Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 **1979** **75. Jahrgang**

Hubert Frankemölle: Von der Exegese zur Katechese . . . . . Spalte 89

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 97

Ch. D. Isbell: Corpus of the Aramaic Incantation Bowls (O. Michel)

Studies on the Testament of Joseph. Ed. by G. W. E. Nickelsburg, Jr. (O. Michel)

The Armenian Version of the Testament of Joseph. Ed. by M. E. Stone (O. Michel)

J. P. Siegel: The Severus Scroll and 1QIa[a] (O. Michel)

The Hebrew Fragments of Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum. Ed. by D. J. Harrington (O. Michel)

The Book of Baruch. Ed. by E. Tov (O. Michel)

I. Meyer: Jeremia und die falschen Propheten (J. Schreiner)

K.-F. Pohlmann: Studien zum Jeremiabuch (J. Schreiner)

S. Böhmer: Heimkehr und neuer Bund (R. Kilian)

P. Schäfer: Rivalität zwischen Engeln und Menschen (P. Kuhn)

D. Zeller: Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (R. Pesch)

W. Thissen: Erzählung der Befreiung (R. Pesch)

E. Nardoni: La transfiguración de Jesús y del diálogo sobre Elias según el Evangelio de San Marcos (R. Pesch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 110

J. E. Volanakis: ΤΑ ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΑ ΒΑΠΤΙΣΤΗΡΙΑ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ (J. Emminghaus)

Jean Chrysostome et Augustin. Éd. par Ch. Kannengießer (A. M. Ritter)

A. Mischlewski: Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts (R. Bäumer)

Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Hrsg. von H. Meyer, H. Schütte, H.-J. Mund (H. Fagerberg)

E. A. Gosselin: The King's Progress to Jerusalem (H. Feld)

Répertoire des visites pastorales de la France. Première série: Anciens diocèses (Jusqu'en 1790). Éd. A. Latreille (H. Molitor)

N. Hammerstein: Aufklärung und katholisches Reich (H. Raab)

P. Hersche: Der Spätjansenismus in Österreich (M. Brandl)

L. Govaert: Kardinal Newmans Mariologie und sein persönlicher Werdegang (G. Biemer)

Y. Congar: Der Fall Lefèbvre (A. Kolping)

B. Dieckmann: „Welt" und „Entweltlichung" in der Theologie Rudolf Bultmanns (G. Hasenhüttl)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 133

Theologische Berichte. Hrsg. von J. Pfanmatter und F. Furger. Bd. 5: Glaube und Geschichte (A. Kolping)

A. Ganoczy: Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes (J. Doré)

K. P. Fischer: Der Mensch als Geheimnis (H. Vorgrimler)

B. v. d. Heijden: Karl Rahner (H. Vorgrimler)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 144

A. Hopfenbeck: Privilegium Petrinum (H. Zapp)

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré. Bd. 11 (G. Ermecke)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 148

Ethische Predigt und Alltagsverhalten. Hrsg. von F. Kamphaus und R. Zerfaß (E. Koch)

H. Plock: Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens (H. Reifenberg)

H. Lausberg: Der Hymnus „Ave maris stella" (H. Reifenberg)

Missionswissenschaft, Ostkirchen . . Sp. 151

H. Baum: Mut zum Schwachsein – in Christi Kraft (G. Friedrich)

J. Fleckner: Thomas Kardinal Tien (B. W. Willeke)

K. J. Rivinus: Mission und Politik (W. Promper)

H. P. Nieß: Kirche in Rußland zwischen Tradition und Glaube? (P. Hauptmann)

H. Goltz: Hiera Mesiteia (A. Kallis)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 158

F. Wagner, Gotteserfahrung. Spiritualität der Neuzeit (O. Hagemeyer)

Th. Reik: Der eigene und der fremde Gott. (K. Thomas)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 161

Von der Exegese zur Katechese

Von Hubert Frankemölle, Münster

Büchern zur theologischen Erwachsenenbildung (Erwachsene als eine der möglichen Zielgruppen der Katechese) schenken die Verlage seit einigen Jahren entschiedene Aufmerksamkeit. Dies ist zu begrüßen. Dabei stehen u. a. bibeltheologische Themen im Vordergrund; bedingt ist dies durch das (weiter ungebrochene?) Interesse der Zielgruppe an der Bibel sowie durch die Art und Weise, wie wissenschaftliche Exegese ein von der Sache her gegebenes innerwissenschaftliches Eigendasein führt, wobei die immense Produktion von Literatur nur einer kleinen Elite von theologischen Fachleuten, oft nur von Fachexegeten, zugänglich ist. Daß sich die wissenschaftliche Exegese in eine (selbstgewählte) Ecke hineinmanövriert hat, wurde vielfach beklagt und braucht nur konstatiert zu werden. Zwei Wege gab und gibt es im idealen Fall aus diesem Dilemma: Nicht-Exegeten (Religionspädagogen, Katecheten usw. mit exegetischen Neigungen) versuchen, bibeltheologische Themen didaktisch-katechetisch für die unterschiedlichsten Altersstufen umzusetzen oder Bibeltheologen (mit didaktisch-pädagogischen Fähigkeiten) nehmen sich selbst etwa der Projektarbeit an, damit der jeweilige Stand der exegetischen Forschung tatsächlich eingebracht wird. Letzteres geschieht leider allzu selten, die Regel ist das erstere – beides jeweils mit unterschiedlichem Erfolg, wie auch die etwas verspätet vorgestellte Auswahl der nachfolgenden Bücher zeigt.

Werkstatt Bibelauslegung. Bilder – Interpretationen – Texte. – Mit Beiträgen von P. Fiedler, H. Gollinger, A. Harbarth, O. Knoch, I. Maisch, M. Nützel, K. A. Speidel, F. J. Stendebach, A. Weiser. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1976). 136 S., mit Bildern, geb. DM 24.–

Angesprochen mit diesem Sammelband ist jene Zielgruppe, die „sich einmal im Studium mit Exegese beschäftigt hat und heute in Katechese und Erwachsenenbildung biblische Texte vermitteln muß" (Vorwort 5). Prediger und Religionslehrer sollen Einblick

UB TUB
15. MAI 1979

erhalten in die Werkstatt des Schriftauslegers. Die Texte sollen ihnen jenen Weg, auf dem der Exeget zu seiner Aussage kommt, offenlegen, sie mit den exegetischen Methoden vertraut machen (wobei bei den Texten nicht alle, sondern nur ausgewählte Methoden angewandt werden. – Dies wird der Leser als wohltuend empfinden, er dürfte aber sicherlich neugierig werden, wie man über die erarbeitete theologische Aussage hinaus zur Gesamtaussage kommt und was an dieser eigentlich noch fehlt). Die jeweils angewandte Methode wird in Randbemerkungen angegeben, insgesamt werden die Methoden in einem Glossar im Anhang (132–136) dankenswerterweise kurz charakterisiert.

In der Abfolge der biblischen Bücher werden Auslegungen von folgenden Texten geboten. Aus dem AT: die vier großen Sündenfälle in der Urgeschichte (Gen 3,1–6: der Sündenfall der ersten Menschen; 4,1–16: die Sünden Kains, 6,1–4: die Sünde der Göttersöhne; 11,1–9: der Turmbau zu Babel); der Abrahambund (Gen 15,9–12.17–18); Abraham und das Heiligtum von Mamre (Gen 18); die zwölf Söhne Jakobs (Gen 29,31–30,24 und 35,16–20); das israelitische Paschafest (Ex 12,21–23); der Durchzug durch den Jordan (3,1–4.10.13). Aus dem NT: Engel über Bethlehems Fluren? (Lk 2,9–15); eine Heilung und ihr dreifacher Bericht (Mt 8,5–13 parr); eine Berufungsgeschichte (Lk 5,1–11; Joh. 21,1–14); ein Gleichnis (Lk 14,15–24 par); eine Totenerweckung (Lk 7,11–17); Jesu Einzug in Jerusalem (Mk 11,1–10 parr); wer ist schuld an Jesu Tod? (Mk 15,1–15); der Termin der Passion Jesu (Mk 15,42–47; Joh 19,38–42); die Engel in den Auferweckungs-Erzählungen (Mk 16,1–8 parr); Begegnungen mit dem auferweckten Jesus (Lk 24,13–35; Apg 8,26–40); die Himmelfahrt Jesu – eine Erfindung? (Lk 24,50–52; Apg 1,9–11); Pfingsten (Apg 2,1–13); den Abschreibern auf der Spur (1 Kor 4,6 und die Textkritik).

Kriterien für diese Text-Auswahl werden zwar nicht angegeben, jedoch ergibt sich das leitende Interesse aus der Auswahl selbst. Die Texte stammen insgesamt (bis auf das textkritische Beispiel) aus der Erzähltradition. Damit ist für alle Autoren nicht nur die Textauswahl motiviert, sondern auch das leitende theologische Interesse angesichts der atl und ntl Geschichtsdeutungen aus dem Glauben an Jahwe bzw. an Jahwe als den Vater Jesu: biblische Erzählungen sind „nicht Protokoll, sondern Botschaft" (110 als Zwischenüberschrift). Dies gilt sowohl für den nach Mk und Joh verschieden angegebenen Passionstermin („die Bedeutung des Passionstermins liegt nicht auf der historischen, sondern auf der theologischen Ebene": 104) wie für die verschiedenen „Berichte" zum Durchzug durch den Jordan (wonach in Jos 3,1–4.10.13 drei Traditionen verbunden werden: ein Kriegsbericht, ein Kultbericht – als Kultspiel aufgeführt: „dann spielen alle auf trockenem Boden den Durchzug durch den Jordan"; 56) – und eine Ätiologie. Die Konsequenz 58: „Daß unsere Geschichte darin und dadurch vom Glauben an Gottes Führung kündet, also Predigt ist, brauche ich kaum mehr anzumerken"). Damit ist der Grundtenor aller Beiträge angegeben, deren Verdienst es nicht zuletzt sein dürfte, lange Zeit historisch mißdeutete Texte auf ihre theologisch-geschichtliche Aussagekraft befragt zu haben.

Daß diese exegetisch und theologisch soliden Auslegungen gelangen, ist im Mitarbeiterkreis begründet, dessen Namen für fachwissenschaftliche Gründlichkeit bürgt (F. J. Stendebach, K. A. Speidel, I. Maisch, A. Weiser, O. Knoch, A. Harbarth, H. Gollinger, P. Fiedler, J. M. Nützel). Nicht weniger jedoch ist dieses Buch von einer didaktischen Qualität geprägt, was auf eine geschickte Redaktion verweist, wie z. B. der in der Regel vorzügliche, aktuelle Einstieg in die jeweilige biblische Geschichte beweist. Die 20 Abbildungen aus Welt und Umwelt der Bibel (laut Vorwort – für den jeweiligen Text wohl – gedacht als Anschauungsmaterial für den Unterricht, auf der vierten Umschlagseite sogar als „Verstehenshilfe" angepriesen) vermögen im atl Teil fast ausnahmslos als religionsgeschichtliche Belege zu gefallen, im ntl Teil erfüllen sie den angestrebten Zweck wohl kaum (Spannungen zwischen Text und Abbildung, ungenaue historische Angaben und überflüssige Aktualisierungsversuche finden sich S. 36.44.65.74.82.92.109.125).

Insgesamt wünscht man sich dieses gut lesbare und wirklich empfehlenswerte Buch nicht nur in die Hand möglichst vieler Katecheten und Prediger, es empfiehlt sich auch als Arbeitsmaterial in der theologischen Erwachsenenbildung: sowohl für den Referenten wie für die Teilnehmer.

Wenn abschließend einige kritische Anfragen folgen, schmälern diese nicht die didaktische und exegetische Qualität des Ganzen; sie zielen auf einige, wenn auch keineswegs unwichtige Aspekte.

1. Ein Großteil der Beiträge ist geprägt von einem stark religionsgeschichtlichen Ansatz. Stimmt es generell, daß dort, wo Texte nicht aus sich heraus einen eindeutigen Sinn freisetzen (wie etwa beim Abrahambund) „nur die Möglichkeit (bleibt), nach Zeugnissen in der Umwelt des alten Israel zu suchen" (32)? Was können solche Zeugnisse leisten? Beispiele: Was besagen für das Bild von der Schlange und dem Baum beim Jahwisten in Palästina in der Zeit Salomos (10. Jh.) Belege aus Memphis bei Kairo von ca. 1300 oder aus Mesopotamien aus dem 3. Jahrtausend vor Christus (12f)? Ist der Bezug des „Eseltötens" in Mari am Euphrat aus dem achtzehnten Jahrhundert zum Abrahambund in Gen 15 (wiederum vom Jahwisten) „offenkundig" (32), ebenso der Bezug zu assyrischen Verträgen aus Nordsyrien aus dem 8. Jh. (ebd.) – die also jünger als die Texte des Jahwisten sind? Was besagt die Sage von der Einkehr der drei Götter Zeus, Poseidon und Hermes bei einem Menschen für den Besuch der drei Männer bei Abraham in Gen 18 (39)? Inwiefern wirken diese „Parallelen", wenn man nach der Intention des Vf. fragt, für seinen aktuellen Sprachvollzug erhellend?

