben, den er ablehnt, so daß aus den Juden trotz des neuen Staates ein Volk wie alle anderen wird. Für ihn ist der Bundesgott vom Sinai tot, d. h. in ihm selbst, aber auch in weiten Kreisen der jüdischen Gemeinschaft ist der Glaube „an den traditionellen jüdischen Gott als den allmächtigen, allweisen und allgütigen Schöpfer Himmels und der Erde" zusammengebrochen (137). Im Gegensatz zu Altizer vermag er den Tod Gottes aber nicht als Befreiung des Menschen zu feiern: „Begräbnisse sind traurige Ereignisse – auch das Begräbnis Gottes." (148) Den entscheidenden Unterschied zwischen sich und Altizer sieht Rubinstein aber darin, daß dessen Theologie auch nach dem Tode Gottes christozentrisch sei und darin sein Optimismus durch den Tod Gottes hindurch erhalten bleibe. Für ihn selbst ist der neue Topos das Exil, in dem die Chance neuer Geburt erwächst: „Die Existenz des gegenwärtigen Universums ist vielleicht ein Fingerzeig darauf, daß die Nichtsheit möglicherweise ihre eigene Einsamkeit nicht ertragen kann und daß es dann, wenn die gegenwärtige kosmische Ära enden müßte, andere kosmische Exstasen der Nichtsheit geben würde." (159) „Heilige Nichtsheit" lautet dann auch seine neue Gottesbezeichnung. Damit will er sagen: „Er ist unteilbare Fülle, so reich, daß alle Existenz gerade aus seinem Wesen herrührt. Gott als das N i c h t s bedeutet nicht ein Fehlen von Sein, sondern überströmende Seinsfülle ... Der Gebrauch dieses Begriffs beruht zum Teil auf der sehr alten Erkenntnis, daß jede Definition endlicher Wesenheiten die Negation einschließt. Der unendliche Gott ist darum in keiner Weise ein Etwas (engl. a thing), das irgendeine Ähnlichkeit mit den endlichen Wesen der empirischen Welt hat", – folglich „holy no-thingness" (163). Auch wenn hier Anklänge an die jüdische Kabbala und Überlegungen des deutschen Idealismus zur Erläuterung herangezogen werden können, ist doch die entscheidende Erkenntnis, daß hier ein fundamental jüdischer Denker die Gottesfrage neu zu artikulieren sucht und aufgrund seiner Ablehnung der christlichen Inkarnations- und Offenbarungslehre letzten Endes zu einem radikal namenlosen Gott kommen muß.

Im 3. Teil bespricht R. Leben und Werk Altizers (171–306). Auch hier finden die Schaffensperioden eine gewisse einführende Deutung in seinem von starker Suche nach dem religiösen Ort geprägten Leben. R. unterscheidet die Perioden: 1) den Versuch, eine neue Glaubensmöglichkeit zu eröffnen durch die Absage an alle weltliche Wirklichkeit, 2) den existentialistischen Versuch, das Heilige mit dem Profanen zu versöhnen, 3) den Versuch einer kenotischen Theologie. „Tod Gottes" bedeutet für Altizer einmal die Absenz Gottes in unserer heutigen Welt, sodann den Zusammenbruch der Gotteslehre. Ein Neuansatz wird zunächst versucht von den Propheten her, unter die er auch Jesus reiht. Nach Altizers Ansicht ist die eschatologische Botschaft Jesu in der späteren Kirche und ihrer Theologie verformt worden. Gegen die Dialektische Theologie hat für ihn die Theologie die Aufgabe, „das Christentum von seinem nichtreligiösen Kleid zu befreien" (202). Religionswissenschaftliche Vergleiche, zumal mit dem Buddhismus, gehören seither zu Altizers theologischer Methode (203). (Eine Schwäche der vorliegenden Arbeit ist es zweifellos, daß die religionswissenschaftlichen Urteile Altizers im Hinblick auf den Buddhismus nicht überprüft werden und

damit die Auseinandersetzung mit buddhistischen Positionen das – zugestandenermaßen unzureichende – Niveau Altizers nicht verläßt; vgl. z. B. die Bemerkung: „Daß Altizer die Religionen des Fernen Ostens, etwa Ch'an und Zen [sic!], nicht in Betracht zieht, liegt daran, daß er hiervon, wie er sagt, zu wenig Kenntnis hat." [204]) Leider wird nicht deutlich, von welcher Basis her Altizer den „Buddhismus" bespricht. Immmerhin erhalten Stichworte wie „Nihilismus" oder „heilige Leere" (209) von seinem Buddhismusverständnis her einen spezifischen Klang. – Ein entscheidender Autor ist für ihn Eliade. R. hat die Verständnisgrundlage, die Dialektik bei Altizer und Eliade in einem Exkurs überprüft (223–230). Bei all dem geht es vor allem um das Verständnis des Profanen, der Weltflucht und Weltverneinung. Die Botschaft vom Tode Gottes wird aber dann zur „frohen Botschaft", auch wenn diese zunächst keineswegs Freude, sondern „schreckliche Nacht" erzeugt (241). Wieder aber wird seine Sicht des Buddhismus zum Schlüssel für seine eigene Deutung Gottes, der keine Wirklichkeit ist, die von der vollen Existenz im gegenwärtigen Augenblick unterschieden ist (246). Das Ja zum gegenwärtigen Augenblick aber ist für ihn die Chance, die zu einer solchen Bewußtseinsänderung führt, „daß in einer mystischen Schau die profane Wirklichkeit zugleich als die absolute Wirklichkeit ‚erfahren' werde" (247). Die arationale „mystische Schau" Altizers verbindet sich mit seiner Abneigung gegen ontologisches Denken und seiner Distanzierung von traditionellen christlichen Positionen, etwa der Schöpfungslehre. – Von der Deutung des Profanen führt der Weg erneut zur Deutung des Sakralen, die bei Altizer zugleich „Suche nach einer zeitgemäßen Gestalt des Christus" ist (258), sich somit mit einem gewissen Abrücken von andersreligiösen Positionen verbindet. Die Grundpfeiler seines theologischen Gebäudes werden nun: Inkarnation, „Fall", Eschatologie und Apokalyptik (260). „Christus" wird zum Namen Gottes, der sein pro nobis et nobiscum ausdrückt (ebd.); das aber zeigt sich in der sich selbst entäußernden Bewegung des ewigen „Wortes", in Inkarnation, Tod Gottes, Abstieg zur Hölle. (Auf die Unterschiede Altizers zur christlichen Orthodoxie hat R. hinreichend aufmerksam gemacht, so daß gerade hier aus der sehr sorgfältigen Information zugleich eine kritisch begleitende Lektüre wird.) Hingewiesen sei auf die eigentümliche Denkfigur Altizers, der in der Gestalt des transzendenten Schöpfergottes das Urbild des „Falles" erblickt, der erst in dem in der Inkarnation gesprochenen Ja zur Schöpfung aufgehoben wird und zur wahren Gottwerdung Gottes führt. Hier fällt dann ein zusätzlicher Blick auf das Verhältnis von Ost und West: „Der östliche Mensch, der den ‚Fall' nicht kennt, kann die Totalität voll in den Blick nehmen, wie Altizer sagt. Der westlich-christliche Mensch hingegen kann nach Altizer Gott nur durch eine Bewegung, im Prozeß also, erfassen. Der Christengott ist darum für ihn prozeßhaft." (287) Entsprechend deutet er das Nirvana als ursprüngliche All-Einheit, das Neue Jerusalem dagegen als Endtotalität („Nirvana oder das himmlische Jerusalem" lautete auch das ursprüngliche Dissertationsthema).

Die bisher geleistete Arbeit stellt eine hervorragende Einführung in den theologischen Gedankengang zweier der einflußreichsten amerikanischen Denker der Gegenwart dar. In der Verbindung von Lebensschicksal und Denken, Begegnung mit anderen Autoren, Erfahrung der politischen wie sozio-kulturellen Szenerie Amerikas wird der prägende Zusammenhang von nicht-theologischen kontextualen Faktoren und theologischer Sinngebung deutlich. In diesem Sinne hätte R. sein Werk – wie er selber anmerkt (307) – ohne ausführliche eigene Stellungnahme stehen lassen können, zumal die Fülle bleibender Fragen in Richtung auf die theologischen wie religionswissenschaftlichen wie kulturbedingten Vorverständnisse so groß sind, daß weitere Informationen von seiten der noch lebenden Autoren im Grunde wünschenswerter wären als eigene zusätzliche Überlegungen. Dennoch hat R. einen ausführlichen 4. Teil: „Stellungnahme: Nirvana oder das himmlische Jerusalem?" (307–424) angefügt, der nun allerdings hier nicht mehr besprochen werden soll. Denn dann wären vor der Diskussion der drei ausgewählten Problemkreise: Schöpfung und natürliche Gotteserkenntnis, Einheit von Gottheit und Menschheit, Gott und Welt, endgültiges Sein oder Nichtsein des Menschen, hermeneutische und methodische Fragen zu besprechen, zumal zwischen der Methode der Darstellung Rubinsteins und Altizers und der Methode der Stellungnahme nicht hinreichend durchreflektierte Differenzen bestehen, die die Gefahr heraufbeschwören, daß bei den Gesprächspartnern das Verständnis der Stellungnahme weniger inhaltlich als methodisch verbaut wird. Diese Diskussion sprengt den Rahmen der Rezension dieses Buches, das in den besprochenen Teilen auf jeden Fall einen wichtigen Beitrag zur modernen Theologiegeschichte darstellt.

Bonn Hans Waldenfels

Borné, Gerhard F.: **Christlicher Atheismus und radikales Christentum.** Studien zur Theologie von Thomas Altizer im Zusammenhang mit Ketzereien der Kirchengeschichte, der Dichtung von William Blake und der Philosophie von Georg Friedrich Wilhelm Hegel. – München: Kaiser 1979. 309 S. kart. DM 36.–

Die in der Mitte der 60er Jahre begonnene Diskussion um die „Gott-ist-tot-Theologie", um „atheistisches Christentum", „Atheismus im Christentum" etc. findet in dem vorliegenden, sehr materialreichen Werk eine neue und anregende Variante. Der Autor, der sich schon mehrfach in Beiträgen – u. a. in der Internationalen Dialog Zeitschrift – mit den Themenkreisen „Theismus – Atheismus bzw. Anti-Theismus", „Christentum und Sozialismus" etc. beschäftigt hat, und dessen Position durch die Zugehörigkeit zu der Bewegung „Christen für den Sozialismus" näher charakterisiert ist, wurde mit dieser, unter der Leitung von Helmut Gollwitzer erstellten Arbeit 1976 zum Dr. theol. promoviert.

Sein Anliegen ist die „exemplarische Durchbuchstabierung einer... heutigen nichttheistischen christlichen Position" (14), der Position Thomas Altizers nämlich, eines der wichtigsten und umstrittensten Verfechter der „Tod-Gottes-Theologie". Dessen christlicher Atheismus „soll vor allem durch eine Inblicknahme seiner ‚Vorläufer'" zu erfassen versucht werden (ebd.), jedoch so, „daß die geistesgeschichtliche Denkbewegung, die in der Theologie Altizers begegnet, ‚materialistisch' erweitert und kritisiert wird" (15). Denn die von Altizer angeführten „radikalen Christen" sind – wie Altizer selber, der sich in wichtigen Punkten als „Vertreter bürgerlicher Ideologie" erweist (16) – längst nicht „radikal" genug, d. h. vorwiegend dem Geistigen und Geisteswissenschaftlichen verhaftet, anstatt in ihrer Kritik auf gesellschaftliche Veränderung zu zielen. Demgegenüber strebt der Autor die „Radikalisierung dieser Radikalität" an, nämlich „auf der Linie der Kritik an einem christlichen Theismus weiterzudenken, seine geistesgeschichtlichen Einseitigkeiten und Fehler zu überwinden, und ihn wenigstens ansatzweise in einen materiellen Zusammenhang zu stellen" (ebd.). Das aber bedeutet negativ Stellungnahme gegen „die heute bestehenden Unterdrückungssysteme – seien sie kapitalistisch, oder seien sie Formen des entarteten Sozialismus. Und positiv... vor allem die Tendenz zu einer vertieften und breiteren Verbindung einer gemeinsamen Praxis und Theorie von Christen und Sozialisten – aber auch anderen Humanisten, säkularen und religiösen, denen an der möglichst umfassenden Humanisierung unserer Welt gelegen ist" (ebd.).

Die Humanisierung dieser Welt – diesem Anliegen dient die Auseinandersetzung mit Altizer, die u. a. zu dem Resultat führt, daß „die offiziell-üblichen Trennungen z. B. zwischen Christentum, Glaube, Idealismus usw. einerseits und Sozialismus, ja Kommunismus, Wissenschaft, Atheismus, dialektischer und historischer Materialismus andererseits... sich als unüberwindbare Gegensätze in der Theorie nicht halten" lassen (ebd.). Von diesem Grundanliegen her erklärt sich auch, daß Vf. in der Darstellung und Kritik ketzerischer Bewegungen und einzelner Denker in der bisherigen Geschichte keine Vollständigkeit anstrebt, sondern vor allem Altizer folgt. Eine solche Konzeption der Arbeit läßt es legitim erscheinen, die drei Teile des Buches – Ketzer in der Kirchengeschichte (19–94), Altizer und Blake (95–168), Altizer und Hegel (169–295) – nicht nacheinander vorzustellen, eher immanent zu betrachten und eventuell zu kritisieren, sondern einen mehr systematischen, von den Grundanliegen ausgehenden kritischen Überblick zu geben.

Die Konfrontation mit dem menschlichen Elend und das Interesse an dessen Beseitigung machen für B. den Glauben an einen „theistischen" Gott unmöglich, den Glauben nämlich an einen „objektiv-real genommenen, personalen, väterlichen, weltunabhängigen, fernen, souveränen, autonomen, ganz anderen, allmächtigen, richterlichen und letztlich unbewegten, leidenslosen, fertigen Gott, wie er sich in seiner jeweiligen, vom Klassenstandpunkt bedingten ideologischen Verwendung im dominierenden kirchlichen Christentum und den entsprechenden Varianten bisheriger theistischer Theologien findet" (266f). Ein solcher Gott, eher ein „Gott der Philosophen", in dem ein „traditioneller" Christ nur mit Mühe den Vater Jesu Christi wiederzuerkennen vermag, ist abzulehnen, denn: „Wie läßt sich die Allmacht dieses Gottes angesichts des Elends auf der Welt moralisch rechtfertigen?" (10). Und wenn man einen solchen allmächtigen Gott annimmt, ist er dann nicht „angesichts des Elendes in der Welt ein Sadist?" (155). Die traditionelle Theodizee-Problematik scheint hier auf und scheint unlösbar – auf die vielfach versuchten Antworten geht Vf. gar nicht erst ein – so daß der Atheismus als Anti-Theismus um Gottes willen zwingend erscheint. In der Geschichte erwies sich dieser Gott immer wieder als „Garant inhumaner

politischer Macht" (10), bestand ein „Zusammenhang zwischen dem Leitbild eines ‚souveränen' Gottes und eines ‚autonomen' Individuums ... Gott dient hierbei als ideologische Rechtfertigung eines Modells von Mensch, der sich entweder als ‚feudaler Herr' oder im kapitalistisch-bürgerlichen Sinne als ‚freier Unternehmer' gegenüber anderen Menschen zu behaupten sucht" (155).

Indem der Autor die Frage der Mißbrauchsmöglichkeit alles, wie auch immer gearteten, Guten nicht einmal erwähnt, geschweige denn sich damit auseinandersetzt, wird deutlich, daß die Nichtexistenz Gottes für ihn bereits klar entschieden und offensichtlich so plausibel ist, daß sie keiner näheren Auseinandersetzung bedarf. Die Richtigkeit des Marxschen Materialismus, genauer: des Basis-Überbau-Schemas vorausgesetzt, geht es jetzt nur noch darum, den Zusammenhang der Gottesidee mit den Interessen der Herrschenden darzulegen, da ja die herrschenden Ideen immer die Ideen der Herrschenden sind (vgl. 78).

Ist Gott der Gott der Herrschenden, so ist der „Tod" dieses Gottes „ein Zeichen für die Weiterentwicklung menschlichen Bewußtseins und für dessen Selbstbefreiung durch eine vertiefte und umfassendere Aneignung seiner eigenen Produktionen und seiner Welt, ... für eine zunehmende Aufhebung der Entfremdung des Menschen von sich selbst" (268). Die Menschen können nun „selbst die Nachfolge Gottes antreten, ja sie müssen es, da keine außerweltliche Größe ihnen die Arbeit an der Humanisierung der Welt abnimmt, und da sie den früheren Glauben an eine solche angebliche Tätigkeit als verschlüsselten Ausdruck ihrer eigenen Hoffnungen durchschauen" (269).

Zu dem Atheismus um Gottes willen tritt hier der – ganz im Marxschen Sinne verstandene – Atheismus um des Menschen willen: der von der Illusion eines Gottes befreite Mensch erkennt diese eine und einzige Welt – nicht ein Jenseits – als seine Bestimmung, verläßt sich folglich nur auf sein eigenes Handeln – nicht auf das Handeln eines Gottes – und richtet deswegen seine ganze Kraft auf die menschenwürdige Gestaltung dieser Welt.

Der um des Menschen willen notwendige christliche Atheismus bedarf – so Vf. im Anschluß an Altizer, der sich dafür auf Joachim von Fiore zu berufen können glaubt – der„totalen Verwandlung der Glaubensüberlieferungen" (20). Hierzu gab es in der Geschichte die verschiedensten Ansätze, deren Vertreter „von den in Staat und Kirche jeweils Mächtigen nicht deshalb als ‚Ketzer' verfolgt (wurden), weil sie rein dogmatische Abweichungen vertreten hätten, sondern weil ihre Gedanken Ausdruck von Interessen waren, welche die Macht und den hohen, auf Unrecht und Unterdrückung basierenden Lebensstandard der Herrschenden infragestellten. Andernfalls fände die Unerbittlichkeit ihrer Verfolgung keine plausible Erklärung, wie rationalisiert ‚theologisch' auch immer diese Verfolgung gerechtfertigt wurde" (83f).

Als eines der tiefsten Hindernisse für die notwendige Umgestaltung des Glaubens erscheint „die Überzeugung von der unüberbietbaren Kanonizität der Bibel bzw. daß die christliche ‚Offenbarung' beendet sei" (21). Demgegenüber vertreten „radikale Christen" – und in dieser Linie sieht B. mit Altizer auch Joachim von Fiore – die Auffassung, „daß in der eigenen Zeit eine neue Offenbarung hereinbricht ... (und) daß diese neue Offenbarung über die kanonische Bibel hinaus in keiner augenscheinlichen Kontinuität mit der alten steht" (ebd.). Hierhin gehört auch Meister Eckhart, der „davon überzeugt ist, daß die ‚Offenbarung Gottes' nicht nur auf den historischen Jesus beschränkt, sondern grundsätzlich in jedem Menschen und in jeder Kreatur möglich ist" (75). Bei Hegel schließlich wird – im Gefolge seines Pantheismus – die Offenbarung zur Offenbarung des „absoluten Geistes" in der Geschichte, die dadurch als „Heilsgeschichte" quasi-religiöse Qualität bekommt (252).

Ein Abrücken vom traditionellen Verständnis von „Offenbarung" führt schon bei Joachim von Fiore dazu, daß „die Geschichte selbst ... religiöse Qualität" bekommt (22), was sich bei Joachim mit dem „Interesse an der Verdiesseitigung eines vollkommenen Zustandes" verbindet (23). Dieser Ansatz der Ineinsführung von Immanenz und Transzendenz findet sich in anderer Weise bei den Mystikern Eckhart, Jakob Böhme und Johannes vom Kreuz, die die „Kluft zu einem fernen Gott durch die Einswerdung mit Gott in Christus zu überwinden" versuchen (51). Meister Eckhart entwickelt anfanghaft die Theorie eines „freien Subjekts" im Zusammenhang der Bestreitung eines theistischen Gottes, der – weil fern und fremd – nur blockierend wirken könnte. Bei ihm bereits klingt das zentrale Problem des „Todes Gottes" an: „‚Ist doch Gottes Natur, daß er gibt, hängt doch sein Wesen daran, daß er uns gebe, wenn wir unten sind! Sind wirs nicht und empfangen wirs nicht, so tun wir ihm Gewalt an und töten ihn'" (43). Und so ist es „kein Zufall, daß auch z. B. D. Sölle an Meister Eckhardt wie überhaupt an die christliche Mystik anknüpft" (44).

Bei aller „revolutionären" Einschätzung jedoch, sowohl J. v. Fiores und der an ihn anknüpfenden Franziskanerspiritualen wie der drei Mystiker – wirkten sie doch immer sprengend „antifeudal" und „antibürgerlich" im staatlich-kirchlichen Gefüge ihrer Zeit (86) – kann heutige atheistische Theologie nicht an der Tatsache vorbei, daß die Genannten an dem Wirken eines personalen Gottes festhielten, und daß vor allem die Mystiker – wenig „revolutionär" – „trotz fast pantheistischer Weltbejahung zugleich in Richtung Weltnegation" tendierten (56). So sehr es deshalb „die Sehnsucht der Mystik nach Überwindung aller Grenzen zu schätzen und als ein Element zu bewahren gilt, so abträglich ist sie, wenn verabsolutiert, sowohl für eine wissenschaftliche Analyse als auch für eine politische Strategie" (63). Auch die „Ranters", englische protestantische „Freigeister" des 17. Jh.s, deren Anliegen mit Apokalyptik und Mystik viel gemeinsam hatten, sind nur teilweise in der Linie eines heutigen christlichen Atheismus einzuordnen, vor allem deshalb, weil auch sie nur „in einem indirekten Verhältnis zum Politischen standen" und sich nicht an „militärisch-gewaltsamen Auseinandersetzungen" beteiligten (87). Meist zog man den Kampf „mit rein geistigen Mitteln – Predigt, Schriften – und Änderung des eigenen Verhaltens" vor (ebd.). B. hält diese politische Abstinenz für relativ berechtigt, deren Erklärung er mit Kofler darin sieht, „‚daß das Sektendenken gerade deshalb, weil es ... in seiner gesellschaftlichen Kritik und der Erkenntnis des Wesens der bestehenden Welt am tiefsten gedrungen war, auch instinktiv fühlen mußte, daß die Zeit für den endgültigen Sieg der Unterklassen noch nicht gekommen war. In diesem Gefühl liegt eine der Wurzeln der eschatologisch hoffenden und trotz aller Rationalisierung religiösen Jenseitigkeit des Sektentums'" (87f).

Auch Hegel wird von Altizer zum Traditionsstrang der „radikalen Christen" mit nicht-theistischen Positionen gezählt, da er in Ablehnung eines vom Menschen dualistisch getrennten Gottes die „‚Versöhnung' von Göttlichem und Menschlichem" in der Geschichte anstrebt, eine „Versöhnung", die „nicht einfach zukünftig (ist), sondern ... sich in jedem ‚Moment' ereignen" kann (252). Arrangierte sich Hegel schließlich auch mit den Herrschenden und enthüllte seine Philosophie „zunehmend den Standpunkt bürgerlich-feudaler Interessen" (264), so hielt sich doch eine freigeistige Komponente durch. Für eine heutige nichttheistische Theologie erscheint Hegel dem Autor vor allem unter folgendem Aspekt bedeutsam: „Ist einmal – wie bei Hegel – der personale, jenseitige, theistische Gott fraglich geworden und stattdessen pantheistisch die ‚Göttlichkeit' der dialektisch zu bestimmenden Bewegungen von Natur und Geschichte erfaßt, dann ist der Schritt von einer derartigen religiösen Hochwertung der Welt zu einer dialektisch-materialistischen Weltanschauung nicht weit. Dicht auf Hegel folgten bekanntlich Marx und Engels, deren Theorien den Anspruch erheben, dem Proletariat zu dienen" (237).

Worin besteht nun positiv das Christliche der „radikalen Christen"? In welcher Weise werden biblische und traditionelle theologische Aussagen aufgenommen? Als ein Beispiel für radikale Transformierung herkömmlicher Glaubensgehalte führt Vf. – wiederum mit und im Anschluß an Altizer – den englischen Dichter, Maler und Graphiker William Blake (1757–1827) an, dessen Interpretation den Autor zu einer seiner Hauptthesen führt: zur These nämlich von der Affinität zwischen Dichtung und (nicht-theistischer) Theologie. Für Blake, der angesichts der herrschenden Religion und Theologie seiner Zeit den „Tod Gottes" als Voraussetzung eines erneuerten Christentums ansieht, ist die Imagination oder Phantasie ein „zentrales theologisches Prinzip" (118), mit dessen Hilfe er die Kluft zwischen Gott und Menschheit aufzuheben versucht.

Diese Phantasie hat nichts mit Schwärmerei zu tun, sondern meint „den Erfindungsreichtum der Liebe ..., die für alle das Beste sucht" (123). Der theistische Gott – und mit ihm Kirche und Priester – erscheinen bei Blake unter dem Bild des „Satan" (100), während der eigentliche „Gott" in „Erbarmen, Mitleid, Frieden und Liebe" gesehen wird (127) oder auch als „das Unendliche in allen Dingen" erscheint (129). Was Jesus anbetrifft, so „teilen Blake und Altizer das Interesse, von einem ‚nur' historischen Jesus, einer bestimmten, einmaligen und vergangenen Person weg und hin zu etwas Universalerem zu kommen" (131f). So sieht Altizer „Jesus vor allem unter dem Aspekt einer befreienden Erfahrung von Liebe und ‚Sündenvergebung'. Damit leitet Jesus einen Prozeß ein, der auf die Abschaffung von unmenschlicher Behinderung von ‚Lebensenergie' hinausläuft" (133). Mit der Ablehnung der Bedeutsamkeit des einmaligen, historischen Jesus sind auch Kreuz und Auferstehung „keine einmaligen Ereignisse. Sie sind weder auf einen nur historischen Jesus, noch auf einen nur jenseitigen Gott bezogen, sondern als ‚Offenbarung' ereignen sie sich jeweils im Zeit-Raum einer konkreten Erfahrung von Unterdrückung und Befreiung der Lebensenergie" (139). Verkörpert so „Jesu Name ... das Geheimnis eines verborgenen, aber universalen Erlösungs- und Transformationsprozesses" (137), so entspricht dem, „daß die alten christologischen Aussagen zugleich zu Aussagen über potentiell-allgemein-menschliche Erfahrungen werden. Theologie wird zur Anthropologie aber doch so, daß die Rede vom Menschen dessen Endlichkeit transzendiert. In dieser Phantasie geht die Liebe über jedes nur Endliche oder Gegebene hinaus und verneint in der Solidarität mit allen, deren Lebensenergie unterdrückt wird, das eigene nur egoistische Ich. Die gesamte Erfahrung von Gesellschaft und Natur soll dadurch humanisiert werden" (140).

Die in der Dichtung Blakes vollzogene Transformation des überlieferten Glaubensgutes muß auch von einem christlichen (nicht-theistischen) Theologen vollzogen werden. Vf. kommt zu der These einer „fundamentale(n) Affinität von moderner Dichtung zu einer heutigen nicht-theistischen bzw. zu einer sich ihres dichterischen Charakters bewußten theistischen Theologie" (238).

Dafür gibt es mehrere Gründe. Einmal kann „Dichtung ... sich über die in Raum und Zeit geltenden Gesetze hinwegsetzen und ‚normalerweise' Unmögliches zum Thema machen. Sie ist darin befreiend ... Entspricht nicht diese Eigenart von Dichtung dem, was in der christlichen Tradition u. a. der ‚Glaube' meint? Die Bibel ist mit ihren ‚Wundergeschichten' das Buch einer solchen Kreativität und Sinnhaftigkeit ... Sie artikuliert ein Prinzip, das auch heute für die Befreiung von Menschen zentral ist: die Phantasie, welche das Gegebene transzendiert. Zunächst muß überhaupt der Wunsch nach Aufhebung von gegebenen Grenzen ausgesprochen werden können. Die ‚Wunder' der Glaubenstradition versuchen wie die Dichtung genau das" (148).

Für den „traditionell" Glaubenden mag sich hier die Frage aufdrängen, was dann noch das Exklusive der Bibel ausmachen soll, erscheint sie doch mit einem Märchenbuch – wieviel Wahrheiten enthalten Märchen! – beliebig austauschbar.

Ein weiterer Faktor in der Affinität zwischen Dichtung und Theologie ist das Arbeiten mit Symbolen: „Alle personalen Begriffe von Gott, daß Gott ein ‚Er' ist, ein ‚Herr', ein ‚Vater', ein ‚Schöpfer', ein ‚Richter' usw. und Sätze mit Gott als einem personalen Subjekt, wären dann eben als ... Symbole, d. h. nicht im wörtlichen und objektiven, sondern im dichterischen Sinne zu verstehen" (149). Und weiterhin: „Theologie und Dichtung haben beide kein rein objektives Wissen von ihren Gegenständen, sondern erstreben eine Einheit von kreativem Subjekt mit einem ‚Objekt'..., das nicht einfach gegeben oder fertig ist" (150). Nach dem Tode Gottes fällt die „Differenz zwischen Dichtung und Theologie im Punkt Subjekt-Objekt-Problematik dahin. Theologische Rede ist jetzt konsequent als symbolische und menschliche Rede zu verstehen, die vom Endlichen auf ein Unendliches, ‚von unten nach oben' ... geht" (151). So sind „Dichter und Prophet eins" (ebd.).

Diese Affinitätsthese glaubt Vf. auch für Hegel festhalten zu können: Hegels gesamtes Denken beruht „auf Traditionen christlicher und nichtchristlicher Orthodoxie und Ketzerei, also auf Religion"; sein System ist demnach Dichtung, und so erliegt Hegel einem „Selbstmißverständnis", wenn er seiner Geist-Philosophie Objektivität und Notwendigkeit zuschreibt (284).

Die radikale Transformierung herkömmlicher Glaubensgehalte geht zusammen mit einer neuen Bestimmung des Glaubensaktes: Altizer bestimmt „zu recht" christlichen Glauben als „dialektische Vision, welche die gesamte gegebene Realität in Richtung einer mit sich selbst und der Natur versöhnten Menschheit verwandelt und zwar so, daß sie unmittelbar mit einer Praxis der Solidarität zugunsten der Aufhebung von Unterdrückung verbunden ist" (270). Das in Glaube und Theologie Bezeichnete läßt sich jedoch – so Vf. gegen Altizer und Hegel – nicht ganz und gar säkularisieren und humanisieren, denn die „Versöhnung mit der Totalität gelingt nie ganz ... Das Ganze des Weltprozesses läßt sich auch visionär nicht ganz erfassen. Es bleibt doch ein undurchdringlicher ewiger Grund der Menschheit und dem Einzelnen gegenüber" (274), und so behalten „Transzendenz", ja „Metaphysik" (ebd.) – wenn auch nicht im traditionellen Sinn – ihr Recht, Dimensionen also, die in der vom Vf. kritisierten klassischen marxistischen Religionskritik keinen Raum haben. Anders etwa bei Bloch und bei Garaudy, deren ausführlichere Darstellung verdeutlichen soll, „in welcher Richtung über Altizers atheistische und dialektische Hegelverarbeitung hinaus auf der Linie einer heutigen christlichen Theologie weitergearbeitet werden müßte" (292). So betont Garaudy etwa „die Zusammengehörigkeit von Glaube, Phantasie, Hoffnung und Mythos mit revolutionärer Theorie und Praxis" und will deutlich machen, „daß Visionen, bzw. Mythen, wie ‚Reich Gottes', ‚Menschwerdung', ‚Auferstehung' und anderen zentralen religiösen Bildern und Glaubensinhalten der biblischen Tradition – symbolisch verstanden – eine kreative, das jeweils Gegebene transzendierende, revolutionäre Perspektive von Menschen im Dienst der menschlichen Befreiung innewohnt" (157).

