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 Św." 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 temporalsukzessive 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? – Franz-Stud 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