Was leisten im NT zur Auslegung der Himmelfahrt Jesu die Hinweise auf Entrückungsgeschichten von Herakles, Romulus, Apollonius, Henoch, Elija, Esra und Baruch? Kannten die Adressaten des Lukas diese Geschichten, kannte Lukas selbst sie? Mit dem Hinweis, daß es sich in Lk 24,50–52 und Apg 1,9–11 um „eine geläufige Erzählform" handelt (120) und daß „Entrückungsgeschichten ... den Menschen zur Zeit des Evangelisten Lukas also nicht fremd" waren (121; welchen Menschen?) dürfte die selbstgestellte Frage (120), ob „die Leser des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte die Himmelfahrtserzählungen ‚durchschauen', ihre eigentliche Aussageabsicht erkennen" konnten, traditionsgeschichtlich nachweisbar wohl kaum beantwortet sein. – Analog wird 124 zur Pfingstgeschichte argumentiert (greift Lk auf einen Text des Philon von Alexandrien zurück oder auf rabbinische Texte?). Auch hier findet sich die These, daß „die genannten Texte ... den Denkhintergrund und die Vorstellungen (zeigen), die den Zeitgenossen des Lukas vertraut waren". Waren sie auch ihm vertraut und seinen Lesern, sind sie Tradition für sie, rezipiert Lk sie?

So hilfreich diese und andere religionsgeschichtlichen „Parallelen"(?) als Anschauungsmaterial für den heutigen Leser sind, so zeigen sie für die Vf. biblischer Schriften und für ihre Leser doch im Grunde nur, wie groß die Vielfalt der Erfahrungsmöglichkeiten in der jeweiligen Epoche war (falls man Abhängigkeiten annehmen will, was zu beweisen wäre), wobei selbst bei nachweisbarer Abhängigkeit davon auszugehen ist, daß derartige Vorstellungen nicht total, sondern nur selektiv-partiell und selbst dann noch nicht ungebrochen übernommen wurden. Zudem: die aktuelle Sprachverwendung, der synchrone Kontext ist primär bedeutungsstiftend – selbst bei nachweisbaren Vorlagen.

2. Der synchrone Text sollte Ansatz der Interpretation sein. Akzeptiert man diesen Grundsatz der Sprachwissenschaft, dann dürfte der lukanische Text beim Gleichnis vom Gastmahl in 14,16–20 kaum ohne weiteres mit dem ursprünglichen Jesus-Text identifiziert werden können: „Was Jesus meint, ist klar" (77; ähnlich 136). Ist dies wirklich klar, ohne Hinweise auf den Sprechkontext, ohne daß in einer methodisch gesicherten Rückfrage der älteste aramäische, auf Jesus möglicherweise rückführbare Text eruiert wurde? Ein Buch unter dem Motto: „Wie geht der Bibelwissenschaftler an den Text heran? Wie kommt er zu seiner Aussage?" (Vorwort, 5) sollte dem Leser Argumente bieten (dies gilt auch für die Seiten 45, 100 u. ö.). Dies dürfte nicht durch eine Nacherzählung geleistet werden können, wie es in der Heilungsgeschichte (aaO. 64f) geschieht. Dies ist nicht die Werkstatt der Bibelwissenschaftler. Der (ebd. 67) von Exegeten immer wieder behauptete Unterschied zu antiken Wundergeschichten (dort ins Auge fallende, sensationelle Ereignisse, der Wundertäter erregt Aufsehen und wird gefeiert – hier im NT ist von alldem nichts zu spüren) trifft nicht zu, wie z. B. Totenauferweckungen, Seewandel und Brotvermehrung zeigen (vgl. G. Theißen, Synoptische Wundergeschichten im Lichte unseres Sprachverhältnisses, in: WPKG 65, 1976, 289–308; ebd. 300f: „nirgendwo sind die Wunder so wunderhaft wie im Urchristentum, ... nirgendwo in solcher Konzentration").

3. Den Sprachgebrauch bezüglich der methodischen Schritte (ablesbar am Glossar) dürften die Hrsg. am Studienstand der an-

gezielten Leser orientiert haben, was einsehbar wäre. Dennoch erscheint es sinnvoll (die Zielgruppe dürfte auch neuere exegetische Bücher lesen), wenigstens darauf hinzuweisen, daß die heute gängigen methodischen Einleitungen zum AT und NT (von W. Richter, H. Barth – O. H. Steck, G. Fohrer u. a., J. Schreiner, H. Conzelmann – A. Lindemann, A. Stock, K. Berger) durchaus eine andere Terminologie zugrunde legen. Unklar im vorliegenden Buch ist die rein quantitative Bestimmung von Form („eine kleinere Einheit", auch die Passionsgeschichte wird dazu gerechnet) und Gattung („die übergreifende literarische Form"), unklar bleiben die Kriterien der Bestimmung (Entrückungs-, Leidens-, Missions- und Ostergeschichte werden eindeutig vom Inhalt her bestimmt), unverständlich ist das Verständnis von Literarkritik, die den Text bereits „nach seinem Verfasser" befragt. – Hier hätte man sich als Fachwissenschaftler mehr Klarheit und Eindeutigkeit gewünscht, auch für die angezielte Lesergruppe.

Vergleicht man diese kritischen Ausstellungen mit der positiven Bilanz zum gesamten Buch, ist die Summe eindeutig positiv, zumal alle Autoren den Leser nicht nur einen Blick in die Werkstatt der Bibelauslegung tun lassen, sondern ihn fähig machen – nicht nur zu einer vertieften Lektüre der Bibel, sondern auch zu einem neuen Glaubensverständnis und Glaubensvollzug in der Perspektive der Bibel: „Das Darstellen unsichtbarer Wirklichkeiten in sinnfälliger Form ist ein Wesenszug jeder Erzählung, auch heute noch. Freilich muß der Leser fähig sein, die rechten Fragen an die Erzählung zu stellen, sozusagen durch den Text hindurchzuhören auf die Wirklichkeit, die damit ausgesagt werden soll" (120). Dies ließe sich als Lernziel aller Interpretationen angeben; dieses exegetisch und didaktisch empfehlenswerte Buch kann dazu unersetzbare Hilfestellungen leisten.

Täubl, Anton: **Gleichnisse Jesu.** Ein theologischer Kurs im Medienverbund. – (Mainz): Grünewald (1977). 176 S. (Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung, Bd 5), kart. DM 19.80.

Dieses Buch, geschrieben und zusammengestellt vom Leiter des Referates Religion am Institut für Film und Bild in München, kommt aus Erfahrungen der Katechese, wurde in der Praxis erprobt und ist für die Praxis gedacht (als Adressatenkreis wird u. a. der Religionsunterricht in der Sekundarstufe II und die theologische Erwachsenenbildung genannt; 25–27). Mit diesem Entwurf liegt in der bereits renommierten und anerkannten Reihe ein weiteres Projekt zum vielverhandelten Thema der Gleichnisse Jesu vor, die aber m. W. bislang noch nie projektorientiert, schon gar nicht mit audiovisuellen Medien (Filme, Lichtbildreihen, Dias, Schallplattenhörspiele) erschlossen wurden. Im Kontext der heutigen „audio-visuellen Kultur" (20) in Ablösung zur „Buchkultur" (21) wird der Mensch durch Bilder, Musik und Filme entscheidend beeinflußt. Dadurch eröffnet sich in der Tat ein neuer didaktischer Ansatz in der Katechese.

Nach dem Grundmuster dieser Reihe ist auch dieser Bd außerordentlich klar und übersichtlich gegliedert. Fünf Lerneinheiten werden angeboten.

I: Was ist das: ein Gleichnis? II: Die Gleichnisse und ihre Überlieferung. III: Die Bausteine eines Gleichnisses. IV: Erschließung von Gleichnissen für das Leben. V: Bilderschließung und Bildmeditation mit Gleichnissen. Als Elemente jeder Lerneinheit finden sich: Hinweise zur Verlaufsplanung, Vorüberlegungen (didaktische Aspekte, Ziele, methodische Hinweise), thematische Darstellung (etwa für die Hand des Referenten oder als Arbeitsgrundlage für Gruppen ohne „Fachleute"), Material für Lehrer und Referenten (Hinweise zu den eingesetzten Medien, exegetische Hinweise, Skizze zur thematischen Darstellung). Umrahmt werden diese 5 Lerneinheiten von einer „Einführung in Problemstellung, Ziele, Aufbau und Durchführung des Projekts" (mit vielen außerordentlich praktischen Hinweisen für die Arbeit an der Basis, mit Hinweisen auf Literatur und audiovisuelle Medien sowie den Anschriften wichtiger Verleihstellen) sowie von Exkursen (I: Methodisch-didaktische Fragen beim Umgang mit Gleichnissen. II: Zum Begriff „basileia theou" (Reich Gottes); Vf.: A. König. III: Biblische Gleichnisse und moderne Kurzfilme; Vf.: N. Scholl; IV: Das Gleichnis vom verirrten Schaf – Unterrichtsentwurf; Vf.: M. Machanek – F. Fiederlein. Hier wäre es sicherlich sinnvoller gewesen, nicht einen durchaus guten Entwurf für das 2. Schuljahr in der Grundschule zu präsentieren, sondern einen für die oben angegebene Adressatengruppe. Über den Sinn der aktualisierenden und paraphrasierenden Nacherzählung von Mt 18,12–14 – aaO. 155–156 – mögen Katecheten sich streiten). Abgeschlossen wird das Buch durch einen Anhang, in dem sich zu den einzelnen Lerneinheiten herausnehmbares Material für die Teilnehmer findet (biblische Texte und Arbeitsbögen zu den eingesetzten Medien).

Wie bei den Exkursen setzte Vf. auch bei den Film- und Dia-Beschreibungen (55–59.88–92.107–110. 124f) bewährte Vorlagen ein, so daß sich das Buch insgesamt als gelungene Teamarbeit präsentiert, bei dem vom Vf. u. a. der Schwerpunkt gesetzt wird.

Dieser Schwerpunkt wird mit dem Untertitel „Ein theologischer Kurs im Medienverbund" exakt angegeben. Die thematischen Darstellungen haben „ergänzende Funktionen" (28). Es geht „nicht nur um die Vermittlung exegetischer und theologischer Informationen, ... sondern vor allem auch um die Aktivierung der Teilnehmer selbst ... Affektive und pragmatische Zielsetzungen bestimmen daher sehr stark die Auswahl der Inhalte und ihre methodische Vermittlung". Der Einsatz der Medien, Gruppenarbeit und Gespräche dazu sind dominierend. „Durch den Einsatz audiovisueller Medien wird dieser sozial-integrative Bildungsstil begünstigt, da sie dramatisierte Informationen und Impulse bieten, die als Gesprächsauslöser dienen und eine gemeinsame Reflexion in Gang setzen" (27f).

Zwei grundsätzliche Schwierigkeiten ergeben sich beim Thema „Gleichnisse Jesu" bei diesem didaktisch durchaus sinnvollen Einstieg, eine didaktische und eine exegetische, wobei die exegetische sich durchaus hätte vermeiden lassen.

1. Zum exegetischen Ansatz: Vf. versteht in konsequenter Anlehnung an J. Jeremias die Gleichnisse der Evangelien im strikten Sinn als Gleichnisse J e s u. „Sie sind tatsächlich und in jeder Beziehung ‚Urgestein der Überlieferung'" (17); dies ist nach Vf. der „Stand der Gleichnisforschung" (26). Von der auf 31f angegebenen Literatur (vor allem aus den 60er Jahren!) hätte vor allem G. Eichholz' Kategorie des Gleichnisses als Sprachspiel der Evangelisten aus der historischen Sackgasse hinausführen können. Dann hätte sich auch die Suche nach „Anlaß und Situation", nach „Angaben über den konkreten Erzählanlaß und über den Hörerkreis" (128), nach der „ursprüngliche(n) Situation" im Leben Jesu (66f; vgl. 71f. 163 u. ö.) erübrigt. Zwar stellt Vf. fest, „daß sich die ursprüngliche Erzählsituation aus den Evangelientexten allein nicht mehr exakt rekonstruieren läßt" (128; woher sonst?), dennoch läßt ihn diese Frage nach Jesu „Lehre und Politik" (sic! 13) nicht los. Zwar betont Vf. auch die Intention der Evangelisten (17f u.ö.), doch stehen beide Aussagen unverbunden nebeneinander, eine Vermittlung findet nicht statt. Die These (84): „Wenn sich Jesus in seinen Erzählungen auch auf konkrete Ereignisse stützt, so erfahren seine Berichte doch eine Abstraktion: Sie sprechen von dem, was den Menschen schlechthin angeht! Sie tragen mit sich eine von Ort und Zeit unabhängige Bedeutung" steht mit der ebd. geäußerten Behauptung vom „Stempel der Einmaligkeit" in Spannung. Sollen Geschichte und Geschichten ernstgenommen werden, dann konsequent als Geschichten der Evangelisten!

Da Vf. (evangeliare) Redaktion und (jesuanische) Tradition nicht trennt, taucht konsequent ein antipharisäischer polemischer Grundzug bei Jesus auf. Da dies den historischen Tatsachen nicht entspricht, ist es ärgerlich. Was auf S. 16 anklingt („ein nicht angepaßter, kämpferischer, messianischer [?] Jesus ... gegen heuchlerische Zustände und inhumane Methoden ... So tadelt Jesus in ... Lk 18,9–14 die Pharisäer, indem er sie mit Finanzbeamten [sic!] vergleicht"), kommt bei der Interpretation der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter in Lk 10,25–37 zum Durchbruch (104–106): Damit das Bild stimmt, wird der Schriftgelehrte kurzerhand mit einem Pharisäer identifiziert, was historisch unzutreffend ist. Dieser „bricht ... eine Diskussion auf abstrakter, theoretischer Ebene vom Zaun", obwohl es ihm nach Lk eindeutig um das T u n geht! Die Pharisäer, „die gerne wissen möchten, wo Gutsein und Wohlwollen ihre Grenzen haben; alle, die ihre Pflicht tun möchten, aber nicht mehr! ... Kennt man nämlich die, dann weiß man auch, wo es Maschen und Lücken gibt, um sich vor der Mitmenschlichkeit, vor der Verpflichtung dem anderen gegenüber zu drücken" ... usw. Global ist auch das Urteil zum priesterlichen Stand: „Die Zuhörer ... wußten ja, daß ihre Priesterschaft nicht viel taugte" (106).