Das Interesse an aktivem Einsatz für humane Verhältnisse bestimmt den Autor nicht nur in seiner Anknüpfung an nicht-theistische Traditionen, sondern auch in der Kritik an diesen. So liegt bei Altizer zwar „nicht die gleiche Naivität oder bewußte Form von Verschleierung eines Klassenstandpunktes vor ... wie bei anderen Vertretern bürgerlicher Wissenschaft" (94), aber er verbleibt primär im Geistesgeschichtlichen anstatt von kapitalismuskritischem Interesse geleitet konkrete Perspektiven zur Veränderung der Gesellschaft zu entwickeln. Und William Blakes „z. T. großartige Bilder und universale Perspektiven ... sind ... in der Gefahr, ohnmächtig zu bleiben" (162), inspirieren nicht zu Protest und revolutionärem Einsatz.

Der marxistisch inspirierte Vorwurf des „Idealismus" trifft in verschiedenen Variationen und unterschiedlicher Schärfe sämtliche in diesem Buch behandelten Positionen, da sie es alle an gesellschaftsbezogenen Analysen und Perspektiven fehlen lassen. Die marxistische Option des Autors – näher charakterisiert durch seine positive Anknüpfung vor allem an Bloch und Garaudy – gebietet diese Kritik und weist zugleich den Weg zur Überbietung der vorgestellten Richtungen. Dieser Ansatz wird nicht näher erläutert oder gar gerechtfertigt, sondern eher selbstverständlich vorausgesetzt: in der Selbstverständlichkeit etwa, mit der „bürgerliche" Wissenschaft – ohne daß sie zwar total negiert würde – abgetan und Antikapitalismus gefordert wird.

Der von diesem marxistischen Ansatz her entwickelte Atheismus enthält die wesentlichen Positionen der Marxschen Religionskritik: Gott als Projektion, als Konkurrent des Menschen, als Chiffre für entfremdetes, seiner selbst nicht bewußten Seins, das sich vor allem passiv und – auf das Jenseits fixiert – un-weltlich verhält. Nur wer diese Welt als die eine und einzige nimmt, ist voll einsatzfähig, aktiv und kreativ – deswegen ist Atheismus wie für Marxisten so auch für „radikale Christen" unverzichtbar.

Durch die Deklarierung dieses Atheismus als Anti-Theismus – nicht jeder Gott, nicht Gott überhaupt, sondern nur ein theistischer Gott wird geleugnet und abgelehnt – mag auf den ersten Blick der Eindruck entstehen, irgendwie werde doch an dem christlichen Gott der Offenbarung festgehalten, und man lehne nur seinen ideologischen Mißbrauch ab, man wende sich nur gegen bestimmte, verzerrte Gottesbilder – ein Anliegen, das auch von jedem „traditionellen" Christen nicht nur verständnisvoll betrachtet, sondern auch voll akzeptiert werden muß. Aber die nähere Charakterisierung von Theismus und Anti-Theismus macht deutlich, daß zugleich auch der gesamte herkömmliche Glaube, wie er sich etwa in der Christologie der ersten Konzilien niederschlägt, eine radikale Umwandlung, aus „traditioneller" Sicht eine Auflösung erfährt – das wird grundlegend in der Ablehnung jeder „wirklichen" Transzendenz, in der rein immanenten Interpretation der Glaubensinhalte manifest.

Die Frage, ob Christentum und Marxismus miteinander vereinbar seien, ist nach dieser Arbeit zumindest für ein „traditionelles" Christentum zu verneinen. Denn dieses wird – und sei es noch so „gereinigt" – schon wegen seines Festhaltens an der Personalität Gottes, des Vaters Jesu Christi, dem Verdikt verfallen. Marxismus ist – so scheint es – auf Atheismus angewiesen, und sei es ein als Anti-Theismus deklarierter Atheismus.

Läßt auch Helmut Gollwitzer im „Geleitwort" dieses Buches Vorbehalte gegenüber der nicht-theistischen Position des Vf. anklingen, so bleibt es nichtsdestoweniger bemerkenswert, daß diese Arbeit als t h e o l o g i s c h e Dissertation angenommen werden konnte.

M ü n s t e r A n g e l i k a S e n g e

Schillebeeckx, Edward: **Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung.** Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 152 S. (Quaestiones Disputatae Bd 78), kart. DM 28.50

Sch.s Quaestio disputata ist eine Auseinandersetzung mit der Kritik, die auf sein 1. Jesusbuch geäußert wurde, und der Versuch ihrer Aufarbeitung (Warum wurde der unprätenzióse und klare niederländische Titel zu dem ganz andere Erwartungen erweckenden Titel verändert, die dann so nicht erfüllt werden?).

Insofern geht es um die zentralen systematischen und wissenschaftstheoretischen Entscheidungen seines Jesusbuches einerseits (– sie werden übrigens recht aufschlußreich in die Weiterführung des 2. Christusbuches hinein fortgeschrieben –) und um einige, mit der historisch-kritischen Deutung zusammenhängende Fragen vornehmlich der exegetischen Positionen andererseits. Die Pascha-Theologie-Konzeption, bei der sich wie schon im Jesusbuch selbst exegetische und systematische Gesichtspunkte sehr stark gegenseitig in Spannung versetzen, spielt allerdings eine wichtige Rolle (88–110). Den Abschluß bildet ein Versuch, die soteriologische Grundidee des Jesus- und des Christusbuches noch einmal in kurzer Zusammenfassung und Variation zugleich zum systematischen Angelpunkt des Verständnisses von Christologie zu machen: Das Heil des Menschen ist die Ehre Gottes. Die Variation besteht darin, daß die Schöpfungstheologie in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt. Damit kommt nun doch ein Gesichtspunkt ins Spiel, der direkt nicht zur Auseinandersetzung um das Jesusbuch gehört, der aber einen Sch. zeigt, der sich sichtlich im Zustand des Ringens um seine soteriologische Konzeption zu erkennen gibt (125–145).

Schon auf S. 107 hatte er von seiner gesamten christologischen Konzeption gestanden, er überblicke „deren Umrisse noch nicht ganz". Ganz am Schluß sagt er, nachdem er Jesus „als die entscheidende und definitive Offenbarung Gottes" und auch des Menschen bekannt hatte: „Ob

und wie wir das theoretisch noch genauer bestimmen sollen oder dürfen, danach bin ich noch auf der Suche. Ich schrecke davor zurück, das Geheimnis einer Person, vor allem der Person Jesu, sozusagen bis auf die Knochen umreißen zu wollen" (148).

Man wird dieses persönliche Geständnis ernst nehmen müssen. Ich meine es keineswegs banal, wenn ich sage, daß Sch. sich die Sache nicht leicht gemacht hat. Denn das könnte beim Rang eines Theologen wie Sch. so klingen, wie wenn man einen Löwen lobt, weil er gut brüllen kann. Aber man wird – gerade nach der Klarstellung dieses Büchleins – doch auch fragen müssen, ob nicht bestimmte Vorentscheidungen blinde Flecken im Sehfeld entstehen lassen. Was ich meine, sei in ein paar Fragen konkretisiert.

1. „Früher einmal sinnvolle und suggestive Bilder und Interpretationen können in einer anderen Kultur irrelevant werden" (25). Natürlich. Aber in diesem Zusammenhang polemisiert Sch. dann gegen eine Interpretation der Heilsbedeutung des Todes Jesu etwa noch als blutiges Kultopfer gegenüber der Forderung eines zornigen Gottes. Sch. lehnt das ab, weil es den kritisch verantworteten modernen Erfahrungen widerspreche. Genau an die Begründung richtet sich meine Frage: Bleibt das die entscheidende, gar einzige Begründung? Hat die Tradition hier nicht ungleich Tieferes zur Überwindung einer falschen Gottesvorstellung zu sagen gehabt als – in diesem Fall – die sogenannten „kritisch verantworteten modernen Erfahrungen", die ihrerseits gerade bei diesem Thema oft sehr oberflächlich argumentieren?

Die Frage ist als Beispiel gemeint. Sie gilt allgemeiner. Der letzte Gedanke des Büchleins sagt von der „Christusmystik" des Dogmas, sie habe „in Nizäa und Chalzedon einen passenden, aber spätantik begrifflichen Ausdruck gefunden" (149). An dem Bekenntnis Sch.s zu Nizäa und Chalcedon sei wirklich nicht gezweifelt, aber woher kommt der kleine Schlenker, der doch eine Relativierung andeutet, die Unsicherheit hervorruft? Dem spätantik-begrifflichen Ausdruck gegenüber stellt sich bei Sch. doch wohl eine Reserve ein. Das reicht nicht zu einem Zweifel an Sch.s Orthodoxie. Aber wenn man den sozio-kulturellen Kontext so kritisch miteinbezieht – und bis zu einem gewissen Grad ist das legitim –, kann man dann guten Gewissens den heutigen sozio-kulturellen Kontext als so ausschlaggebend annehmen, wie Sch. nach meinem Empfinden dies zu tun scheint? Gewiß, Sch. ist auch heutigen Strömungen gegenüber kritisch. Aber dominiert nicht doch eine Einseitigkeit gegenüber dem Diktat des eigenen aktuell Erfahrenen? Sch.s guten Gedanken von den „Erfahrungen mit den Erfahrungen" (15) möchte ich noch tiefer ausgeführt sehen, nämlich mit einem offeneren Blick für die Erfahrungen der Tradition, vor allem dort, wo sie schon tiefer gesehen hat als manche zeitgenössische Banalität.

Noch einmal anders gewendet: Übertreibt Sch. nicht den Stellenwert des sozio-kulturellen Kontextes, der sicher wichtig ist? Was gewiß in mancherlei Rücksicht richtig ist, darf nicht verabsolutiert werden. Ich würde zugeben: Vieles z. B. in der biblischen Auffassung von Heil und Erlösung „kann uns nicht direkt oder ‚unvermittelt' ansprechen" (23). Aber nicht alles. Vielleicht ist gerade Entscheidendes doch anders zu vermitteln als über die Übersetzung eines sozio-kulturellen Kontextes hin, bei der dieser Übersetzungsvorgang doch zu stark im Bann und in den Grenzen von historischer Distanz stecken bleibt und das Gegenwartsbewußtsein zu stark diktiert, was angeeignet wird und was nicht.

2. Gerade deshalb ist mir auch die Übersetzung Sch.s nicht ganz geheuer, die schließlich die Bedeutung Jesu als „Heil von Gott für den Menschen" zusammenzufassen versucht. Nicht, daß diese Formel nicht stimme, ist das Problem. Ist sie nicht zu abstrakt? Natürlich kann sie einen gemeinsamen Nenner zwischen der ersten Zeit und unserer Zeit bilden. Aber wird sie auf diesem Weg, weil es ein Weg zu großer Abstraktion ist, nicht zu inhaltslos? Gerade die dem heutigen Denken zunächst widerspenstigen, aber vielleicht unbedingt notwendigen Elemente des Christusereignisses und seiner Überlieferung können dann zu leicht wegübersetzt werden. (Man muß aber berücksichtigen, daß das Christusbuch hier schon manches aufgeholt hat!). Diese Kritik an Sch. ist nicht pauschal zu nehmen. Es handelt sich um Nuancen. Z. B. sehe ich in vielen systematischen Leitgedanken seiner Ostertheologie wirklich gute Vermittlungsmöglichkeiten. Aber bei allem Respekt vor der Schöpfungstheologie am Schluß des Büchleins, eine sehr kräftige Christologie bringt gerade sie nicht hervor. Wenn Sch. oft die über das Gnoseologische hinausgehenden Dimensionen der Soteriologie so erfreulich deutlich sieht, reichen die in der Christologie (– jedenfalls der Summenformel am Schluß –) angewandten Kategorien nicht aus: „Im Menschen Jesus fallen die Offenbarung des Göttlichen und die Erschließung des wahren, guten und wahrhaft glücklichen Menschseins ... in ein und derselben Person ganz zusammen" (149). Fehlt hier nicht das Gnadenmoment, das die Ostertheologie so stark bestimmt hat: die als Liebe selbst mitgeteilte Person Jesu in ihrer Hingabe? Sie hat zwar ihren eigenen Vollendungsort im Vater, aber nicht so, daß wir Gott doch irgendwie über Jesus hinaus ansetzen, sondern so, daß er uns in seiner personeigenen, uns mitgeteilten Liebe dorthin mitnimmt? Die Christologie scheint mir in der Schlußwertung demgegenüber zu gnoseologisch-exemplarisch und zu wenig inkarnatorisch-trinitarisch-gnadentheologisch. (Vgl. insbesondere den Epilog.)

3. In der Schöpfungstheologie sind Sch. großartige Formulierungen gelungen: die Endlichkeit des Menschen als etwas Gutes und die Gegenwart Gottes bei seiner Welt, und zwar des Gottes, der selbst gerade nicht endliche Welt ist. „Wir dürfen und müssen nur Mensch sein in einer Lebenswelt, die nur Welt ist: bezaubernd, aber auch sterblich, fehlerhaft, leidend" (134). Der Satz als einzelner Satz könnte so stehen bleiben. Aber das Problem des Glaubens seit dem Jahwisten ist doch, daß sich das „fehlerhaft", wenn man es als Sünde versteht, nicht s o leicht in den übrigen Kontext der guten Endlichkeit einordnet. Die traditionelle Soteriologie hat hier doch das Faktum der Sünde ernsthafter gesehen. Das hat Konsequenzen für eine Soteriologie, auch und gerade wenn der Begriff der Vergebung darin eine große Rolle spielt.

Ich bin Sch. dankbar für sein ehrliches Geständnis, wie sehr seine Christologie noch im Stadium des Suchens sei. Man wird sie daraufhin auch besser werten können. Sch. macht sich – noch einmal betone ich es – die Sache nicht leicht. Freilich scheint eine Identifikation mit der eigenen sozio-kulturellen Welt erreicht zu sein, die bei allem Nachdruck auf Erfahrung wichtige Erfahrungen der Tradition nicht mehr oder hoffentlich eher: noch nicht wieder tief genug in die eigenen Deutungskategorien einbezogen hat. – Schließlich sei dem Autor aber auch gedankt, daß er auf diese Weise das Gespräch mit seinen Kritikern aufgenommen hat. Daß er dabei die Tendenz verfolgt, das zu rechtfertigen, was er als Mißdeutung empfindet, wird niemand ihm verübeln. Sich überhaupt auf Kritik einzulassen, ist eine gute Sache.

Bonn Wilhelm Breuning

Kuschel, Karl-Josef: **Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur.** Mit einem Vorwort von Walter Jens. – Zürich, Köln, Gütersloh: Benziger und Gütersloher Verlagshaus 1978. XVIII, 383 S. (Ökumenische Theologie, Bd 1) kart. DM 39.–

Das Buch ist das erste der neuen Reihe „Ökumenische Theologie" (hrsg. von E. Jüngel, W. Kasper, H. Küng, J. Moltmann), die die früheren „Ökumenischen Forschungen" ablöst. Das ökumenische Anliegen ist hier sehr weit zu verstehen. Es soll zwar in den zu erwartenden Arbeiten auch weiterhin um das Gespräch zwischen den christlichen Kirchen und Gemeinschaften gehen. Darüber hinaus weiß man sich aber jenem ökumenischen Grundanliegen christlicher Theologie verpflichtet, daß sie „offen ist für die ganze Welt, die konkreten Fragen, Nöte und Hoffnungen des heutigen Menschen" (VI). Erst diese erweiterte Konzeption der ökumenischen Reihe aus Tübingen macht die Aufnahme einer Arbeit wie die von K. möglich.

Die Untersuchung versteht sich als Arbeit auf der Grenze – auf der Grenze zwischen Theologie und Literaturwissenschaft. Zwei Ziele steckt sich der Vf. in der Einleitung: Zum einen will er das Jesusbild in der zeitgenössischen deutschen Dichtung möglichst repräsentativ – also nicht vollständig – darstellen, zum anderen möchte er den Versuch eines Nachweises einer Kriteriologie christlicher Literatur erbringen (1). Die Hauptthese wird gleich anfangs genannt und (fast zu) häufig wiederholt: Christliche Literatur ist eine Literatur, „in der – direkt oder indirekt – Person und Sache Jesu Christi von ausschlaggebender, entscheidender, maßgebender Bedeutung zum Verständnis des Textes sind" (2). Nach einem sehr instruktiven Überblick über theologische Literaturkritik vor und nach 1945 werden in einem ersten Teil „Formen traditioneller christlicher Literatur" vorgestellt, in einem zweiten „Formen der Annäherung" (Themenkreise – Figuren – Knotenpunkte) besprochen. Am Schluß ist versucht, die genannte Hauptthese noch einmal gegen andersartige Verständnisweisen von „christlicher Literatur" abzugrenzen und den Ertrag der Arbeit sowohl für Literatur als auch für Theologie zu sichten.

Gerade als Fundamentaltheologe halte ich K.s Arbeit für eminent wichtig. In einer Zeit, in der es fast selbstverständlich ist für

Theologen, sich der modernen Literatur zu „bedienen" und sie „auszuwerten" (K. macht selbst mehrfach auf diesen Zustand und Mißstand aufmerksam), ist es äußerst notwendig, grundsätzliche Beziehungsfragen zu klären und dem Theologen Möglichkeiten und Grenzen seines Umgangs mit der Literatur aufzuzeigen (für die Literaten kann ich nicht sprechen – mutatis mutandis wird man wohl dasselbe sagen können). Wenn häufige Wiederholungen zu einem Gesichtspunkt oder Thema das Buch ein wenig längen, so ist das doch wieder wettgemacht durch den gut lesbaren bis spannenden Stil, der die Zeit bei der Lektüre vergessen läßt. Dies wird auch dadurch erreicht, daß der Vf. nie mit seiner persönlichen Meinung zurückhält, d. h. auch Abschnitte, die im Gesamtzusammenhang mehr informative Funktion haben, sind von persönlichem Engagement geformt.

Was das „Wofür" dieses Engagements angeht, so treten zu sachlich sehr überzeugenden Partien hie und da schablonenartige Gedankenführungen: So weiß man etwa bei der Besprechung von Hochhuths „Stellvertreter" durch die als Einleitung gewählten Zitate fast zu genau, in welcher „bekannten Ecke" der Autor diesbezüglich steht. Oder: Ist es wirklich so nötig, den Theologen klarzumachen, es gehe nicht an, moderne christliche Literatur auf „Orthodoxie" zu prüfen? (315) Werden hier nicht „offene Türen" eingerannt?

Hinsichtlich der Grundthese wird man – bei aller Anerkennung davor, daß der Autor einen begründeten Versuch vorlegt – wohl noch nachdenken und diskutieren müssen. Mir scheint, daß Person und Sache Jesu bei K. fast identisch sind mit „Menschsein", „Menschwerdung des Menschen" (vgl. bes. 312f). Kann man dann nicht letztendlich (trotz der Absicherungen des Autors) jede Literatur als „christlich" bezeichnen, wenn es nur um das Humanum geht? Und weiter: Paßt jedes besprochene Opus in den „christologisch-anthropologischen Raster"? Konkrete Bedenken kamen mir etwa bei der Analyse von F. Hochwälders „Heiligem Experiment", oder bei Hinweisen auf Arbeiten von I. Bachmann.

Diese kritischen Bemerkungen sollen aber den Gesamteindruck nicht schmälern, sondern eher das Gewicht der Untersuchung noch unterstreichen.

Marburg Harald Wagner

Chance und Risiko der Gegenwart. Eine kritische Analyse der wissenschaftlich-technischen Welt. Hrsg. u. bearb. von Hugo Staudinger u. Wolfgang Behler. – Paderborn: Schöningh (1976). 386 S. (Deutsches Institut für Bildung und Wissen) kart. DM 18.–

Träger dieses bedeutenden Unternehmens ist das Institut für wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung der Forschungsstelle des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen. In unserer wissenschaftlich-technisch gestalteten, vom Fortschrittsdenken beherrschten Welt will dieses Werk, das sich besonders den Untersuchungen Max Horkheimers verpflichtet weiß und dessen Andenken gewidmet ist (7), der immer wieder erhobenen Forderung einer geistigen Orientierung dienen. Als Herausgeber und Bearbeiter zeichnen für den einheitlichen konzipierten Text verantwortlich der Wissenschaftstheoretiker H. Staudinger und das Vorstandsmitglied des erwähnten Instituts, Erziehungswissenschaftler W. Behler. Unter den 16 Mitarbeitern (sämtlich engagierte Christen aus beiden Konfessionen) finden sich Namen wie der des Altbundeskanzlers L. Erhard †, als prominente Vertreter der Theologie der katholische Dogmatiker Kard. J. Ratzinger und der evangelische Systematiker und Ökumeniker W. Pannenberg, Historiker, Psychologen, Politologen, Bildungs- und Erziehungswissenschaftler wie F. Messerschmid, Naturwissenschaftler wie der Biologe J. Illies, der Physiker H. Bilz, der Mediziner U. Derbolowsky. In einer neu entwickelten Methode interdisziplinärer Teamarbeit ist ein nach Text und Stil einheitliches Ganzes geschaffen.

In einer möglichst einfachen, weithin konkret-anschaulichen Sprache will das Werk besonders die fachübergreifenden Zusammenhänge allgemeinverständlich machen. Insofern kann es auch in formaler Hinsicht als Muster und Vorbild einer interdisziplinären Gemeinschaftsleistung dienen.

Die drei Teile des Werkes sind inhaltlich klar umschrieben und gegeneinander abgegrenzt:

I. Geistesgeschichtliche Standortbestimmung der Gegenwart, d. h. Vorgeschichte des modernen Denkens und Entwicklung der modernen Konzeption der Wissenschaften, soweit sie zum Verständnis der gegenwärtigen Situation und vieler bedenklicher Symptome der heutigen Welt von Bedeutung ist.

II. Kennzeichnung der gegenwärtigen Situation, d. h. Analyse der modernen wissenschaftlich-technisch gestalteten Industriewelt, ihrer Grundstrukturen und positiven Ziele wie ihrer bedenklichen und bedrohlichen Tendenzen. Dabei wird klar „zwischen bisherigen Erfahrungen, grundsätzlichen Überlegungen und begründeten, jedoch unbeweisbaren Vermutungen unterschieden" (151), so daß viele Fragen offen bleiben.

III. Vorüberlegungen für eine metawissenschaftliche Konzeption der Welt, d. h. Herausarbeitung der Hauptursachen gegenwärtiger Fehlentwicklungen und der Voraussetzungen ihrer Überwindung. Bei aller Anerkennung des relativen Rechtes wissenschaftlich-technischer Weltgestaltung werden mit Nachdruck neue Prioritäten für die Gestaltung der Gesellschaft gefordert.

Wie sich schon aus diesem Programm ergibt, handelt es sich hier um einen großen Wurf, ein Reformwerk im besten Sinn des Wortes, eine universale Schau der heutigen Welt, ihrer historischen Wurzeln und ihrer Probleme, ihrer erstaunlichen Fortschritte und ihrer ernstzunehmenden Gefahren, ihrer „Chancen und Risiken", wie sie in dieser umfassenden Weise einem Einzelnen heutzutage kaum möglich ist. Das reiche, freilich keineswegs erschöpfende Personen- bzw. Sachregister am Schluß des Buches vermag mit seinen Stichwörtern davon wenigstens eine gewisse Vorstellung zu vermitteln. Fast alle wissenschaftlichen Disziplinen und mehr oder weniger alle Lebensgebiete sind in die Untersuchung einbezogen. Zu vielen aktuellen Fragen bieten die Anmerkungen die wünschenswerte Dokumentation und den Hinweis auf weiterführendes Schrifttum.

Wer den Inhalt dieses Buches, seinen Reichtum an Gedanken und Impulsen einigermaßen ausschöpfen will, wird es wiederholt lesen müssen. Man sollte es besinnlich lesen, um die vielfältigen Erscheinungen und Probleme beurteilen zu lernen, die sich uns Tag für Tag aufdrängen.

Daß eine solche Schau der Welt von heute auch dem Theologen und dem Seelsorger not tut, braucht nicht betont zu werden. Nicht nur gegenüber allen Ideologien unserer Tage (Materialismus, Marxismus, Kommunismus, Positivismus, Nationalsozialismus, Deismus, Liberalismus), vielmehr auch gegenüber einer überholten kirchlichen Apologetik bietet das Buch eine positive Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlich-technischen Denken unserer Zeit. Der Kirche leistet es einen unschätzbaren Dienst, wenn es von den verschiedensten Seiten her mit gesunder Kritik den Ursachen gegenwärtiger Fehleinschätzungen und Fehlentwicklungen nachgeht und die Voraussetzungen zur Überwindung der Krise klar herausstellt.

Auf die Theologie und ihre Geschichte wirft das Buch manche wertvollen Schlaglichter. Meisterhaft werden Entwicklungslinien gezogen, so etwa von der Patristik bis zur Scholastik in der Frage nach dem Verhältnis zwischen philosophisch-wissenschaftlicher und geoffenbarter Wahrheit, m. a. W. zwischen der vorgefundenen Metaphysik und der an die christliche Offenbarung gebundenen Theologie (44–48). Dabei wird nicht versäumt, auch auf die Grenzen der scholastischen Philosophie und Theologie hinzuweisen, die es nicht vermochten, ihre an Aristoteles orientierte Seinslehre mit der Zeitlichkeit der Welt und der Geschichtlichkeit des Menschen in Einklang zu bringen (48f). Von daher wird „verständlich, daß die Theologie vielen Problemen der modernen Welt so unsicher gegenübersteht" (49).

Gut wird auf diesem Hintergrund das historische Verdienst eines Johann Adam Möhler für ein neues Verständnis der Kirchengeschichte gezeichnet, der „die Identität der Kirche Christi nicht als statische Überzeitlichkeit, sondern als geschichtliche Kontinuität zu begreifen" fordert (91f). Ebenso werden andererseits die Gefahren einer Relativierung christlicher Glaubensaussagen und damit auch der ethischen Grundsätze gesellschaftlicher wie individueller Lebensgestaltung etwa im Gefolge der Leben-Jesu-Jorschung eines David Friedrich Stauß aufgezeigt (94–96). Gerade die Geschichte und im besonderen die Kirchengeschichte beweist „in hervorragender Weise, daß es legitim ist und ... keine Verfälschung bedeutet", wenn sie „immer wieder neu und umgeschrieben wird". So findet „das ökumenische Denken der Gegenwart auch in einer Neubewertung und Neuakzentuierung der Kirchengeschichte legitimen Ausdruck" (315). Daß der Geist modernen Zweckdenkens nicht nur die Gesellschaft erfaßt, sondern auch auf den kirchlichen Raum übergegriffen hat, dafür werden mancherlei bedenkliche Symptome aufgezeigt.

So gelten alles Leiden und alles Opfer heute weithin als sinnlos. Vollends sucht man dem Leid des Nächsten auszuweichen und überläßt den anderen mit gutem Gewissen der Betreuung durch zuständige Stellen und sich selbst. „Dadurch wird faktisch die Vereinsamung des einzelnen noch weiter vorangetrieben, da jeder im stillen weiß, daß er seinem eigenen Verhalten entsprechend auch keinem zumuten kann, im Ernstfall persönlich für ihn einzustehen und für ihn dazusein." Bitter klingt in diesem Zusammenhang die Feststellung: ein Ausscheren aus dieser Entwicklung „erfolgt in der Regel nur im Raum religiösen und

politischen Sektierertums. Nur im Kreise der wenigen Auserwählten steht man noch füreinander ein und opfert sich füreinander auf." (213)

Von solch zweckhaftem Denken ist nicht zuletzt die moderne Eheauffassung bestimmt. „Zwischenmenschliche Beziehungen haben so lange Sinn, wie sie für beide Teile nützlich sind. Sie sind dann revisionsbedürftig, wenn sie für den einen oder anderen oder auch für beide Teile unnütz oder gar hinderlich werden ... Selbst Theologen äußern, daß es einem gesunden Ehepartner nicht zugemutet werden könne, bei einem ständig Pflegebedürftigen oder Verstümmelten bis zum Tod durchzuhalten." (208)

Ähnliches gilt von der weithin mangelnden Bereitschaft, sich für ein lebenslanges Priestertum oder den Eintritt in einen Orden zu entscheiden. Dementsprechend sind heute Laisierung und Austritt aus Ordensgemeinschaften „so sehr erleichtert, daß zwischen theoretischer Verpflichtung und dem, was man im Ernstfall fordert, eine erhebliche Differenz besteht" (209).

So öffnet dieses Buch dem Leser freimütig die Augen auch für so manche Fehlentwicklungen in Kirche und Theologie und für so manche Schwächen im Christentum unserer Tage.

Am Ende aller Überlegungen steht die Forderung nach einer „neuen Offenheit zur Transzendenz": „Alle Versuche, das Leben sinnvoll zu verstehen, bleiben vorläufig und gefährdet, solange sie nicht letzten Endes in Gott gründen. Ebenso bleibt die Personalität des Menschen in steter Gefahr, den Notwendigkeiten wissenschaftlich-technischer Rationalität untergeordnet zu werden, wenn sie nicht ihre unaufhebbare Würde in Gott hat." (331) „Der Glaube hat somit eine ihm immanente Tendenz, sich jedem Versuch instrumentellen Einsatzes zu entziehen, und es ist kein Zufall, daß er immer wieder in Widerspruch und Gegensatz zu Systemen gerät, die durch rein instrumentelles Denken gekennzeichnet sind." (338)

Augsburg/Dillingen Eugen Heinrich Fischer

Müller, Hubert: **Der Anteil der Laien an der Bischofswahl.** Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX. – Amsterdam: Grüner 1977. XLI, 268 S. (Kanonistische Studien und Texte, Bd 29). Ln Hfl 80.–

Der Inhaber des Lehrstuhls für Kirchenrecht an der kirchlichen Gesamthochschule Eichstätt, der mit Recht von mehreren theologischen Fakultäten umworben wird, legt in seiner Habilitationsschrift, die unter der kundigen Betreuung durch R. Weigand entstanden ist, ein reifes Werk vor.

In einem einführenden Teil (1–22) gibt Vf. einen gedrängten Überblick über die Literatur in den letzten hundert Jahren sowie über die Geschichte der Bischofswahl bis ins 12. Jh. In der Frühzeit der Kirche war die Beteiligung des ganzen Volkes einer Ortskirche an der Bischofsbestellung eine Selbstverständlichkeit. Die Entwicklung ist nach Ort und Zeit unterschiedlich verlaufen. Im Westen verdrängte im frühen Mittelalter die Einflußnahme des Königs das Wahlrecht des Volkes. Der mittelalterliche Laienbegriff meint daher neben dem „gläubigen Volk" vor allem auch die „staatliche Autorität". Seit dem 11. Jh. versucht die Reformbewegung den königlichen Einfluß auf die Bischofswahl auszuschalten. Mit der Unterscheidung zwischen Kirche und Staat bahnt sich die Zuordnung der Kleriker zur Kirche und der Laien zum Staat an. Als kirchliche Angelegenheit verdichtet sich das Bischofswahlrecht auf ein besonderes Wahlgremium.

Im Hauptteil (25–203) wird in acht Abschnitten die kanonistische Doktrin zwischen dem Zweiten Laterankonzil und Gregor IX. untersucht. Vf. stützt sich auf alle nach dem derzeitigen Stand der Forschung erreichbaren Quellen, die zumeist nur handschriftlich vorliegen. Er bedient sich der literarhistorischen Methode und faßt am Ende eines jeden Abschnittes das Ergebnis seiner Untersuchung systematisch zusammen.

Gratian (25–34) geht von dem allgemein anerkannten Grundsatz aus, daß ein Bischof nicht gegen den Willen von Klerus und Volk eingesetzt werden soll. Die älteren Bestimmungen, welche die Teilnahme der Laien an der Bischofswahl teilweise verbieten und teilweise verlangen, bringt er dadurch in Einklang, daß er das Wahlrecht dem Klerus der Bischofskirche (und der Stadt) zuspricht und dem Volk das Recht einräumt, der Wahl zuzustimmen (Dictum post c. 25 D 63). Die „Anfänge der Dekretistik in der Schule von Bologna (1145–1175)" (35–51) lehnen sich eng an Gratian an. Dem Konsens des Volkes wird kein entscheidender Einfluß beigemessen. Den Fürsten wird jedes Recht auf Wahlbeeinflussung abgesprochen. „Die Werke der französischen und rheinischen Schule von 1165–1190" (52–77) unterscheiden sich davon kaum. Electio erklären sie als aequivoken Begriff, der für den Klerus Wahl, für das Volk Konsens und für den Metropoliten Bestätigung bedeutet. „Die Bologneser Schule von 1175–1192" (78–119) erbringt mit der Summa de electione des Bernhard von Pavia die erste Monographie über das kirchliche Wahlwesen. Einem Widerspruch des Volkes gegen eine Wahlentscheidung des Klerus ist Gehör zu schenken. Es wird auch die Meinung vertreten, daß Laien von den Klerikern die Befugnis zu wählen erhalten können. „Die anglo-normannische Schule von 1175–1210" (120–138) setzt in einigen Fragen des Wahlrechts eigene Akzente. Am Wahlgeschehen können Laien nur teilnehmen, wenn sie eingeladen werden, um beim Ablauf der Wahl für Ruhe und Ordnung zu sorgen oder um einen Rat zu erteilen. Die Mitwirkung des Volkes sehen die meisten im Zeugnis über den Kandidaten, in der Anerkennung des Gewählten und in dem Recht, einen Bischof zu erbitten. Die Wahl des Bischofs bedarf der Zustimmung des Fürsten. „Die Bologneser Schule von 1192–1210 und die Gesetzgebung Innozenz' III." (138–155) schenken dem Laienelement bei der Wahl des Bischofs keine besondere Aufmerksamkeit. Der Konsens des Volkes wird jedoch grundsätzlich für notwendig gehalten. „Die französische Schule von 1200–1215" (155–173) zieht zur Begründung verstärkt das römische Recht heran. Als Grund für den Ausschluß der Laien vom Wahlrecht wird die Gefahr der Indiskretion und des Opportunismus angegeben. Nicht aus Notwendigkeit, sondern aus Ehrerbietung soll die Zustimmung der Laien zur erfolgten Wahl eingeholt werden. Im Falle einer Straftat des Kandidaten wird dem Volk das Recht auf Einrede zugebilligt.

„Die Bologneser Schule von 1210–1225 und die Gesetzgebung Gregors IX." (173–203) gestehen das Bischofswahlrecht nur den Kanonikern der Bischofskirche zu. Die Laien besitzen in der Regel kein Wahlrecht. Es kann ihnen aber ausnahmsweise zugestanden werden, weil es nicht ein rein geistliches Amtsrecht ist. Das Konsensrecht des Volkes wird allgemein aufrecht erhalten. Die Zustimmung gilt als gegeben, wenn das Volk dem Kandidaten ein gutes Zeugnis ausstellt, den Gewählten grüßt oder der Wahl nicht widerspricht. Gregor IX. schließt die Laien von der Bischofswahl völlig aus und erklärt widrigenfalls die Bischofswahl für ungültig.

Im abschließenden Teil (207–246) zieht Vf. aus den Ergebnissen der rechtsgeschichtlichen Untersuchung (207–220) Folgerungen für die Revision des Codex Iuris Canonici (220–246). Aus dem kanonistischen Befund des untersuchten Zeitabschnittes erhebt er als ekklesiologischen Gehalt: Soweit unter dem Laienelement die staatliche Autorität verstanden wird, ist es von der Bischofswahl auszuschließen. An der Bezeichnung der Person für die Besetzung des Bischofsamtes, die durch Wahl erfolgt, können Laien teilnehmen. Der spezifische Anteil des Volkes (petitio, testimonium, consensus) bedeutet im Lichte des Kirchenverständnisses des ersten Jahrtausends (Kirche als communio), daß um die Wende vom 12. zum 13. Jh. in der dekretistischen Lehre noch so etwas wie eine ekklesiologische und moralische Bestätigung der Wahl nachwirkte. Daß dagegen von Gratian und den ersten Kommentatoren seines Dekrets der Konsens des Volkes als gehorsame Unterwerfung unter die getroffene Entscheidung verstanden wird, hängt mit dem seit dem 12. Jh. dominierenden Bild einer pyramidal gestuften Kirche zusammen. Nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils muß dem künftigen Recht wieder das Selbstverständnis der Kirche als communio zugrunde gelegt werden. Entsprechend der Doppelfunktion des Bischofs im Dienst für die Ortskirche und für die Gesamtkirche kommt Vf. zu folgendem Vorschlag für die Neuregelung der Bischofsbestellung: Unter Ausschluß außerkirchlicher Instanzen sollen die Interessen der Einzelkirche wie der Gesamtkirche angemessen berücksichtigt werden. Die Wahl des Bischofs ist legitimer Ausdruck des Subjektcharakters der Einzelkirche. Dem Wahlgremium sollen nicht nur Vertreter des Diözesanpresbyteriums, sondern auch Laien angehören. Dem Papst soll die Aufgabe zukommen, die von den Bischofskonferenzen zu erlassenden Normen für die Bischofswahl zu approbieren, aus den ihm vorzulegenden Vorschlägen die Wahllisten für das Wahlgremium zu erstellen und den Gewählten zu bestätigen.

Der besondere Wert des Buches liegt darin, daß alle erreichbaren Quellen sorgfältig und zuverlässig ausgeschöpft und die zahlreichen Handschriftentexte zugleich ediert und erschlossen werden. Die literargeschichtliche Ein- und Zuordnung der einzelnen Handschriften ist jeweils wohlbegründet. Trotz der bei dieser eng begrenzten Sachthematik und der großen Anzahl der Autoren unvermeidbaren gewissen Schwerfälligkeit der Darstellung läßt die gewandte und flüssige Sprache bei der Lektüre keine Langeweile aufkommen. Auch die drucktechnische Ausstattung läßt keine Wünsche offen. Druckfehler sind nur in äußerst geringem Umfang zu finden. Ein Werk von hervorragender Qualität und brennender Aktualität. Bleibt nur zu hoffen, daß der Gesetzgeber den trefflichen Vorschlägen für die Neuregelung des Rechts der Bischofsbestellung folgen wird. Der jetzt vorliegende Entwurf ist davon allerdings noch weit entfernt.

Regensburg Matthäus Kaiser

Pérez de Heredia y Valle, Ignacio: **Die Befangenheit des Richters im kanonischen Recht.** Die Entwicklung der Einrede der Befangenheit und der Amtsenthaltung des Richters vom Dekretalenrecht bis zum Codex Iuris Canonici. – St. Ottilien: Eos 1977. XXIV, 232 S. (Münchener Theologische Studien, III. Kanonist. Abteilung. Bd 37) kart. DM 44.–

Bei der Erneuerung des kanonischen Rechts wird ein tragender Gedanke sein, die subjektiven Rechte der einzelnen Gläubigen zu schützen. Die Verwirklichung dieses vielfach geäußerten Wunsches wird u. a. dazu führen, daß eine von der Verwaltung völlig unabhängige Verwaltungsgerichtsbarkeit eingeführt wird, welche über die Rechtmäßigkeit von kirchlichen Verwaltungsakten befinden kann. Für die kirchliche Rechtspflege und Verfassung ist das insofern eine nicht unwesentliche Neuerung, weil es in der Kirche, anders als im modernen Staat, keine Gewaltentrennung gibt, sondern nur eine Gewaltenunterscheidung. Dennoch gab und gibt es auch in der Kirche Verfahrensweisen, welche dem Rechtsschutz der Einzelnen dienen. Eine solche Möglichkeit war die Ablehnung eines Richters wegen befürchteter oder vermuteter Befangenheit.

P. untersucht die Entwicklung der Befangenheitseinrede im kirchlichen Gerichtsverfahren vom 12. Jh. bis zum CIC, was bisher noch nie zusammenfassend geschehen ist. Lediglich Teilgebiete waren bisher in einigen Arbeiten der letzten Jahrzehnte bearbeitet worden. Daher füllt die vorliegende, am Kanonistischen Institut in München entstandene Diss. eine Lücke in der Erforschung des kanonischen Prozeßrechts und bietet zugleich einen möglichen Ausgangspunkt für weitere systematische Reflexionen über die Unparteilichkeit des Richters überhaupt.

Der größere erste Teil des Buches behandelt in drei Kapiteln zunächst das Recht auf die Ablehnung des Richters mehr allgemein, dann die rechtliche Gestaltung der Einrede wegen Befangenheit des Richters, welche mit immer genaueren rechtlichen Normen konkretisiert wurde; schließlich untersucht Vf. die Begründung der Einrede, wobei einzelne Verdachtsgründe eine besondere Rolle spielten (Feindschaft, Freundschaft; frühere Beschäftigung mit der gleichen Sache in anderer Eigenschaft usw). Hier untersucht er beispielsweise, wie sich die Kanonistik bemühte, Kriterien zu erarbeiten, welche die Verdachtsgründe als gerechtfertigt erscheinen lassen. Der zweite Teil der Untersuchung (157–221) befaßt sich mit der Amtsenthaltung des Richters: von der Berechtigung zur Amtsenthaltung bei gewissen Fällen in vortridentinischer Zeit führte erst ganz allmählich eine Entwicklung zur verpflichtenden Amtsenthaltung im 19. Jh., bis der CIC in c.1613 den Richter in bestimmten Fällen zur Amtsenthaltung verpflichtete.

Vf. geht in den einzelnen Kapiteln jeweils historisch vor und läßt sich dabei von den wesentlichen Stadien der Gesetzgebung leiten, die meist anläßlich einzelner Fälle und zur Lösung speziell auftretender Fragen und Probleme erfolgte. Die Aussagen der Wissenschaft werden meist mehr kursorisch in die Kommentierung der einzelnen Dekretalen und Erlasse eingefügt, nicht immer in streng historischer Reihenfolge, was gelegentlich den Leser die historische Entwicklung nicht mehr deutlich sehen läßt.

Am Anfang der Entwicklung steht u. a. ein Brief Papst Nikolaus I. von 865 an den Kaiser Michael III. von Konstantinopel, in dem die Ersetzung des Patriarchen Ignatios durch Photios als unrechtmäßig gebrandmarkt wird, weil die Richter parteiisch gewesen seien, und das Recht auf unparteiische Richter proklamiert wird. Da Gratian diesen Brief in sein Dekret aufnahm (C.3 q.5 c.15), hatten die Dekretisten eine gute Grundlage für die Herausarbeitung des Rechts auf Ablehnung eines befangenen Richters, auch ohne daß es zunächst für notwendig angesehen wurde, diese Ablehnung auch zu begründen.

Aber schon Alexander III. und die folgenden Päpste mußten genauere, meist einschränkende Regelungen erlassen (z. B. daß die Befangenheitseinrede zu begründen ist), damit das sich immer mehr ausbreitende kirchliche Gerichtswesen nicht willkürlich durch die Ablehnung eines päpstlich delegierten Richters oder des iudex ordinarius (d. h. des zuständigen Bischofs) blockiert werden konnte. Einzelne Dekretalen Alexanders III., in denen er Richter mit der Maßgabe delegierte, daß gegen ihre Entscheidungen nicht appelliert werden könne und sie auch nicht als verdächtig zurückgewiesen werden könnten, wurden als so neu empfunden, daß z. B. Huguccio sie nicht anerkennen will, da sie ganz und gar rechtswidrig seien. Entweder seien sie Fälschungen, oder, falls sie echt seien, habe hier Alexander nicht autoritativ als Papst, sondern nur erklärend als „magister" gesprochen. Falls sie jedoch bindend seien, wage er sie nicht zu verwerfen, könne sie aber auch keinesfalls billigen (18f). Daß der Widerstand Huguccios auch formal nicht völlig aus der Luft gegriffen war, ergibt sich etwa aus einem Erlaß von Papst Luzius III., in dem er mit Fälschungen seiner Dekretalen rechnet und es auch nicht ausschließt, daß infolge seiner Überbeanspruchung ein Schreiben von seiner Kanzlei ausgestellt (und von ihm unterschrieben) worden sei, das er inhaltlich nicht billigen könne („conscientiam nostram ... effugerunt", X 1,3,10). Die Nachrichtenübermittlung war nicht immer zuverlässig und Fälschungen gab es nicht nur im 9. Jh.

Es war für den Autor nicht leicht, bei den vielen, sich teilweise widersprechenden Fallentscheidungen den roten Faden in der vielgestaltigen Entwicklung aufzufinden und nachzuzeichnen. Gerade bei Alexander III. hätte man allerdings erwarten können, daß nicht nur die sehr unterschiedlich lautenden Erlasse referiert worden wären, sondern auch dafür eine Erklärung versucht worden wäre, z. B. durch die Besonderheit des jeweiligen Falles einer speziellen päpstlichen Delegation in wichtiger Sache oder weil der Papst aus rechtspolitischen Gründen zur Einsicht kam, daß die Leichtigkeit einer Richterablehnung und daher die Gefahr des Mißbrauchs dieser Institution eingegrenzt werden mußte.

Die Einordnung der entsprechenden Dekretalen in den sehr umfangreichen Titel „de appellatione" läßt sowohl die Ungeklärtheit der Begriffe als auch die Unübersichtlichkeit und nur schwer in Harmonie zu bringende Gesetzgebung in den einzelnen Fällen erkennen. Erst allmählich hat sich in Theorie und Gesetzgebung die Einsicht herausgebildet und durchgesetzt, daß die (meist zu Prozeßbeginn) erfolgende Ablehnung eines Richters wegen Befangenheit etwas ganz anderes ist als die Appellation an die nächste Instanz nach einem rechtsgestaltenden Urteil. Es war nicht leicht, zu einem einigermaßen befriedigenden Ausgleich der sich widerstrebenden Interessen zu gelangen: Schutz subjektiver Rechte gegenüber möglicherweise parteiischen Richtern und die Funktionsfähigkeit einer kirchlichen Judikatur. Eine geraume Zeit spielten von Parteien gewählte oder akzeptierte Schiedsrichter in solchen Fällen eine bedeutende Rolle, wenn sie über die Annahme oder Ablehnung einer Befangenheitseinrede zu entscheiden hatten. Je mehr jedoch durch die Gesetzgebung die Befangenheitsgründe umschrieben und präzisiert wurden, desto entbehrlicher wurden diese Schiedsrichter als Zwischeninstanz. Ein weiterer gesuchter und gefundener Ausweg konnte etwa die frühzeitige Delegierung des Falles an einen anderen Richter sein, wodurch anstehende Probleme gelöst und die verschiedenen Interessen einen Ausgleich erfahren konnten.

Diese und manche andere Einzelheiten werden in großer Akribie vom Autor dargestellt und durch ein Quellen- und Autorenregister am Ende des Bandes (225–231) aufgeschlüsselt. Demgegenüber fallen einige negativ zu vermerkende Einzelheiten nicht sehr ins Gewicht, wenn sie auch gelegentlich störend sind. So begegnet bereits im Quellenverzeichnis S. XI und später bei Zitaten aus Handschriften durchwegs die Ungenauigkeit, daß statt fol. stets „S." geschrieben wird. Die Editionsgrundsätze Friedbergs bei den Dekretalen Gregors IX. scheinen dem Autor nicht ganz geläufig, wenn er S. 18 A. 40 von einer „abweichenden Lesart" spricht, wo es sich um die ursprünglichere Fassung in der Compilatio I. handelt, die von Friedberg im kritischen Apparat vermerkt wird.

Gelegentlich sind Zitate aus gedruckten Quellen nicht genau. So sind S. 105 A. 30 bei einem Zitat von gut zwei Zeilen aus der Summe des Stephan von Tournai drei Fehler unterlaufen: richtig müßte es Prohibemur statt „Prohibentur", qua statt „quo" und vice statt „vices" heißen. Über die stillschweigende Modernisierung der Schreibweise bei Zitaten aus älteren Werken kann man geteilter Meinung sein. Bei der Nachprüfung der Zitate aus der Summe Huguccios in der Handschrift Vat. lat. 2280 (V) wurden einige sachliche Änderungen festgestellt, die vom Sinn her gefordert sind und möglicherweise auch wenigstens in einer der drei vom Vf. benützten Handschriften zu finden waren: S. 19 A. 42 Z. 11 muß nach „inhibetur" ergänzt werden: „appellatio inhibetur"; S. 56 A. 36 Z. 7 heißt es in V „protestatio" statt „postulatio"; S. 105 A. 29 Z. 7 muß nach „arbitro" gemäß V „alias non" (ordinario) ergänzt werden, weil nur so der Gegensatz zum vorausgehenden „alias ordinarius iudex" hergestellt wird. S. 15 Z. 6–7 ist die Übersetzung des Quellentextes mindestens mißverständlich; statt „... sollte ein nicht offenkundiger Grund, nicht aber ein offenkundiger Grund angegeben und bewiesen werden." sollte es richtig heißen: „... muß ein Grund für die Ablehnung angegeben und auch bewiesen werden, wenn er nicht offenkundig ist."

An der Sprache des Buches merkt man kaum einmal den Ausländer, höchstens wenn es S. 63 Z. 28 „umgegangen" statt umgangen heißt, oder S. 76 Z. 6f „Sinnänderung der Richterablehnung" formuliert wird. Ein vermeidbarer Fehler wäre allerdings die Verwechslung des Bernhard von Pavia mit Bernhard von Parma, dem Verfasser der Glossa ordinaria zum Liber Extra, gewesen, der S. 93, 106–108, 166 zu nennen wäre, nur an den übrigen vier Stellen ist Bernhard von Pavia gemeint.

Bei der Benützung der Pseudoisidorischen Dekretalen sollte schon im Text diese Qualifikation auftauchen und dort nicht beispielsweise von „einer Dekretale Fabians" die Rede sein (52ff). Da in den Literaturbelegen nur der Verfasser genannt wird, ist gelegentlich nicht ersichtlich, welche Schrift eines Autors gemeint ist, wenn von ihm mehrere im Literaturverzeichnis stehen, z. B. S. 51 A. 7 hinsichtlich Kaser. S. 192 A. 93 muß es statt 262 richtig 167 heißen.

Im übrigen ist diese Dissertation eine echte Bereicherung unserer Kenntnisse über die Entwicklung des kirchlichen Prozeßrechts und zugleich ein Impuls, die anstehenden Fragen bei der Neukodifikation möglichst klar zu regeln.

Würzburg Rudolf Weigand

Bastian, Hans Dieter / **Emeis**, Dieter / **Krusche**, Peter / **Lütcke**, Karl-Heinrich: **Taufe, Trauung und Begräbnis.** Didaktischer Leitfaden zum kirchlichen Handeln. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1978). 208 S. (Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche Nr. 29) kart. DM 25.–

Was für den Religionsunterricht längst selbstverständlich ist, ist für die Gemeindekatechese und hier wiederum ganz besonders im Bereich der Sakramentenkatechese (vielleicht abgesehen von den Sakramenten der Taufe und der Firmung sowie der Konfirmation) weithin noch unbegangenes Neuland – die Entwicklung einer Didaktik für die Vorbereitung aller Beteiligten auf die Sakramentenspendung und eine Didaktik für die Spendung des Sakraments selbst. Eine Didaktik des Gottesdienstes gibt es ohnehin nicht, ja der Begriff Didaktik ist für die Liturgie faktisch unbekannt. Insofern schon ist der Versuch, einen didaktischen Leitfaden für die drei Kasualien zu erstellen, die in großer Breite auch von distanzierten Kirchenmitgliedern in Anspruch genommen werden, begrüßenswert.

Sicher kann es auch sinnvoll sein, hierbei ökumenisch vorzugehen, wenn tatsächlich die einzelnen Kasualien aus der Sicht beider kirchlicher Traditionen dargestellt werden. Das allerdings ist im vorliegenden Band nicht der Fall. Katholische und evangelische Autoren behandeln die jeweils andere Sicht mit – und dies dann leider entsprechend unvollständig. Das gilt vor allem für den Bereich, der eine didaktisiche Durchdringung am notwendigsten hätte – den Gottesdienst. Seine Behandlung ist ziemlich kurz, zum Teil dürftig. Für die Vorbereitung, so bei der Taufe etwa das Taufgespräch, gibt es aber durchaus schon Hilfen, die dem Anspruch des Buches gerecht werden können. Das zeigen auch die Lesehinweise und Literaturangaben, die jedem Beitrag beigegeben sind. Für den gottesdienstlichen Aspekt findet sich leider nur wenig.

So bleibt als das wesentlich Positive bei dieser Publikation festzuhalten, daß auf knappem Raum ein Überblick über Taufe, Trauung und Begräbnis geboten wird, wofür ansonsten oft umfangreichere Bücher vorliegen. Dabei werden pastoralsoziologische Vorfragen angesprochen, die heutige Problematik dieser Kasualien deutlich benannt und die Vorbereitung didaktisch strukturiert. Ein besonders hilfreicher Diskussionsbeitrag zur theoretischen Grundlegung schließt das Buch ab. Darin stellt Hans-Dieter Bastian unter dem Titel „Auf dem Weg zu einer Didaktik der Kasualien" (196–208) didaktische Gesichtspunkte zusammen, die einerseits zeigen, daß wir noch immer erst am Anfang einer solchen Didaktik stehen, zum anderen aber auch, daß es noch erheblicher weiterer Anstrengungen auf diesem Wege bedarf, wollen wir in der Sakramentenkatechese und in der Liturgie selbst einen Stand erreichen, wie er für den Religionsunterricht gilt. Daß dies im Unterschied zum Religionsunterricht möglicherweise nicht mit Büchern allein erreicht werden kann, deutet die von B. genannte Kritik W. Neidharts an, der wohl nicht zu Unrecht sagt: „Man kann durch ein Buch seine theologischen Mißverständnisse der Kasualien abbauen, aber kaum seine emotionalen Barrieren dagegen beseitigen. Ich könnte mir eine brauchbare kasuistisch angeordnete Hilfe für Kasualien in Buchform denken, wenn zu einzelnen Kasualien Impulse, anregende Texte (Gebet, Predigtgedanken), Anleitungen zu Assoziationen, evtl. auch Bilder geboten würden..." (207). Das aber wäre die Forderung nach pastoralliturgischen Hilfen, die dieser didaktische Leitfaden nur recht ansatzweise bietet.

Münster Klemens Richter

Schwalbach, Ulrich: **Firmung und religiöse Sozialisation.** – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia 1979. 185 S. (Innsbrucker theologische Studien Bd 3) kart. DM 36.–

Das Thema „Firmung" war in den letzten Jahren bereits mehrfach Gegenstand theologischer Untersuchungen. Daran knüpft Vf. dieser Arbeit an:

Im 1. Teil referiert er zusammenfassend den Befund, der sich von der Liturgie- und Dogmengeschichte her ergibt. Er erhält auf diese Weise einen Problemkatalog, der den weiteren Gang seiner Überlegungen bestimmt: „Vereinfacht dargestellt, scheint das Problem der Firmung die Gewissensfrage zu stellen, ob die Schrift oder die Tradition ab dem Mittelalter verpflichtender Maßstab für eine heutige Entscheidung sein soll." (36)

Um zu einer theologisch verantwortbaren Entscheidung zu kommen, versucht Vf. im 2. Teil – und in dieser Fragestellung unterscheidet sich diese Untersuchung von den bisher vorgelegten –, die soziologische Situation des heutigen Menschen zu erheben. Als „Basisphänomen heutiger Zeit" wird die Säkularisierung beschrieben: der sozio-kulturelle Wandel, der sich aufgrund dessen für religiöse Orientierungen ergeben hat, wird kurz umrissen. Ausführlich versucht dann Vf., das Sakrament der Firmung unter sozialisationstheoretischem Aspekt zu beleuchten. Dabei wird deutlich, daß jede Entscheidung – auch eine religiöse – sozial eingebettet ist. Auch wer darum bei der Firmung stärker den Aspekt der personalen Glaubensentscheidung herausgestellt sehen möchte, kommt nicht daran vorbei, daß diese, „unbeschadet aller personalen Freiheit, von diversen, im Einzelfall zu prüfenden lebensgeschichtlichen Einflüssen personaler, familialer, allgemein-sozialer, kultureller Art" (119) abhängt.

Dieses gilt es nach Meinung des Vf.s in der Firmpastoral stärker zu berücksichtigen; d. h. Firmpastoral – deren Konzeption im Mittelpunkt des 3. Teiles steht – ist von vornherein im Rahmen einer Gesamtpastoral zu entwickeln. Die Untersuchung mündet in konkreten Vorschlägen dazu.

Einige für Theorie und Praxis der Firmung zentrale Gedanken dieser Arbeit seien thesenförmig herausgestellt:

1. Die Geschichte des Firmsakramentes liefert keine eindeutigen Kriterien für seine heutigen Handhabung. Überhaupt erweist sich eine Sicht, die nur die theologische Problematik dieses Sakramentes in den Blick nimmt, als zu eng. „Die Probleme mit der Firmung sind nur über den weiter gefaßten Weg der kirchlich-religiösen Sozialisation insgesamt befriedigend zu lösen." (119)

2. Dabei zeigt sich vor allem die zentrale Bedeutung der Familie für den Prozeß der kirchlich-religiösen Sozialisation. Eine besondere Aufgabe für die Kirche besteht deswegen darin, die Familie zur Erfüllung ihrer religiösen Sozialisationsfunktion zu befähigen und sie durch familienergänzende Dienste zu unterstützen.

3. In der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation kommt es sehr stark auf die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Repräsentanten an. Das macht es notwendig, die Hinführung zur Firmung als Bestandteil der Gesamtpastoral zu begreifen und zu konzipieren: „Nicht nur und nicht so sehr die Zahl der Firmanden in einem bestimmten Jahr stellt einen entscheidenden Faktor dar; das wäre zu vordergründig. Vielmehr muß die Qualität christlichen Lebens verbessert werden, und der einzelne Christ muß seiner Vorbildfunktion für die ihm anvertraute Umwelt bewußt sein." (121)

4. Entsprechend den Erfahrungen der Sozialisationsforschung sollte die direkte Vorbereitung auf das Sakrament der Firmung „in primärgruppenähnlichen Gebilden" erfolgen, „in denen ein ausgeprägter face-to-face-Kontakt möglich ist" (121). Diese Kleingruppen sollten von zur Identifikation einladenden, vorbildhaft-christlichen Persönlichkeiten betreut werden.

5. Die Frage nach dem Firmalter steht an nachgeordneter Stelle; es gilt, zuerst das beim Sakrament der Firmung Wesentliche zu erkennen: „die Christen ihre Pflicht zur religiösen Sozialisation erkennen zu lassen, sie überhaupt zur religiösen Sozialisation zu befähigen und sie schließlich zu ermuntern, als Träger religiöser Sozialisation auch praktisch und konkret in ihrem Lebensbereich zu wirken" (140f). Von daher ist in bezug auf das Alter „eine je nach Familie differenzierte Praxis" (136) anzustreben; entscheidend ist „die konkrete und tatsächliche Glaubenssituation eines Kindes und vor allem seiner Familie" (ebd.), wobei es allerdings die Gefahr der Überforderung bei völliger Wahlfreiheit des Zeitpunktes der Spendung frühzeitig zu erkennen gilt.

Sicherlich sind hier einige Leitlinien formuliert, die für die Firmpastoral von Bedeutung sind; teilweise haben sie bereits in einigen Neukonzeptionen Eingang gefunden. Deren implizite Vorstellungen bündig auf den Begriff gebracht zu haben, kann somit als der Wert dieser Arbeit angesehen werden.

Darin liegen aber auch ihre Grenzen: Die Überlegungen bewegen sich weitgehend in bekanntem Gelände; lediglich die auf das Sakrament der Firmung konzentrierte Zusammenstellung von theologischen und soziologischen Aspekten ist originell. Dabei verbirgt sich hinter dem Titel „Firmung und religiöse Sozialisation" eine Problemstellung, die in der neueren Sozialisationsforschung große Aufmerksamkeit findet: die Relevanz der Sinnstiftung in der Jugendphase. Im Anschluß daran zu erörtern, welche Möglichkeiten, aber auch welche Grenzen die Firmpastoral als „helfende Sozialisationsbegleitung" hat, wäre überaus erhellend. In der protestantischen Diskussion um die Konzeption der Konfirmandenarbeit geschieht das bereits. Demgegenüber bewegt sich diese Arbeit, auch wenn sie soziologisch angereichert ist, im Rahmen der traditionellen Sakramentenkatechese, in der das Bemühen um kirchliche Integration dermaßen im Vordergrund steht, daß

die Grundaufgabe der Kirche zu „lebensbegleitender erfahrungsnaher Identitätshilfe" (K. E. Nipkow) ins Hintertreffen zu geraten droht. Eine konsequente Befolgung des klassischen Grundsatzes „sacramentum propter homines" stößt offensichtlich sowohl in Theorie als auch in Praxis immer noch auf Barrieren.

Münster Norbert Mette

Zielgruppen. Brennpunkte kirchlichen Lebens. Hrsg. von Ludwig Bertsch, SJ, und Karl-Heinz Rentmeister. – Frankfurt/M: Verl. Josef Knecht (1977). 212 S. Efalin DM 25.–

Die 14 Aufsätze des vorliegenden Buches widmen die Vf. ihrem Kollegen und Freund Karl Delahaye zu seinem 65. Geburtstag. Die Tätigkeit des Jubilars, dessen Veröffentlichungen am Ende des Buches zusammengestellt sind, „war und ist Einsatz dafür, daß Menschen in den verschiedenen Zielgruppen unter den Bedingungen der heutigen Gesellschaft gemeinsam glauben können" (12). Die einzelnen Beiträge befassen sich in unterschiedlicher theologischer und humanwissenschaftlicher Perspektive mit der grundsätzlichen Bedeutung von Zielgruppen für die Pastoral bzw. mit einzelnen Zielgruppen (Resignierte, Praktizierende, Basisgruppen, Kinder, Alte, Kranke, Ordensleute, Intellektuelle, Gremien der Mitverantwortung). Die Autoren wurden um ihre Beiträge offenbar nicht aufgrund eines systematischen Vorentwurfes gebeten, sondern waren frei, einzubringen, was ihnen aus der Sicht ihres besonderen Arbeitsgebietes wichtig war. So ist ein recht bunter Strauß entstanden.

Wie bei allen Aufsatzsammlungen würde ein Eingehen auf alle Einzelbeiträge den Rahmen einer Besprechung sprengen; einzelne Beiträge hervorzuheben, wäre problematisch. So bleibt der Gesamteindruck festzuhalten, daß evtl. gerade durch die fehlende Abstimmung der Beiträge aufeinander deutlich wird, wie differenziert sich die Aufgabe der Pastoral darstellt, wenn sie von den Menschen mit ihren unterschiedlichen Hoffnungen und Nöten, Voraussetzungen und Erwartungen her angesehen wird. Seelsorgliche Aufmerksamkeit für Zielgruppen kann nicht als pastorale Mode angesehen werden, sondern erweist sich als notwendig und überdies gar nicht so neu, wie der Blick auf die pastorale Praxis des Apostels Paulus zeigt und ein – leider fehlender – Blick auf die Geschichte der Seelsorge verdeutlichen könnte. Immer wenn die Aufgabe der Seelsorge in ihren vielfältigen Einzelaspekten entfaltet wird, entsteht allerdings für den, der sich dieser Aufgabe stellt, eine ambivalente Situation: Die Vielfalt der Möglichkeiten kann ebenso faszinieren, wie die Vielfalt der Erfordernisse Gefühle der Überforderung wachrufen kann. Unter dieser Rücksicht ist es wichtig, daß sich auch Beiträge finden, die sich mit der Vorbereitung auf Zielgruppenarbeit und mit Möglichkeiten regionaler Kooperation befassen. Gleichwohl bleibt hier ein Spannungsfeld, das der dauernden Weiterbearbeitung bedarf. In diesem Spannungsfeld geht es sowohl um die Einheit der vielfältigen Seelsorgsaufgaben in der einen Sendung der Kirche zum Heil des Menschen als auch um die Einheit der vielen Zielgruppen in der Gemeinde, die durch den einen Geist zu dem einen Leib des Herrn aufgebaut wird.