Hier findet ein festgeprägtes Vorurteil im Text das, was es finden wollte. Helfen könnte nur eine sachgerechte Auslegung mit Hilfe der Sekundärliteratur oder in Teamarbeit mit einem Exegeten. (Der Klarheit halber sei gesagt, daß in den übrigen Auslegungen und exegetischen Überblicken in der Regel durchaus zutreffend referiert wird und dieser antipharisäische Affront – Gott Dank – Ausnahme bleibt.)

Nimmt man auch in Lk 10,25–37 diesen Text des Lukas als Element seines Evangeliums wirklich ernst, gerichtet an eine christliche Gemeinde, bleibt die Frage, ob es sich hier nicht vielleicht um eine Polemik gegen eine gut christliche, von Lukas festgestellte Grundhaltung handelt, die er – um sie besser attackieren zu können – mit der Autorität Jesu als Sprecher bekämpft? Müßte dieser Frageansatz nicht viel näher liegen, wäre er nicht im wahrsten Sinne für uns weitaus emotionaler und pragmatischer? Selbst wenn eine ursprüngliche Erzählung Jesu vorgelegen haben sollte (wer hat das schon nachgewiesen?), Lukas richtet sie immerhin an seine Leser, ihnen gilt der Appell, der Verweis aus dem Text heraus: „Geh hin und handle ebenso!"

2. Hätte Vf. exegetisch die Texte als Texte sowie die zeitgeschichtlichen Umstände ernster genommen (was leicht durchführbar gewesen wäre), es bliebe das didaktische Problem, das als Grundproblem aus der Kontroverse „problemorientierter Unterricht – biblischer Unterricht" bekannt ist. Was sollen die audiovisuellen Medien leisten? Sollen sie als Mittel zum Zweck 1. den biblischen Text verfremden? Vgl. dazu 16.135–136; ebd. 136 sieht Vf. exakt das Problem, wenn er betont: „Entscheidend bleibt, daß durch diese Umformungen der Zugang zum eigentlichen Sinn der Gleichnisse offengehalten wird. Die Struktur [?] der neuen Geschichte muß deshalb der des Gleichnisses entsprechen,... mit dem Inhalt der Gleichnisse konform sein" (dort nicht gesperrt). Gibt es Medien, die diesem Anspruch gerecht werden? Wollen sie überhaupt von der Intention ihrer Vf. nur das oder nicht auch neue Akzente setzen? Wieviel hat der im Film dargestellte Versicherungsbetrug (aus Nächstenliebe) mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter zu tun (104–110) oder der Farbholzschnitt von Zacharias mit der Geschichte vom verlorenen Schaf bei Mt 18,12–14 (statt Mt 12–14 ebd. 124) und Lk 15,1–7 (123–125)? Entsteht nicht ein Widerspruch, da Mt und Lk unterschiedliche Intentionen haben? Setzt man 2. den Anspruch der Medien nicht so hoch an, sondern versteht sie lediglich als „Illustration der Illustration" (142), nämlich als Illustration des Anschauungsmaterials der für uns z. T. unverständlichen Bildseite der Gleichnisse, könnte man mit N. Scholl (142f) sagen: „Der Bildhälfte des Gleichnisses wird ein zweites Bild zur Seite gestellt, das in einem stärkeren Bezug zur heutigen Wirklichkeit steht, um so die Übertragung in die Sachhälfte desto leichter vornehmen zu können." Diese Lösung erscheint zunächst schlüssig, jedoch wird aufgrund jahrelanger Gleichnisforschung vor allem in Frankreich und Amerika die Trennung von Bildhälfte und Sachhälfte immer fraglicher, da die Sache nur im Bilde ausgesprochen ist und ohne Bild wohl kaum in gleicher Weise zu verbalisieren wäre. Das Faktum, daß Jesus und die Evangelisten von der Herrschaft Gottes (basileia theou) immer nur in Bildern gesprochen haben, sollte beachtet werden.

Dennoch bleiben Medien wie der Gleichnisstoff selbst in ihrer Dienstfunktion didaktisch unersetzbar. Sie können nicht nur „geographische, historische oder archäologische Informationen" (142) liefern, sondern in der Tat mit ähnlichen Situationen aus der heutigen Zeit den Zuschauer disponieren mit dem Ziel, „um von ihnen her dann die Sachaussagen der Gleichnisse neu zu erkennen und zu erfahren" (143; N. Scholl). Die Differenz zwischen Sachaussage des biblischen Textes und der Sachaussage des Films etc. bleibt erhalten. Nur so wird nicht nur der biblische Vf. ernstgenommen, sondern auch die Vf. der audiovisuellen Medien.

3. Abschließend einige weitere untergeordnete Aspekte. 1. Die Verwendung der Übersetzung „Gute Nachricht" ist für einen Bibeltheologen problematisch, vor allem wenn Vf. einen „authentischen Text" (63) und „für die unmittelbare Vorbereitung die griechische Urfassung" (64) fordert. Ist die Übersetzung Zöllner = Gesindel (128), Mitknecht = Kollege (87), „Mit der Herrschaft Gottes verhält es sich wie wenn..." = „Mit der neuen Welt Gottes" (83), „Was muß ich tun, um ewiges Leben zu erlangen?" = „Wie verdiene ich mir das ewige Leben?" (170), „Zöllner und Sünder" = „Zolleinnehmer und andere, die einen ebenso schlechten Ruf hatten" (175) usw. hilfreich und sachlich-theologisch angemessen? 2. Wenn „in erster Linie nicht so sehr kognitive Ziele, sondern vor allem emotionale und pragmatische" (23) Ziele verfolgt werden, wären nicht nur die thematischen Darstellungen (auch und vor allem in IV und V) kritisch zu befragen, sondern auch die Lernziele und Arbeitsbögen (vgl. z. B. 44.64.80.163.165.171ff) daraufhin zu untersuchen. Diese Schwierigkeiten sind grundsätzlich mit dem Gegenstand (Vermittlung von historischen und sprachwissenschaftlichen Problemen) gegeben; bisher ist es wohl noch keinem gelungen, sie emotional-pragmatisch für den Hörer umzusetzen. Und: ist es denn immer und überall notwendig?

Überblickt man das gesamte Projekt, so bietet es sich dar als eine Fundgrube von Anregungen für den Einsatz von audiovisuellen Medien – hier liegt die Stärke und der begrüßenswerte Neuansatz des Projektes –; im exegetischen Teil liefert Vf. in der Regel solide Informationen – abgesehen von den genannten Ausstellungen, die aber durch gängige Titel zu den Gleichnissen in der Praxis leicht zu vermeiden sind. Das Werk empfiehlt sich insgesamt als nützliche Hilfe; mit seinem eigentlichen Ansatz als Kurs im Medienverbund ist es eine unersetzbare und hervorragende Hilfe in der theologischen Erwachsenenbildung in Schule und Gemeinde.

Läpple, Alfred: **Von der Exegese zur Katechese.** Werkbuch zur Bibel Bd 3. Das Neue Testament I. – München: Don Bosco Verlag 1976. 212 S. kart. DM 24.80; ders., Bd 4. Das Neue Testament II. – München: Don Bosco Verlag 1977. 299 S. kart. DM 29.80.

Nach zwei Bden zum AT läßt der durch zahlreiche religionspädagogische Veröffentlichungen bekannte Vf., Professor für Katechetik und Religionspädagogik an der Universität Salzburg, hier zwei Bde zum NT folgen. Da sie nach gleichem didaktischen Konzept aufgebaut sind, seien sie zusammen besprochen. Katechese wird vom Vf. (Bd 1. Das Alte Testament I, München 1975, 12) verstanden „als der breite Raum der biblischen Einführung und Einübung und umfaßt gleichermaßen den Bereich der Vorschulerziehung, der Primar- und Sekundarstufe I und II wie die Gemeindekatechese von der Sakramentenvorbereitung bis zur Erwachsenenbildung". Exakt geht es Vf. also um eine Katechese der biblischen Einführung und Einübung. Dieses katechetische Grundkonzept sei daher im folgenden vorgestellt und rezensiert, auf einzelne exegetische Probleme kann nicht eingegangen werden – angesichts der Fülle der dargestellten Detailfragen.

1. Inhalt und Aufbau von Bd 3: I. Die Epoche des NT (politische Situation, religiöse Gruppen im Frühjudentum); II. Jesus von Nazaret im geschichtlichen Horizont; III. Von der Botschaft Jesu zum NT (der „Graben" zwischen dem historischen Jesus und dem NT; das Evangelium vor den Evangelien; die evangeliare Christusverkündigung); IV. Persönlichkeit und Theologie des Paulus (Quellen zur Biographie und Theologie des Pl; Pl und seine Verkündigung); V. die Briefe des Pl (1 Thess, Gal, Phil, Phlm, 1 und 2 Kor, Röm); VI. Die deuteropaulinische Briefliteratur (2 Thess, Kol, Eph, Pastoralbriefe – 1 und 2 Tim, Tit –, Hebr); VII. Die Katholischen Briefe (Jak, Jud, 1 und 2 Petr, 1–3 Joh).

Inhalt und Aufbau von Bd 4: I. Das Ursprungsklima der Evangelien (Parusie-Erwartung, von der ersten zur zweiten christlichen Generation); II. Die Logienquelle; III. Markus-Evangelium; IV. die synoptische Frage; V. Das Matthäus-Evangelium; VI. Das Lukas-Evangelium; VII. Das Johannes-Evangelium; VIII. Hauptthemen der neutestamentlichen Christusverkündigung (Menschwerdung des Gottessohnes in der Perspektive der Schriften des NT; Botschaft der Gleichnisse Jesu; Wunder Jesu; Verkündigung der Passion; Ostergeschichte); IX. Die Apostelgeschichte; X. Die Apokalypse nach Johannes.

Bereits in dieser Auflistung wird deutlich, daß es Vf. neben einer Einführung in die Probleme der allgemeinen und speziellen klassischen Einleitungswissenschaft um Schwerpunkte inhaltlicher Art geht; so findet sich in jedem Abschnitt ein Kap. zu den theologischen Grundgedanken (besonders in Bd 3 übersichtlich und klar herausgestellt) bzw. zur Botschaft oder zum Verkündigungsanliegen oder zum pastoralen Anliegen der jeweiligen Schrift. Zahlreiche geographische Skizzen, Schaubilder und Übersichtstafeln erleichtern die Lektüre, gleichzeitig sind sie gutes Material für die praktische Verwendung im Unterricht. Sein eigenes Gesicht gewinnt dieses katechetische Werkbuch zur Bibel aber durch die am Ende jedes Abschnittes sich findenden Hinweise zu den Lehr- und Lernzielen unter altersspezifischen und lernzielorientierten Aspekten. Darauf sei betont hingewiesen.

2. Zum didaktischen Ansatz. Mit Recht weist Vf. (Bd 4, 64) darauf hin, „daß die altersspezifische Angemessenheit jedes der vier Evangelien kaum erkannt, geschweige in der jeweils vorgelegten Evangelien- und Perikopenauswahl berücksichtigt wird". Konsequent fragt er darum am Ende jeden Abschnittes, ob Elemente sich für das Märchenalter (Ende etwa mit dem 8. Lebensjahr), für die Phase des kritischen Realismus (Primarstufe) oder für die Phase der Identitätskrise und der Bemühung um Identitätsfindung (Sek I) bzw. nach erfolgter Identitätsfindung (Sek II, Kollegstufe, Erwachsenenbildung) eignen. Daß überhaupt katechetisch so gefragt wird, läßt auch für die Exegese an Universitäten

hoffen, mag man auch über die jeweilige Auswahl der Lernziele streiten. Lassen sich die Lernziele vor allem in der letzten Stufe erreichen? Beim MkEv ist es z. B. „erforderlich, der Theologie, dem Christusbild und auch dem Kirchenverständnis des MkEv eindringlich nachzugehen, um sie ... von den verkündigungstheologischen Absichten der übrigen Evangelien abheben zu können" (66; reichen dazu die Hinweise der Seiten 54–63?). Dazu sollen die Erkenntnisse über die Logienquelle und zur pln Briefliteratur herangezogen werden, um die Gattung Evangelium zu erklären. Eine weitere Aufgabe wäre es, Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen der Christologie des Markus und des Arius, die beide die Menschheit Jesu stark betonen, zu erarbeiten, wie auch die frühen deutschen Dichtungen „Heliand" und „Krist" sowie Entwürfe einer „Christologie von unten" zum Vergleich heranzuziehen (67f). – Dieses Beispiel ist symptomatisch für andere Sek.-II-Lernzielangaben. Neben Bd 4, 36f.86.113.138f.168f usw. vgl. z. B. Bd 3, 62: „das detaillierte Wissen über die frühjüdischen Gruppen"; 123: „Forschungsstand der ntl Wissenschaft über die Fragen der Entstehungsgeschichte, der Literaturgattungen und der Vf."; 153: „eigene(n) Urteilsbildung über die authentischen Paulusbriefe und die Deuteropaulinen"; 154: „Hauptakzente der pln Theologie"; 177: „Stellung und Rolle (des Pl) in der theologischen Entwicklung der Urkirche". – Für die deuteropaulinischen (179–195) und katholischen Briefe (197–210) fehlen auffälligerweise Lehr- und Lernzielangaben, ohne daß dies begründet wird.