Münster Dieter Emeis

Beck, Irene: **Das Problem des Bösen und seiner Bewältigung.** Eine Auseinandersetzung mit der Tiefenspsychologie von C. G. Jung vom Standpunkt der Theologie und Religionspädagogik. – München, Basel: Ernst Reinhardt 1976. 206 S. Pp. DM 38.50

Schon von Anbeginn hat die überall machtvoll zutage tretende Tatsache des Bösen in der Welt gerade die wachsten und tiefsten Geister der Menschheit zu ruhelosem Nachdenken über den Ursprung und den Sinn dieser Realität angestachelt. Außerdem ist die schmerzvolle Rätselhaftigkeit der Faktizität des Bösen stets nicht nur als ontologische, sondern auch als zentrale anthropologische Frage empfunden worden, betrifft sie doch den Menschen gleicherweise in seiner körperlichen und seelisch-geistigen Existenz.

Eben diese spezifische Verquickung von Ontologie und Anthropologie hat wesentlich dazu beigetragen, daß sich der homo cogitans der bedrückenden Problematik des Malums immer wieder aufs neue zugewendet hat, obwohl er die Hoffnung auf eine befriedigende Lösung ihrer Labyrinthik, zumindest unterschwellig, bereits als eine Erwartung contra spem diagnostizieren mußte.

Zu den Forschern unseres Jh.s, die sich dem Problem des Bösen besonders leidenschaftlich gestellt haben, gehört ohne Zweifel der von innerlicher Schaugewalt durchwogte Antipode Sigmund Freuds auf dem Gebiet der Tiefenpsychologie: Carl Gustav Jung. Daß er sich gezwungen sah, das mysterium iniquitatis mit rücksichtsloser Intensität anzugehen – es durchzieht sein Gesamtwerk wie eine Grundmaserung – beruht auf dem Tatbestand, daß er es von Berufs wegen mit der erlebenden Psyche, insbesondere mit deren unbewußter Strukturkomponente zu tun bekam, wobei seine höchstpersönliche Eigenerfahrung keine geringe Rolle gespielt hat. Was Jung dabei zutage förderte, trägt nicht nur das Stigma beträchtlicher Originalität, sondern es verpflichtet, gerade von seinem Inhalt her unsere Gegenwart, vornehmlich jedoch den Theologen zu redlicher Auseinandersetzung. Sie erweist sich sogar als besonders notwendig, weil das Problem des Bösen augenblicklich höchst virulent ist und dies mit Gewißheit für den Rest unseres Jahrtausends auch bleiben wird.

Schon aus diesem Grunde darf Vf.in des o. g. Buches einer zweifachen Zustimmung gewiß sein: 1. wegen der bewegenden anthropologisch-theologischen Doppelthematik ihrer Studie, darüber hinaus aber 2. wegen ihres Mutes zu jener Askese, die allemal in besonders hohem Maß erforderlich ist, wenn man sich mit C. G. Jung beschäftigt, vor allem aber wenn man sich mit seinen Auffassungen über das Böse konfrontieren läßt; denn seine Aussagen darüber stellen einen der schwierigsten Punkte innerhalb seiner „Komplexen Psychologie", dar, vielleicht sogar ihren schwierigsten Gegenstand überhaupt.

Die Vf.in hat ihre Untersuchung nach einer knappen Einleitung über „Die Empirie des Bösen und ihre weltanschauliche Deutung" (13–15) in vier ausgedehnte Kapitel eingeteilt.

Das erste (17–67) behandelt zunächst „Die Realität des Bösen in der Darstellung von C. G. Jung."

Gut und Böse bedeuten für Jung ein Spannungsverhältnis, dessen gegensätzliche zwei Seiten der Einzelmensch um seiner Individuation willen anzuerkennen und zur Ganzheit zu vereinigen hat. Nur so lebt er sein Selbst dar; denn ohne Ganzheit keine Selbstwerdung. Das ist das Grundprinzip der Züricher Tiefenpsychologie. Ihr Begründer glaubt, für die Richtigkeit seiner Sicht der psychologischen Gut-Böse-Einheit ausreichende Zeugnisse durch die Geistesgeschichte gefunden zu haben, die seines Erachtens diese Auffassung empirisch untermauern. Das gesamte zweite Kap. des Beckschen Buches behandelt daher „Die Repräsentation des ‚Bösen" in der gnostisch-alchemistischen, in der abendländisch-christlichen und in der kabbalistischen Vorstellungswelt nach C. G. Jung" (68–121).

Die fünf §§ 10–14, die das dritte Kap. der Beckschen Unterschung bilden (122–176), bemühen sich um „Jungs Verständnis des ‚Bösen' in seiner Bedeutung für eine zeitnahe Darstellung der Wahrheit von Sünde und Erbschuld".

In diesem Sinne behandelt die Vf.in in § 10 zunächst „die Sündenvorstellung als Gegenvorstellung zur Gnade und als Gegenvorstellung zum Ethos" (123–139). Unter Punkt 1 wird deshalb die paulinisch-augustinische Auffassung von der Sünde im religiösen und ethischen Sinne mit der Jungs konfrontiert. Die Vf.in zeigt dabei einen doppelten Sachverhalt auf, nämlich daß „die heilbringenden Mächte" in der „Komplexen Psychologie" dem „vorpersonalen Bereich" angehören und „zunächst scheinbar auf gleicher Ebene mit den Mächten des ‚Bösen' stehen" (129), wobei das „zunächst scheinbar" durchaus gestrichen werden muß, zumal die Vf.in auf das Polaritätsverhältnis hinweist, in dem die beiden Kräfte nach der Jungschen Theorie eindeutig stehen. Außerdem – und das ist der zweite Sachverhalt – unterscheidet sich die tiefenpsychologische „Vorstellung von der ‚Integration des Bösen'" klar „vom paulinischen Begriff der Hamartia" wie auch von der Epithymia der Sarx, „welche aus der Hamartia hervorgeht" (l.c.). Die Vf.in faßt aber auf S. 130 den Begriff „der ‚Gnade' vom ‚Selbst' her ins Auge". Der Umgang mit Jung zwingt sie freilich, wie übrigens manch anderen Autor auch, zum ständigen und verwirrenden Setzen von Anführungszeichen! Dabei glaubt sie, auf spekulativem Weg eine gewisse Übereinstimmung des Zürcher Meisters „mit der Erfahrung des Paulus" in dem Sinne konstatieren zu können, „daß das ‚Gesetz', wenn der Mensch es von sich aus befolgen will, ein ‚Gesetz der Sünde' ist, daß es nur befolgt werden kann als ‚Gesetz des Geistes', wenn es nämlich das Pneuma in sich birgt." Dennoch: auch die Fußnotenverweise 20 und 21 dieser Seite auf die Ordnungsfunktion des Selbsts gegenüber dem Unbewußten und auf die notwendige Einordnung des Ichs in das Selbst können diesen Harmonisierungsversuch zwischen Paulus und Jung nicht retten. Das Selbst der „Komplexen Psychologie" ist ein Archetypus und daher nach seinem ganzen Wesen ambivalent. Nur die Wirklichkeit der

erlösten Kardia im biblischen Sinn, die zutiefst personal-dialogischer Natur ist, stellt das Gegengewicht zu dieser schmerzlichen Ambivalenz dar.

Da die Frage nach dem Bösen zugleich eine soziale wie individuelle Dimension von menschheitlichem Ausmaß in sich birgt und dadurch zentrale Bedeutung besitzt, schließt die Vf.in ihre Studie, wie im Untertitel des Buches angekündigt, logischerweise mit dem Versuch einer erzieherischen Ausmünzung ihre Untersuchung ab. Das ganze vierte Kap. „Der religionspädagogische Ertrag von Jungs praktischer Einsicht in das Problem des ‚Bösen'" (177–190) ist dieser Aufgabe gewidmet.

Die Vf.in schließt ihre Studie unter dem Titel „Ergebnisse" (191ff) ab. Sie faßt die Aspekte des Bösen, wie sie in Jungs Werk ihrer Auffassung nach vorliegen, in dreifacher Form zusammen, wobei – trotz aller grundsätzlichen Richtigkeit dieses Résumés – das schon erwähnte Gänsefüßchen – „Böse" eine fatale, d. h. verunklärende Rolle spielt. Vor allem ruft der Punkt 1 lebhaften Widerspruch hervor, in dem die Autorin wie bereits in der Einleitung sowie in den §§ 2 und 9 vorausgeschickt, ihre Auffassung wiederholt, Jung sehe das „Böse" „in der naturhaften leiblich-geschlechtlichen Anlage" (191) des Menschen. Das ist mit Gewißheit eine viel zu indifferenzierte Aussage. Wohl darf sich B. mit der Kennzeichnung der „Komplexen Psychologie" durch Gilles Quispel als „wichtigster Gnosis unseres Jahrhunderts"[1] durchaus einig wissen, es dürfen in sie aber nicht Wesensmerkmale der antiken Gnosis hineingelesen werden. So lassen sich z. B. die auf den Seiten 25ff angeführten und in ihrer Deutung hier nachwirkenden Zitate aus Jungs Werken nur aus dem Kontext heraus gebührend einordnen, wobei die psychoenergetische Seite der Triebe ihrem Wirklichkeitscharakter gemäß genau in den Blick zu nehmen ist. „Zwei Seelen wohnen ach in meiner Brust", dieser Ausspruch des Goethschen Faust verleiht dieser Spannungsrealität unübertrefflichen Ausdruck. Daß zur Selbstwerdung als der nach Jung zentralen Reifungsaufgabe die Integration der Triebwelt gehört, hebt die Vf.in entsprechend hervor, vor allem aber, daß in der „Komplexen Psychologie" persönliche Schuld ... vornehmlich als Versagen im Selbstwerdungsprozeß gesehen wird" (191). Was in der vorliegenden Studie aber bereits auf den vorausliegenden Seiten entscheidend zu beklagen war, nämlich das Fehlen einer Unterscheidung zwischen der archetypischen Wirklichkeit des Jungschen Selbsts und dem spezifisch christlichen Selbst, der biblischen Kardia samt ihrer Entfaltungsmöglichkeit, das vermißt man leider auch in den „Ergebnissen". Solch eine unerläßliche Unterscheidung wird lediglich in der zwar richtigen, jedoch zu blassen Aussage angedeutet, daß „die Bestimmung des Menschen durch sein Verhältnis zu Gott als einer transpsychischen Wirklichkeit, mit der sich der Theologe befaßt, außerhalb des Horizontes der Jungschen Psychologie liegt" (192). Die Schwierigkeiten des Zürcher Psychotherapeuten liegen eben darin, daß er den Offenbarungsglauben nicht als seelische Wirklichkeit anzuerkennen vermochte. Infolgedessen konnte er die Formkraft des personalen Glaubens, die sich auch der Imagination bedient, nicht adäquat einschätzen. Wenn die Autorin zu dem tatsächlich nachweislichen Schluß gelangt, Jungs Ansichten über das Böse seien „stark von weltanschaulichen Vorentscheidungen geprägt" und daher „für die Theologie und Religionspädagogik nicht allseitig verwertbar" (191), dann liegt das eben an dem personalen Ausfall, der das unsystematische System des schweizer Seelenforschers durchzieht. Er wäre bei Lebzeiten über dieses „Nicht-allseitig-verwertbar" wahrscheinlich ziemlich in Rage geraten, weil er den Tatbestand seiner unbedingten Empirieergebenheit, die in seinem Leben und Werk gleichzeitig eine seiner Formen von Gläubigkeit darstellt, wieder einmal mehr als mißachtet angesehen hätte.

Die besprochene Untersuchung – und das gehört zu ihren besonderen Verdiensten – wird gewiß zur weiteren Prüfung der Jungschen Sicht über das Böse anregen. Methodisch wäre dann allerdings ein Doppeltes zu beachten. Zunächst müßte man die Anschauungen Jungs über das Böse unter jenem genetischen Aspekt betrachten, wie er dem Buch von Raymond Hostie „C. G. Jung und die Religion"[2] vorbildlich zugrunde liegt, weil das die Zitierung aus dem opus Jungianum maßgeblich bestimmen muß, das ja eine z. T. bemerkenswerte und, was gerade bei einem Psychologen kein Wunder sein kann, mit der persönlichen Reifung des Autors verknüpfte Entwicklung zu verzeichnen hat. Sodann ist eine Einordnung der tiefenpsychologischen Anschauung des Zürcher Meisters in die Gesamtpsychologie und von dort in eine empiriegerechte Strukturanthropologie unbedingt erforderlich[3]. Daraus ergäbe sich dann ein noch erfolgreicherer Kontakt mit der theologischen Fragestellung, als er in dem hier besprochenen Werk bereits vorliegt, das dazu eine höchst dankenswerte Aufbauarbeit geleistet hat. Die Konstellationskraft des dialogischen Prinzips im christlichen Glauben würde dann im Verein mit der anthropologischen Basis, an die er ja anknüpft, noch deutlicher hervortreten. Dasselbe gilt für eine zentrale Bemerkung Josef Goldbrunners, die für das hier behandelte Thema bedeutsam ist: „Die personale Schwäche scheint – anthropologisch formuliert – der innerste Kern der Erbschuld zu sein", wobei der verdienstvollste Pastoraltheologe an einen ebenso erhellenden Satz von Stoeckle erinnert: „Der Mensch ist in seiner Personmitte selbst geschädigt"[4].

B. hat ihrer Studie ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis angefügt, das von der Gründlichkeit ihrer wissenschaftlichen Orientierung zeugt. Auch Namen- und Sachregister fehlen nicht. Es ist zu bedauern, daß der in dieser Hinsicht stets geschmackssichere Verlag dem Umschlag gerade dieses thematisch so wichtigen Buches eine graphische Mißgestalt verordnet hat. Auch der Satzspiegel, insbesondere die Lettern der verschiedenen Überschriften, bereiten, ebenfalls im Gegensatz zur sonstigen verlegerischen Gepflogenheit, einige optische Schmerzen, welche die Lektüre dieses von der Sache her sowieso schon anstrengenden Werkes nicht gerade zu beschwingen vermag.

Fulda Johannes Tenzler

[1] „Gnosis als Weltreligion", Zürich 1951, 46. Ebda, 17 findet sich dann die zentrale Bemerkung: „Gnosis ist mythische Projektion der Selbsterfahrung."

[2] Freiburg/München 1957.

Overhage, Paul: **Die biologische Zukunft der Menschheit.** – Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht 1977. 240 S. kart. DM 29.50

In vergangenen Jahren ist der Vf. des oben angezeigten Buches verschiedentlich mit Arbeiten an eine Öffentlichkeit getreten, die naturwissenschaftlich (-theologisch) interessiert, aber nicht auch im naturwissenschaftlichen „Labor"milieu zu Hause ist. Diese Arbeiten waren durchweg Sachbücher, die auf das Problem Evolution und Hominisation zielten. Das hier vorgestellte Buch reiht sich ein. Es will „einen Überblick über die biologische Geschichte des Menschen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf dem heutigen Stand der internationalen Forschung vermitteln" (9). Innerhalb dieser Vermittlung setzt der Autor jedoch eindeutig den Akzent auf ‚Zukunft', wie es auch der Titel erkennen läßt. Beunruhigend möchte er zum Bewußtsein bringen, „in welch außerordentlichem ... Ausmaß die Manipulation in unseren Tagen weltweite, unübersehbare und sich fortentwickelnde Wirklichkeit geworden ist" (9/10). Das vorliegende Buch soll zu einer Diskussion der anstehenden Fragen beitragen.

In den drei großen Kapiteln des Buches – I. Vergangenheit: „Stammbaum"; II. Gegenwart: Verhalten; III. Zukunft: Steuerung – trägt der Autor in bewährter Weise Material als Diskussionsgrundlage zusammen. Übersichtlich und kommentiert geordnet vermag dieses Material auch den „Laien" in die Problemfelder der verschiedenen Stufen der Hominisation einzuführen und ihm eine gewisse Kompetenz für Gespräche zu verschaffen. Vor allem im Kap. III geht der Autor aber auch über die Materialdarlegung hinaus und erörtert nach einem Bedenken der Möglichkeiten der biologisch genetischen Steuerung des Menschen die Gefahren einer konsequent angewendeten Biotechnik auf menschliches Leben der Zukunft.

Die alte Frage taucht auf: Wer oder was ist das Maß für einen eventuell möglichen Menschen vom Reißbrett?

Der Kreis der Adressaten, an den Overhage sich wendet, ist der gleiche wie bei früheren Publikationen: Interessierte Nicht-Naturwissenschaftler, darunter natürlich Theologen, aber auch Naturwissenschaftler, die ja zumeist von ihrer Spezialdisziplin her sich keinen Überblick über die Gesamtproblematik zu verschaffen vermögen.

Osnabrück Werner Bröker

[3] Vgl. August Vetter „Tiefenpsychologie im Rahmen der Psychologie", in: Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinischer Anthropologie, 14 Jgg. H. 2–4, 1966.

[4] J. Goldbrunner „Realisation. Anthropologie in Seelsorge und Erziehung", Freiburg/Basel/Wien 1966, 71 n. ebda Anm. 45.

Lapide, Pinchas, **Mußner,** Franz, **Wilckens,** Ulrich: **Was Juden und Christen voneinander denken.** Bausteine zum Brückenschlag. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). 141 S. (Ökumenische Forschungen, ergänzende Abteilung: Kleine Ökumenische Schriften Bd 9) kart. DM 15.80

Ein antisemitismusfreies Christentum und ein antichristentumsfreies Judentum ist von der Offenbarung her zu entwerfen und theologisch zu fundieren. Diese an Juden und Christen gerichtete Doppelforderung wird immer häufiger aufgestellt, weil die Erkenntnis an Boden gewinnt, daß Christentum und Judentum erst dann wieder die volle Kraft für ihre partikularen und universalen Sendungen gewinnen können, wenn die gegeneinander gerichteten Feindbilder verschwunden sein werden. Es scheint sich einzubürgern, theoretische christlich-jüdische Erwägungen, Exegesen autoritativer judentums- und christentumskritischer Schriftstellen, Korrekturen des gegeneinander gerichteten Geschichtsverständnisses, Wissensvermittlungen und Verkündigungen zur Eindämmung von Feindschaften, Unkenntnissen und Mißverständnissen als christliche Theologie des Judentums und als jüdische Theologie des Christentums zu bezeichnen (nach J. Petuchowski). Das vorliegende, von einem jüdischen, einem katholischen und einem protestantischen Theologen verfaßte 140seitige Buch verdient Aufmerksamkeit, weil zwei der drei Autoren seit einiger Zeit an einer christlichen Theologie des Judentums (Mußner) bzw. an einer jüdischen Theologie des Christentums (Lapide) arbeiten. Ihre jetzigen Darlegungen sind somit als eine Art Versuchsballon, als probeweises geistiges Kräftemessen und als Vorzeigen von nochmals zu prüfenden Argumenten zu werten.

Der jüdische Theologe des Christentums bringt dem Christentum, seinen Lehren und seiner Geschichte viel Verständnis entgegen (11–39). Dieses sehr allgemeine Urteil muß vorläufig genügen, weil die Frage noch nicht zu beantworten ist, ob die für die christlichen Dialogiker zugeschnittenen, in der jüdischen Tradition jedoch eher mühsam verifizierbaren Thesen Lapides Zustimmung in jüdischen Kreisen finden können.

U. Wilckens packt das seiner Meinung nach „zweifellos allerdornigste Thema" des christlich-jüdischen Dialogs an, nämlich „die paulinische Rechtfertigungslehre mit ihrer so kompromißlos harten antijüdischen Bestimmung der Glaubensgerechtigkeit entgegen der Gesetzesgerechtigkeit" (75). Sein Ergebnis: „Das Christentum hat sich keineswegs als eine neue Glaubensreligion der jüdischen Gesetzesreligion gegenüber etabliert, sondern christlicher Glaube ist alttestamentlich-jüdischer Glaube in neuer heilsgeschichtlicher Situation" (96). Zwar erscheint dem Rez. die paulinische Glaubenspredigt nicht als das „allerdornigste" theologische christlich-jüdische Problem. Er vermag auch in der „neuen heilsgeschichtlichen Situation" nicht das zentralste christliche Proprium gegenüber dem Judentum zu sehen. Wohl aber stimmt er den Gedanken- und Beweisgängen von W. im übrigen voll zu.

Der wichtigste biblische Ausgangspunkt für eine christliche Theologie des Judentums ist doch wohl Röm 9–11, vor allem dann, wenn es gelingt, diese drei Kapitel gesamt-biblisch zu verknüpfen und zu verwurzeln. Dies ist die hervorragende Leistung von Mußner (40–71). Allen christlich-antijüdischen Vergeistigungs- und Ersetzungstheorien zum Trotz weist Paulus auf die Unwiderruflichkeit der Gnadengaben und des Rufes Gottes (Röm 11,28) und auf die endgültige Rettung Israels (Röm. 11,26) hin. Diese Aussagen bilden für Paulus gleichsam die Leitplanken, damit niemand dem Kleinglauben oder der Feindschaft angesichts der Christus nicht nachfolgenden Juden verfalle. M. unterstreicht den Weiterbestand von Erwählung, Bund und Prärogativen Israels auch nach Christus (42–48). Auch die endzeitliche Apokatastasis Israels, wie sie vom AT und der frühjüdisch-rabbinischen Tradition erwartet wird, ist nach wie vor gläubig zu erwarten (48–54). „Israel hat auch post Christum eine wichtige Heilsfunktion in der Welt" (67). „Der Jude ist der bleibende Zeuge für die Konkretheit der Heilsgeschichte" (60). Er weist auf den verborgenen Gott hin (62). Er sorgt dafür, daß die messianischen Ideen nicht aus der Welt verschwinden, und daß das Ausschauen nach einer besseren Welt nicht verlernt wird (64f.) M. kommt dann auf den „Verheißungsüberschuß" zu sprechen, der die Hoffnung der Kirche mit der Hoffnung Israels verbindet (67–69). Es ist auch vom NT her gesehen weder nur eine Banalität, noch nur eine christliche Verlegenheit, daß viel Alttestamentliches durch Christus nicht zur Erfüllung gebracht wurde. Vielmehr liegt darin ein unabweislicher Imperativ für ein christlich-jüdisches Zusammenstehen in Hoffnung auf das noch Ausstehende und noch zu Verwirklichende. M. legt hier einen imponierenden Entwurf einer christlichen Theologie des Judentums vom NT her vor. Vielleicht wäre ein zusätzliches begriffliches Praeliminarium nützlich gewesen. Die Begriffe Israel, das Judentum, die Juden, der Jude werden in dieser Untersuchung ohne Angabe ihrer Bedeutungsnuancen verwendet, obwohl sich M. dieser Nuancen bewußt ist. Israel meint eine idealtypische Ziel-Realität, der nach christlicher Glaubensüberzeugung Juden und Christen durch „Umkehr" entgegenwachsen dürfen und müssen. Das Judentum – nicht einfach jeder Jude – ist Israel zugehörig, freilich ohne es ganz zu repräsentieren. Entsprechendes könnte man vom Christentum und den Christen sagen.

Jeder theologisch-ökumenisch Interessierte kann durch dieses Buch Geschmack am christlich-jüdischen Dialog finden. Er erhält daraus auch eine Ahnung, wie viele neue bibel- und fundamentaltheologische Fragen im Zusammenhang mit der christlich-jüdischen Problematik auf uns zukommen.

Luzern Clemens Thoma

Thoma, Clemens: **Christliche Theologie des Judentums.** Mit einer Einführung von David Flusser. – Aschaffenburg: Pattloch (1978). 300 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, VI. Reihe, Bd 4a/b) kart.

Das Buch will keine „fertige, oder gar die christliche Theologie des Judentums" liefern; das wird eine Aufgabe von Generationen sein. Vielmehr beabsichtigt es zu „zeigen, daß, wie, in welchen Punkten und mit welchen Aussichten man theologisch besonders intensiv an das Judentum herangehen sollte" – eine deutlich subjektive Stellungnahme –, und dies so, daß „die Probleme innerhalb des ihnen zugehörigen geschichtlichen Rahmens" aufgegriffen werden (46)

Dabei gehört zu den christlicherseits anzuerkennenden wesenhaften Voraussetzungen: „Das Judentum ist eine eigenständige und eigenwillige Größe. Es ist vom Christentum viel unabhängiger, als es das Christentum vom Judentum ist und je sein darf" (41). Von einer „eindeutige(n) und klare(n) Christlichkeit" aus (40) beinhaltet demnach christliche Theologie des Judentums „ein radikales christliches Ernstnehmen und Deuten der Ursprungs-, Widerspruchs- und Begleitfunktion des Judentums für die christlichen Kirchen" (43). Dies muß sich bereits in der Sicht des „Alten" Testaments auswirken, indem man nämlich auf christlicher Seite wahrnimmt, „daß und wie das Judentum wirklich, jedoch anders als das Christentum, das AT weiterträgt und lebt" (49). Die weitgehende Ignoranz darüber – gerade auch auf wissenschaftlicher Ebene – läßt Vf. nicht daran zweifeln, daß er „eine Theologie ‚auf der Grenze'" betreibt (51).

Nach solchen grundsätzlichen Klärungen im ersten Teil (33–52) wird der Stoff in zwei Hauptblöcken zusammengefaßt: „Jesus Christus und seine Botschaft im Zusammenhang mit dem frühen und dem rabbinischen Judentum" (53–209) und „Juden und Christen in der Zeit nach Christus: Gegeneinander, Nebeneinander und Füreinander" (211–269). Bei dieser zweifellos berechtigten Gewichtsverteilung erhält die Erörterung des Frühjudentums und der rabbinischen Literatur den größten Raum – und dies in einer Perspektive, die der in christlicher Theologie und Verkündigung auch heute noch vorherrschenden Sicht des Frühjudentums, die diejenige der S. 56f genannten „Spätjudentumsforscher" noch nicht prinzipiell überwunden hat, diametral gegenübersteht: „Erst wenn das Judentum der Zeit Jesu in seinen humanen Zügen und seiner Kreativität aufgewiesen ist, darf man sich daran machen, den Juden Jesus von Nazareth in seiner Unverwechselbarkeit, Würde und Bedeutung zu skizzieren" (163).

Zwar wird man bei Einzelheiten dieser Skizze manches anders sehen oder akzentuieren (z. B. 176 zu Mk 10,35–45 oder Lk 14,26f). Aber die detaillierte Untersuchung der angedeuteten Konsequenz, den irdischen Jesus als Brücke zwischen Christentum und Judentum zu sehen (184), anstatt ihn dessen Grenzen sprengen und jenes aus diesem wegführen zu lassen, verdient allen exegetischen Fleiß. Nicht minder beachtenswert sind die daran angeschlossenen Versuche, für Zentralinhalte unseres Glaubens (Trinität, Inkarnation) auf jüdische Voraussetzungen und Denkmöglichkeiten aufmerksam zu machen. Das Eingehen auf ein solches Angebot ließe sowohl nach Möglichkeiten zur Überwindung angeblich unvermeidbarer Konfrontationen (mit dem Ziel von „Christologien der Kontinuität" mit dem AT und dem Judentum: 231) suchen als auch „Warnungen vor leicht möglichen Pervertierungen des Glaubens an den Gott Israels" (201) ernstnehmen, der ja auch unser Gott ist.

Muß man zu derartigen Pervertierungen aber nicht auch die Antijudaismen innerhalb des NT und die seitherige christliche Judenfeindschaft rechnen? Selbst wenn „nur" innerjüdische Polemik manche Entgleisungen hervorgerufen haben sollte (238–241), kann man sich mit dieser Auskunft angesichts der Wirkung nicht zufrieden geben, die sie bei Heidenchristen im Lauf der Kirchengeschichte und – zumindest mittelbar – in der jüngsten Barbarei der deutschen Geschichte erzielt haben. Die Notwendigkeit, auf einem klaren Entweder/Oder zwischen Röm 9–11, näherhin 11,25ff, und Konzeptionen wie in Mk 12,1–12 (V 9 parr) und Mt 22,1–14 (V 8, dazu Lk 14,24) zu bestehen, demonstrieren u. a. gerade neueste Röm-Kommentare, die einer von 11,28bf her begründeten Stellungnahme (auch gegen andersartige Paulus-Texte) ausweichen bzw. die Entschiedenheit dieser Aussage abzuschwächen versu-

chen. Damit wird freilich die christliche Identität nicht, wie man vermutlich anstrebt, geschützt, sondern sie verliert den Boden unter den Füßen. Denn: „Die Kirche ist ... durch Christus in Israel ins Volk Gottes ‚hineingepfropft'" (267). Wenn dementsprechend die christliche „Identität und Glaubwürdigkeit" durch Auschwitz radikal in Frage gestellt ist (vgl. 245), darf vielleicht der „Sinn des Opfergangs der Juden unter dem Nazi-Terror" vom Kreuz Christi her gesucht werden (242) – aber nur dann, wenn man jene Infragestellung von da aus tatsächlich zur Wirkung kommen läßt. Erst so kann die Bereitschaft entstehen, die lapidaren Feststellungen: „Das Judentum ist Israel" (254; auch angesichts des „eschatologischen Vorbehalts") und „(Das Christentum) hat ... eine jüdische ‚nota'" (266) zu akzeptieren. Die Berechtigung dazu wird mit diesem überfälligen Buch erhärtet. Es stellt den überhaupt ersten Gesamtentwurf auf einem von der christlichen Theologie bisher nahezu völlig vernachlässigten Gebiet dar – und dabei geht es um das Eigenste des Christentums! Das sagt im Grunde alles. So sollte Thomas Buch die nötige Resonanz finden. Eine breite Literaturübersicht und -auswertung ermöglicht es dem Leser, die vielfältigen Anregungen aufzunehmen und zu vertiefen.

Freiburg i. Br. Peter Fiedler

Waldmüller, Lothar: **Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI. bis VIII. Jahrhundert.** Die Slawen zwischen Byzanz und Abendland. – Amsterdam: Adolf M. Hakkert 1976. XIV, 712 S. (Enzyklopädie der Byzantinistik, Grundriß der byzantinischen Philologie, Geschichte und Kunst in Einzeldarstellungen, Bd 51), br.

Mit dem sechsten Jh. n. Chr. erscheint ein bisher unbekanntes Volk an der nördlichen Grenze des oströmischen Reiches und erzwingt durch verheerende Raubzüge das offizielle Interesse von Byzanz; denn die neue Bedrohung seiner Donaugrenze durch die Slawen – unter diesem Namen tritt dieses Volk in die Geschichte der ausgehenden spätantiken Welt ein – durfte nicht unterschätzt werden. Die Expansionskraft der Anten, Sklawinen und Wenden, wie sie in literarischen Quellen des Ostens und Westens bezeichnet werden, ist erstaunlich. Im Westen dringen sie bis an die Elbe, im Osten gelingt ihnen der Zug in die Steppenlandschaft nördlich des Schwarzen Meeres, im Süden überschreiten sie die Donau und überfluten die Balkanhalbinsel. Die einheimische Bevölkerung der heimgesuchten römischen Provinzen erlitt schwerste Verluste, sofern sie nicht vorher die Flucht ergriffen hatte. Die staatliche Verwaltung brach zusammen und die Kirche der betroffenen Gebiete mußte schwerwiegende Rückschläge hinnehmen. In manchen Reichsprovinzen wurde sie als Organisation ausgelöscht. Das militärische Ziel der Slawen und ihrer meist nomadischen Turkvölkern entstammenden Führungsschicht war Konstantinopel am Bosporus. Das Jahr 626 brachte die Reichshauptstadt in arge Bedrängnis, als sie der Awarenchagan mit seinen slawischen Massen von Westen her angriff, während gleichzeitig die Perser von Osten kommend mit der Belagerung begannen. Es gelang allerdings der „gottbehüteten Stadt", sich dieser Zange zu entledigen. Geblieben aber sind die Slawen, die sich auf dem Boden Ostroms häuslich niederließen. Auf diesem militärisch-politischen Hintergrund ist die erste Kontaktnahme der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern im o. g. Zeitraum zu sehen. Auch der Westen hatte bald den Ansturm der Slawen hinzunehmen. Von der Balkanhalbinsel drangen sie über Istrien nach Norditalien und über die Alpenpässe sowie entlang der Donau ins heutige Österreich und Bayern. Dadurch ergaben sich zunächst Kontakte kriegerischer Art zwischen slawischen Gruppen und den Baiern unter Herzog Tassilo III., dessen eigenständige Politik gerade in diesem Bereich zur Ausschaltung Tassilos durch Karl den Großen führte. Baiern und dann Franken versuchten die neuangekommenen „Barbaren" zu zivilisieren und ihrem Herrschaftsbereich einzugliedern. Wichtigstes Mittel dazu war deren Christianisierung. Vor allem Salzburg, aber auch Regensburg und Freising, so dann die Klostergründungen Tassilos (vgl. nunmehr W. Gessel, die Bedeutung des Klosters in der Scharnitz, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 27 [1973] 77–85 und W. Sage, Das frühmittelalterliche Kloster in der Scharnitz. Die Ausgrabungen auf dem Kirchfeld zu Klais, Gemeinde Krün, Landkreis Garmisch-Partenkirchen, in den Jahren 1968–1972, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 31 [1977] 11–133) und andere bayrische Klöster stehen am Anfang der bayrischen Südostmission, die dann von der fränkischen Reichskirche weitergeführt wurde, nachdem das Awarenreich vernichtet worden war. Die sog. „Freisinger Denkmäler", bekanntlich die ältesten literarischen Zeugnisse einer slawischen Sprache überhaupt, entstammen dem Wirken der bayrischen, möglicherweise sogar der freisingischen Slawenmission in Karantanien und Pannonien. Damit wäre in etwa der Rahmen abgesteckt, in dem sich die umfangreiche Arbeit W.s bewegt.

Für die Einzelheiten sei auf das in 8 Kap. gegliederte Inhaltsverzeichnis aufmerksam gemacht, das auf den ersten Blick eine übersichtliche Zusammenschau anbietet.

I. Die Slawen bis zum sechsten Jahrhundert: Anten, Sklawinen, Wenden, Ursprünge und Ausbreitung – Die Slawen im Spiegel byzantinischer Literatur des 6. Jahrhunderts.

II. Das Zeitalter Justinians I.: Die Chronik der Slaweneinfälle vom Beginn des sechsten Jahrhunderts bis zum Tode Justinians – Slawen im byzantinischen Heer – Die Balkanhalbinsel im Rahmen der politischen Ereignisse in Ost und West. Justinians Verteidigungswerk – Die kirchliche Situation im Nordbalkangebiet – Die Familie Justinians und seine Heimat Dardanien.

III. Justinians Nachfolger von 565 bis 582. Justinus II. und Tiberios: Die Awaren – Die ersten Begegnungen der Awaren mit Ostrom – Der Kampf um Sirmium, die erste Belagerung – Neue Slaweneinfälle ins Reich – Der Kampf um Sirmium – Zweite Belagerung und Einnahme der Stadt.

IV. Kaiser Maurikios (582–602): Kämpfe an der Donaugrenze – Awarisch-slawische Invasionen in Griechenland am Ende des 6. Jahrhunderts – Die Ausbreitung der Slawen nach Westen – Die kirchliche Organisation zwischen Donau und Mittelmeer und ihre Einbußen durch Awaren und Slawen vom Tode Justinians I. bis zum Regierungsantritt des Phokas – Die einheimische Bevölkerung in den Wirren der Slaweninvasion – Die Reaktion von Kirche, Staat und Gesellschaft auf die Einfälle der Awaren und Slawen.

V. Phokas und Herakleios: Der weitere Aufstieg der awarischen Macht und die Erfolge der slawischen Landnahme auf der Balkanhalbinsel bis zur großen Wende des Jahres 626 – Die awarisch-slawische Bewegung nach Westen im ersten Drittel des 7. Jahrhunderts – Samo und seine Herrschaft – Das Auftauchen der Kroaten und Serben im Westillyricum und das Problem ihrer Christianisierung unter Herakleios – Westliche Slawenmissionare in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts – Thessalonikes Errettung aus der Slawengefahr um 630.

VI. Die Slawen in Ost und West in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts: Die weitere Entwicklung der byzantinisch-slawischen Verhältnisse auf der Balkanhalbinsel (641–680) – Die Beziehungen der Slawen zu ihren westlichen Nachbarvölkern in der zweiten Hälfte des 7. Jh.s – Die Lage der Kirche in den von Slawen besiedelten Gebieten während des 7. Jh.s – Versuche zur Rückgewinnung der Balkanprovinzen und zur Eingliederung der Südslawen ins christliche Imperium Ostroms – Die Einwirkung des „christlichen Milieus" auf die Balkanslawen – Die Kirche des 7. Jh.s und ihre Einstellung zu den Slawen.

VII. Die ersten Jahrzehnte des 8. Jh.s in der Geschichte der Slawen Mittel- und Südeuropas: Die Balkanslawen zwischen Byzanz und den Bulgaren (680–741) – Nomos georgikos – Die Slawen und Oberitalien im 8. Jh. – Einzelne bedeutende Missionare in der ersten Hälfte des 8. Jh.s – Die Slawen im heutigen Nordbayern.

VIII. Die slawischen Völker auf dem Wege zum Christentum: Byzanz im Ringen mit dem aufstrebenden Bulgarenreich – Die bairische Slawenmission des 8. Jh.s – Die Zerschlagung des Awarenreiches und der Beginn der karolingischen Südostmission – Die Slawen in bairischen Sagen – Aquileja und die Slawen – Die Westslawen, Böhmen und Mähren – Die Ostslawen – Die Situation der Kirche auf der Balkanhalbinsel im 8. Jh. – Schlußwort.

Die so inhaltlich ausführlich präsentierte Arbeit W.s ging aus dem „Ostkirchlichen Kreis" hervor, den der auch in der Slawistik allgemein anerkannte Altkirchenhistoriker A. W. Ziegler an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität München begründet und intensiv betreut hatte. Im Wintersemester 1971/72 wurde die Diss. als Promotionsgrundlage anerkannt. Aufgrund widriger Umstände, die der Verlag zu verantworten hat, konnte das 1971/72 abgeschlossene Manuskript erst Ende 1976 in Buchform vorgelegt werden. Dadurch bedingt konnte das Werk von H. Łowmiański, Początki, Polski, 5 Bände, Warszawa 1963–1973, das die gesamte slawische Entwicklung im 1. Jahrtausend überblicksweise darstellt, nicht gebührend berücksichtigt werden. Aufgefangen wird dies durch die Tatsache, daß Vf. mit Hilfe seiner Kenntnisse slawischer Sprachen die originäre Fachliteratur des osteuropäischen Raumes ausführlich konsultiert und verarbeitet hat, soweit diese vor Abschluß des Manuskriptes zur Verfügung stand. – Ein weiteres Problem ergibt sich aus dem Untertitel „Die Slawen zwischen Byzanz und Abendland", der den Aufbau und die Konzeption des Inhalts nicht angemessen widergibt und möglicherweise Erwartungen provoziert, die nach Anlage des Themas nicht beabsichtigt waren;

denn die Darstellung basiert nahezu ausschließlich auf den byzantinischen und lateinischen schriftlichen Quellen. So ist der Gegenstand der Arbeit die Begegnung der Slawen und der christlichen Bevölkerung in Ost und West, politisch und kirchlich, wie sie sich im Spiegel der genannten Quellen darstellt. Konsequenterweise sind die jeweils wichtigsten Kap. Darstellung und Analyse der frühen Versuche, den Slawen den christlichen Glauben zu vermitteln. Mehr sollte man von diesem Buch nicht erwarten. Der zu weit gespannte Untertitel wurde nach Recherchen des Rez. vom Herausgeber P. Wirth veranlaßt, dem der so formulierte Untertitel die Aufnahme des Werkes in die „Realencyklopädie der Byzantinistik" gestattete.

Ein drittes Problem ist die Frage nach der Ethnogenese und der gesellschaftlichen Entwicklung der einzelnen slawischen Stämme. Die Darstellung dieses Komplexes wäre nach Meinung des Rez. nur zu leisten insbesondere durch die Berücksichtigung der in den letzten zwanzig Jahren betriebenen archäologischen Forschungen des gesamten seinerzeit von den Slawen okkupierten geographischen Raumes. Abgesehen von der Tatsache, daß in diesem Bereich stets neue Funde zu Tage gefördert werden und ein neuer Fundkomplex die bereits getätigte Auswertung abgeschlossener archäologischer Untersuchungen nicht unhäufig in Frage stellen kann, ist damit ein grundsätzliches Problem historischer Darstellung überhaupt angesprochen. Der derzeitige Forschungsstand würde, falls man die Verarbeitung der Ergebnisse aller einschlägiger Disziplinen zur Darstellung eines historischen Sachverhalts fordert, jedwede Gesamtdarstellung eines Großkomplexes im Stile eines Handbuches verbieten. Sollte man daher in Zukunft auf den Versuch breit angelegter Darstellungen überhaupt verzichten und der alleinigen Detailkenntnis den Vorzug geben? Solange dieses Problem nicht entschieden ist, solange sind Handbücher wie das W.s nicht nur berechtigt, sondern nachgerade nützlich.

So gesehen füllt das Werk W.s eine Lücke im deutsch-sprachigen Raum, die bisher schmerzlich empfunden wurde, mit der geglückten Darlegung seiner These auf der Grundlage der einschlägigen literarischen Quellen: „Die aus der Begegnung der Slawen mit der christlichen Welt des Mittelmeerraumes resultierende Christianisierung war kein abrupter Vorgang, sondern ein langsam sich vollziehender Prozeß, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß die Gestalten und Vorstellungen des slawischen Heidentums weiterlebten, wenn auch in äußerlich christlichen Erscheinungsformen."

Einige Druckfehler, sowie die Vertauschung des Satzspiegels S. 350/351 fallen nicht ins Gewicht. Die Behandlung der gesellschaftlichen Veränderungen bei den Slawen, die durch die Berührung mit dem Christentum und mit der Welt Ostroms, bzw. im Westen durch den Kontakt mit Romanen und Germanen (Franken) hervorgerufen worden sind, wäre einer eigenen Darstellung wert, die jedoch kaum vom Kirchenhistoriker zu leisten sein dürfte.

Bamberg Wilhelm Gessel

Der Gott des Christentums und des Islams. Hrsg. von Andreas Bsteh. - Mödling: Verlag St. Gabriel (1978). 192 S. (Beiträge zur Religionstheologie Bd 2) kart. DM 25.–.

Die Begegnung zwischen Christen und Muslimen geht auf die Zeit der Entstehung des Islams zurück. Sie fand in der Vergangenheit unter dem Zeichen der Polemik statt und wird seit einigen Jahren unter neuen Bedingungen wieder aufgenommen. In einem ersten, gut dokumentierten Beitrag gibt der bekannte Dominikaner aus Kairo, P. G. C. Anawati, einen Überblick über die Phasen und die Aspekte dieser Begegnung (11–35).

Der erste Teil des vorliegenden Buches umfaßt die meisten Beiträge. Die einen stellen das christliche Gottesbild dar: AT (C. Westermann, 36–49), NT (G. Lohfink, 50–68), in der Alten Kirche (A. Grillmeier, 83–106), in der dogmatischen Reflexion (K. Rahner, 119–136). Zwei Texte von muslimischen Autoren befassen sich mit „dem Gott des Korans" (F. Kholeif, 69–82) und „dem Begriff ‚Gott' im Islam" (I. Madkour, 107–118). Diese zwei Texte bringen zwar wesentliche Punkte zur Sprache, sie bleiben jedoch im Allgemeinen stecken. Vor allem der erste verläßt allzu schnell den Koran, um die Meinungen der theologischen Schulen darzulegen. „Im zweiten Hauptteil kommen jene Konsequenzen zur Sprache, die sich aus dem christlichen und islamischen Glauben an Gott für das menschliche Selbstverständnis im Islam und im Christentum ergeben" (10): „Gott ist das Endziel", im Koran, in der Philosophie und in der Mystik des Islams (M.K.I. Gaafar, 147–165); „Menschsein als Berufung zur Gemeinschaft mit Gott" (G. Greshake, 166–187).

Zwischen den beiden Teilen wurden die Gebete und Texte wiedergegeben, die in einer islamisch-christlichen Gebetsstunde gebraucht wurden: „Gott unserer Verheißungen" (137–146).

Wie er ist, ist dieser Sammelband eine erste Hilfe für all diejenigen, die sich um einen religiösen Dialog zwischen Christen und Muslimen bemühen. Bei der Tagung in Mödling und dank der Aussprache über die vorgelegten Beiträge haben die Muslime die Möglichkeit gehabt, sich vom entschiedenen Monotheismus der Christen zu überzeugen, obwohl diese an die Dreifaltigkeit glauben. Die Christen ihrerseits konnten feststellen, daß der Islam keinen monolithischen und ein wenig „naiven" Monotheismus vertritt, sondern daß seine Theologen, Philosophen und Mystiker in einer tiefschürfenden Suche nach Gott zu einer lebendigen Erkenntnis des einen, einzigen, transzendenten Gottes gelangt sind.

Gleichwohl ist dieser Sammelband nur die Grundlage für den gesuchten Dialog zwischen Christen und Muslimen über die Frage nach Gott. Denn er bringt nur christliche und muslimische Beiträge, die die Lehre der jeweils anderen Religion nicht berücksichtigen und sich mit ihr nicht auseinandersetzen. Jeder Autor erläutert sein Thema innerhalb seiner eigenen Tradition, ohne sich in ein Gespräch mit den Partnern hineinzuwagen. Man wird vermuten, daß dies in den Diskussionen erfolgt ist, die nach den Referaten stattgefunden haben. Hrsg. schreibt dazu „Die Diskussionen, die jeweils im Anschluß an die Referate der Tagung stattfanden, waren zumeist sehr lebhaft und in vieler Hinsicht sachlich weiterführend... Es ist beabsichtigt, sie zu einem späteren Zeitpunkt in einer weiteren Veröffentlichung zusammenzufassen und auszuwerten" (10). Diese Veröffentlichung ist sehr wünschenswert. Es würde vielleicht den eigentlichen Dialog weiterbringen, wenn auf beiden Seiten nicht nur Experten der jeweiligen Religion sitzen, sondern wenn dabei auch Kenner der beiden Religionen herangezogen werden, die die Brücken zwischen den zwei Lagern schlagen und dem Gespräch erst seine notwendige Präzision verleihen würden.

Münster Adel Theodor Khoury

Der Koran. Übersetzt von Rudi Paret. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1979). 440 S. kart. DM 18.–

Die Taschenbuchausgabe der in der Fachwelt anerkannten und im deutschsprachigen Raum klassisch gewordenen Koran-Übersetzung von Rudi Paret 1966 ist höchst willkommen. Sie ersetzt zwar für den Islamwissenschaftler die erste, wissenschaftlich genauere und nuanciertere Auflage nicht und macht den Gebrauch des Werkes „Kommentar und Konkordanz" vom selben Vf. nicht überflüssig. Sie bringt jedoch einige Verbesserungen, und sie erleichtert dem Leser den Zugang zum Koran, ohne an Zuverlässigkeit zu verlieren. Auch ihr Preis: DM 18.– macht sie gegenüber der normalen Ausgabe (Preis: DM 98.–) sehr attraktiv.

Studenten, Theologen, Religionswissenschaftlern, aber auch allgemein interessierten Lesern sei diese Taschenbuchausgabe sehr empfohlen.

Münster Adel Theodor Khoury

Preckler, Fernando Guillèn: **Bérulle aujourd'hui. 1575–1975.** Pour une Spiritualité de l'Humanité du Christ. Paris: Éditions Beauchesne (1978). 115 S. (Le Point Théologique 25) kart. FF 21.–

Die vierhundertjährige Wiederkehr des Geburtstages von Kardinal Bérulle und das Gedächtnis der Gründung des Oratoriums zu Rom veranlaßte den Vf., einen Freund des Oratoriums, zur Abfassung einer Diss. bei der Gregorianischen Universität unter dem Titel: État chez le Cardinal de Bérulle – Théologie et spiritualité des états bérulliens.' Den Inhalt dieser These verwandte Vf. zu Konferenzen in der Abtei Pierre qui Vire, die in diesem Buch wiedergegeben werden. Die ausgesprochen theozentrisch und christozentrisch orientierte spirituelle Theologie Bérulles ist der Menschheit Jesu Christi gewidmet und bedient sich dabei des zu Bérulles Zeit vielfach verwandten Leitwortes: état, das schon Henri Bremond ausführlich behandelt (in: Histoire littéraire du sentiment religieux en France..., Bd. III, Paris 1925, 64ff, seinerzeit ausführlich besprochen von Engelbert Krebs in ‚Der Katholische Gedanke', 1930, H.3 u. 4) und das in der deutschen Übersetzung von Hedwig Michel (in: „Das wesentliche Gebet",

hg. v. Ed. M. Lange, 1954, 90 u. 104) mit „Zuständlichkeit" wiedergegeben wird.

Nach Bérulle gibt es zwei Arten, Gott zu ehren: durch Zuständlichkeiten und durch Akte. Die ersteren hält Bérulle für die vornehmsten, geistlichen und vollkommensten. Die Menschwerdung und Menschheit Jesu selbst ist nach Bérulle gekennzeichnet durch eine solche fortdauernde „Zuständlichkeit" der Hingabe an den Willen des Vaters vom ersten Augenblick der Empfängnis an, der Selbstentäußerung (Kenosis) in der Übernahme des Dienstes und der Gottesknechtschaft (55) das ganze Leben hindurch bis in den Tod hinein. Die „Zuständlichkeiten" haben in den Augen Bérulles den Vorzug vor den Akten, weil sie bleiben, während die Akte vergehen. Die Zuständlichkeiten Christi aber soll der Christ übernehmen in seiner Hingabe an Gott und in seinem ganzen Leben. Sie hängen nicht vom Denken, von Akten der Vernunft und des Willens ab. Das Tun ist nicht das Primäre, sondern man kann Gott dienen und ihn verehren durch den Zustand und die Beschaffenheit der Seele. In dieser Überzeugung gründete Bérulle sein Oratorium und begründete er die École Francaise, die Französische Schule.

Vf. untersucht die Auswirkungen dieser Spiritualität auf die christliche Lebenspraxis bis auf den heutigen Tag und auf die Lehre der Theologen, die Christi Menschheit als Ursache und Quelle der Teilhabe am Leben Gottes begreifen, angefangen von den Liturgikern Dom Beaudouin, Dom Marmion, Odo Casel über Guardini, H. Urs v. Balthasar bis hin zu P. Schoonenberg, K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann, Ch. de Foucauld und M. Légaut (29. 83ff).

Der Zustand der Menschheit Christi ist für Bérulle der „Archetyp der Zuständlichkeiten der Seele im spirituellen Sinn, d. h. als Zustand, in dem Seele und Leib wahrhaft vergöttlicht sind, weil sie der göttlichen Wesenheit geeint sind in der Subsistenz des Logos" (57). „Eine Spiritualität der Auferstehung ist noch nicht erarbeitet" (104).

Beverungen Oda Hagemeyer

Baden, Hans Jürgen: **Die Aussichten des Glaubens.** – Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses (1978). 175 S. kart. DM 19.80

Der Vf., evangelischer Pfarrer im Lüneburgischen und in Hannover, hat als Honorarprofessor in Münster über Grenzgebiete von Theologie und neuerer Literatur gelesen. Er beschließt sein Buch über den Glauben mit einer apologia pro libro suo, einer Besinnung „Über den Glauben schreiben". Darin betont er, der Autor müsse ein Erfahrener sein und sich als solchen ausweisen. Er will nämlich in seinen „Aussichten des Glaubens" den „Glauben als Subjekt" (16), also das innere Erleben des Glaubens, darstellen. Man wird dem Autor bestätigen, daß ihm das in weitem Umfang gelungen ist; der Gefahr, „daß Wort und Existenz auseinanderfallen" (165), ist er nicht erlegen. Ob ihm freilich gelungen ist, das Erfahrene auch immer „schreibend einzuholen" (170), möchte man nicht ebenso bejahen. Sicher ist ihm, auch mit Hilfe seiner weitreichenden literarischen Kenntnisse, manche besonders geglückte Formulierung gelungen. Aber im Willen, das „mystische Ereignis auszudrücken versuchen, ohne zu den geläufigen Vokabeln zu greifen" (169), gebraucht Vf. zu unabgeklärt ständig die Begriffe Transzendenz, Mystik, Mythos, Gnosis, Enthusiasmus usw. So gern man ihm in seinem Hinweis auf die natürliche Offenbarung und die anima naturaliter christiana folgt, bleibt doch oft der Eindruck, er verlasse sich zu sehr darauf, daß „der Glaube das Gesetz seiner Entfaltung, seiner Wirksamkeit in sich selbst" (15) trage.

Das scheinen auch die einzelnen Kapitel des Buches zu bestätigen. Sie behandeln „Die Nacht des Glaubens", in der das charismatische Erlebnis nur verschüttet, aber mit einiger Mühe von neuem realisiert werden könne (33). Dann die „Grenzerfahrungen", in denen durch den Horror vacui und das Nichts hindurch ein widerständig Wirkliches erfahren werde, sobald es „auf eine bestimmte innere Verfassung" stößt (64), die „als Spannung, Offenheit, Bereitschaft angemessen umschrieben" wird. Ja „die mystische Wirklichkeit selber gewinnt Profil", sogar „im Verlauf des Umgangs persönliche Züge" (68). Ein weiteres Kapitel handelt von „Glaube, Langeweile, Enthusiasmus". Gegen die Langeweile wendet sich die Erweckung im Hl. Geist, die zum Zustand der Einung, zum Enthusiasmus führt. Diese enthusiastische Erneuerung muß „immer wieder mit Hilfe des Geistes geprobt werden" (125). Schließlich wird die „Anima naturaliter christiana" an der Gemeinsamkeit der im Glauben erfaßten Wirklichkeiten von Transzendenz, Gnade, mystischer Hochzeit, des Mythos vom Ursprung, der Hoffnung über den Tod hinaus und der Idee des Heilands aufgezeigt. Vf. meint sogar: „Hier zeichnen sich die Umrisse einer Ökumene ab, welche nicht konstruiert ist, sondern organisch aus verwandten numinosen Impulsen und Einsichten hervorwächst" (143).

Vielleicht hätten einige fehlenden Aussichten das Thema besser abgerundet, etwa das Thema „Glaube und Offenbarung" oder „Die objektive Sicht des Glaubens". Darauf scheint doch auch das Kapitel „Die Gestalt Christi" in dem Buch selber hinzuweisen.

Heidelberg Richard Hauser

Habilitationen im akademischen Jahr 1978/79

Augsburg

Dr. phil. Hans Peter Balmer, am 15. 2. 1979 für das Fach Philosophie: „Philosophie der menschlichen Dinge: Die europäische Moralistik" (Möller, Halder).

Dr. theol. Michael Lattke, am 19. 7. 1979 für das Fach Neues Testament: „Die Oden Salomons in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis" (Leroy, Aßfalg).

Bochum:

Dr. theol. Karl Hengst, Paderborn, am 2. 7. 1979 für das Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit: „Jesuiten an Universitäten und Jesuiten-Universitäten" (Angenendt, Heinemann).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Winfried Schachten, Freiburg, am 30. 11. 1978 für das Fach Dogmatik: „Ordo Salutis. Das Gesetz als Weise der Heilvermittlung" (Riedlinger, Welte).

Dr. theol. Johannes Nützel O.Carm., am 21. 6. 1979 für das Fach Bibl. Einleitungswissenschaften, Exegese und Theologie des Neuen Testaments: „Jesus als Offenbarer Gottes nach der synoptischen Überlieferung. Studie zur Kontinuität innerhalb der Christologie der frühen Kirche. Teil I: Die Transparenz Jesu auf Gott hin nach den lukanischen Schriften" (Vögtle, Deissler).

Dr. theol. Wilhelm Maas, Fulda, am 5. 7. 1979 für das Fach Dogmatik, Dogmengeschichte, Ökumen. Theologie: „Abgestiegen in die Hölle. Biblische, historische und theologisch-systematische Aspekte eines vergessenen Glaubensartikels" (Lehmann, Riedlinger).

Dr. theol. Lorenz Oberlinner, Freiburg, am 19. 7. 1979 für das Fach Exegese und Theologie des Neuen Testaments, Biblische Einleitungswissenschaften: „Hat Jesus seine Jünger zur ‚Leidensnachfolge' berufen? Zum Problem einer historischen Begründung der Todeserwartung und Todesgewißheit Jesu" (Vögtle, Deissler).

München:

Dr. theol. Werner Berg, München und Freising, am 28. 2. 1979 für das Fach Altes Testament: „Die Rezeption alttestamentlicher Motive im Neuen Testament, dargestellt an den Seewandelerzählungen" (Scharbert, Gnilka).

Dr. theol. Franz Wolfinger, Regensburg, am 27. 7. 1979 für das Fach Fundamentaltheologie und ökumenische Theologie: „Denken und Transzendenz – zum Problem ihrer Vermittlung. Der unterschiedliche Weg der Philosophien F. H. Jacobis und F. W. J. Schelllings und ihre Konfrontation im Streit um die ‚Göttlichen Dinge' (1811/12)" (Fries, Scheffczyk).

Regensburg:

Dr. theol. Stephan Otto Horn SDS, am 13. 7. 1979 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (499) und Chalcedon" (Brox, Beinert).

Graz:

Dr. theol. Karl Woschitz, Gurk, am 3. 10. 1978 für das Fach Neues Testament: „Hoffnung und Hoffen im Neuen Testament" (Zehrer, Marböck).

Dr. phil. Manfred Kertsch, Graz-Seckau, am 15. 1. 1979 für das Fach Dogmengeschichte: „Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie" (Bauer, Zeilinger).

Dr. theol. Otto König, Graz-Seckau, am 30. 4. 1979 für das Fach Dogmatik: „Erkennen und Lieben. Studien zum Begriff des Dogmas in der Religionsphilosophie Maurice Blondels vor und während der modernistischen Krise (1888–1908)" (Gruber, Asveld).

Innsbruck:

Dr. theol. Erich Schrofner, Innsbruck, am 31. 10. 1977 für das Fach Fundamentaltheologie: „Theologie zwischen Tradition und Spekulation. Zur Bestimmung des Verhältnisses von Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit der Theologie bei Schleiermacher unter besonderer Berücksichtigung seiner Glaubenslehre" (Kern, Vass, Birkner).

Dr. theol. Karl Heinz Neufeld SJ, am 28. 5. 1978 für das Fach Fundamentaltheologie: „Konflikt mit der Kirche. Adolf Harnacks Weg zum ‚Wesen des Christentums'" (Kern, Darlap, Kantzenbach).

Salzburg:

Dr. theol. Anton Zottl, Salzburg, am 15. 9. 1978 für das Fach Religionspädagogik, Katechetik: „Erfahrung und Gegenwärtigkeit. Dialogische Folien über der Anthropologie von Carl R. Rogers" (Läpple, Griesl).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1978/79

Freiburg i. Br.:

Johannes Kern, Freiburg: „Die Besetzung der aragonischen Bischofsstühle unter Peter IV., Johannes I., Marin I. (1336–1410)" (Bäumer, Madre).

Erwin Butz, Freiburg: „Das Jahrzeitbuch des Münsters zu Freiburg i. Br. (um 1455–1723)" (Müller, Bäumer).

Michael Traubel, Freiburg: „Die Religion in der kritischen Theorie bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno" (Welte, Riedlinger).

Heribert Wahl, Rottenburg/Stuttgart: „Christliche Ethik und Psychoanalyse im anthropologischen Gespräch. Eine kritische Anfrage an die latente Anthropologie der Ich-Psychologie und der Moraltheologie" (Stoeckle, Loch).

Hans-Walter Nörtersheuser, Freiburg: „Max Horkheimer. Sehnsucht nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Kritische Gesellschaftstheorie und Religionskritik in der Philosophie Max Horkheimers. Ein Beitrag zur Diskussion über die soziale und humanisierende Funktion von Religion" (Welte, Riedlinger).

Ulrich Ruh, Freiburg: „Säkularisierung. Studien zu Geschichte und Problematik einer Interpretationskategorie" (Lehmann, Riedlinger).

Wilbirgis Klaiber, Freiburg: „Ecclesia militans. Studien zu den Festtagspredigten des Johannes Eck" (Bäumer, Frank).

Mainz:

Chun-Ho Kim: „Die sozialethische Konzeption von Roger Garaudy. Eine kritische Würdigung" (Rock, Reding).

Aloys Friesenhagen, Mainz: „Mainzer Klosterpolitik im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Klosterverordnung von 1771 und den Überlegungen im Vorfeld der geplanten Synode" (Brück, Jürgensmeier).

München:

Luis Angel Montes Peral, Palencia (Spanien): „Akataleptos Theos (Der unfaßbare Gott. Eine Untersuchung über die Transzendenz und Immanenz im Gottesbegriff bei Philo von Alexandrien)" (Gnilka, Stockmeier).

Elisabeth Bleske, München-Freising: „Kommunikation und Bewältigung von Konflikten in der Ehe – aus der Sicht der theol. Ethik" (Gründel, Schilling).

Wolfgang Druckenbrod, Mainz: „Das Verständnis des allgemeinen Priestertums im 19. und 20. Jahrhundert" (Finkenzeller, Scheffczyk).

Josef Fellermayr, München-Freising: „Tradition und Sukzession im Lichte des Römisch-Antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Großen" (Stockmeier, Finkenzeller).

Anton Magnus Dorn, Augsburg: „Leiden als Gottesproblem im Werk von Max Brod" (Fries, Scheffczyk).

Ehrenfried Schulz, Hildesheim: „Religiöse Elternbildung als Lebenshilfe. Ein humanwissenschaftlicher Modellentwurf für Elementarerziehung als religionspädagogischer Beitrag für ein Konzept religiöser Elternbildung" (Feifel, Schilling).

Rudolf Henseler: „Die Mitbestimmungsrechte der Untergebenen zentralist. klösterl. Verbände in der Zeit nach dem II. Vaticanum. Grundlegung, Beispiele" (Scheuermann).

Münster:

Franz-Josef Ortkemper, Münster: „Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Römer 12–13 (Kertelge, Gnilka).

Heinz-Michael Krämer, Münster: „Paul Celans Lyrik als Versuch einer sprachlichen Bewältigung von Leiden. Hinweise zu einer Begegnung von Literatur und Theologie" (Kamphaus, Metz).

Pablo Sudar, Rosario (Argentinien): „El rostro del Pobre ‚Inversion del ser' y revelacion del ‚Mas alle del ser' en la filosofia de Emmanuel Levinas. Su Resonancia en la filosofia y teologia de la liberacion en Latinoamerica" (Hünermann, Vorgrimler).

James C. McLellan CSC: „The Saving Power of Human Love in Dostoyevsky's The Brothers Karamazov" (Remmers, Khoury).