Bewußt wurden diese Lehr- und Lernzielangaben ausführlich zitiert, um die katechetische Grundtendenz dieser beiden Bde deutlich zu machen. Wieweit ist es sinnvoll, dem traditionellen Raster ntl Einleitungswerke und ntl Theologien folgend eine auch in dieser Kürze durchaus wissenschaftlich fundierte (über Einzelfragen ließe sich immer streiten), aber dennoch allgemein verständliche Summe (im besten Sinne des Wortes) vorzulegen? Ist alles Gewußte und Wißbare sachlich-theologisch gleich wichtig? Hätte der in exegetischer Literatur versierte, in der Regel klug auswählende und zutreffend informierende Vf. (vgl. zur obigen Rezension von Täubl seine Ausführungen in Bd 3, 42–45, bes. 60–62 zu den Pharisäern, in Bd 4, 191–201 zu den Gleichnissen Jesu) als Katechet und Religionspädagoge nicht gerade unter altersspezifischen und lernzielorientierten Aspekten auch die Frage zu beantworten gehabt, was katechetisch unverzichtbarer Stoff, was in verschiedenen Schulhalbjahren bzw. Halbjahreskursen möglich und praktikabel ist? Der rote Faden der universitären Einleitungswissenschaften scheint dem Rez. dafür nicht maßgebend zu sein. Hier liegt ein katechetisches Defizit bei diesem generell wissenschaftlich exakt informierenden Buch, wenn Vf. auch (um auf tagesaktuelle Thesen nicht hinweisen zu müssen, die er aber selbst in Fülle aufstellt) in der Regel Literatur der letzten Jahre nicht heranzieht und zum Teil dogmatische Theologen (Barth, Ebeling, Moltmann, Kasper u. a.) auch in wichtigen exegetischen Sachfragen den Bibeltheologen als Autoritäten vorzieht, auch wenn bereits bibeltheologische Standardwerke vorliegen. (Ob allerdings E. Stauffers Jesusbuch aus dem Jahre 1957 ausreicht, ist mehr als fraglich; demnach sprach Jesus in der Regel aramäisch, las die hebräische Bibel, „mit Pilatus sprach er Griechisch, mit den Legionären von Sepporis konnte er sich wohl schon als kleiner Dorfjunge lateinisch verständigen", so liest man in der Tat ohne jeglichen kritischen Hinweis in Bd 3, 18. Doch dies bleibt in dieser Form eine Ausnahme.)

2. Zum didaktischen Zusammenhang von Bd 3 und 4. Entsprechend der unbestritten zeitlichen Priorität der Paulusbriefe vor der literarischen Abfassung der Evangelien setzt Vf. – dies ist in Vorlesungen üblich und in religionspädagogischen Einleitungen nicht mehr so neu, wie Verlag und Vf. den Anschein erwecken – bei Paulus ein, allerdings nicht ganz konsequent, wie I–III zeigen, deren hinführende Funktion(?) zu IVff nicht sichtbar wird, schon gar nicht zu VI und VII. Warum die Offenbarung des Joh. in Bd 4, 270ff nicht eher zum ersteren Komplex gehört, bleibt ebenso undiskutiert. Da es dem Vf. hier nicht um ein Problem der Stoffbewältigung geht, er dieses vielmehr theologisch verbrämt, ist nach der Stichhaltigkeit seiner Kriterien zu fragen, sie sind vor allem mit seinen altersspezifischen Aspekten zu konfrontieren. Er schreibt einleitend in Bd 3, 13f: „Es ist an der Zeit, der Frage nachzugehen, ob die Straße der Evangelien wirklich die unserer Glaubenssituation angemessene Begegnung mit Jesus Christus eröffnet und vertieft oder ob sehr weitreichende (bis in Lehr- und Rahmenpläne sich auswirkende) Konsequenzen aus jenen leider überhörten und fast vergessenen Worten und Warnungen gezogen werden sollten, die bereits vor Jahrzehnten Romano Guardini ausgesprochen hatte: „Wer in die Welt des Neuen Testaments einläßt, sind weder die Synoptiker, noch Johannes – überhaupt keines der Evangelien, sondern Paulus. Und zwar deshalb, weil dieser sich in der gleichen Tradition befindet wie wir'. Paulus ist der einzige Apostel, der Jesus nicht gesehen hat ... Wenn Paulus sein Christusbild aufbaut, schöpft er also grundsätzlich aus den nämlichen Quellen, wie wir: aus Botschaft und Erfahrung". Deswegen will Vf. den „auf die Dauer wohl religiös fruchtbareren Weg ... beschreiten, den Paulus mit seinem Werk anbietet." – Richtet das Zitat sich auch selbst, wird es auch vom Vf. selbst durch die Hinweise zu den Evangelisten und durch seine Bemerkungen zu den altersgerechten Erzähltexten der Evangelien in Bd 4 desavouiert, seien die Implikationen doch expressis verbis formuliert: Mk, Mt, Lk und Joh haben Jesus gesehen? Sie haben nicht aus der Botschaft geschöpft? (Liegt in diesem Vorverständnis das Motiv für die Frühdatierung des MkEv zwischen 60 und 70, des MtEv zwischen 70 und 80? In der Tat muß solcher Versuch „damit rechnen, in das Messer der Kritik zu laufen", da für diese „zeitliche Ansetzung der vier Evangelien" keineswegs „eine gewisse Stabilisierung festzustellen ist"; Bd 3, 118). In den Ausführungen in Bd 4 liest es sich dankenswerterweise anders als in diesem Vorwort (zu Mk vgl. bes. 42ff). Anders wird der Einstieg bei Pl S. 153 begründet mit einem „nicht zu bezweifelnden Defizit an paulinischer Theologie im Glauben und in den Lebensentscheidungen vieler (katholischer?) Christen". Gilt eben dieses nicht auch für alle anderen ntl Autoren? Wer lebt schon nach Mk, Mt, Lk und Joh? Ist dies für den Gläubigen überhaupt möglich und sinnvoll?

3. Diese notwendigen kritischen Hinweise zum Gesamtkonzept, die z. T. einige exegetische Sachurteile prädisponieren, können die Leistung des Autors, exegetische Erkenntnisse für die Katechese fruchtbar gemacht zu haben, nicht allzuviel schmälern. Eine Auswahl aus der vielfältigen Dissonanz exegetischer Stimmen zu treffen, bleibt subjektiv; der Ruf nach Ausgewogenheit wäre (fast) utopisch. Als Werk eines einzelnen kann dieser Entwurf nicht genug gelobt werden (einige Einseitigkeiten wären durch eine heute übliche exegetische Kontroll-Lektüre leicht behebbar gewesen; vielleicht sollten Verlage eine derartige Teamarbeit generell einplanen). Insgesamt findet man in diesem Buch eine sorgfältige, bedachte und geordnete Information. Wohl kaum ein Religionslehrer und Pfarrer dürfte die verzweigte Literatur einsehen können, die der Vf. für diese Handreichung zum NT (analog seinen zwei Bänden zum AT) aufgearbeitet hat. Alle Leser, selbst diejenigen, die im Studium noch anderes gehört haben, können fast Seite für Seite feststellen, wie unbegründet das plakative verallgemeinernde Urteil ist, die heutige historisch-kritische Exegese als historische und theologische Einzeldisziplin biete kaum mehr Ermutigung zum Glauben. Wer sich als Katechet auf diese Art von Exegese einläßt, dürfte – wie der Vf. – gewiß sein, über den sicherlich vorhandenen Graben zwischen wissenschaftlicher Exegese und Glaube des Volkes tragfähige und solide Brükken zu bauen.

Isbell, Charles D.: **Corpus of the Aramaic Incantation Bowls.** – (Missoula, Montana): Society of Biblical Literature and Scholars Press 1975. XIV, 200 S. (SBL Dissertation Series 17) kart.

Diese archäologische Diss. besteht aus einer Sammlung aller bisher veröffentlichten Schalen mit aramäischen magischen Inschriften, deren Deutungen in der Geschichte der Forschung manche Rätsel aufgaben. Vf. berichtet in seiner Einleitung und in seiner Forschungsübersicht über die verschiedenen Versuche von Montgomery an bis auf C. H. Gordon, der die Diss. beriet, von den Versuchen, den apotropäischen Inhalt der Inschriften zu deuten. Es handelt sich um über 100 Schalen mit mandäischen, syrischen, aramäischen Texten aus dem babylonischen Raum vor und nach 600 n. Chr. Die Inschriften auf den Schalen befinden sich meist auf der Innenseite, gelegentlich aber auch auf der Au-

ßenseite oder beiderseitig. Wir haben es mit jüdischer Herkunft zu tun, wie wohl allgemein zugestanden wird. Die Diss. nimmt einen wichtigen Platz ein und bedarf keiner besonderen Empfehlung. Angeschlossen sind ein nützliches Wörter- und Namensverzeichnis.

Tübingen Otto Michel

Studies on the Testament of Joseph. Ed. by George W. E. Nickelsburg, Jr. – (Missoula, Montana): Scholars Press for the Society of Biblical Literature (1975). VII, 153 S. (Septuagint and Cognate Studies Nr. 5) kart.

Wir haben hier verschiedene Studien eines Symposions vor uns, das sich die Aufarbeitung der jüdischen Testamente zum Ziel gesetzt hat. Der vorliegende Band beschäftigt sich mit dem Testament des Joseph nach Test. XII, Pseudophilo, Philo, Midrasch, samaritanischen Texten sowie Jos. u. Asemeth. Dabei wird auch die zahlreiche Literatur zu den Test. XII gewissenhaft aufgearbeitet. Zunächst handelt es sich in Test. Joseph um den erzählenden Bericht der Anfechtungen und Bewahrung des Erzvaters im Anschluß an Gen. 39,10, wobei Joseph als Beispiel der Gerechtigkeit und der göttlichen Bewahrung herausgestellt wird. Motive verschiedener Gattungen, z. B. der Dankpsalmen werden dabei aufgespürt. Nicht weniger wichtig ist der zweite Abschnitt: 10,5–20,6: hier erscheint Joseph als Beispiel der Liebe zu den Brüdern, die ihm Böses antun. Diese Liebe verbindet sich mit dem Gehorsam gegen die Gebote und der Gottesfurcht. Hellenistischer Einfluß, chassidische Frömmigkeit, Ethik jüdischer Diasporafrömmigkeit verbinden sich hier miteinander. Ausgesprochen essenisch oder gar christlich scheinen diese Züge trotz mancher Kontroverse nicht zu sein (vgl. W. Harrelson 35 Anm. 1). Die verschiedenen Beiträge ergänzen sich nicht nur thematisch, sondern auch inhaltlich gut.

Tübingen Otto Michel

The Armenian Version of the Testament of Joseph. Introduction, Critical Edition and Translation by Michael E. Stone. – (Missoula, Montana): Scholars Press for the Society of Biblical Literature (1975). VII, 57 S. (Text and Translations 6, Pseudepigrapha Series 5) kart.

Nach mehreren Voruntersuchungen, die unserer Textausgabe vorhergingen, bietet Vf. den Text aufgrund der Textgruppe Z, sowie eine englische Übersetzung und einen entsprechenden Apparat. Dabei wird jedoch die Arbeit an den anderen Textgruppen nicht vernachlässigt, die gelegentlich einen besseren Text bieten. Vf. erkennt den Wert der Studie von Chr. Burchard zur armenischen Überlieferung der Testamente der zwölf Patriarchen (BZNW 38, 1969, 1–28 ausdrücklich an (4). Auch M. de Jonge (Leiden 1975) hat Voraussetzungen für die jetzt überzeugend dargebotene Kollationierung geschaffen. Damit soll die jetzt abschließende Arbeit von M. E. Stone nicht geschmälert werden.

Tübingen Otto Michel

Siegel, Jonathan Paul, Ph. D.: **The Severus Scroll and 1QIsa.** – (Missoula, Montana): Scholars Press (1975). XIV, 108 S. (Masoretic Studies 2) br

Die Auffindung einer Jesaja-Rolle in Qumran erweitert unsere Möglichkeiten, die paläographischen Verhältnisse in Judäa in vorchristlicher Zeit zu bestimmen. Dazu kommt die Tatsache, daß die orthographischen Eigenarten der Severus-Rolle ganz ähnlich sind wie die der nun gefundenen Jesaja-Rolle aus Qumram, so daß zu vermuten ist, daß sie spätestens ins erste christliche Jahrhundert gehört (vgl. die Lesarten zu Jes. 9,6; Neh. 2,13). Die Qumramrolle bestätigt so die Historizität der Severus-Rolle. Wahrscheinlich wurde die Severus-Rolle 70 n. Chr. aus Jerusalem entfernt und nach Rom gebracht (vgl. dazu die entsprechenden Nachrichten des Josephus, die parallel laufen). Die „kenischta" des Severus braucht nicht notwendig eine Synagoge zu sein, sie kann auch ein öffentliches Gebäude der späteren Zeit sein, das auf den Träger des Namens Severus zurückgeht. Eine genaue Identifizierung dieses Mannes ist nicht möglich (ein römischer Kaiser oder ein Privatmann?). Varianten von Lesarten der Severus-Rolle stimmen mit dem Midrasch Bereschit Rabbati und der Tradition R. Meirs überein, so daß auch vom Midrasch her der textliche Tatbestand Licht erfährt. Die Arbeit J. P. Siegels findet sich sprachlich auf den verschiedenen Gebieten gut zurecht und bildet einen wertvollen Beitrag zur Textgeschichte.

Tübingen Otto Michel

The Hebrew Fragments of Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum. Preserved in the Chronicles of Jerahmeel. Ed. and translated by Daniel J. Harrington. – (Missoula): (University of Montana) 1974. (6), 74 S. Texts and Translations 3, Pseudepigrapha Series 3) kart. $ 2.80

Die Chroniken des Jerachmeel (CJ) enthalten hebräische Auszüge und Paraphrasen zum lateinischen Text von Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum (LAB). Der ursprüngliche Text von LAB war wohl hebräisch, wurde aber dann ins Lateinische und Griechische übersetzt. Nur der lateinische Text ist erhalten. Die hebräischen Chroniken (CJ) sind aber keineswegs das hebräische Original des verlorenen hebräischen Urtextes, sondern Zeugnisse späterer Bearbeitung. Die Textausgabe D. J. Harringtons stellt neben diesen hebräischen Text von CJ die englischen Übersetzung der Parallelen vom LAB. Auch diese Textausgabe ist gut gearbeitet.