Margareta Luislampe, (Sr. Pia) OSB: „Spiritus Vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea" (Hünermann, Kötting).

P. Elmar Salmann OSB: „Gnadenerfahrung im Gebet. Zur Theorie der Mystik bei Anselm Stolz und Alois Mager" (Hünermann, Fraling).

Josep Castanyé Subirana, Vich (Spanien): „Die politische Theologie Alfred de Quervains" (Lengsfeld, Iserloh).

Michael Gartmann, Osnabrück: „‚Laien' als Theologen in der Gemeindepastoral – Zur Integration der ‚Laientheologen' in die Gemeindepastoral unter Einbeziehung ihres empirisch erhobenen Selbstverständnisses" (Exeler, Steinkamp).

Hans-Jürgen Findeis, Paderborn: „Versöhnung – Apostolat – Kirche. Eine exegetisch-theologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des NT (2 Kor, Röm, Kol, Eph) – mit Berücksichtigung der Versöhnungstheologie Karl Barths" (Thüsing, Hünermann).

Bernhard Koch, Paderborn: „Die theologische Kategorie der Vermittlung bei Johannes E. v. Kuhn" (Hünermann, Vorgrimler).

Arnold Hatscher, Köln: „Christus Cardo. Versuch einer Neubestimmung der Christologie im Kontext funktionsontologischen Denkens" (Hünermann, Vorgrimler).

Reinhard Pfau, Rottenburg a. Neckar: „Kirchliche Ehevorbereitungskurse. Situation und Chancen" (Exeler, Emeis).

Regensburg:

P. Vincent Twomey SVD: „Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great" (Ratzinger, Beinert).

August Jilek: „Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche" (Kleinheyer, Kaiser).

Max Hopfner, Regensburg: „Synodale Vorgänge im Bistum Regensburg und in der Kirchenprovinz Salzburg unter besonderer Berücksichtigung der Reformationszeit" (Kaiser, Staber).

Karl Pichler: „Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort Origenes" (Brox, Bauer).

Henrique de Noronha Galvão, Lissabon: „Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones" (Ratzinger, Rief).

Trier:

Michael Kunzler, Trier: „Die Eucharistietheologie des Hadamer Pfarrers und Humanisten Gerhard Lorich. Eine Untersuchung der Frage nach einer erasmischen Meß- und Eucharistietheologie im Deutschland des 16. Jahrhunderts" (Steinruck, Reinhardt).

Peter Prassel, Trier: „Das Theologieverständnis des Ägidius Romanus O.E.S.A. (1243/7–1316)" (Weier, Reinhardt).

Aleksander Rajšp, Maribor (Jugoslawien): „Reintegration des priesterlichen Leitungsamtes in die Kirche als priesterliches Volk Gottes. Eine pastoral-orientierte Analyse der postkonziliaren Diskussion" (Feilzer, Weier).

Tübingen:

Michael O'Callaghan: „Theology in a New Key. The Unity of Theology in its New Context, in the Thought of Bernard Lonergan" (Kasper, Seckler).

Egon Gindele: „Corpus Christi. Ein Beitrag zur Genese eines Grundbegriffs der kirchlichen Rechtsgeschichte von Paulus bis Humbert von Silva Candida" (Vogt, Neumann).

Würzburg:

Matthias Kleis, Mainz: „Strukturen christlicher Gemeinde in neuen Siedlungen" (Zerfaß, Dreier).

Gilbert Schmid, Würzburg: „Lebensberatung durch Publikumszeitschriften – Konkurrenz oder Chance für kirchliche Pastoral?" (Zerfaß, Pompey).

Hildegard Maier-Kuhn, Rottenburg: „Utopischer Individualismus als personales und säkulares Heilsangebot. Eine ideologiekritische und sozialethische Untersuchung der Gesprächspsychotherapie von Carl R. Rogers unter besonderer Berücksichtigung ihrer Adaption durch die Pastoralpsychologie" (Dreier, Pompey).

Horst Herion, Würzburg: „Utopische Intention und eschatologische Perspektive. Marcuses Herausforderung an die christliche Sozialethik" (Dreier, Mayer).

Graz:

Stephan Prügl, Linz: „Das Stift Schlägl und seine Pfarreien unter den Äbten Siard II. Dengler (1763–1797) und Wilhelm II. Waldbauer (1798–1816)" (Amon, Zinnhobler).

Wilhelm Schauber, Linz: „Das Stift Reichersberg vom 1. bis zum 2. Weltkrieg" (Amon, Zinnhobler).

Engelbert Gross, : „Die Interdependenz von Religion und staatlicher Rechtsordnung in der gegenwärtigen öffentlichen Schule der Bundesrepublik Deutschland" (Korherr, Schwendenwein).

Dolores Ozimic, Graz-Seckau: „Der Pseudo-Augustinische Sermo CLX. Hieronymus als sein vermutlicher Verfasser, seine dogmengeschichtliche Einordnung und seine Bedeutung für das örtliche Canticum triumphale „Cum rex gloriae" (Amon, Bauer).

Peter Brauchart, Graz-Seckau: „Die Lehre vom ‚Glaubenssinn' (sensus fidei) in ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Ekklesiologie" (Gruber, Asveld).

Bernhard Körner, Graz-Seckau: „Der Begriff des Geheimnisses als Schnittpunkt zwischen Theologie und positiver Wissenschaft" (Asveld, Gruber).

Herbert Messner, Graz-Seckau: „Ehe und Ehelosigkeit in der Briefliteratur des Neuen Testaments" (Zeilinger, Zehrer).

Norbert Stölzl, Graz-Seckau: „Pastoraltheologische Prinzipien für die kirchliche Ehevorbereitung (Der Lernprozeß im kirchlichen Ehevorbereitungsseminar – dargestellt am Beitrag des Theologen)" (Gastgeber, Zsifkovits).

Franz Ehgartner, Graz-Seckau: „Ästheneia, Schwachheit als Grundprinzip apostolischer Wirksamkeit. Bibeltheologische Untersuchung zum paulinischen Apostolatsverständnis nach 2 Kor" (Zeilinger, Zehrer).

Oskar Veselsky, Graz-Seckau: „Bischof und Klerus der Diözese Seckau unter nationalsozialistischer Herrschaft" (Liebmann, Amon).

Heinrich Zelenka, Linz: „Die Passauer Dommatrikel des Jahres 1662" (Amon, Schwendenwein).

Roswitha Unfried, Linz: „Israel und die Völker im Römerbriefkommentar Abaelards. Eine Studie über das Geheimnis des göttlichen Heilshandelns" (approbiert Rijksuniversiteit Utrecht).

Innsbruck:

Gyorgy Kozma SJ: „Änderung des Kirchenbildes der ungarischen Bischöfe nach dem II. Vatikanischen Konzil (Moral, Vass).

Franc Prosenjak, OT Slov.: „Bewältigung der Todesproblematik im sozialistischen und im katholischen Begräbnis. Unter besonderer Berücksichtigung der Begräbnispraxis in Jugoslawien" (Meyer, Schwager).

Franz Grundacker: „Das Begründungsproblem als Modellfall eines interdisziplinären Gesprächs zwischen Fundamentaltheologie und Soziologie" (Morel, Kern).

Hans-Walter Vavrovsky, Salzburg: „Zielgebot und Erfüllungsgebot. Analyse und Kritik eines moraltheologischen Problems bei Bernhard Häring" (Rotter, Meyer).

Georg Fritz: Menschliches Glück als Anliegen marxistischer und christlicher Ethik" (Rotter, Büchele).

Byong-Chin Ku, Masan: „Religionsfreiheit im Spannungsfeld von Wahrheit und Liebe" (Rotter, Darlap).

Hildegard Lorenz: Grundstruktur der Ethik von Wolfgang Trillhaas" (Rotter, Kern).

Marco Matic SJ: Jürgen Moltmanns Theologie in Auseinandersetzung mit Ernst Bloch" (Kern, Schwager).

Chinh Vu Kim, Dalat: „Von transzendentaler Geltung zu Intersubjektivität" (Muck, Coreth).

Leopold Ettmayer: „Der theologische Ort Israels in der Botschaft Jesu" (Kehl, Gamper).

Salzburg:

Georg Datterl, Salzburg: „Kirche und konservative Bewegung" (Hermann, Schmölz).

Heinrich Badura, St. Pölten: „Rechtfertigung in der Kirche beim jungen Luther" (Bernhard, Nikolasch).

Johann Georg Hofer, Salzburg: „Die Kirche als pilgerndes Volk Gottes in der Sicht des II. Vatikanums" (Holböck, Bernhard).

Karl Heinz Ripplinger, Gerleve: „Christus und Verkündigung" (Läpple, Griesl).

Walter Brugger, München: „Die Gründung des Kollegiatstiftes Mattighofen" (Hermann, Krause).

Anna Elisabeth Fürst, Linz: „Die Konstitutionen der armen Schulschwestern vom dritten Orden des Hl. Franziskus in Vöcklabruck – Wandlungen durch die konziliare Erneuerung" (Strigl, Griesl).

Wien:

Ilona Galambfalvy SA: „Entwicklung des Ordensrechtes der Kongregation der Helferinnen" (Dordett, Weismayer).

Klemens Honek: „Der Trinitätsmystiker P. Friedrich Kronseder SJ und der Bibelpädagoge P. Anton Stonner SJ" (Weismayer, Müller).

Josef Mayer: „Franz Hlawati. Der erste Provikar des Burgenlandes" (Loidl, Dordett).

Otto-Peter Werner: „Der Begriff der Kirchengewalt bei Marsilius von Padua" (Dordett, Reikerstorfer).

Georg Geiger: „Sünde, Tod und Geist. Apg 5,1–11 als Beispiel lukanischer Erzählkunst" (Kremer, Kornfeld).

Ferdinand Mühlgaszner, Eisenstadt: „Peter Jandrisevits 1879–1938" (Loidl, Dordett).

Werner Rück: „Erwachsenenkatechese und kommunikativer Lernprozeß in der christlichen Gemeinde" (Müller, Weismayer).

Hartwin Schmidtmayr, Wien: „Christologie und Religionsunterricht" (Müller, Weismayer).

Luzern:

Othmar Frei, Basel: „Der Religionsunterricht im Rahmen der Kinderpastoral nach der Synode 72. Beurteilung und Planung des Religionsunterrichts in der deutschsprachigen Schweiz nach neueren gesamtkirchlichen Dokumenten und den Schweizer Synodentexten. Eine praktisch-theologische Untersuchung" (Bommer, Dommann).

Robert Lendi, St. Gallen: „Die Wandelbarkeit der Buße. Eine bußgeschichtliche Analyse zur Erhellung der sakramentaltheologisch-hermeneutischen Prinzipien und Kriterien für eine heutige Theorie und Praxis der Buße und der Sakramente allgemein" (Wiederkehr, Bommer).

Ernstpeter Heiniger SMB: „Katholische Kirche und Rassenfrage. Ethische Beurteilung des Rassismus in der kirchlichen Sozialverkündigung" (Beutter, Kollbrunner).

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

Theologia crucis – signum crucis. Festschrift für Erich **Dinkler** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Carl Andresen und Günter Klein. – Tü: Mohr 1979. 563 S., 7 Taf.; Lw. DM 138,–; S. 551–563: Bibliographie.

Miscellanea Amato Pietro **Frutaz**. – R: Tipogr. Guerra 1978. 526 p.; Lire 18 000; p. 15–51: Del Re, Nicolò: Mons. Amato Pietro Frutaz ‹Bibliografia›.

Karpp, Gerhard: Die **Theologische Literaturzeitung**. Entstehung und Geschichte einer Rezensionszeitschrift ‹1876–1975›. – Köln: Greven (1978). VII, 199 S. = Arbeiten aus dem Bibliothekar-Lehrinstitut des Landes Nordrhein-Westfalen XLVII; kart. DM 17,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Stock, Alex: Textentfaltungen. Semiotische Experimente mit einer biblischen Geschichte. Mit Schaubildern von H. Lehmann-Sinapius. – Düs: Patmos Verl. (1978). 174 S.; kart. DM 25,–.

Müller, Christoph Dietrich: Die Erfahrung der Wirklichkeit. Hermeneutisch-exegetische Versuche mit bes. Berücks. alttestamentlicher und paulinischer Theologie. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1978). 234 S. [Diss., Bern]

Burkhardt, Helmut: Die biblische Lehre von der **Bekehrung**. – Gießen, Basel: Brunnen Verl. (1978). 110 S. = Glauben und Denken CMXXXI; kart. DM 9,80.

Brueggemann, Walter: The prophetic imagination. – Phil: Fortress Pr. (1978). 127 p.; $ 4,95.

2. Altes Testament

Congress Volume. Göttingen 1978. – Lei: Brill 1978. VIII, 417 S. = Supplements to Vetus Testamentum XXIX; hfl 220,–; [cont.:] S. 1–15: Zimmerli, W.: Wahrheit und Geschichte in der alttestamentlichen Schriftprophetie; S. 16–48: Ackroyd, Peter R.: **Isaiah I–XII**: presentation of a prophet; S. 49–65: Albrektson, Bartil: Reflections on the emergence of a standard text of the Hebrew Bible; S. 66–80: Childs, B.S.: The exegetical significance of canon for the study of the Old Testament; S. 81–112: Dahood, Mitchell J.: Ebla, Ugarit and the Old Testament; S. 113–130: Gordon, R.P.: The Targumists as eschatologists; S. 131–148: Greenberg, Mosche. The use of the ancient versions for interpreting the Hebrew text: a sampling from **Ezekiel II 1–III 11**; S. 149–164: Łach, Stanisław: Versuch einer neuen Interpretation der Zionshymnen; S. 165–176: Lemaire, André: L'épigraphie paléo-hébraïque et la Bible; S. 177–188: Loewenclau, Ilse von: **Genesis IV 6–7** – eine jahwistische Erweiterung?; S. 189–225: Lohfink, Norbert: Die Priesterschrift und die Geschichte; S. 226–253: Lubsczyk, H.: Elohim beim Jahwisten; S. 254–284: Seeligmann, I.L.: Die Auffassung von der Prophetie in der deuteronomistischen und chronistischen Geschichtsschreibung ‹mit einem Exkurs über das Buch Jeremia›; S. 285–297: Sekine, Masao: Wie ist eine israelitische Literaturgeschichte möglich?; S. 298–319: Smend, Rudolf: Lessing und die Bibelwissenschaft; S. 320–356: Talmon, S.: The "comparative method" in biblical interpretation – principles and problems; S. 357–376: Wagner, Siegfried: Zur Theologie des **Psalms CXXXIX**; S. 377–391: Wallis, Gerhard: Die Nachtgesichte des Propheten **Sacharja**. Zur Idee einer Form; S. 392–402: Wevers, John W.: Text history and text criticism of the Septuagint; S. 403–417: Wolff, Hans Walter: Wie verstand Micha von Moreschet sein prophetisches Amt?

Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments. Festschrift für Ernst **Würthwein** zum 70. Geburtstag hrsg. v. A.H.J. Gunneweg u. Otto Kaiser. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 208 S.; kart. DM 58,–; [enth.:] S. 9–27: Bickert, Rainer: Die Geschichte und das Handeln Jahwes. Zur Eigenart einer deuteronomistischen Offenbarungsauffassung in den Samuelbüchern; S. 28–32: Conrad, Diethelm: Einige (archäologische) Miszellen zur Kultgeschichte Judas in der Königszeit; S. 33–38: Gese, Hartmut: Das Problem von **Amos 9,7**; S. 39–46: Gunneweg, A.H.J.: „Theologie" des Alten Testaments oder „Biblische Theologie"?; S. 47–58: Jeremias, Jörg: **Hosea 4–7**. Beobachtungen zur Komposition des Buches Hosea; S. 59–74: Kaiser, Otto: Johann Salomo Semler als Bahnbrecher der modernen Bibelwissenschaft; S. 75–93: Kutsch, Ernst: Wie David König wurde. Beobachtungen zu **2. Sam 2,4a und 5,3**; S. 94–109: Pohlmann, Karl-Friedrich: Erwägungen zum Schlußkapitel des deuteronomistischen Geschichtswerkes. Oder: Warum wird der Prophet Jeremia in **2. Kön 22–25** nicht erwähnt?; S. 110–122: Reventlow, Henning Graf: Der Konflikt zwischen Exegese und Dogmatik. Wilhelm Vischers Ringen um den „Christus im Alten Testament"; S. 123–138: Schmidt, Werner H.: Der Jahwename und **Ex 3, 14**; S. 139–155: Schmitt, Hans-Christoph: „Priesterliches" und „prophetisches" Geschichtsverständnis in der Meerwundererzählung **Ex 13,17–14,31**. Beobachtungen zur Endredaktion des Pentateuch; S. 156–168: Vellmer, Erich: Psalmen in einem Krankenhaus; S. 169–183: Welten, Peter: Lade – Tempel – Jerusalem. Zur Theologie der Chronikbücher; S. 184–202: Zimmerli, Walther: Von der Gültigkeit der „Schrift" Alten Testamentes in der christlichen Predigt; S. 203–206: Bickert, Rainer: Bibliographie Ernst Würthwein.

3. Neues Testament

Text and interpretation. Studies in the New Testament presented to Matthew **Black**. Ed. by Ernest Best and R. McL. Wilson. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Pr. (1979). XV, 268 p.; £ 15,–; [cont.:] p. IX–XI: Bibliography of Matthew Black; p. 1–14: Aland, Kurt: The twentieth-century interlude in New Testament textual criticism; p. 15–27: Barrett, C.K.: Is there a theological tendency in Codex Bezae?; p. 29–41: Best, Ernest: Ephesians I. 1; p. 43–56: Betz, Hans Dieter: Matthew vi.22f and ancient Greek theories of vision; p. 57–68; Brown, Raymond E.: The relationship to the Fourth Gospel shared by the author of 1 John and by his opponents; p. 69–78: Bruce, F.F.: The Gospel text of Marius Victorinus; p. 79–98: Dahl, Nils Alstrup: 0230 ‹= PSI 1306› and the fourth-century Greek-Latin edition of the letters of Paul; p. 99–114: Jonge, M. de: The Beloved Disciple and the date of the Gospel of John; p. 115–120: Dupont, Jacques, OSB: De quoi est-il besoin ‹Lc x.42›?; p. 121–132: Fitzmyer, Joseph A., SJ: Aramaic Kepha' and Peter's name in the New Testament; p. 133–142: Hahn, Ferdinand: Das Gleichnis von der ausgestreuten Saat und seine Deutung ‹Mk iv.3–8, 14–20›; p. 143–154: Hill, David: Jesus and Josephus' 'messianic prophets'; p. 155–168: Hooker, M.D.: Is the Son of Man problem really insoluble?; p. 169–177: Klijn, A.F.J.: Patristic evidence for Jewish Christian and Aramaic Gospel tradition; p. 179–190: Metzger, Bruce M.: St Jerome's explicit references to variant readings in manuscripts of the Testament; p. 191–194: Riesenfeld, Harald: The text of Acts X.36; p. 195–209: Schweizer, E.: Traditional ethical patterns in the Pauline and post-Pauline Letters and their development ‹lists of vices and house-tables›; p. 211–229: Unnik, W.C. van: A Greek characteristic of prophecy in the Fourth Gospel; p. 231–243: Wilcox, Max: On investigating the use of the Old Testament in the New Testament; p. 245–250: Wilson, R. McL.: Philippians in Fayyumic.

Barbour, Robin S.: Wisdom and the cross in 1 Corinthians 1 and 2. – Theologia crucis – signum crucis. Festschrift für Erich Dinkler ..., Tü 1979, 57–71; S. 73–84: Kingsley Barrett, Charles: Theologia crucis – in Acts?; S. 85–96: Conzelmann, Hans: Die Schule des Paulus; S. 165–184: Grässer, Erich: Die Heilsbedeutung des Todes Jesu in **Hebräer 2,14–18**; S. 185–200: Hahn, Ferdinand: Die Hirtenrede in **Joh 10**; S. 237–248: Keck, Leander E.: The Post-Pauline interpretation of Jesus' death in **Rom 5,6–7**; S. 249–281: Klein, Günter: Sündenverständnis und theologia crucis bei Paulus; S. 335–350: Lohse, Eduard: Glaube und Wunder. Ein Beitrag zur theologia crucis in den synoptischen Evangelien; S. 359–375: Lührmann, Dieter: Der Staat und die Verkündigung. Rudolf Bultmanns Auslegung von **Joh 18,28** bis **19,16**; S. 377–393: Marxsen, Willi: Der Mitälteste und Zeuge der Leiden Christi. Eine martyrologische Begründung des „Romprimats" im 1. Petrus-Brief?; S. 395–407: Minear, Paul Sevier: The crucified world: The enigma of **Galatians 6,14**; S. 417–446: Schmithals, Walter: Die Worte vom leidenden Menschensohn. Ein Schlüssel zur Lösung des Menschensohn-Problems; S. 467–481: Thyen, Hartwig: „Niemand hat größere Liebe als die, daß er sein Leben für seine Freunde hingibt" ‹**Joh 15,13**›. Das johanneische Verständnis des Kreuzestodes Christi; S. 501–537: Wilckens, Ulrich: Zu **1 Kor 2,1–16**.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Achten, Gerard: Die theologischen lateinischen Handschriften in Quarto der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz Berlin. Teil. I. – Wiesb: Harrassowitz 1979. 280 S. = Kataloge der Handschriftenabteilung. Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz I, 1; Lw. DM 92,–.

Schneider, Gerhard: Apostelgeschichte und Kirchengeschichte. – Internat. Kath. Zeitschrift »Communio« VIII, 1979, 481–487; S. 488–495: Balthasar, Hans Urs von: Die Heiligen in der Kirchengeschichte; S. 496–507: Jedin, Hubert: Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte; S. 508–511: Dassmann, Ernst: Thesen zur Notwendigkeit und zum Nutzen des Kirchengeschichtsstudiums.

Halder, Alois: „Geschichte" – im Schatten des toten Gottes? – Saeculum XXX, 1979, 114–123.

Martimort, Aimé-Georges: L'œuvre historique de Monseigneur Élie **Griffe**. – BLE LXXIX, 1978, 241–266.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Kötting, Bernhard: Kirchengeschichte im Wandel – Rückblick auf ein halbes Jahrhundert. Abschiedsvorlesung gehalten am 16. Februar 1978. – Glaubensfreiheit, Religionsfreiheit, Toleranz. Vortrag vor der Deutschen Gesellschaft in Rom gehalten am 24. April 1978. – Mstr: Aschendorff 1979. 40 S. = Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster LXVI; DM 3,–.

Le diocèse de **Clermont**. Sous la direction de Abel Poitrineau. – P: Beauchesne 1979. 303 p. = Histoire des Diocèses de France IX.

Le diocèse de **Rennes**. Sous la direction de Jean Delumeau. – P: Beauchesne 1979. 319 p. = Histoire des Diocèses de France X.

3. Alte Kirchengeschichte

Sieben, Hermann Josef: Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik ‹**1918–1978**›. – B, NY: de Gruyter 1979. VI, 461 S. = Bibliographia patristica. Suppl. I.

Atti del IX Congresso internazionale di archeologia cristiana, Roma 21–27 Sept. 1975. Vol. I: I monumenti cristiani preconstantiniani. Vol. II: Comunicazioni su scoperte inedite. – CdV: Pont. Istituto di Archeologia Cristiana 1978. 685 p., fig., pl.; 603 p., fig., pl. = Studi di Antichità Cristiana XXXII; Lire 70 000.

Barish, David A.: The autobiography of **Josephus** and the hypothesis of a second edition of his "Antiquities". – HThR LXXI, 1978, 61–75; p. 97–106: Schoedel, William R.: **Ignatius** and the archives.

Malina, Bruce: The individual and the community – Personality in the social world of early Christianity. – Biblical Theology Bulletin IX, 1979, 126–138.

Whittaker, John: Christianity and morality in the Roman Empire. – VigChr XXXIII, 1979, 209–225; p. 226–233: Doignon, Jean: Y a-t-il, pour **Hilaire** de **Poitiers**, une inintelligentia de Dieu?; p. 234–241: Lorenz, Bernd: Zur Seefahrt des Lebens in den Gedichten des **Gregor** von **Nazianz**; p. 242–259: Den Boeft, J.: Some etymologies in Augustine's *De Civitate Dei*; p. 260–286: Van den Broek, R.: The "Authentikos Logos". A new document of Christian Platonism.

Jilek, August: Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche ‹Traditio Apostolica, Tertullian, Cyprian›. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1979. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 130; sfr 53,–.

Yamaguchi, Edwin M.: Pre-Christian Gnosticism in the **Nag Hammadi** texts? – ChH XLVIII, 1979, 129–141.

Hoffmann, Rainer: Geschichte und Praxis. Ihre prinzipielle Begründung durch **Klemens** von **Alexandrien**. Ein Beitrag zum spätantiken Platonismus. – Mchn: Fink 1979. 128 S. = Die Geistesgeschichte und ihre Methoden, Quellen und Forschungen III; kart. DM 28,–.

Bienert, Wolfgang A.: Das vornicaenische ὁμοούσιος als Ausdruck der Rechtgläubigkeit. – ZKG XC, 1979, 151–175; S. 176–200: Brennecke, Hanns Christof: Synodum congregavit contra Euphratam nefandissimum episcopum. Zur angeblichen Kölner Synode gegen Euphrates; S. 201–220: Hübner, Reinhard M.: Die Hauptquelle des **Epiphanius** ‹Panarion, haer. 65› über Paulus von Samosata: Ps-Athanasius, Contra Sabellianos; S. 221–241: Lamberz, Erich: Zum Verständnis von **Basileios** Schrift 'Ad adolescentes'; S. 253–292: Schäferdiek, Knut: **Wulfila**. Vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof; S. 293–303: Straub, Johannes: Des christlichen Kaisers secunda maiestas ‹Tertullian und die Konstantinische Wende›; S. 304–338: Tetz, Martin: Zur Biographie des **Athanasius** von Alexandrien.

Lies, Lothar: **Origenes** und die Eucharistiekontroverse zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus. – ZkTh CI, 1979, 414–426.

Quacquarelli, Antonio: Il monogramma cristologico ‹Gammadia› H. – VChr XVI, 1979, 5–20; p. 21–40: Bisconti, Fabrizio: Aspetti e significati del simbolo della fenice nella letteratura e nell'arte del Cristianesimo primitivo; p. 41–55: Loreti, Italo: Simbolica dei numeri nella «Expositio Psalmorum» di **Cassiodoro**; p. 63–75: Prinzivalli, Emanuela: Due passi escatologici del *Perì pantòs* di **Ippolito**; p. 87–93: Spinelli, Mario: L'eco delle invasioni barbariche nelle omelie di **Pier Crisologo**.

Lorenz, Rudolf: Arius judaizans? Untersuchung zur dogmengeschichtlichen Einordnung des **Arius**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 224 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXXI.

Fontaine, Jaques: L'aristocratie occidentale devant le monachisme aux IVe et Ve siècles. – RStLR XV, 1979, 28–53; p. 63–82: Zangara, Vincenza: La visione di Ostia. Storia dell'indagine e della controversia.

Verhees, J. J.: Die 'ΕΝΕΡΓΕΙΑΙ des Pneumas als Beweis für seine Transzendenz in der Argumentation des **Gregor** von **Nyssa**. – OChP XLV, 1979, 5–31; p. 32–44: Fedwick, Paul J.: The citations of **Basil** of **Caesarea** in the Florilegium of the Pseudo-Antony Melissa; p. 45–74: Van de Paverd, Fr.: "Confession" ‹exagoreusis› and "Penance" ‹exomologesis› in *De lepra* of **Methodius** of **Olympus** (part II); (part I: XLIV, 1978, 309–341).

Esper, Martin Nikolaus: Allegorie und Analogie bei **Gregor** von **Nyssa**. – Bo: Habelt 1979. 206 S. = Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Klassische Philosophie XXX; kart. DM 28,– [Diss., Bonn]

Mateo-Seco, Lucas Francisco: Estudios sobre la Cristología de San Gregorio de Nisa. Prólogo de Pío G Alves de Sousa. – Pámplona: Ed. Univ. de Navarra 1978. 459 p. = Colección Teológica de la Universidad de Navarra XIX; pes 1950.

Barnard, L. W.: East-West conciliatory moves and their outcome in the period 341–351 A. D. – HeythrJ XX, 1979, 243–256; p. 257–266: Every, George: Was Vigilius a victim or an ally of Justinian?

Sergiacomi, Giuseppe: Sant'**Agostino** ai miei parrocchiani. – (Ascoli Piceno: Società Tipolitografica Ed.) 1978. 302 p., tav.; Lire 5000.

Rousseau, Philip: Ascetics, authority, and the church in the age of Jerome and Cassian. – (Oxf) [e. a.:] Oxford Univ. Press 1978. X, 277 p. = Oxford historical monographs; £ 9,50.

Brändle, Rudolf: Matth. 25,31–46 im Werk des **Johannes Chrysostomos**. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert. – Tü: Mohr 1979. VIII, 386 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XXII; Lw. DM 78,– [Habil.-Schrift, Basel]

Pelvi, Vincenzo: Linee di teologia eucaristica in S. Giovanni Crisostomo. – RLSE X, 1978, 137–148.

Pose, Eugenio Romero: **Ticonio** y el sermón "In natali sanctorum Innocentium" ‹Exegesis de Mt. 2›. – Gr LX, 1979, 513–544.

Klum-Böhmer, Edith: Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit. Kontroverstheologie im V. und VI. Jahrhundert. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1979. 88 S.; brosch. DM 28,–.

Jaspert, Bernd: **Benedikt** von **Nursia** als Prediger des Evangeliums. – ErbAuftr LV, 1979, 257–270.

Frank, Karl Suso: Zum Arbeitsethos der Regula Magistri. – ThPh LIV, 1979, 360–378.

Griffe, Élie: Les relations de l'épiscopat gaulois avec Rome et l'Orient au VIe siècle. – BLE LXXX, 1979, 161–178.

Van Parys, Michel: Un maître spirituel oublié: **Thalassios** de **Libye**. – Irénikon LII, 1979, 214–240.

4. Mittelalter und Neuzeit

Miscellanea in onore di Monsignor Martino **Giusti**, prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano. [Vol.] I. II. – CdV: Archivio Vaticano 1978. XV, 348 p.; V, 404 p. = Collectanea Archivi Vaticani V. VI; Lire 40 000; [cont.:] Vol. I: p. IX–XV: Bibliografia di Monsignor Martino Giusti; p. 1–28: Samoré, Antonio: Giubilei Straordinari; p. 29–33: Balboni, Dante: Epigrafi riguardanti gli Archivi Vaticani nel secolo XVII; p. 35–71: Barbiche, Bernard: Lettres originales de Henri IV à Clément VIII conservées dans les Archives de la Compagnie de Jésus; p. 73–129: Batllori, Miguel: Nueva documentación sobre la misión de Monseñor Muzi a Sudamérica ‹1823–1825›; p. 131–158: Blet, Pierre: Garampi et la constitution civile du clergé; p. 159–189: Darricau, Raymond: Comment les Souverains Pontifes et les Rois de France concevaient la nomination aux bénéfices devenus vacants par la mort de leurs titulaires en cour de Rome; p. 191–254: Fenning, Hugh: Documents of Irish interest in the *Fondo Missioni* of the Vatican Archives; p. 255–295: Fernández-Alonso, Justo: Pedro de Aranda, obispo de Calahorra ‹† 1500›, un legado de Alejandro VI ante la Señoría de Venecia ‹1494›; p. 297–329: Frenz, Thomas: Die Gründung des Abbreviatorenkollegs durch Pius II. und Sixtus IV.; p. 331–348: Goetz, Helmut: Zur Nuntiatur Luigi Lippomanos in Polen ‹1555–1557›. Vol. II: p. 1–32: Hoberg, Hermann: Die Tätigkeit der Rota am Vorabend der Glaubensspaltung; p. 33–95: Lutz, Georg: L'esercito pontificio nel 1677 – Camera apostolica, bilancio militare dello Stato della chiesa e nepotismo nel primo evo moderno; p. 97–129: Manselli, Raoul: Enrico del Carretto e la consultazione sulla magia di Giovanni XXII; p. 131–180: Natalini, Terzo: Decime e «composizioni decimali» – Aspetti caratteristici dalle origini al sec. XVI; p. 181–194: Pásztor, Edith: Per la storia dell'amministrazione dello Stato Pontificio sotto Martino IV; p. 195–303: Pásztor, Lajos: Concilio Vaticano I: I verbali della Deputazione per la disciplina ecclesiastica; p. 305–321: Repgen, Konrad: Die Anfänge des Archivs der Kölner Nuntiatur; S. 323–365: Schmidinger, Heinrich: Die Antwort Clemens' VI. an die Gesandtschaft der Stadt Rom vom Jahre 1343; p. 367–380: Stickler, Alfonso M.: Nome e potere del Papa eletto in un trattato di Galgano Borghese ‹Ms. Vat. lat. 4129›; p. 381–404: Vauchez, André: Canonisation et politique au XIVe siècle – Documents inédits des Archives du Vatican relatifs au procès de canonisation de Charles de Blois, duc de Bretagne ‹† 1364›.

Müller, Iso: Geschichte des Klosters **Müstair**. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. – Disentis: Desertina-Verlag (1978). 288 S., zahlr. Taf.; sfr 36,–.

Aimone-Braida, Pier Virginio: L'intervento dello stato nelle nomine dei vescovi con particolare riferimento a paesi non concordatari dell'Europa occidentale. – (R:) Città Nuova Ed. (1978). 275 p. = Studi e Ricerche. Almo Collegio Capranica, Roma; Lire 6500.

Javary, Geneviève: Recherches sur l'utilisation du thème de la Sekina dans l'apologétique chrétienne du XVème au XVIIIème siècle. – Lille: Atelier Repr. des Thèses Univ. de Lille; P: Champion 1978. VII, 598 p.; F 75,– [Diss., Paris]

5. Mittelalter

Bede and Anglo-Saxon England. Papers in honour of the 1300th anniversary of the birth of **Bede**, given at Cornell University, in 1973 and 1974. Ed. by Robert T. Farrell. – (Oxf:) British Archaeological Reports 1978. 172 p., 28 pl., 4 fig., 4°. = British Archaeological Reports XLVI.

Passalacqua, Marina: I Codici di **Prisciano**. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1978. XVIII, 437 p. = Sussidi Eruditi XXIX; Lire 30 000.

Weinfurter, Stefan: **Norbert** von **Xanten** – Ordensstifter und „Eigenkirchenherr". – AKG LIX, 1977, 66–98; S. 144–189: Affeldt, Werner: Aspekte der Königserhebung Pippins in der Historiographie des 19. Jahrhunderts; S. 212–221: Schimmelpfennig, Bernhard: **Benedikt** der **XII.** und Ludwig der Bayer. Zum Scheitern der Verhandlungen im Frühjahr **1337**; S. 222–234: Hennig, John: Die kulturgeschichtliche Bedeutung der Stellung **Irlands** in der hagiographischen Tradition. Rückblick und Ausblick.

Notker der Deutsche. Der **Psalter**. Psalm 1–50. Hrsg. von Petrus W. Tax. – Tü: Niemeyer 1979. XLIX, 180 S. = Die Werke Notkers des Deutschen VIII = Altdeutsche Textbibliothek LXXXIV; Lw. DM 62,–.

Petersohn, Jürgen: Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs, Polens und Dänemarks vom 10. bis 13. Jahrhundert. Mission, Kirchenorganisation, Kultpolitik. – Köln, Wien: Böhlau 1979. XX, 652 S., 9 Ktn. = Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart XVII; Lw. DM 164,–.

Ullmann, Walter: Scholarship and politics in the Middle Ages. Collected studies. – Lo: Variorum Reprints 1978. V, 358, 8 p.

Estrada, Juan Antonio: Un caso histórico de movimientos por una Iglesia Popular: los movimientos populares de los siglos **XI** y **XII**. – EE LIV, 1979, 171–200.

Houben, Hubert: **St. Blasian**er Handschriften des 11. und 12. Jahrh. Unter bes. Berücks. der Ochsenhausener Klosterbibliothek. – Bachenhausen: Arbeo-Gesellschaft 1979. 220 S., 13 Taf. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung XXX; Lw. DM 25,–.

Reynolds, Roger E.: Liturgical scholarship at the time of the Investiture controversy: Past research and future opportunities. – HThR LXXI, 1978, 109–124.

Gastaldelli, Ferruccio: Linguaggio e stile in **Guglielmo** da **Lucca**. – Sales XLI, 1979, 441–488.

Zerbi, Piero: Tra **Milano** e **Cluny**. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo **XII**. – R: Herder 1978. XIV, 417 p. = Italia Sacra. Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica XVIII; Lire 18 000.

Hildegard von Bingen 1179–1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen. Hrsg. von Anton Ph. Brück. – Mz: Selbstverl. der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte 1979. XVI, 461 S.= Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte XXXIII; Lw. DM 54,–. [Enth.:] S. 1–29: Engels, Odilo: Die Zeit der hl. Hildegard; S. 31–54: Führkötter, Adelgundis, OSB: Hildegard von Bingen. Leben und Werk; S. 55–75: Seibrich, Wolfgang: Geschichte des Klosters Disibodenberg; S. 77–94: Brede, Maria Laetitia, IBMV: Die Klöster der heiligen Hildegard Rupertsberg und Eibingen; S. 95–157: Schmidt, Margot: Hildegard von Bingen als Lehrerin des Glaubens; S. 159–169: Meier, Christel: Zum Verhältnis von Text und Illustration im überlieferten Werk Hildegards von Bingen; S. 171–188: Müller, Gerhard: Die heilige Hildegard im Kampf mit Häresien ihrer Zeit. Zur Auseinandersetzung mit den Katharern; S. 189–209: Ritscher, M. Immaculata, OSB: Zur Mystik der heiligen Hildegard von Bingen; S. 211–237: Walter, Peter: Die Heiligen in der Dichtung der heiligen Hildegard von Bingen; S. 239–262: Wolff, Robert: Herrschaft und Dienst in Sprache und Natur. Geistverwandtes bei Hildegard von Bingen und Stefan George; S. 263–272: Loos, Josef: Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau; S. 273–293: Jürgensmeier, Friedhelm: St. Hildegard „Prophetissa Teutonica"; S. 295–310: Schipperges, Heinrich: Menschenkunde und Heilkunst bei Hildegard von Bingen; S. 311–349: Müller, Irmgard: Krankheit und Heilmittel im Werk Hildegards von Bingen; S. 351–370: Riethe, Peter: Die medizinische Lithologie der Hildegard v. Bingen; S. 371–383: Simon, Adelheid, OSB: Die Reliquien der heiligen Hildegard und ihre Geschichte; S. 385–411: Hinkel, Helmut: St. Hildegards Verehrung im Bistum Mainz; S. 413–419: Lauter, Werner: Sankt Hildegard und Frankfurt am Main; S. 421–432: Boelaars, Henri, OSB: Die Verehrung der heiligen Hildegard in der französischen Benediktinerkongregation von Solesmes von 1837 bis 1978; S. 433–438: Lauter, Werner: Hinweise auf Hildegard von Bingen in Japan; S. 439–453: Palm, Claus: Bewahrende Progressivität. Der bleibende Auftrag der heiligen Hildegard von Bingen; S. 455–460: Isenbart, Johanna, OSB: Das Leben in der Abtei St. Hildegard heute.

Köster, Heinrich: Urstand, Fall und Erbsünde in der Scholastik. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1979. VI, 191 S. = Handbuch der Dogmengeschichte II, 3 b; kart. DM 67,–.

Sánchez Herrero, José: Las diócesis del Reino de **León**, siglos **14** y **15**. – León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidro» – Archivo Histórico Diocesano – Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León 1978. 513 p. = Col. «Fuentes y Estudios de Historia Leonesa» XX; pes 2000.

Ryan, John J.: The nature, structure, and the function of the Church in **William** of **Ockham**. – Missoula, Montana: Scholars Press (1979). 63 S. = American Academy of religion. Studies in religion XVI.

Fyrigos, Antonis: La produzione letteraria antilatina di **Barlaam Calabro**. – OChP XLV, 1979, 114–144.

Morrissey, Thomas E.: After six hundred years: The great western schism, conciliarism, and Constance. – ThSt XL, 1979, 495–509.

Wippermann, Wolfgang: Der **Ordensstaat** als Ideologie. Das Bild des Deutschen Ordens in der deutschen Geschichtsschreibung und Publizistik. Mit einem Geleitwort von Klaus Zernack. – B: Colloquium 1979. XIV, 458 S. = Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin XXIV = Publikationen zur Geschichte der deutsch-polnischen Beziehungen II; Lw. DM 88,–.

Prévost, André: L'utopie de **Thomas More**. Présentation, texte original, appareil critique, exégèse, traduction et notes. Préf. de Maurice Schumann. – (Lyon:) Mame (1978). 783 p.

6. Gesamte Neuzeit

Huizing, Peter – Knut Walf: Römische Kurie und Gemeinschaft der Kirchen. – Conc XV, 1979, 421–426; S. 432–444: Alberigo, Guiseppe: Im Dienst an der Gemeinschaft der Kirchen; S. 476–482: Laurentin, René: Synode und Kurie.

Mull, Charles: Aspects du protestantisme à **Haguenau**. – BSHPF CXXV, 1979, 165–186; p. 187–264: Muller, Claude: Les difficultés du Simultaneum à **Woerth** ‹1803–1870›; p. 265–287: Stauffer, Richard: La confession de **Bâle** et de **Mulhouse**; p. 314–326: Eyer, F.: La caisse de secours des veuves et orphelins de pasteurs du comté de **Hanau-Lichtenberg** 1729 – 1743 – 1755.

Reventlow, Henning Graf: Bibelautorität und Geist der Moderne. Die Bedeutung des **Bibelverständnisses** für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in **England** von der Reformation bis zur Aufklärung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 704 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXX; Lw. DM 144,–.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Battenberg, Friedrich: Zur Rechtsstellung der **Juden** am Mittelrhein in Spätmittelalter und früher Neuzeit. – Zeitschrift für Historische Forschung VI, 1979, 129–183; S. 185–197: Dülmen, Richard van: Das **Täufertum** als sozialreligiöse Bewegung. Ein Versuch.

Lutz, Heinrich: Reformation und Gegenreformation. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1979. 240 S. = Oldenbourg – Grundriß der Geschichte X.

Thurian, Max: L'œcuménisme obligé de la Réforme. – RTL X, 1979, 324–334.

Karzel, Othmar: Die Reformation in **Oberschlesien**. Ausbreitung und Verlauf. – Wü: Holzner 1979. XXVI, 406 S. = Quellen und Darstellungen zur schlesischen Geschichte XX. [Diss., Wien]

Erasmusdrucke des 16. Jahrhunderts in Bayerischen Bibliotheken. Ein bibliographisches Verzeichnis. Hrsg. von Irmgard Bezzel. Geleitwort von Fridolin Dreßler. – Stu: Hiersemann 1979. XI, 565 S. = Hiersemanns Bibliographische Handbücher I; Lw. DM 360,–.

Rabil, Albert: Erasmus' paraphrase of the Gospel of John. – ChH XLVIII, 1979, 142–155.

André-Vincent, Ph.-I.: Le prophétisme de **Barthélemy** de **Las Casas**. – NRTh, A. CXI = T. CI, 1979, 541–560.

Beintker, Horst: Die Bedeutung der Tradition bei Luther und im Luthertum. – Kairos N. F. XXI, 1979, 1–29.

Siggins, Ian D. K.: Luther's mother Margarethe. – HThR LXXI, 1978, 125–150.

Rasmussen, Tarald: Posteriora Dei. Ein biblischer Begriff des Redens Luthers von Gottes Verborgenheit. – KuD XXV, 1979, 209–230.

Nijenhuis, W.: Luther en de Islam. – NThT XXXIII, 1979, 195–210.

Stempel, Hermann-Adolf: **Melanchtons** pädagogisches Wirken. – Blf: Luther 1979. 224 S. = Untersuchungen zur Kirchengeschichte XI; kart. DM 58,– [Habil.-Schr., Duisburg]

Jensen, Peter F.: Calvin, charismatics, and miracles. – EvQ LI, 1979, 131–144.

Immenkötter, Herbert: Der Reichstag zu **Augsburg** und die **Confutatio**. Historische Einführung und neuhochdeutsche Übertragung. – Mstr: Aschendorff (1979). 110 S. = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XXXIX; kart. DM 20,–.

Franz, Günther: Ein Gutachten über Georg **Witzel** und seine Lehre. – Schriften zur Förderung der Georg-Witzel-Forschung IV, 1978, 35–48.

Concilium **Tridentinum**. Hrsg. von Remigius Bäumer. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1979. X, 564 S. = Wege der Forschung CCCXIII.

Da Campagnola, Stanislao: La «Scala dell'anima» di Pietro Battista da Perugia e il «Breve compendio» di Achille Gagliardi. Un plagi letterario. – CollFr IL, 1979, 5–21; p. 23–73: Elizondo, Fidel: Ediciones latinas de la regla franciscana publicadas por C. Plantin en 1589; p. 75–93: Betto, Bianca: La confraternità veneziana delle Quaranta ore o degli Emeronitti del secolo XVI.

Díez Merino, Luis: Manuscrito español inedito del siglo XVI que defiende la Asunción de María. – EphMar XXIX, 1979, 261–277.

8. Neuere Zeit

Weiss, Otto: Der **Ultramontanismus**. Grundlagen, Vorgeschichte, Struktur. – Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte XLI, 1978, 821–877.

Turchini, Angelo: Clero e fedeli a **Rimini** in età post-tridentina. – R: Herder 1978. XIV, 210 p. = Italia Sacra. Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica XXVII; Lire 10 800.

Spain and the Jacobean Catholics. Edited by Albert J. Loomie. Vol. II: 1613–1624. – s.l.: Catholic Record Society 1978. XXIV, 191 p. = Catholic Record Society Publications ‹Record Series› LXVIII.

Wollenberg, Jörg: **Richelieu**. Staatsräson und Kircheninteresse. Zur Legitimation der Politik des Kardinalpremier. – Blf: Pfeffersche Buchhandl. 1979. 352 S., 9 Abb.; Lw. DM 34,–.

Storni, Hugo: Jesuitas italianos en el Río de la Plata ‹antigua Provincia del **Paraguay 1585–1768**›. – AHSJ XLVIII, 1979, 3–64; p. 65–86: Campeau, Lucien: Le voyage du Père Alexandre de **Rhodes** en France 1653–1654; p. 125–135: Jacobs, Hubert: La missione del fratello Gaspar **Gómez** nelle Molucche; p. 136–148: Sebes, Joseph S.: Christian influences on the Shimabara rebellion 1635–1638.

Quellen und Materialien zur **albanischen** Geschichte im 17. und 18. Jahrhundert. Hrsg. und bearbeitet von Peter Bartl. Bd. II, 1: «Notitie uniuersali dello stato di Albania, e dell'operato da Monsignore Vincenzo Zmaieuich Arciuescouo di Antiuari, Visitatore Apostolico dell'Albania.» 2: Nachtrag zum Briefwechsel Vinzenz Zmajevićs. – Mchn: Trofenik 1979. 257 S. = Albanische Forschungen XX; DM 68,–.

Hemer, Christiane: Herrschaft und Legitimation im Rußland des 17. Jahrhunderts. Staat und Kirche zur Zeit des Patriarchen **Nikon**. – Ffm: Haag und Herchen 1979. 194 S.; kart. DM 38,–.

Barbour, Hugh: William Penn, model of Protestant liberalism. – ChH XLVIII, 1979, 156–173; p. 174–188: Rice, Daniel F.: An attempt at systematic reconstruction in the theology of Thomas **Chalmers**.

Statuts, chapitres généraux et visites de l'Ordre de **Cluny** par G. Charvin. T. VIII: **1715–1746**. – P: Boccard 1978. 631 p.

Schilson, Arno: **Lessing** und die Aufklärung. Notizen zur Forschung. – ThPh LIV, 1979, 379–405.

Eichler, Hermann: Die Nationalversammlung, der Klerus und der König **1789–1791**. – ÖAKR XXIX, 1978, 217–247.

Holmes, J. Derek: The triumph of the Holy See. A short history of the **papacy** in the **nineteenth** century. – Lo: Burns & Oates; Shepherdstown: Patmos Press (1978). 306 p., tables; £ 8,50.

Uhde, Ute: Politik und Religion. Zum Verhältnis von Demokratie und Christentum bei Alexis de **Tocqueville**. – B: Duncker & Humblot (1978). 109 S. = Beiträge zur politischen Wissenschaft XXIX. [Diss., Freiburg/B]

Hierarchia catholica medii et recentioris aevi sive Summorum Pontificum, S.R.E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum series. E documentis tabulatorii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita. Vol. VIII: A Pontificatu Pii PP IX ‹1846› usque ad Pontificatum Leonis PP XIII ‹1903› per Remigium Ritzler et Pirminum Sefrin. – Patavium: «Il Messagero di S. Antonio» 1978. XVII, 665 p. 2°; Lire 51 000.

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Frh. von: Sämtliche Werke und Briefe. Abt. I, 2: Schriften, Aufsätze und Reden 1867–1870. Bearb. von Erwin Iserloh [u. a.]. – Mz: v. Hase & Kochler 1978. XII, 627 S.

Les accords de Vienne et de Rome entre le **Saint-Siège** et la **Russie 1880–1882**. [Ed.] par Sophie Olszamowska-Skowrońska. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1977. XXII, 556 p. = Miscellanea Historiae Pontificiae XLIII; Lire 20 000.

Newman, John Henry: The letters and diaries of John Henry Newman. Edited at the Birmingham Oratory with notes and an introduction by Ian Ker and Thomas Gornall S.J. Vol. III: New

bearings, January 1832 to June 1833. – Oxf: Clarendon Pr. 1979. XIX, 344 p.; £ 18,50.

Denis, Y.: Les mécanismes mentaux du développement doctrinal d'après «L'essai sur le développement de la doctrine chrétienne» de Newman. – BLE LXXX, 1979, 179–194.

Homrichhausen, Christian: Ernst Friedrich Albert **Baur** – ein Beitrag zum liberal-konservativen Pfarrerbild im 19. Jahrhundert. – ZRGG XXXI, 1979, 239–261.

Conzemius, Victor: 150 Jahre Diözese **Basel**. Weg einer Ortskirche aus dem „Getto" zur Ökumene. – Bas, Stu: Helbing & Lichtenhahn (1979). 63 S. = Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XV; kart. sfr 13,50.

Moran, Valentine G.: **Loisy**'s theological development. – ThSt XL, 1979, 411–452.

Russo, Antonio: Prodromi e postumi della separazione dello Stato dalla Chiesa in **Francia** ‹1905›. – RLSE X, 1978, 149–160.

Rolando, Daniele: Cristianesimo e religione dell'avvenire nel pensiero di George **Tyrrell**. – Fir: Le Monnier 1978. 203 p. = Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova; Lire 11 000.

Bori, Pier Cesare – Paolo Bettiolo: Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluzione ‹1900–1917›. – (Brescia:) Queriniana (1978). 318 p. = Dipartimento di scienze religiose VIII; Lire 6500.

9. Neueste Zeit

Basil, John D.: Revolutionary leadership and the **Russian Orthodox Church** in **1917**. – ChH XLVIII, 1979, 189–203.

Feldblum, Esther Yolles: The American Catholic Press and the Jewish State 1917–1959. – NY: KTAV Publ. House 1977. XX, 199 p.

Azam, Gilbert: La crise moderniste en **Espagne**. – BLE LXXX, 1979, 195–212.

Molinari, Franco – Marilena Dorini: L'insegnamento della religione nella scuola elementare sotto il fascismo. – RLSE X, 1978, 49–87.

Berger, Hans: Kardinal **Faulhaber**s Kampf gegen den Nationalsozialismus. – Internationale katholische Zeitschrift »Communio« VIII, 1979, 462–475.

Stein, Albert: Der kirchenrechtliche Ertrag des deutschen Kirchenkampfes 1933–1945, insbes. im Blick auf die Evangelische Kirche der Altpreußischen Union. – ÖAKR XXIX, 1978, 266–286.

Busch, Eberhard: **Juden** und **Christen** im Schatten des Dritten Reiches. Ansätze zu einer Kritik des Antisemitismus in der Zeit der Bekennenden Kirche. – Mchn: Kaiser 1979. 90 S. = Theologische Existenz heute CCV; kart. DM 10,–.

Akten **deutscher Bischöfe** über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd III: **1935–1936**. Bearb. von Bernhard Stasiewski. – Mz: Grünewald-Verl. 1979. L, 588 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXV; Lw. DM 122,–.

Mondin, Battista: La nuova teologia cattolica. Da **Karl Rahner** a **Urs von Balthasar**. – (R:) Ed. Logos (1978). 219 p. = Biblioteca Universale Cristiana IV; Lire 4500.

Wenz, Gunter: Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul **Tillichs**. – Mchn: Kaiser 1979. 352 S. = Münchener Universitäts-Schriften: Fachbereich Evangelische Theologie = Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie III; DM 45,–.

Magister, Sandro: La politica vaticana e l'Italia **1943–1978**. – (R:) Riuniti (1979). VIII, 499 p. = Politica X; Lire 6500.

Alberigo, Angelina – Giuseppe Alberigo: **Giovanni XXIII**, profezia nella fedeltà. – (Brescia:) Queriniana (1978). 530 p. = Dipartimento di scienze religiose X; Lire 11 000.

IV. Missionswissenschaft

Pour un concile africain. Bulletin périodique paraissant une ou deux fois par an. – P: Présence Africaine I, 1978. 157 p.; F 30,–.

Barr, Francis C., SJ: Archbishop Aston **Chichester**, S.J., Rhodesia's First Catholic Bishop ‹1879–1962›. – Gwelo, Rhodesia: Mambo Press 1978. VI, 98 p.; Rhod. $ 1,90.

Documenta **Indica**. Vol. XIV: **1585–1588**. Ed. by Joseph Wicki S.J. and John Gomes S.J. – R: Institutum Hist. S.J. 1979. XXXVIII, 49*, 966 p. = Monumenta Missionum S.J. XXXVIII = Monumenta Hist. S.J. CXVIII; Lire 32 000.

Schumacher, John N., SJ: The Filipino secular clergy – yesterday and tomorrow. – Philippine Priests' Forum (Manila) X, Dec. 1978, 30–55.

Tavard, Georges, AA: L'expérience de Jean-Martin **Moye**: Mystique et mission ‹1730–1793›. – P: Beauchesne 1978. 231 p. = Bibliothèque de spiritualité XII; F 66,–.

Van Hecken, Jozef L., CICM: Documentatie betreffende de Missiegeschiedenis van het Bisdom **Ning-Hsia**. I: **1922–1931**. II: **1931–1943**. – Schilde, Belgien: Sanatorium van Scheut 1978–1979. 496, 569 p.; BF 3850.

Civilisation noire et Eglise catholique. Black Civilisation and the Catholic Church. Colloque d'Abidjan, 12–17 sept. 1977. – P: Présence Africaine 1978. 462 p.; F 80,–.

Muppathyil, Cyriac, MCBS: Meditations as a path to God-realization. A study in the spiritual teachings of Swami Prabhavananda and his assessment of Christian spirituality. – R: Università Gregoriana Ed. 1979. XII, 159 p. = Documenta missionalia XIII; Lire 6500.

Wiedenmann, Ludwig, SJ: Weltmission heute. – StdZ CIV, 1979, 435–444.

Bürkle, Horst: Missionstheologie. – Stu: Kohlhammer 1979. 212 S. = Theologische Wissenschaft XVIII; DM 28,–.

Bürkle, Horst: Theologische Entwicklung in der Dritten Welt. – Zeitsch. f. Mission II, 1979, 78–89.

Esprit et évangélisation. – Spiritus XX, 1979, 115–183.

Das Problem einer afrikanischen Theologie. Referate einer Tagung (St. Augustin, 31. 5. – 3. 6. 1977). Referenten: Heribert Bettscheider SVD [u. a.]. – St. Augustin: Steyler Verlag 1979. 134 S. = Veröffentlichungen des Priesterseminars St. Augustin XXX; DM 27,50.

Pieris, Aloysius: Towards an Asian theology of liberation: Some religio-cultural guidelines. – ZMR LXIII, 1979, 161–182.

Vander Perre, Adolphe: La conférence de **Puebla**. – Revue théologique de Louvain X, 1979, 196–208.

Os avanços de Puebla. – REBras XXXIX, 1979, 1–138.

Le Cameroun. – Missi (Lyon) 1979, 39–62.

Charbonnier, Jean, MEP: Quel avenir pour le christianisme en **Chine**? – Mission de l'Eglise. Revue de l'Union Pontificale Missionnaire du Clergé (Paris) LIV, n° 44, juin 1979, 3–15.

Geschenk der Armen an die Reichen. Zeugnisse aus dem gewaltfreien Kampf der erneuerten Kirche in Lateinamerika. Hrsg. und kommentiert von Hildegard Goss-Mayr. – Wien: Europaverlag 1979. 172 S. = Soziale Brennpunkte VII; öSch 118,–.

Hansen, Holger Bernt: Religion og politik i Uganda frem til Aminstyret. – Norsk Tidsskrift for Misjon XXXIII, 1979, 65–79.

Kollbrunner, Fritz, SMB: Volksfrömmigkeit in Lateinamerika. – Wiederentdeckung der Volksreligiosität, Rgb 1979, 233–248.

Puebla desde la práctica del pueblo. – Misiones extranjeras (Madrid) 1979, 81–168.

Puebla 1979. – Missions Etrangères (Québec) mai-juin 1979, 1–28.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Hommage à Maarten J. **Vermaseren**. Recueil d'études offert par les auteurs de la série «Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire Romain» à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire ... T. I–III. – Lei: Brill 1978. XVII, XVI, XVI, 1387 p., 275 pl. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire Romain LXVIII; je hfl 320,–.

Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für Friedrich Karl **Dörner** zum 65. Geburtstag ... Hrsg. von Seneces Sahin, Elmar Schwertheim, Jörg Wagner. Bd. I–II. – Lei: Brill 1978. XXIII, 1023 S., 57 u. 39 Abb., 227 Taf.; je hfl 350,–; [enth. u. a.]: S. 107–157: Bammer, Anton – Friedrich Brein – Petra Wolff: Das Tieropfer am Artemisaltar von Ephesos; S. 232–244: Derksen, Joop V. M.: Der orientalische Sonnengott auf einer Lampe aus Nord-Afrika; S. 245–262: Dörrie, Heinrich: Das gute Beispiel – καλὸν ὑπόδειγμα. Ein Lehrstück vom politischen Nutzen sakraler Stiftungen in Kommagene und Rom; S. 263–283: Drijvers, Hans J. W.: Die Götter Edessas; S. 284–294: Fellmann, Rudolf: Belege zum **Sabazios**-kult im frühkaiserzeitlichen Legionslager von Vindonissa; S. 295–323: Fink, Joseph: Vorstellungen und Bräuche an Gräbern bei Griechen, Römern und frühen Christen; S. 324–358: Fleischer, Robert: **Artemis** von **Ephesos** und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien. Supplement; S. 375–383: French, David H.: Archaeology, prehistory and religion; S. 457–488: Kirsten, Ernst: Artemis von Ephesos, Eleuthera von Myra mit Seitenblicken auf St. Nicolaus und auf Kommagene; S. 489–503: Knibbe, Dieter: Ephesos – nicht nur die Stadt der Artemis. Die „anderen" ephesischen Götter; S. 504–515: Kühne, Hartmut: Das Motiv der nährenden Frau oder Göttin in Vorderasien; S. 546–564: Le Glay, Marcel: Le culte de Rome et de Salus à Pergame, ou l'annonce du culte impérial; S. 595–601: Mayer-Opificius, Ruth: Götterpaare in Kleinasien und Mesopotamien; S. 602–618: Merkelbach, Reinhold: Mythische Episoden im Alexanderroman; S. 771–790: Sahin, Sencer: **Zeus** Bennios; S. 791–837: Schwertheim, Elmar: Denkmäler zur Meterverehrung in Bithynien und Mysien; S. 914–939: Sullivan, Richard D.: Priesthoods of the eastern dynastic aristocracy; S. 940–955: Taşyürek, Orhan Aytuğ: Darstellungen des urartäischen Gottes **Haldi**; S. 956–966: Vermaseren, Maarten J.: Kybele und Merkur; S. 967–979: Vetters, Hermann: Der Schlangengott.

VI. Religionsphilosophie

Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein. Hrsg. von Karl-Heinz Weger. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1979). 320 S. = Herderbücherei DCCXVI.

Ruello, Francis: La mystique de l'Exode ‹Exode 3,14 selon Thomas Gallus, commentateur dionysien, †1246›. – Dieu et l'être. Exégèse d'Exode 3,14 et de Coran 20,11–24, P 1978, 213–243; p. 245–269: Zum Brunn, Émilie: La «métaphysique de l'Exode» selon Thomas d'Aquin.

Mackey, Louis: Entreatments of God: Reflections on Aquinas' Five ways. – FStudies XXXVII, 1977, St. Bonaventure 1978, 103–119.

Welte, Bernhard: Meister **Eckhart**. Gedanken zu seinen Gedanken. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 268 S.; kart. DM 32,80.

Hubbeling, H. G.: **Spinoza**'s axiomatische methode en zijn definitie van god. – Alg. Nederl. Tijdschr. Wijsb. LXX, 1978, 18–28; p. 47–51: Dijn, H. de: De God van Spinoza is geen persoonlijke God.

Byrne, Peter: **Kant**'s moral proof of the existence of God. – SJTh XXXII, 1979, 333–344.

Hegel et la théologie contemporaine. L'absolu dans l'histoire? Par Louis Rumpf [e. a.]. – Neuch, P: Delachaux & Niestlé (1977). 256 p. = Bibliothèque théologique; sfr 36,–.

Moser, Roger: Gotteserfahrung bei Martin **Buber**. Eine theologische Untersuchung. – Heid: Schneider 1979. 389 S. = Phronesis V.

Baum, Wilhelm: Ludwig **Wittgenstein** und die Religion. – PhJ LXXXVI, 2, 1979, 272–299.

Laufer, Theodor: Grundlagen der Synthese des Absoluten. – Sankt Augustin: Richarz [in Komm.] 1979. 294 S., graph. Darst.; kart. DM 58,– [Habil.-Schrift, Wien]

Brugger, Walter: Gibt es gültige Gottesbeweise? – ZkTh CI, 1979, 340–350.

Sinnfrage und Gottbegegnung. Hrsg. von Stanis-Edmund Szydzik. – Rgb: Pustet (1978). 114 S. = Aufträge. Schriftenreihe für das interdisziplinäre Gespräch.