Tübingen Otto Michel

The Book of Baruch. Also called I Baruch. (Greek and Hebrew). Ed., reconstructed and translated by Emanuel Tov. – (Missoula, Montana): Scholars Press for the Society of Biblical Literature (1975). VII, 51 S. (Pseudepigrapha Series 6, Text and Translations 8) kart.

Das Buch bringt eine wertvolle Einzelstudie, auf die hier aufmerksam gemacht werden muß. Es ist anzunehmen, daß Bar. 1,1–3,8 auf eine hebräische Vorlage zurückgeht, die ins Griechische übersetzt wurde. Diesen hebräischen Urtext sucht E. Tov zu rekonstruieren, er stellt diese Rekonstruktion neben die LXX Übersetzung von J. Ziegler (1957). Ein derartiger Versuch einer Rückübersetzung ins Hebräische wurde schon früher versucht (J. J. Kneucker 1879; R. R. Harwell, 1915). Ob die folgenden Abschnitte Bar. 3,9–4,4 bzw. 4,5–5,9 auch auf einen hebräischen Urtext zurückgehen, wagt E. Tov nicht sicher zu entscheiden. Unsere jetzige Ausgabe stellt jetzt nur den griechischen Text neben die englische Übersetzung. In diesem Fall ist also E. Tov vorsichtiger als seine Vorgänger. Eine griechisch-hebräische und eine hebräisch-griechische Konkordanz zu Bar. 1,1–3,8 schließt diese wichtige Studie ab. Man mag bedauern, daß Vf. mit einer Unsicherheit über den Grundtext von Bar. 3,9ff abschließt.

Tübingen Otto Michel

Meyer, Ivo: **Jeremia und die falschen Propheten.** Freiburg, Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 155 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 13) geb.

„Die vorliegende Arbeit will die exegetischen Begründungen nachliefern für jene Sicht des Jeremiabuches und des Prophetenkonfliktes, wie sie in Hossfeld F. L./Meyer I., Prophet gegen Prophet, zusammenfassend dargestellt wurde" (Vorwort). Sie soll ferner durch „Erinnerung an die Anfangsetappen auf dem Weg zur kanonischen Urkunde ... neues Interesse ... wecken und gleichzeitig die Ambivalenz der offiziellen Kirche" den Schriften der Propheten gegenüber „erhellen" (11). Die Studie setzt mit einer Untersuchung zu Jer 26 ein (15–45), dessen Grunderzählung als „eine apologetische Erzählung von einem ‚Lehrzuchtverfahren'" verstanden wird. Verhältnismäßig ausführlich wird auch Jer 14,10–16 besprochen (47–65), ebenso Jer 23,9–32 (111–140), während Jer 2,8.26.30; 4,9.10; 5,12–14; 5,30.31; 6,9–15 kurz behandelt werden (67–110). M. will text-, literar-, form-, gattungs-, traditions- und redaktionskritische Arbeitsgänge praktizieren, jeweils in dem Umfang, „wie sich für unser Thema signifikante Resultate abzeichnen" (S. 13, Anm. 1).

Bei der Analyse von Jer 26 wird der Text von vorneherein in drei Abschnitte eingeteilt. Damit ist bereits eine Vorentscheidung getroffen, die nicht näher begründet wird. Eine literarische Analyse sollte aber, wenn nach der Einheitlichkeit des Textes (so S. 16) gefragt wird, den Großabschnitt, den man mit Recht zwischen 25,38 und 27,1 herauslösen kann (siehe die gleichlautenden formelhaften Anfänge in 26,1 und 27,1), im Auge behalten und ihn insgesamt angehen. Wenn der Text nämlich nicht aus einem Guß

sein sollte, kann er ebenso bei der Erweiterung seine Gliederung erhalten haben. Diese muß nicht auch für den Grundtext maßgebend sein. M. diskutiert dann in den drei von ihm angenommenen Abschnitten jeweils einige Textprobleme, die ihm aufgefallen sind, wobei teilweise Lösungsvorschläge gemacht werden. M. stellt „Spuren von Zweisträngigkeit" fest und „Hinweise auf eine nachträgliche Bearbeitung eines Grundtextes" (28). Um den Grundtext zu gewinnen, geht M. von V. 16, dem ursprünglichen Urteilsspruch aus, der stark überarbeitet sei und eruiert eine in sich geschlossene Erzählung (V.2a*. 4a.6.7.* 8b.9–12.14–15.16*), die er als „eine apologetische Erzählung von einem Lehrzuchtverfahren" (36) bezeichnet. Ob man diese Erzählung so benennen soll, ist mir zweifelhaft, da „uns kein ähnliches Beispiel bekannt" ist (37) und es sich in Dtn 18,20 nach dem Zusammenhang (18,9–22) kaum um ein bloßes Drohwort, sondern eher um eine falsche Anweisung handelt. Ferner sind in der Grunderzählung m. E. V.14.15, die ähnlich wie V.17ff die Unschuld Jeremias vertreten, überflüssig. Es genügt für die Urteilsfindung (V. 16) die Tatsache, daß Jahwe durch Jeremia gesprochen hat. Schließlich ist die Botenspruchformel am Anfang von V.2 – anders in V.4 – nicht am Platz. Eher könnte man V.1 oder einen Teil davon für den Beginn der Erzählung halten. Und was die literarische Analyse anbelangt, so hängt die „Entdeckung einer sinnvollen Erstgestalt" (S. 41) an der Beurteilung des V.16. Ist die Grunderzählung richtig herausgelöst, dann geht es ihr darum zu sagen: Wenn ein Prophet von Jahwe gesandt und mit einem entsprechenden Wort beauftragt ist, dann darf er sogar gegen den Tempel (und gegen die Stadt Jerusalem) Unheil weissagen.

Nicht recht klar wird die Situation des Textes Jer 14,10–16, bei dem allerdings eine vollständige Analyse nicht beabsichtigt ist (64). Es scheint mehr um die Aussagen zu gehen: Ich habe sie nicht gesandt, ich habe sie nicht aufgeboten und habe nicht zu ihnen gesprochen, wozu ein wortstatischer Exkurs geboten wird.

Jer 2 wird, sicherlich zurecht, als redaktionelle Einheit gesehen (73), die Verse 8.26.30 werden der Redaktion zugewiesen. In 4,9.10 zeige sich, „wie Jeremias Blick im Verlauf einer Polemik gegen führende Stände sich auf die Propheten als seine Hauptkontrahenten konzentriert" (85). 5,12–14 enthalte „keine Auskunft über einen Konflikt zwischen Jeremia und Berufskollegen, vielmehr stehen sich hier das Volk und eine von ihnen abgelehnte Mehrzahl von Propheten gegenüber" (91). Dagegen sei 5,30f „die erste authentische Polemik Jeremias im Buch gegen seine Berufskollegen" (99). In dem komplexen Gerichtswort 6,9–15 werden besonders die Propheten (V.14) betroffen, denen leichtfertiger Umgang mit der Heilszusage vorgeworfen wird, was Jeremia als Götzendienst disqualifiziere.

Ausdrücklich mit den Propheten befaßt sich Jer 23,9–32, wobei V. 9–12 das Land und seine Bewohner, einschließlich der Propheten, die übrigen Abschnitte (Einheiten) aber (V. 13–15.16–22.23–24. 25–32) die Propheten direkt ansprechen. V. 13–15 werden als redaktionell bezeichnet, V. 16–22 als ein recht komplexer Text, in dem V. 16.21.22 „wohl echt sein" dürften, „aber nicht immer nebeneinander gestanden haben" (129). Das Kapitel wird als ein Pamphlet verstanden mit dem Thema der Echtheitsbestreitung der falschen Propheten.

Für die Lösung des Problems der Entstehung des Jeremiabuches konnte diese Studie kaum etwas erbringen; es war nicht ihr Thema. Recht allgemein gehaltene Urteile (wie 142ff) führen dabei nicht weiter. Auch bei den einzelnen Texten waren nicht immer Ergebnisse zu gewinnen. Leider konnte die neuere Literatur nicht in voller Breite verarbeitet werden (Vorwort). Die für das Thema wichtigen Stellen werden behandelt und ihre Aussagen jeweils erhoben.

Würzburg Josef Schreiner

Pohlmann, Karl-Friedrich: **Studien zum Jeremiabuch.** Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 229 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Bd 118) Ln DM 49.–

Diese Marburger Habilitationsschrift geht das schwierige Problem der Entstehung des Jeremiabuches aus redaktionskritischer Sicht an. In der Einleitung skizziert P. die wesentlichen neueren Versuche, die Genese dieses Prophetenbuchs aufzuhellen.

Er befaßt sich eingehender mit der Dissertation von W. Thiel über „Die deuteronomistische Redaktion des Buches Jeremia" und gewinnt so seinen eigenen Ansatz, von dem aus er die Untersuchung durchführt. Als Schwäche des Thielschen Lösungsversuchs charakterisiert P., „daß er das Ergebnis seiner Untersuchungen in wesentlichen Punkten vorgeprägt hat, indem er der Redaktion, die er herausarbeiten möchte, von vornherein das Prädikat ‚deuteronomistisch' zuweist" (16). „Der deuteronomistische Sprachcharakter einzelner Stellen oder Abschnitte allein kann" tatsächlich „noch kein ausreichender Grund sein, von einer einheitlichen deuteronomistischen Bearbeitung des Jeremiabuches auszugehen" (131). Verschiedene Autoren mit unterschiedlichen Anliegen könnten unter Verwendung deuteronomistischer Wendungen am Zustandekommen des Prophetenbuchs gearbeitet haben. Wegen seiner Grundeinstellung „bekommt Thiel" nach P. „nicht in den Blick, daß die besonders in Jer 24 vertretene Auffassung, die Heilslinie werde in der künftigen Geschichte ausschließlich über die babylonische Gola verlaufen, doch schon deutlich in die Nähe des chronistischen Denkens rückt" (17).

Von dieser Erkenntnis geht P. aus; Jer 24 ist der Schlüsseltext für die ganze Untersuchung. Er hat Beziehungen zu 21,10 und 37–44; damit ist der Umfang und der Rahmen für die Arbeit abgesteckt (vgl. S. 19f). Die methodische Leitlinie wird so formuliert: „Unterzieht man sich der Aufgabe, redaktionelles Textgut von vorgegebenen Texten zu unterscheiden, so kann als Kriterium für die Kennzeichnung eines Textes als redaktionell nur gelten, ob sich zeigen läßt, daß seine Entstehung mit literarischen Zielen und Abzweckungen im Blick auf den Kontext zusammenhängt; d. h. es ist nachzuweisen, daß der fragliche Text nur zu dem Zweck geschaffen und in den jetzigen Kontext verankert wurde, die Aussagerichtung der jetzt im Kontext befindlichen vorgegebenen Texte zu verändern, sei es daß sie korrigiert oder abgeschwächt oder verstärkt wird" (18).

So werden im II. Teil – der I. ist die Einleitung – Textanalysen zu Jer 24 und 21,1–10, sowie zu Jer 37–44 vorgenommen, nach dem Schema „a) Inhalt, b) Analyse, c) Ergebnisse und Folgerungen o. ä.", das für Jer 42;43,1–7 durch eine Darstellung der bisherigen Forschung und für Jer 44 durch eine Erörterung der Stellung im jetzigen Kontext erweitert ist. Teil III bringt die Zusammenfassung der Ergebnisse und ihre Auswertung (183–207): A. Anliegen, Theologie und redaktionelles Verfahren der golaorientierten Redaktion des Jeremiabuches; B. Anliegen, Theologie, vorgegebene Überlieferungen, Überlieferungsgeschichte und historische Situation des Verfassers des ursprünglichen Kernes der Schlußerzählungen Jer 37–44. Der Anhang (208–225) bietet eine hebr. Synopse zur Textentwicklung von Jer 37–44, sowie eine Übersicht über die herausgelösten Textschichten. Demnach gehören zum ursprünglichen Kern der Schlußerzählungen Jer 37–44: Jer 37,11–16; 38,7–14.17.19–22.24–28a. 28b; 39,3.14; 40,(10)11; 41,3.8.9.10*.11–15.16*.17*.18; 42,1*.2–5.7*.8.9.10.(11). 13a.14.16, zur golaorientierten Redaktion: 37,1–10; 38,1–6.15–16.18.23; 39,1–2.4–13; 40,2–6.7–10*; 41,4–7.10*.16*.17*; 42,1*.6.8*.(12)13b.15.17–21; 43,1–7.8–13*; 44,1–3.7–14*.15*.16–19.24*.25*.26–27.29–30. Hinzu kommen einzelne spätere Zusätze. Dem Kern der Schlußerzählungen könnte nach P. die ursprüngliche Fassung von 34,1–7 vorausgegangen sein (62ff). Er sei „nicht vor der Mitte des 6. Jh.s, sondern eher später anzusetzen" (204) und verfolge das Ziel, „den eigenen Standort in Juda nach der Katastrophe von 587 theologisch zu reflektieren" (189). Die golaorientierte Redaktion, die frühestens im 4. Jh., längere Zeit nach Nehemia und vor Chron anzusetzen sei (191), suche nachzuweisen, daß eine heilvolle Zukunft nur bei der Gola liege. Darum sei sie bestrebt, den Nachweis zu erbringen, daß das Land völlig leer war (143) und daß auch die ägyptische Judenschaft aus Jahwes Heilsplan ausschied (181). Bezüglich ihrer Verfahrensweise sei nach dem Schema Verheißung-Erfüllung für sie maßgebend gewesen „in jedem Fall die Aufteilung in ‚Prophetenworte' und ‚Berichte' über die Verwirklichung des Angekündigten" (192), vgl. Dtn 18,10–22.

P. legt in seiner Studie einen Entwurf vor, der von dem oben genannten Ansatz aus konsequent durchgeführt ist. Ohne Zweifel tritt Jer 24 für die Gola ein. Verschiedene Texte (vgl. z. B. Jer 29) vertreten das gleiche Anliegen. Sicher gibt es einen, vgl. auch Ez, judäischen und einen an der Gola orientierten Standpunkt. Dies hat P. überzeugend herausgestellt; es darf bei redaktionskritischen Untersuchungen zum Jeremiabuch nicht übersehen werden. Dennoch bleibt eine gewichtige Frage: Wird hier nicht der zweite Schritt vor dem ersten getan, und müßten nicht einmal zunächst, ganz abgesehen von einer bestimmten redaktionskritischen Sicht, die Texte einfach literarisch auf ihre Einheitlichkeit hin untersucht werden? Vielleicht hat dies P. auch getan; aber es wird in seiner Darstellung nicht sichtbar. So hat der Leser den Eindruck, daß die anfangs bezogene Position immer wieder bei literarkritischen Urteilen durchschlägt. Gerade dadurch aber wird er angeregt, die Analysen zu überprüfen.

Man darf hoffen, daß diese Studie, die gezeigt hat, daß im Jeremiabuch Texte die Heilshoffnung in die Gola verlegen, den Anstoß gibt, den Redaktionsschichten in diesem Prophetenbuch weiter nachzuspüren.

Würzburg Josef Schreiner

Böhmer, Siegmund: **Heimkehr und neuer Bund.** Studien zu Jeremia 30–31. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 160 S. (Göttinger Theologische Arbeiten, Bd 5) kart. DM 32.–

Die hier vorgelegte Göttinger Dissertation (bei R. Smend) geht von der berechtigten These aus, daß man „die Frage der jeremianischen Herkunft von Jer 30f überhaupt nicht allein aus den Kapiteln selber lösen" kann (51). Die Klärung der anstehenden Frage verlangt vielmehr die Berücksichtigung aller Heilszusagen im gesamten Jeremiabuch. Nur von dieser Basis aus können im Analogieschluß die verschiedenen Einheiten von Jer 30f der Zeit vor oder nach 587 v. Chr. zugewiesen werden. Deshalb untersucht Böhmer – nach einem obligaten Überblick über die Forschungsergebnisse des 19. und 20. Jh. – folgerichtig zunächst die Heilsworte Jeremias und dann die nachjeremianischen Heilsworte. Von den hierbei erzielten Erkenntnissen ausgehend, analysiert er anschließend die Einheiten von Jer 30f. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß auf Jeremia selbst wahrscheinlich nur die Sprüche 30,12–15.23f; 31,2–6.15–20 zurückzuführen sind. Die Prosaabschnitte 30,1ff; 31,27–30.31–34 sind deuteronomistischer Herkunft. Für die restlichen Texte ist kein bestimmter Autor oder Autorenkreis auszumachen; sie lassen aber je nach ihrem Verhältnis zu Jeremia oder den Deuteronomisten gewisse Schlüsse zu. Den Abschluß bilden Ausführungen zur sog. Bundesformel mit interessanten Einzelbeobachtungen.

Wohltuend sind nicht nur der begrenzte Umfang und die Lesbarkeit der Arbeit, sondern auch die angewandte Methode. Ohne sich in neueste Versuche zu verirren, die de facto auch nur Altes oder das eigene Vorverständnis bestätigen, hält er sich im wesentlichen an das Vokabular (ohne einer unkritischen statistischen Auswertung zu verfallen) und an die sachlichen Aussagen (vgl. dazu etwa die Ausführungen zum in 31,31–34 zentralen Begriff berît, S. 74–76). In sorgfältig abwägender Argumentation, ohne jedweden Parforceritt – wie man ihn bei diesem Text nicht selten finden kann, wo bald alles dieser oder jener „Quelle" zugeschlagen wird, nur um eine bestimmte These durchhalten zu können – bereitet er seine Schlußfolgerungen unter gezielter Berücksichtigung der Literatur vor. Daß nicht immer alles einer sicheren Lösung zugeführt werden kann, liegt nicht am Autor, sondern an der Eigenart der untersuchten Texte. Deshalb ist auch mit dieser Arbeit noch kein endgültiger Schlußstrich unter Jer 30f gezogen; doch stellt sie einen beachtenswerten Diskussionsbeitrag zu Jer 30f dar.

Friedberg Rudolf Kilian

Schäfer, Peter: **Rivalität zwischen Engeln und Menschen.** Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1975. XIV, 280 S. (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums Bd VIII) Ganzleinen DM 78.–

Die 1972 abgeschlossene judaist. Habil.schrift beginnt mit einer Einleitung (1–8), welche nach einem knappen, aber ausgezeichneten Forschungsüberblick wichtige Bemerkungen zur Methode der Arbeit bringt.

Im 1. Teil des Buches (9–74) folgt sodann ein „Überblick über die nachexilische Engelvorstellung", als notwendiger Hintergrund für die späteren Spezialuntersuchungen.

Er behandelt die E.-vorstellungen in den sog. Apokryphen und Pseudepigraphen (10–33) unter den Stichworten Angelus interpres, E.-klassen, E. u. Kosmos, E. u. Menschen. Die E.-vorstellungen in den Qumran-Schriften (33–40) werden in drei Zusammenhängen aufgezeigt: Gemeinschaft (zw. E. u. Menschen) im Heiligen Krieg, Reinheit des Lagers, liturgische Gemeinschaft. Anschließend ein Überblick über die rabbin. Traditionen von den E. (41–72), gegliedert in die Vorstellungskreise: Gott und die E. (Beratung mit den E.; Herabkunft auf den Sinai mit den E.; hierzu u. a. eine eingehende Übersetzung und Untersuchung der Texte, nach denen Gott in entscheidenden Situationen für Israel „nicht durch einen Engel und nicht durch einen Gesandten", so die rabbinische Formel, handelt, sondern selbst in eigener Person), Erschaffung und Wesen der E. (hier auch die Vorstellung von der creatio und perditio continua von E. – seit Justin im kirchl. Bereich abgelehnt: Stellen bei Michl, Engel, RAC V, 118 – welche ebenso wie die andere rabbin. Vorstellung von der Erschaffung der E. nicht am ersten Schöpfungstag – wie noch in Jub. – eine gewisse Inferiorität der E. bereits erkennen läßt), Naturengel, E. u. Menschen (Schutzengel, E. als Fürsprecher oder Ankläger, E. des Verderbens, Engelverehrung).

Die schon genannte Inferiorität der E. und zwar nun eindeutig ihre Unterlegenheit gegenüber dem Menschen (meist: Israel) ist das Hauptthema des 2. und wichtigsten Teiles der Arbeit (75–242). Der Begriff der Rivalität zwischen E. u. Menschen, den Vf. als Titel gewählt hat, bezeichnet m. E. die Sache nicht klar, da er den Eindruck erweckt, als ob sich die beiden Gruppen hier mit gleichem Eifer gegeneinander um etwas (letztlich: die Gunst Gottes) bewerben würden. In Wahrheit aber geht es in fast allen der behandelten Texte darum, daß die E. objektiv dem Menschen unterlegen sind und in sehr vielen Fällen nun als „Anwälte der göttlichen Strafgerechtigkeit" (220f) und als auf die Überlegenheit des (schwachen und sündigen) Menschen Eifersüchtige (222f) subjektiv rivalisierend vor Gott auftreten, aber auch den Menschen in versteckter Feindschaft (Verführung) oder in offener zu vernichten suchen (223f) – so gut wie nie dagegen ist das Umgekehrte der Fall!

In Teil A (75–218) dieses Hauptteils der Arbeit werden die einschlägigen Texte der rabbin. Literatur (insges. 74) in denkbar großer Vollständigkeit vorgelegt.

Die Thematik ist – vielleicht ein wenig zu grobmaschig – in zehn Komplexen zusammengefaßt, in denen Inferiorität bzw. Rivalität der E. (selten: Gleichheit der Menschen mit den E.) begegnen, wobei die drei Themenkreise „Erschaffung des Menschen und erste Generationen", „Mattan (= Übergabe der) Torah" und „Israel" die Schwerpunkte anzeigen, da auf sie 55 der 74 Texte entfallen. Jeder Text wird zunächst in allen seinen bedeutsamen Versionen präzis übersetzt – so erscheint z. B. Text 6 in 6 Versionen, wofür insges. 19 Fundstellen aus der fast unübersehbaren Literatur genannt werden. Der Übersetzung, die bei rabbin. Texten selbst schon in höherem Maße Interpretation ist als in anderen Literaturen, folgt jeweils ein detaillierter Kommentar in zwei Stufen: In einem ersten Schritt werden die einzelnen Midraschkomplexe und die verschiedenen Versionen eines Midraschs auf ihr Verhältnis zueinander und auf ihr (relatives) Alter hin befragt. Die vorgetragenen Analysen wirken in ihrer durch Behutsamkeit gezügelten Scharfsinnigkeit überzeugend. In einem zweiten Schritt wird dann mit großer Einfühlung die inhaltliche Interpretation der Midrasch-Tradition(en) geleistet; sie wird in einem dritten Schritt fortgeführt, wenn die Intention des Textes nicht mit der eigentlichen Thematik der Arbeit zusammenfällt, sondern wenn diese eigens im Text herausgestellt werden muß.

In Teil B des Hauptteils (219–242) werden auf sehr knappem Raum die Ergebnisse der vorangehenden Interpretationen zusammenfassend vorgestellt und weitergeführt.

Wie im I. Teil, so will Sch. auch hier die Frage der Beziehung der jüd. E.-vorstellungen zu außer-jüdischen, etwa gnostischen, m. E. mit Recht, nicht angehen, da sie bei der Unsicherheit der Datierung der Quellen in ein Gewirr von schwer zu verifizierenden Hypothesen führt. Er behandelt vielmehr die rabbin. Vorstellungen für sich: I. Widerspruch der E.; II. Gleichheit von E. u. Menschen?; III. Überlegenheit des Menschen über die E. Diese letztere zeigt sich einmal in der den sünden- und leiblosen E. unmöglichen „Erfüllung der Torah als Überwindung der Sünde", welche in besonderer Weise von den großen Gerechten verwirklicht wird, zum anderen aber erweist sie sich in jener Erwählung, mit der sich Israel vor allen anderen Geschöpfen, auch vor den E., von Gott erwählt und geliebt weiß, was nicht zuletzt in der Bevorzugung des Gotteslobes Israels vor dem der E. seinen Ausdruck findet (232ff). Höchste Bedeutung haben die Sätze, mit denen Sch. hier von einem Umschlag des frühjüd. Weltbildes spricht: War dieses von einer Harmonie zwischen irdischer und himmlischer Welt bei qualitativ unendlich großer Überlegenheit der letzteren über die erstere geprägt, wozu auch eine normative Kraft des und der Himmlischen über alles Irdische gehörte, so kann man im rabbin. Judentum von einer „betonten Anthropozentrik" sprechen: „Der Mensch richtet sich nicht mehr nach der von den Engeln garantierten Harmonie des Kosmos aus, sondern die himmlische Ordnung ist von der irdischen Ordnung abhängig" (233). Anschließend wird noch die Überlieferungsgeschichte der Texte bzw. der in ihnen enthaltenen Traditionen behandelt, mit jener Kürze, die bei der Unsicherheit ihrer Datierung geboten ist, wobei sich immerhin ergibt, daß alle grundlegenden Traditionen in frühtannaitische Zeit (1. Hälfte des 2. Jh.s) reichen könnten, was ja wiederum nicht ausschließt, daß ihre Entstehung bzw. die ihres Kernes noch etwas früher liegen könnte). Einige Bemerkungen über das Sondergut einiger rabbin. Schriftwerke sind angefügt (240ff).

Mit einem Lit.verzeichnis, welches bei den Quellen die jeweils besten Editionen und bei der Sekundärlit. auch die neuhebr. Lit. nennt, sowie mit ausführlichen Registern (255–280) schließt das Buch.