VII. Fundamentaltheologie

Zugang zur Theologie. Fundamentaltheologische Beiträge. Wilfried **Joest** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Friedrich Mildenberger u. Joachim Track. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 219 S.; kart. DM 30,–; [enth.:] S. 11–32: Mildenberger, Friedrich: Systematisch-theologische Randbemerkungen zur Diskussion um eine Biblische Theologie; S. 33–52: Baur, Jörg: Weisheit und Kreuz; S. 53–78: Sparn, Walter: Doppelte Wahrheit? Erinnerungen zur theologischer Struktur des Problems der Einheit des Denkens; S. 79–101: Kasch, Wilhelm F.: Erfahrung und Freiheit. Anmerkungen zur Metatheorie einer Grundlegung der Fundamentaltheologie; S. 102–129: Track, Joachim: Die Begründung theologischer Aussagen. Hinweise zu einem unerledigten Problem der wissenschaftstheoretischen Debatte in der Theologie; S. 130–146: Slenczka, Reinhard: Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung. Randbemerkungen zu einem dogmatischen Gespräch; S. 147–160: Schlink, Edmund: Theodizee als fundamentaltheologisches Problem; S. 161–172: Fries, Heinrich: Der Nonkonformismus des Christen. Eine Besinnung zu Röm 12,2; S. 173–190: Brosseder, Johannes: Die Anerkennung der Katholizität der Confessio Augustana und ihre ekklesiologischen Implikationen. Historische und fundamentaltheologische Probleme; S. 191–200: Staedtke, Joachim: Mut zum Bewahren – Mut zum Verändern; S. 201–214: Rahner, Karl: Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft. Jenseits von Optimismus und Pessimismus; S. 215: Krause, Burghard: Bibliographie Wilfried Joest.

Manaranche, André: Les raisons de l'espérance. Théologie fondamentale. – (P:) Communio-Fayard (1979). 287 p.; F 59,–.

Yerkes, James: The Christology of **Hegel**. – Missoula, Montana: Scholars Press (1978). XI, 341 p. = American Academy of religion. Dissertation series XXIII. [Diss., Chicago]

Lambert, Willi: Franz von **Baader**s Philosophie des Gebets. Ein Grundriß seines Denkens. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. 1978. 326 S. = Innsbrucker theologische Studien II; kart. DM 54,–.

Schijndel, Hendrikus Johannes Jozef van: Religie, geloof, disciplina arcani. **Bonhoeffers** Disciplina arcani en de religie van het geloof. – Kampen: Kok (1978). 333 blz.; hfl 39, [Diss., Nijmegen]

Morse, Christopher: The logic of promise in **Moltmann**'s theology. – Phil: Fortress Pr. (1978). XI, 179 p.; $ 11,95.

Henrici, Peter, SJ: Die Aufgabe kirchlicher Wissenschaft heute. – ThPh LIV, 1979, 321–334.

Smart, Ninian: The phenomenon of **Christianity**. – Lo [e.a.:] Collins (1979). 320 p.; £ 5,55.

Hermisson, Hans-Jürgen – Eduard Lohse: Glauben. – Stu [u.a.:] Kohlhammer (1978). 140 S. = Kohlhammer-Taschenbücher MV: Biblische Konfrontationen.

Zugänge zu Jesus. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1978). 207 S. = Theologische Berichte VII; S. 11–62: Wiederkehr, Dietrich: Christologie im Kontext; S. 63–100: Kern, Walter: Jesus – Marxistisch und tiefenpsychologisch; S. 101–148: Pfammatter, Josef: Katholische Jesusforschung im deutschen Sprachraum; S. 149–176: Thoma, Clemens: Jüdische Zugänge zu Jesus Christus; S. 177–207: Neufeld, Karl H.: Leben mit Jesus. Versuche des Zugangs in neueren Jesus-Bewegungen.

Geyer, Hans-Georg: Wahre **Kirche**? Betrachtungen über die Möglichkeit der Wahrheit einer christlichen Kirche. – EvTh XXXVIII, 1978, 470–495.

VIII. Dogmatik

Pizzuti, Giuseppe Mario: Ontologia trinitaria e antropologia teologica. Indagine critica sulle strutture speculative della teologia di Karl **Barth**. – To: 'Filosofia' (1978). 118 p. = Domenica Borello III.

Gillieron, Bernard: Le Saint-Esprit. Actualité du Christ. Préface de François Bovon. – (Genève:) Labor et Fides (1978). 152 p. = Essais bibliques I.

Alszeghy, Zoltán – Maurizio Flick: I primordi della salvezza. – To: Marietti (1979). 191 p. = Teologia attualizzata IV; Lire 3800.

Ecclesiologia e cultura moderna. Saggi teologici. A cura di Giandomenico Mucci. – [R:] Herder (1979). XI, 525 p. = Aloisiana XII; Lire 18 000; [cont.:] p. 1–34: Marranzini, Alfredo: Sinodo dei Vescovi e comunione ecclesiale; p. 35–95: Schinella, Ignazio: La Congregazione per la Dottrina della Fede: magistero vicario e norma morale; p. 97–130: Galeota, Gustavo: Chiesa e inculturazione; p. 131–168: Germinario, Corrado: Coscienza e autorità nella controversia del Newman col Gladstone sul «Syllabus» e sulla «Pastor Aeternus»; p. 169–203: Cavallotto, Stefano: Interpretazioni della ecclesiologia di F. Melantone; p. 205–223: Mucci, Giandomenico: Avito di Vienne: la funzione del Papa nella Chiesa e nel collegio episcopale; p. 225–295: Russo, Biagio: La legge fondamentale del matrimonio; p. 297–351: Greco, Carlo: La mediazione trinitaria dell'unità di Dio nella filosofia della religione di G. W. F. Hegel; p. 353–452: Muratore, Saturnino: Le otto specializzazioni funzionali della teologia; p. 453–503: Donadio, Francesco: Le categorie del comprendere in R. Bultmann; p. 505–520: Caporale, Vincenzo: La funzione della donna nell'economia della salvezza.

Parente, Pietro: Il mistero teandrico della **chiesa** e la collegialità. – Rovigo: Istituto Padona di Arti Grafiche (1978). 121 p.; Lire 2000.

Sherrard, Philip: Church, papacy, and schism. A theological enquiry. – Lo: SPCK (1978). 116 p.; £ 2,50.

Schneider, Theodor: Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der **Sakramenten**theologie. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1979). 322 S.

Scheffczyk, Leo: Ergebnisse und Ausblicke der neueren Diskussion um die **eucharistische Wandlung**. – MTZ XXX, 1979, 192–207.

Codina, Víctor: Analogía sacramental: De la Eucaristía a la solidaridad. – EE LIV, 1979, 335–362.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Brandmüller, Walter: Damals geschehen – heute diskutiert. Der Beitrag der Kirche zum Werden Europas. Die Reformation Martin Luthers in kath. Sicht. Ökumenismus vor dem Hintergrund der Geschichte. – St. Ottilien: EOS-Verl. (1979). 102 S.; kart. DM 9,80.

Kelly, Peter: Searching for truth. A personal view of **Roman Catholicism.** Introduction by Gregory Baum. – Lo: Collins 1979. 192 p.

Martensen, Daniel F.: Der lutherische Weltbund und der ökumenische Rat der Kirchen (The Federation and the World Council of Churches, dt.) – (Stu: Kreuz-Verl. 1978.) 85 S. = LWB-Report ‹früher „Lutherische Rundschau"› 3/1978.

Christus allein – allein das Christentum? Vorträge der vierten theologischen Konferenz zwischen Vertretern der evangelischen Kirche in Deutschland u. der Kirche von England. Hrsg. von Klaus Kremkau. – Ffm: Lembeck (1979). 92 S. = Beiheft zur Ökumenischen Rundschau XXXVI; kart. DM 15,80.

Leenhardt, Franz-J[osef]: L'église. Questions aux protestants et aux catholiques. – (Genève:) Labor et Fides (1978). 239 p. = Lieux théologiques I; sfr 31,–.

Schmidt, Klaus: Wissenschaft und die Zukunft, Boston 1979. – OekRu XXVIII, 1979, 377–398; S. 399–409: Ratschow, Carl Heinz: Von der Einheit der Kirche. Erwägungen zum Marburger Religionsgespräch 1529; S. 410–420: Vischer, Lukas: Der Auftrag der reformierten Kirche in der ökumenischen Bewegung; S. 421–439: Hebly, J. A.: Die ökumenische Bewegung im Wandel ihrer historischen Perspektiven; S. 440–447: Löffler, Paul: Im leidenden Christus hat die Herrschaft Gottes begonnen.

Hoffmann, Gottfried: Der Ökumenismus heute. Geschichte, Kritik, Wegweisung. – Aschaffbg: Pattloch-Verl. (1978). 144 S.; kart. DM 9,80.

Giving account of the hope together. – (Geneva: World Council of Churches 1978). 135 p. = Faith and Order Paper LXXXVI; sfr 15,–.

Die konziliare Gemeinschaft. Eine europäische theologische Diskussion über den Weg und das Endziel der ökumenischen Bewegung. Hrsg. im Auftr. der KEK von Gyula Nagy. Mit einer Einl. von Hanfried Krüger. – (Genf:) Konferenz Europäischer Kirchen; Ffm: Lembeck [in Komm.] 1978. 125 S. = KEK Studienheft X; kart. DM 12,–.

Alfonso Martínez, C.: La unidad de los cristianos. Max **Thurian** y la reconciliación eclesial. – Revista agustiniana de espiritualidad XX, 1979, 115–191.

Pannenberg, Wolfhart: Die Augsburger Konfession und die Einheit der Kirche. – Ökumenisches Forum I, 1978, 12–26; S. 27–45: Iserloh, Erwin: Die Confessio Augustana als Anfrage an Lutheraner und Katholiken im 19. Jahrhundert und heute; S. 46–54: Liebmann, Maximilian: Widrigkeiten bei der Verlesung der CA damals und offene Fragen bei ihrer Anerkennungsdiskussion heute; S. 55–59: Dantine, Wilhelm: Die Ökumene der Zukunft; S. 60–62: Gäbler, Ulrich: Anerkennung der Confessio Augustana auf Kosten der lutherisch-reformierten Kirchengemeinschaft?; S. 63–69: Manns, Peter: Die Confessio Augustana in ihrer Bedeutung für die Einheit oder Einigung der Kirchen; S. 70–79: Pfnür, Vinzenz: Katholisch-lutherische Verständigung über das Augsburger Bekenntnis.

Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit. Perspektiven aus Theologie, Ethik und Völkerrecht. Mit Beitr. von Franz Böckle [u.a.]. Hrsg. von Otto Hermann Pesch. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 175 S.

Kirche im Zeichen der Einheit. Texte und Überlegungen zur Frage der Formen kirchlicher Einheit. Hrsg. von Niels Hasselmann. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 62 S.

Krijnsen, C.: De eenheid die wij zoeken. – HCO XXXI, 1979, 153–174.

X. Moraltheologie

Belief and ethics. Essays in ethics, the human sciences, and ministry in honor of W. Alvin **Pitcher**. Ed. by W. Widick Schroeder and Gibson Winter. – Chic/Ill.: Center for the Scientific Study of Religion (1978). X, 390 p. = Studies in religion and society; $ 20,35.

Vos, H. M.: Sensitiviteit en normativiteit in de ethiek van Heering. – God, goed en kwaad. Festbundel ... H. J. Heering, 'sGrav (1977), 95–108; p. 108–120: Graaf, J. de: Meta-ethiek en christelijk ethos; p. 121–130: Rasker, A. J.: Ethiek kan niet anders zijn dan ethiek der voorlopigheid; p. 131–157: Roscam Abbing, P. J.: Het ethisch evidente; p. 158–163: Rothuizen, G. Th.: De onbetrouwbaarheid van de moraal: Heering en Nietzsche; p. 163–186: Kuitert, H. M.: De grote en de kleine zonde. Een precaire argumentatie in het debat over de wetsontwerpen inzake abortus provocatus; p. 187–205: Ouwerkerk, C. A. J. van: 'In andermans boeken is het duister lezen'. De psycholoog als mede-lezer; p. 206–219: Lange, H. M. de: De functie van de ‹sociale› ethiek in het maatschappelijk veranderingsproces; p. 220–231: Jongeneel, J. A. B.: Heering en de christelijke ethiek als dicipline in de derde wereld.

Bujo, Bénézet: Moralautonomie und Normenfindung bei **Thomas** von **Aquin**. Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1979. 382 S. = Münchener Universitätsschriften = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. N. F. XXIX; kart. DM 44,–.

Evers, Gernot Dirk: Sittlichkeit im Wort-Feld der Begegnung. Sittlichkeit als struktur-dialogisches Freiheits-Ereignis, dargestellt an der Strukturontologie Heinrich **Rombach**s u. der Pneumatologie Ferdinand **Ebner**s. – Rgb: Pustet (1979). 406 S. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XXIV; kart. DM 59,– [Diss., München]

Häring, Bernhard: Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Bd. I: Das Fundament aus Schrift und Tradition. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 460 S.; Lw. DM 49,50.

Fourez, Gérard: Choix éthiques et conditionnement social. Introduction à une philosophie morale. – (P:) Le Centurion (1979). 253 p. = Collection «Amour Humain» VIII; F 48,–.

Lio, Ermenegildo: "Morale perenne" e "morale nuova" nella formazione ed educazione della **coscienza**. – (R:) Pont. Univ. Lateranense. Città Nuova Ed. (1979). 354 p. = Studi e testi di teologia morale II.

Rubio, M.: El devenir secular de la conciencia. – Moralia I, 1979, 129–145; p. 147–161: Paz, Rafael: Ruptura ética: El principio «otro» como interpelación del convencionalismo; p. 163–180: Vidal, M.: Manipulación de la conciencia moral; p. 181–204: Cuadrón, Alfonso A.: Los valores desde la antropología cultural. Su posible incidencia en un replanteamiento de la ética convencional.

Demmer, Klaus, MSC: Christliches Ethos und Menschenrechte. Einige moraltheologische Erwägungen. – Greg LX, 1979, 453–479.

Commento all'enciclica "**Humanae Vitae**". Testo dell'enciclica, introduzione storica, commento dottrinale, pastorale, sociologico, l'enciclica e il Terzo Mondo, l'enciclica in alcune dichiarazioni delle Conferenze Episcopali Nazionali. In appendice: Commenti dell'episcopato italiano e straniero. [Di] Grazioso Ceriani [e.a.]. – Mil: Massimo (1968). 277 p. = Quaderni di Orientamenti Pastorali XVIII.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Scherschel, Rainer: Der **Rosenkranz** – das Jesusgebet des Westens. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 176 S. = Freiburger theologische Studien CXVI; kart. DM 32,– [Diss., Trier]

Fedwick, Paul Jonatan: Svjatij Vasilij Velikij i Christijansike asketične žittja – St. **Basil** the **Great** and the Christian ascetic life. – R, To: PP. Basiliani 1978. 230 p. with tables = Analecta OSBM. Series II, 1: Opera-works XXXIX; Lire 8400.

Giamberardini, Gabriele: Il culto **mariano** in **Egitto** Vol. III: Sec. **XI–XX**. – Jer: Franciscan Print. Pr. 1978. 487 p., 24 fig. = Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum = Analecta VIII.

Brady, Ignazio: San Francesco uomo dello spirito. Settimana di studio e di spiritualità francescana. Passo della Mendola 1977. – Vic: Ed. L.I.E.F. 1978. 110 p. = Esperienze dello Spirito I; Lire 2000.

Saint **Bernard** of **Clairvaux**. Studies commemorating the eigth centenary of his canonization. Ed. by M. Basil Pennington. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1977. XIII, 279 p. = Cistercian studies series XXVIII; $ 14,95.

Gonnet, Giovanni: Les **Vaudois** et la mystique rhénane. – RHPhR LIX, 1979, 143–159.

Marcus von **Weida**. Der Spiegel hochloblicher Bruderschaft des Rosenkrantz Marie. Hrsg. u. mit einer Einl. versehen von Anthony van der Lee. – (Amst:) Rodopi 1978. 13, 147, 61 S., zahlr. Abb. im Text = Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit III.

Bengoechea, Ismael: El libro de "Las Moradas" y poemas de san **Juan de la Cruz** en un códice de la Catedral de Córdoba. – Revista de espiritualidad XXXVIII, 1979, 383–402; p. 403–418: Gaitán, José Damián: Actualidad e inactualidad de san Juan de la Cruz en lengua castellana; p. 419–430: Rodríguez, José Vicente: Pequeñeces teresiano-sanjuanistas.

Nieto, José C(onstantino): Mystic, rebel, saint: A study of St. John of the Cross. – Genève: Droz 1979. 143 p., 5 tables = Travaux d'Humanisme et Renaissance CLXVIII; sfr 55,–.

Les pèlerins de l'Orient et les vagabonds de l'Occident. Colloque tenu à Paris les 17, 18 et 19 juin 1977. – P: Berg International 1978. 219 p. = Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem IV; F 50,–.

Jacob **Boehme** ou l'obscure lumière de la connaissance mystique. Hommage à Jacob Boehme dans le cadre du Centre d'Études et de Recherches Interdisciplinaires de Chantilly. – P: Vrin 1979. 166 p. = Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie = Centre de Recherche sur l'Histoire des Idées de l'Université de Picardie; F 41,50.

Munen muso. Ungegenständliche Meditation. Festschrift für Pater Hugo M. **Enomiya-Lassalle** SJ zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Günter Stachel. – Mz: Mathias-Grünewald-Verlag (1978). 464 S.; Lw. DM 56,–.

Kosmische Dimensionen religiöser Erfahrung. Hrsg. von Walter Strolz. Mit Beitr. von Franz Joseph van der Grinten [u.a.] – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 249 S., 4 Abb. im Text = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica; kart. DM 37,50.

Nicolás, Adolfo: El horizonte de la esperanza: la vida religiosa hoy. – Salm: Ed. Sígueme (1978). 293 p. = Nueva Alianza LXXV; pes 410,–.

Esperienze di vita religiosa in Italia e in America Latina. Atti del Simposio C.I.S.M. – U.S.M.I. – C.L.A.R. Roma, 26–30 maggio 1978. [Di] (Bartolomeo) Sorge [e.a.] – Mil: Ed. Ancora (1978). 221 p.

In Gemeinschaft leben, der Gemeinde dienen: Ordenschristen in der Kirche von heute. Hrsg. von Klemens Jockwig u. Peter Lippert. – Stu: Verlag Kathol. Bibelwerk 1978. 148 S.; kart. DM 16,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Berljak, Matija: Il diritto naturale e il suo rapporto con la divinità in Ugo **Grozio**. – R: Univ. Greg. Ed. 1978. 148 p. = Analecta Gregoriana CCXIII = Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio B, XLII.

Baubérot, Jean: Un christianisme profane? Royaume de Dieu, socialisme et modernité culturelle dans le périodique 'chrétien-social' L'Avant-Garde ‹1899–1911›. Préface de Daniel Robert. – P: Pr. Univ. de France (1978). 295 p. = Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses LXXX; F 48,–.

Baudry, Gérard-Henry: Socialisme et humanisme. Emmanuel **Mounier**, **Teilhard** de **Chardin**. Bibliographie. – Lille: Selbstverl. 1978. 111 p. = Cahiers Teilhardiens V; F 29,–.

Monotheismus als politisches Problem. Erik **Peterson** und die Kritik der politischen Theologie. Hrsg. von Alfred Schindler. Mit Beitr. von J. Badewien [u.a.] – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1978). 234 S. = Studien zur evangelischen Ethik XIV; kart. DM 48,–.

Dibble, Ernest F.: Young prophet **Niebuhr**: Reinhold Niebuhr's early search for social justice. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1979). VIII, 320 p.; $ 10,75.

Voyé, Liliane: Sociologie et religion. Pour clarifier les relations entre sociologues et théologiens. – RTL X, 1979, 305–323.

Chaunu, Pierre: La mémoire et le sacré. – (P:) Calmann-Lévy (1978). 284 p. = Archives des Sciences Sociales; F 21,50.

Nell-Breuning, Oswald von: Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 294 S.; kart. DM 34,–.

Aproximación a la historia social de la Iglesia Española contemporanea. [Por] M. Andrés [e.a.] – (Madr:) Biblioteca "La Ciudad de Dios" – Real Monasterio del Escorial 1978. XXV, 321 p. = Biblioteca "La Ciudad de Dios" I, 27; pes 450.

Die Herausforderung der Freiheit heute. Hrsg. von Anton Rauscher. – Köln: Bachem (1978). 99 S. = Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach.

Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis. (Mit Beitr. von Franz Hengsbach u. a.) – Aschaffbg: Pattloch (1978). 324 S. = Veröffentlichungen des Studienkreises Kirche und Befreiung.

Wilhelmsen, Frederick D.: Christianity and political philosophy. – Athens: The Univ. of Georgia Press (1978). 243 p.; $ 10,50.

Politische Denaturierung von Theologie und Kult. Dieser Band wurde besorgt von Wilhelm Weber. – Aschffbg: Pattloch (1978). 97 S. = Veröffentlichungen des Studienkreises Kirche und Befreiung.

XIII. Kirchenrecht

Studi di diritto ecclesiastico e canonico. A cura dell'Istituto di Diritto Ecclesiastico e Canonico dell'Università di Napoli. [Vol.] I. – Nap: Jovene Ed. 1978. VIII, 567 p.; Lire 15 000; [cont.:] p. 1–42: Balbi, Raffaele: Moto proprio «Causas matrimoniales» ed individuazione, agli effetti civili, del provvedimento «definitivo»; p. 43–70: Benvenuto, Sergio: Partecipazione e democrazia nella Chiesa; p. 71–93: Castaldo, Ciro: Nevrosi e «discretio judicii» nel matrimonio canonico; p. 95–115: Grimaldi Marcelli, Errica: A proposito del regime tributario degli enti ecclesiastici; p. 117–161: Hübler, Flavia: Riflessi dell'ecumenismo nella normativa della Chiesa cattolica (con particolare riferimento all'ordine delle relazioni intersubiettive); p. 163–186: Janes Carratù, Francesco: I provvedimenti economici a favore di uno dei coniugi nell'efficacia civile delle sentenze ecclesiastiche di nullità e dei provvedimenti di dispensa; p. 187–243: La Rana, Anna: Fattori esterni e interni nell'elaborazione dei principî della «Dignitatis Humanae». (Considerazioni introduttive); p. 245–275: Missaglia, Francesco: Osservazioni sul principio personalistico nell'individuazione dell'essenza del matrimonio canonico; p. 277–313: Notaro, Luigi: Lavoro subordinato e appartenenza ad una congregazione religiosa; p. 315–417: Pascali, Raffaele: Il «processus brevior» come «giudizio sul giudizio»; p. 419–454: Petroncelli, Mario: Problemi aperti sulla cittadinanza vaticana; p. 455–469: Saraceni, Guido: L'esclusione dello «jus ad vitae communionem» nello «schema iuris recogniti 'de matrimonio'». ‹Apertura a moderne istanze, meritevoli di ulteriori riflessioni›; p. 471–514: Tozzi, Valerio: Il problema dei rapporti fra Stato e Chiesa e della tutela degli interessi religiosi. Limiti e prospettive; p. 515–567: Uccella, Fulvio: Ancora sulle conferenze episcopali.

Vogels, Heinz-Jürgen: **Pflichtzölibat**. Eine kritische Untersuchung. – Mchn: Kösel-Verl. (1978). 140 S.; kart. DM 19,80.

Suárez Pertierra, Gustavo: Libertad religiosa y confesionalidad en el ordenamiento jurídico español. – Vitoria: Eset 1978. XIV, 178 p. = Victoriensia XLI.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Mickey, Paul – Gary Gamble: Pastoral assertiveness. A new model for pastoral care. With Paula Gilbert. – Nashv: Abingdon (1978). 174 p.; $ 7,95.

Clements, William M.: Care and counseling of the aging. – Phil: Fortress Pr. (1979). XIV, 82 p. = Creative pastoral care and counseling series; $ 2,98.

Friedberger, Walter: Seelsorge in der **Arbeitswelt**. – (Wü:) Seelsorge Verl. Echter (1978). 183 S. = Pastorale Handreichungen XVIII.

Roscam Abbing, P. J.: Werk en werkloosheid. Een pastorale en ethische benadering. – Den Haag: Voorhoeve (1978). 179 blz. = Pastorale handreiking XI; hfl 19,90.

Gründel, Johannes: Die Zukunft der christlichen **Ehe**. Erwartungen, Konflikte, Orientierungshilfen. – Mchn: Don Bosco Verlag (1978). 174 S.; kart. DM 18,80.

Senn, Hans: Der „hoffnungslose Fall" in der Gemeindeseelsorge. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 214 S.; kart. DM 24,–.

Vogt, Berburg Elisabeth: Kirche und Fernsehanstalten. Entwicklungen, Konzepte, Programmrealisierungen. – Osn: Fromm (1978). 349 S. = Dialogos IX; DM 54,– [Diss., München]

Verkuyl, J[ohannes]: Inleiding in de evangelistiek. Met medewerking van O. Jager. – Kampen: Kok 1978. 284 blz.; hfl 42,50.

Zur Beziehung von Fachwissenschaft, Fachdidaktik, Praxis in der Religionspädagogik. Festgabe für Ilse **Peters** zum 85. Geburtstag. Heinz Kremers ‹Hrsg.›. – Ratingen, Kastellaun: Henn (1978). 162 S.

Nipkow, Karl Ernst: Religionsunterricht in der Leistungsschule. Gutachten, Dokumente. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1979). 242 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern DCCLII.

Chico González, Pedro: La escuela cristiana. Perspectivas, exigencias, esperanzas. – Madr: Ed. San Pío X; Ed. Bruño (1978). 598 p.; pes 600.

Thornecroft, John K.: Religious education through experience and expression. – (Lo:) Arnold (1978). 139 p.; £ 3,75.

Die öffentliche Verantwortung der Kirchen für die Bildungsplanung im Elementarbereich. Mit Beitr. von Hans B. Kaufmann [u.a.]. Eine Stellungnahme des Comenius-Instituts. – Mstr: (Comenius-Institut) 1978. IV, 109 S.; kart. DM 4,–.

Lassiat, H[enri]: L'actualité de la catéchèse apostolique. – (Sisteron:) Éd. Présence (1978). 323 p. = Le Soleil dans le Cœur; F 25,–.

Adams, Karl August: Religionspsychologische Aspekte religiöser Erziehung – Wirklichkeit und Möglichkeit religiöser Erziehung in der Heimsituation. – (Königstein/Ts.:) Hanstein (1978). XII, 203 S. = Grenzen zwischen Theologie, Philosophie und Sozialwissenschaft XXX.

Evangelium und Behinderte. Beiträge aus Sonderpädagogik und Religionspädagogik. Von Ernst Begemann [u.a.]. – Mstr: Comenius-Institut 1978. VI, 121 S.; kart. DM 5,–.

Kuhn, Jochen: Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit im Religionsunterricht. – ZevE XXIII, 1979, 293–306.

Bloth, Peter C.: Katechismus oder Curriculum? Eine Vorstudie zur Lernforschung in der evangelischen Religionsdidaktik. – Theologia viatorum XIV, 1978, 9–20.

XV. Liturgiewissenschaft

Legrand, Hervé-Marie: The presidency of the Eucharist according to the ancient tradition. – Worship LIII, 1979, 413–437.

Lods, Marc: Préface eucharistique et confession de foi; aperçu sur les premiers textes liturgiques. – RHPhR LIX, 1979, 121–142.

Marini, Angelo: La partecipazione dei fedeli alla Messa negli scritti di S. **Agostino**. – ELit XCIII, 1979, 3–37.

Mit sanfter Zähigkeit. Pius **Parsch** und die biblisch-liturgische Erneuerung. Norbert Höslinger / Theodor Maas-Ewerd ‹Hrsg.›. – Klosterneuburg: Österreich. Kathol. Bibelwerk (1979). 335 S., 1 Titelbild, 6 Abb. u. 1 Taf. mit Kt. im Text, 8 Taf. mit 16 Abb. = Schriften des Pius-Parsch-Instituts Klosterneuburg IV.

Merkel, Friedemann: Fünfzehn Jahre römisch-katholische Liturgiereform. – LJ XXIX, 1979, 129–142.

Serenthà, Luigi: La teologia delle **prefazioni**. Appunti per una storia del manuale. – Teologia III, 1978, 225–255.

Spada, Andrea: La liturgia osservata dai banchi. – Bergamo: Il Conventino (1979). 239 p.; Lire 8000.

Rahner, Karl: Zur Theologie des Gottesdienstes. – ThQ CLIX, 1979, 162–169; S. 169–177: Steffensky, Fulbert: Gesten und Zeichen als Deutungen des Lebens; S. 178–195: Cornehl, Peter: Theorie des Gottesdienstes – ein Prospekt; S. 195–204: Kugler, Georg: Familiengottesdienste; S. 204–212: Aicher, Otl: Analog oder digital – Zur visuellen Gestaltung von Gottesdiensten.

Pelvi, Vincenzo: Teologia della **celebrazione**. Saggio. – Nap: Pont. Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sez. "S. Tommaso d'Aquino"; d'Auria 1979. 160 p. = Biblioteca Teologica Napoletana IX; Lire 6500.

Miazga, Tadeusz: Die **Gesänge** zur **Osterprozession** in den handschriftlichen Überlieferungen vom **10.** bis zum **19.** Jahrhundert. – Graz: Akad. Druck- u. Verl.-Anst. 1979. 273 S., zahlr. Abb. im Text.

Haberl, Ferdinand: Il canto gregoriano antifonico dell'Introito e del Communio. – R: Pont. Istituto di Musica Sacra 1978. 231 p.; Lire 15 000.

Quacquarelli, Antonio: La società cristologica prima di Costantino e i riflessi nelle arti figurative. – Bari: Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Università di Bari 1978. 176 p., 26 fig. = Quaderni di "Vetera Christianorum" XIII; Lire 8000.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Am Bleichgraben 16, 5300 Bonn; Prof. DDr. Werner Bröker, Universität Osnabrück, Postfach 44 69, Schloßstr. 4, 4500 Osnabrück; Prof. Dr. Klaus Demmer MSC, Via della Pace 20, Sa. Maria dell'Anima, I-00186 Rom; Prof. Dr. Earle E. Ellis, 17 Seminary Place, New Brunswick, N. J. 08901, USA; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück; Priv.-Doz. Dr. Peter Fiedler, Krautgärten 22, 7800 Freiburg 34; Prof. Dr. Josef Fink, Archäologisches Institut der Universität, Residenzplatz 1, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Eugen Heinrich Fischer, Altheimer Str. 24 a, 8880 Dillingen; Prof. Dr. Joseph A. Fischer, Schwedenweg 7, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Dr. Erwin Gotenburg, Hoher Heckenweg 109, 4400 Münster; Dr. Oda Hagemeyer, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Richard Hauser, Merianstr. 2, 6900 Heidelberg 1; Dr. Ulrich von Hehl, Königstr. 28, 5300 Bonn; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum-Weitmar; Prof. Dr. Erwin Iserloh, Domplatz 29, 4400 Münster; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Minoritenweg 6, 8411 Sinzing; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. DDr. Johann Maier, Chlodwigstr. 2, 5040 Brühl; Dr. Cornelius Mayer OSA, Augustinerkloster St. Bruno, Steinbachtal 2 a, 8700 Würzburg; Dr. Norbert Mette, Hammer Str. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Heinrich Missalla, Querenburger Höhe 285, 4630 Bochum; Pof. Dr. Paul-Gerd Müller, Mittelstr. 12, 7000 Stuttgart 1; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Heribert Raab, Cité beauséjour 29, CH-1700 Givisiez; AkORat Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4401 Bösensell; Lic. theol. Angelika Senge, Kirchherrngasse 13, 4400 Münster; Prof. Dr. Johannes Tenzler, Hinterburg 4 a, 6400 Fulda; Prof. Dr. Clemens Thoma SVD, Abendweg 22, CH-6006 Luzern; Dr. Emil Valasek, Hl.-Geist-Stiftung, Mühlenweg 38, 4408 Dülmen; Doz. Dr. Harald Wagner, Barfüßertor 18, 3550 Marburg; Prof. Dr. Hans Waldenfels SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Institut für prakt. Theologie, Domerschulstr. 18, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Erich Zenger, Asbeckweg 9, 4400 Münster; Prof. Dr. Heinrich Zimmermann, Hohenzollernstr. 13, 5300 Bonn-Bad Godesberg.

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:

tts-tübinger theologische studien (Matthias-Grünewald-Verlag Mainz)
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters (Verlag Aschendorff Münster)

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1979 – 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: 4400 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