Wenn die Arbeit eine gewisse Schwäche zeigt, dann nur in jenem Teil – zugleich ihrem unwichtigsten –, in dem sich eine solche Schwäche fast zwangsläufig ergab: Der Autor mußte einerseits die frühjüd., die essen. und die rabbin. E.vorstellungen zusammenfassend darstellen, da nur auf ihrem Hintergrund bzw. in ihrem Rahmen die eigentliche Thematik der untersuchten Texte richtig verstanden werden kann; andererseits stand die Fülle

dieser Vorstellungen in einem Mißverhältnis zu dem Platz, der für ihre Darstellung zur Verfügung stand. So mußte es zu gewissen Verkürzungen kommen, welche die E.vorstellungen der drei Schriftgruppen sowohl an sich wie auch in ihrem Verhältnis zueinander nicht immer vollständig und klar erkennen läßt: Warum ist dem himmlischen Lobpreis der E., der auch nach Sch. (54) noch im rabbin. Judentum die „‚klassische' Aufgabe der Engel" ist, nicht sowohl bei der Behandlung der rabbin. wie auch bei der der frühjüd. Schriften ein eigener Abschnitt gewidmet? Vielleicht hätte sich bereits hier, noch vor allem anderen, eine interessante Gewichtsverschiebung feststellen lassen. Warum sind bei den Qumran-Schriften – im Gegensatz zu den beiden anderen Schriftenkreisen – die E. nur in einem dreifachen Verhältnis zu den Menschen dargestellt, obwohl es doch auch hier Naturengel, E. als Repräsentanten von Gottes Macht schlechthin, Strafengel, einen Engelfall und einen so interessanten Text wie 1QM 12,14 gibt, in welchem die Hilfe der Engel für Gottes Erwählte gegenüber der Hilfe Gottes selbst abgewertet wird? Hätte Existenz und Bedeutung einer „Hierarchie" der E. im frühjüd. Schrifttum als Grundlage für die später besprochene „Harmonie" (einem geordneten Himmel entspricht eine geordnete Erde) des Weltbildes nicht erwähnt werden müssen, ebenso wie das spekulative Interesse des Sehers in den frühjüd. Apokalypsen, welcher in die Schau des Ewig-Gleichen, auch in der E.welt, versunken ist (vgl. für beides etwa slav. Hen. 19f)? Die Rolle der E., welche sie in den rabbin. Texten bei Gottes Herabkunft auf den Sinai und der Übergabe der Torah spielen, auch für die ntl Exegese bekanntlich bedeutsam, ist weit über Billerbeck (Bd III, 554ff) hinausgehend aufgezeigt, und doch fehlen zwei wichtige Funktionen der E. bei diesem Ereignis, die B. nennt: die Vernichtung Israels und der Welt durch die E., sollte Israel die Torah nicht annehmen (PRK S. 220 Parr. – wir übernehmen im folgenden für die Quellen die Zitationsweise von Sch., 244ff), und die Stärkung des wankenden bzw. zurückbebenden Volkes am Sinai (Mech S. 226, 12ff Parr. u. bSchab 88a). Diese Traditionen sind geeignet, das Bild, welches der Hauptteil der Arbeit von den E. gibt, auszugleichen, da die E. im ersten Fall, zumindest potentiell, mit Gott gegen Israel stehen, im zweiten Fall aber bei der Torah-Übergabe, von jeder Eifersucht frei (s. dagegen 111ff!), Israel deren Annahme ermöglichen.

Ergänzungen zu Einzeltexten im Korpus der Arbeit:

Zu Text 5: Vgl. Vita Adae et Evae, 12ff: Satan erzählt, wie er auf Gottes Geheiß durch Michael aufgefordert wird, dem eben erschaffenen Adam zu huldigen, sich aber (mit seinen Engeln) weigerte und deshalb aus dem Himmel vertrieben wurde. Ähnlich Schatzhöhle 2,23–3,8. Beide Texte könnten sehr wohl frühjüd. Ursprungs sein. Dann noch PesR 161b: Gott zeigt Satan auf dessen Bitte den unter seinem Thron verborgenen Messias. Satan fällt zitternd nieder, da er voraussieht, daß seine Macht gebrochen wird. (PesR bleibt auch bei Annahme christl. Einflusses jüd. Schrift). Beachtung hätte übrigens auch TanBu tholedoth 20 Parr. verdient: Überlegenheit des Messias nicht nur über alle Menschen, sondern auch über die E. (im Sinn einer Steigerung?).

Zu Text 54: Hier könnte der Text aus EchR Bu Pet. 24, S. 25 eingefügt werden, in welchem der E. Metatron Gott von seinem Weinen über Israels Katastrophe, die zugleich seine eigene ist, abbringen will, aber scharf zurückgewiesen wird. Noch besser würde hierher ein Text aus Midr. Zutah zu Echa (ed. Buber, Rez. I: 18; Rez. II: 16; vgl. Jalq Jer § 279 u. Jalq Echa § 1022) passen: Als Gott nach Israels „Zerschlagung" ruft: Ich bin zerschlagen!, nehmen die E. verständnislos-vorwurfsvoll dagegen Stellung; Gott aber hält an seinem Ausspruch und damit an seiner engen Verbindung mit Israel fest.

Zu Text 57: Version II auch in Jalq Lev § 578 (S. 302ao).

Zu Text 68: Noch vor diesem Text wäre der wichtige aus Pseudo-Philo's Antiqu. 32,1–4 einzufügen, der ausführlich davon spricht, wie die E. gegen Abraham neidisch werden und Gott ihnen durch dessen Bereitschaft zu Isaaks Opferung „den Mund verschließt". Interessant auch Midr. Jelammedenu, ed. Grünhut, Neudr. Jerus. 1967/68, zu Gen, S. 75a (Sephär ha-liqq., Bd. VI): Abraham lehnt den E. (der Schrift: Gen. 22,11) ab und fordert Gottes Stimme. (Vgl. auch aus den gleichen Midr.-Fragm. die Stelle S. 60a, zum Komplex „Erschaffung des Menschen und E.": Der E. weiß nicht, nach wessen Bild er erschaffen wurde, da er seine Gestalt ändert – im unausgesprochenen, aber deutlichen Gegensatz zum Menschen, der ja nach Gottes Bild (demuth) unveränderlich geschaffen ist!).

Zu Text 68 („Jakob") wären die Midraschim vom Kampf am Jabbok (Gen 32) zu untersuchen, welche die Überlegenheit des Erzvaters über den Engel ausmalen und z. T. stärker betonen als der bibl. Bericht: vgl. BerR 77 (z. St.); PRE 37 (86b). Den Text aus dem bei Origenes erhaltenen „Gebet Josephs" bringt Sch. zwar nicht, hat ihn aber dafür an anderer Stelle um so ausführlicher behandelt in einem (neuhebr.) Aufsatz in: Proceedings of the 6th World Congress of Jewish Studies 1973, vol. III, Jerus. 1977, 511–514, auf den hier hingewiesen sei.

Zu Text 73: Hier hätte der Midrasch aus Tan wa'ätchannan 6 Parr., in welchem der E. Metatron Gott über Moses Tod trösten will, aber zurückgewiesen wird, einen Platz finden können.

Bemerkungen zu Teil B (219ff):

Der Gedanke, den G. F. Moore (Judaism I, [10]1966, 407) im Zusammenhang mit den rabbin. Texten vom Widerspruch der E. – freilich völlig einseitig – äußert, daß nämlich die Dialoge Gottes mit den Engeln um den Menschen Ausdrucksmittel für die rabbin. Theodizee sind, die sich ja nicht einer abstrakt-theol. Sprache bedienen kann und will, hätte noch mehr berücksichtigt werden können. – Zum Thema der Gleichheit der Menschen mit den E. (244ff) vgl. noch die Texte in Jalq Dt § 831 (580 au): Gleichheit E.-Israel, und Jalq Sach § 574 (870ao): Gleichheit nicht nur zwischen E. u. Priestern allgemein, sondern zwischen den E. und Mose und Aaron.

Schließlich sei bemerkt, daß ein Blick allein auf diejenigen Dialoge Gottes mit den E., in denen diese gegen den Menschen auftreten, ein etwas einseitiges Bild der rabbin. Tradition ergeben könnte, wollte man nicht auch diejenigen Dialoge einbeziehen, in denen die E. für den Menschen mit Gott disputieren und so zu Anwälten nicht, wie sonst, von Gottes Gerechtigkeit, sondern von Gottes Barmherzigkeit werden. Ein flüchtiger Durchblick ließ folgende Traditionen erkennen: 1. E. treten vor Adams Tod für ihn bei Gott ein: bSchab 55b; 2. E. treten für Abraham (Gen 22) ein: BerR 56,5; 3. E. treten vor Moses Tod für diesen ein: Jalq Dt § 949 (679ao); 4. E. treten für Israel ein (R. Avira): bGit 7a. Solche Texte zeigen, daß die Rolle der E. gegenüber den Menschen in der rabbin. Tradition ambivalent ist; doch ist unbedingt daran festzuhalten, daß der von Sch. aufgewiesene Traditionsstrom, der von Widerspruch und Feindschaft der E. gegen den Menschen spricht, der dominierende und charakteristische ist.

Die aufgezeigten Mängel sind von so geringem Gewicht, daß sie die Bedeutung der Arbeit nicht verdecken können, welche eine ausführliche Besprechung erforderte. Es handelt sich freilich nicht um ein theologisches Werk im eigentlichen Sinne; denn nirgends wird, weder direkt noch indirekt, auf die Wahrheitsfrage selbst reflektiert: Das Buch ist nicht daran interessiert, ob Engel existieren und welche Bedeutung ihre Existenz hat, sondern allein daran, welche Engelvorstellungen in einer bestimmten Glaubenswelt und in einem bestimmten historischen Zeitraum herrschten, und es gelingt ihm, ein unvoreingenommenes, umfassendes, konturenreiches, jeder Nachprüfung an den Quellentexten selbst standhaltendes Bild zu vermitteln.

Daß die Arbeit nicht eigentlich theologisch ist, heißt nun jedoch nicht, daß sie für die Theologie nicht von großer Bedeutung wäre. Das Gegenteil ist der Fall: Der Exeget des NT wird in ihr auf Schritt und Tritt Hinweise finden, welche ihn diejenigen ntl Texte besser verstehen lassen, welche von Engeln sprechen. So wird man in Zukunft z. B. Hebr. 1f kaum auslegen können, ohne Sch.'s Arbeit zu berücksichtigen. – Der Dogmengeschichtler und der Dogmatiker werden vor allem die patristischen Engelvorstellungen im Lichte der rabbin. und frühjüd. neu und schärfer sehen, wobei sich überraschende Ähnlichkeiten, aber auch große Verschiedenheiten zeigen. – Von großer Bedeutung für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens überhaupt in seinem bleibenden Ursprung, dem Christusereignis, ist ein entscheidendes Ergebnis der Arbeit (232ff; s. auch P. Schäfer, Zur Geschichtsauffassung des rabbin. Judentums, in: JSJ 6, 1975, 167–188, 187f): daß nämlich im Judentum der Zeitenwende ein anthropozentrisches Weltbild ein theozentrisches abgelöst habe, was auch und vor allem bedeutet, daß an die Stelle eines Glaubens an einen sehr fernen Gott der Glaube an einen sehr nahen Gott getreten ist. (Mancher wird daraus vielleicht den Schluß ziehen, daß von diesem historischen Befund her ein anthropozentrisches Verständnis des Christlichen mit einem Glauben allein an einen ganz „nahen" Gott fundiert werden könne. Dies wird man jedoch nach einer eindringenden Beschäftigung mit den rabbin. und den ntl Texten als oberflächlich ablehnen müssen.)

Nicht zuletzt aber könnte Sch.'s Buch einen Anstoß geben zu einer vertieften theologischen Beschäftigung mit der Glaubenswirklichkeit der Engel, welche wahrhaft aktuell ist: Jenen so trügerischen „Abschied vom Teufel" kann doch wohl nur ein Denken nehmen, welches zuvor, bewußt oder unbewußt, einen Abschied von den Engeln vollzogen hat.

Remscheid-Lennep Peter Kuhn

Zeller, Dieter: **Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern.** – (Würzburg): Echter (1977). 244 S. (Forschung zur Bibel 17) kart. DM 29.–

Die Freiburger Habilitationsschrift behandelt aus dem „viel beackerten Gebiet" (11) der Ethik Jesu in neuem methodologischen, besonders form- und motivkritischem Zugriff einen überschaubaren und thematisch fruchtbaren Ausschnitt: „jene Sprüche, die direkt zu einem Tun auffordern" (11), die „weisheitlichen Mahnsprüche".

Im ersten Teil (13–48), „Form und Geschichte des weisheitlichen Mahnspruchs", geht es Vf. darum, „die Forschungsergebnisse kritisch zu sichten, am Text zu überprüfen und eine Zusammenschau zu wagen" (15). Erarbeitet wird „Die typische Gestalt des weisheitlichen Mahnspruchs im AT" (15–32), dann sprachliche und stilistische Merkmale, die Herkunft und Eigenständigkeit der Gattung usw., sowie „Die Formgeschichte der weisheitlichen Mahnung" (32–48).

Im zweiten, umfangreichen Teil (51–143) wird der „synoptische Befund" gesichtet: „I. Nicht zu untersuchende imperativische Sätze" (51–53), „II. Der synoptische Bestand an weisheitlichen Mahnsprüchen" (54–149), unterteilt nach „A. Verhaltensregeln für typische Situationen des Einzelnen" (55–57) und „B. An eine Mehrzahl gerichtete Weisungen" (77–142). Unter A. werden form- und motivkritisch sowie im Blick auf ihren historischen Ort analysiert „1. Weisungen ohne Begründung" (55ff) und „2. Weisungen mit Begründung (Lohn oder Strafe)" (64ff), unter B. „1. Direkte Mahnworte" (77ff) und „2. Bildhafte Mahnungen" (135ff). Die Mahnsprüche, die dem Einzelnen Anleitung zu einem bestimmten Verhalten in alltäglichen Lagen geben (Skala der Situationen: Anstoß zur Sünde über zwischenmenschliche Beziehungen bis zum Gottesdienst) und sprachlich sorgsam gestaltet sind (Zweizeiler bis Strophenbildung), haben zwar teilweise eine Grundlage in Gesetzestexten, sind aber durchweg in der weisheitlichen Tradition beheimatet. Vf. läßt Jesu Urheberschaft für Mt 5,39–40 uneingeschränkt, für Mt 5,42 bedingt gelten; er wagt keine Entscheidung bei Mt 5,23f.41; Mk 9,43.45.47. Die übrigen (Lk 17,3–4; Mt 5,25f; Lk 14,8–10; 14,12–14; Mt 6,2–6.16–18; Mk 9,48) habe die vorsyn. Tradition aus dem Fundus der jüdischen Spruchweisheit aufgegriffen. Die Mahnsprüche, die an eine Mehrheit gerichtet sind, sind (was im Horizont weisheitl. Tradition besonders auffällt) zahlreicher, weisen statt Umstandsnennung in der Regel einen absoluten Anfang auf, dazu einen begründenden oder motivierenden Bestandteil. Das Gros der von Jesus stammenden Sprüche ist in dieser Gruppe vertreten: Mt 5,34a.37a, 5,44f; 6,26.38–30 (31.32b); 7,1.2b; 7,7.9–11; Lk 6,31.36; Mt 6,19f.25.27.34ab; 10,29.31b; 10.30. Fraglich: Mt 6,21.34c; 7,3–5; 7,13f; 10,16b.28. Aus judenchristlicher Schicht: Mt 6,7f; 5,46f; 6,32a.33; 7,6; nachösterlich auch: Mt 23,8; Mk 11,24.25.

Im dritten Teil (145–199), „Synthetische Auswertuung", wird nun die Frage erörtert, wie die authentischen Logien „bei ihrer starken Haftung an der weisheitlichen Tradition der Kernbotschaft Jesu zuzuordnen sind, die einen einmaligen Anspruch erhebt und in einem eschatologisch geladenen Augenblick ergeht" (143). Aufgewiesen wird, „daß der Kern der jesuanischen Mahnworte die übliche Dreidimensionalität (Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu anderen, zu Gott) aufweist", daß im Vergleich mit der zeitgenössischen Weisheit „die Beschäftigung mit dem Gesetz nirgends zum Gegenstand der Belehrung wird" (149), daß das Hauptanliegen der Mahnworte Jesu „der Bezug zum Nächsten" ist, daß die Tendenz „zu einem weltfremden Maximum" besondere Radikalität spüren läßt (150). Nach Vf. „liegt die Vermutung nahe, daß die Nähe des Reiches Gottes zu solch konzentrierter Anstrengung treibt" (151). Die „mangelnde ‚gesellschaftliche Relevanz' der ‚Ethik Jesu'" wird „durch ihre formgeschichtliche Bedingtheit" relativiert (152). Die „Autorität" der Mahnungen stehe unter der Autorität dessen, „der in prophetischer Vollmacht das Kommen des Reiches Gottes ansagt" (159). In den Begründungen zeige sich, daß Jesus „vom Interesse des Menschen am Leben" ausgehe, „um ihm zu zeigen, daß seine Lebensmöglichkeiten bestimmt sind durch den allmächtig schaltenden Gott, der gütiger Vater und künftiger Richter zugleich ist" (163). Das Problem der Zuordnung der Mahnsprüche zur Basileia-Botschaft Jesu löst Vf. dahingehend, daß er ihren Adressatenkreis so bestimmt: „sie sprechen Menschen an, die mit der Botschaft Jesu Ernst machen wollen ..., die offenbar mit ihm in relativ kontinuierlicher Verbindung (stehen)" (171): „Jesu prophetischem Auftrag, die alles ergreifende Herrschaft Gottes nahezubringen, entspricht seine Hinwendung zur breiten Öffentlichkeit und die Gruppe unmittelbarer Nachfolger, die zugleich Mittel und Zeichen dafür sind. Wenn es aber darum geht, die praktischen Folgerungen aus dieser fordernden und begnadenden Nähe Gottes zu entfalten, erhalten die Jünger zusammen mit einer größeren Zahl von umkehrwilligen Israeliten von Jesus in weisheitlicher Manier Anleitung" (177). Abschließend skizziert Vf. die „Tendenzen der Überlieferung im Vorfeld der Synoptiker" (184ff): Ergänzung durch jüdisches Spruchgut, Differenzierung der „Sitze im Leben" usw. Neben einem gegliederten Literaturverzeichnis (201–213) enthält der Band ein Akürzungsverzeichnis (214f) und ein Auswahl-Stellenregister (216–224).

Die Untersuchung ist ein wichtiger Beitrag zur Erhellung der Ethik Jesu; sie besticht durch methodische Klarheit und Konsequenz. Da gerade im weisheitlichen Spruchgut Echtheitsfragen schwer entscheidbar sind, wird man Vf. seine Behutsamkeit danken, auch wo man sein Urteil (über die Unechtheit mancher Jesus abgesprochener Worte) nicht teilen kann. Eine einläßlichere Einzelinterpretation der Mahnsprüche hätte die Untersuchung freilich noch bereichern können und die Diskussion der materialen Inhalte der Ethik Jesu weiter gefördert (oder problematisiert).

Frankfurt Rudolf Pesch

Stoldt, Hans-Herbert: **Geschichte und Kritik der Markus-Hypothese.** – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1977). 241 S. kart. DM 42,–

Longstaff, Thomas R. W.: **Evidence of Conflation in Mark?** A Study in the Synoptic Problem. – Missoula, Montana: Scholars Press (1977). X, 245 S. (SBL Dissertatioi Series 28). kart $ 4.50

Griesbachs Quellenhypothese, wonach das Mk-Ev das späteste der syn Evv sei, das eine gekürzte Wiedergabe aufgrund der Evv des Mt und des Lk sei, findet in jüngerer Zeit (seit W. R. Farmer, The Synoptic Problem 1964) zunehmend neue Anhänger. Doch, kann ihre Argumentation die gefestigte Position der Zweiquellenhypothese erschüttern?

Stoldt macht den Versuch einer Widerlegung der Markuspriorität und der Erklärung der Evv des Mt und Lk aus Mk + Q (+ Sondergut) anhand einer „Kritischen Analyse der Entstehung der Markushypothese" (S. 28–124) und einer „Kritischen Analyse der Beweise für die Richtigkeit der Markushypothese" (S. 125–205). Er beschränkt seine Untersuchung freilich auf die bahnbrechenden und freilich in begrenztem Horizont und mit begrenztem methodischen Repertoire argumentierenden Arbeiten des 19. Jh.s (Wilke, Weiße, Holtzmann, Wernle, B. Weiß). So lehrreich seine historischen (und teilweise logischen) Beiträge auch sind, so voreingenommen ist seine stark emotional wertende Argumentation, die im Aufweis „der Ideologischen Hintergründe der Markushypothese" (S. 206–214), die im Anti-D. F.Strauß-Affekt zu erblikken seien, gipfelt. „Die Weiterwirkung der Markushypothese" (S. 215–231) sieht Stoldt vor allem durch die Autorität von Dibelius und Bultmann und die formgeschichtliche Forschung gegeben.

„Das Fazit" (S. 232–236): Die Zweiquellentheorie sei erledigt; Griesbachs Hypothese verdiene wieder den Vorzug.

Da die weiterführenden Beiträge der Forschung des 20. Jh.s ignoriert sind, darf man im ganzen auch Stoldts Arbeit ignorieren.

Beachtung verdient hingegen Longstaffs Untersuchung, auch wenn ihr Ergebnis nicht überzeugen kann. Vf. liefert einen wichtigen Beitrag zur Erfassung des Phänomens der „Konflation", dessen literarische Charakteristika aber nur in der methodischen Beschränkung, wie Vf. sie übt, auf das Verhältnis von Mk zu Mt/Lk beschränkt plausibel passen.

Die nach einer „Introduction" (S. 1–8) dreiteilige Arbeit behandelt in Kap I. „Toward a Definition of Conflation" (S. 9–125) die „Konflation" als eine besondere Art von Quellenbenutzung (Definition S. 9: „the process of bringing together and combining readings from two or more texts in order to produce a single, composite text") anhand von Textbeispielen (Tatians Diatessaron und die mittelalterlichen Chroniken von Benedict of Peterborough und Roger of Hoveden), aus denen die literarischen Charakteristika, die aus Quellenverschmelzung resultieren, erhoben werden. Behutsam wird die Beweiskraft für die Anwendung der Charakteristika als Kriterien auf der Suche nach „Quellenverschmelzung" abgewogen, die in Kap. II. „The Marcan Phenomena" (S. 127–216) im Blick auf das Verhältnis Mk-Mt/Lk anhand von 6 Perikopen (Mk 1,29–31; 1,32–34; 3,1–6; 9,38–41; 11,15–19; 14,12–21), die ein „pattern of alternating agreement" (S. VII: Ausgangsbeobachtung der durch W. Farmer stimulierten Untersuchung) gemeinsam haben, unternommen wird. Jeweils wird der Nachweis versucht, daß sich der Markustext als „Conflation" bei wechselnder Benutzung von Mt/Lk erklären lasse. Kap. III „Conclusion" (S. 217–221) stellt fest, daß die anhand der in Kap. I gewonnenen Einsichten untersuchten Textbeispiele Griesbachs Hypothese begünstigten. In einem „Appendix" (S. 223–235) wird weiter zugunsten dieser Hypothese aufgrund der Struktur des Mk-Ev argumentiert. Eine Bibliographie (S. 237–245) beschließt den Band.

Das Ergebnis einer kritischen Überprüfung der Ergebnisse des Kap. II kann kurz anhand des kleinsten Textabschnitts (Mk 1,29–31parr) angedeutet werden: Vf. stellt fest, daß Mk/Lk in der Plazierung der Perikope nicht übereinstimmen, ohne das Problem des mt Wundergeschichtenzyklus (Mt 8–9) zu diskutieren, der eine mt Verpflanzung erklären kann. Die wörtlichen Übereinstimmungen der 3 Texte „are not very close. Include, in verses 29–31 only 27 of Mark's 44 words (61.4%) have parallels in the other Gospels" (S. 129). Diese Feststellung ist zu allgemein, müßte

durch die jeweiligen Textanteile jeder Version in bezug auf die andere präzisiert werden. Auf die Kontextverzahnung (bes. Mk 1,21–28 Lk par, wo Lk zu Mk 1,29–21 par vergleichbare Tendenzen aufweist: Betonung der exorzistischen Gewalt des Wortes Jesu) wird nicht geachtet, auf die durchgängige Kurzgestalt mt Wundertexte ebensowenig. Verglichen werden nur Übereinstimmungen und Abweichungen und deren Reihenfolge. Daß Mt „Petrus" statt „Simon" schreibt, wäre im Blick auf Mk 1,16–18 Mtpar zu diskutieren, nicht nur als Textbesonderheit zu konstatieren. Die mk Textüberschüsse (z. B. Nennung von Andreas, Jakobus und Johannes) wurden als Erweiterungen des „Conflators" interpretiert; zu analysieren wäre aber die Namensbehandlung bei Mt/Lk, die Kürzung als wahrscheinlicher erkennen ließe. Die wechselnde Übereinstimmung Mk-Mt und Mk-Lk (Anfang/Schluß) wäre im Blick auf den „Inhalt" bzw. das „Schema" der Gattung Wundergeschichte genauer zu analysieren; vergleichbare Tendenzen in anderen Wundergeschichten wären zu werten. Vf. bleibt bei einem mechanischen Vergleichsverfahren, das sich die Einsichten form- und redaktionskritischer Forschung nicht zu nutze macht. Wenn Mt die Krankheitsbeschreibung durch βεβλημένην verstärkt, so wäre Mt 9,2 diff Mk 2,3 zu vergleichen. Daß der Mk-Text mit καί-Reihung und Gebrauch von εὐθύς stilistisch viel einfacher ist, bleibt unerklärt. Auch wenn man die in Kap. I gewonnenen Charakteristika der „Conflation" als Kriterien anlegt, ist nicht einsichtig zu machen, daß Markus als „Conflator" gearbeitet habe, der „has carefully compared his sources while conflating them" (S. 108), sofern Quellenverschmelzung gerade nicht als „a mechanical process" (S. 112) begriffen werden soll. Denn weder die christologische Konzentration des Mt-Textes noch die dämonistisch/exorzistische Interpretation des Wunders im Lk-Text wären erhalten geblieben, – aber auch keine einleuchtende „Mischung", sofern über die „verbal agreements" hinaus der Gehalt der Texte mit in Anschlag gebracht wird. Falls Markus Mt/Lk ausgeschrieben hätte, so hätte er tatsächlich nicht mehr geleistet als: „he has ‚automatically included' everything in which his two sources verbally agree" (S. 135). Doch die wörtlichen Übereinstimmungen sind zu gering (10 Worte mit Mt-Text, 12 Worte mit Lk-Text, also nur 22 von den insgesamt 44 Worten des Mk-Textes), und sie erschienen überdies in anderem Licht, würden zusätzlich die syntaktischen Fügungen beachtet.

In summa: Die Schlachten, die für Griesbachs Hypothese geschlagen werden, scheinen gegen „Pappkameraden" geführt zu sein. Freilich, eine neue, umfassende, den gegenwärtigen Forschungsstand repräsentierende Rechtfertigung der Zwei-Quellen-Hypothese ist ein dringendes Desiderat.

Frankfurt Rudolf Pesch

Thissen, Werner: **Erzählung der Befreiung.** Eine exegetische Untersuchung zu Mk 2,1–3,6. – Würzburg: Echter (1976). 420 S. (Forschung zur Bibel 21) kart. DM 39.–

Die Münsteraner Diss. kann trotz eines klaren methodologischen Programms angesichts zahlreicher methodischer Mängel nicht überzeugen.

In 8 Kapiteln ist abgehandelt: 1. Stand der Forschung und Fragestellung (12–43), 2. Markinische Redaktionsarbeit in Mk 2,1–3,6 (46–89), 3. Die vormarkinische Sammlung und ihre Theologie (90–191), 4. Die Verfolgung der literarischen Tradition nach rückwärts (192–223), 5. Zur Frage der Kontinuität der vormarkinischen Einheit in Mk 2,1–3,6 und dem irdischen Jesus (224–257; 2–5 = Hauptteil I: Werdegang und Theologie des vormarkinischen Textes), 6. Die Stellung von Mk 2,1–3,6 innerhalb des Markusevangeliums (260–338), 7. Die Erzählung von der Befreiung (339–359); 8. Die Botschaft der Befreiung und der gegenwärtige Herr (360–375). Literatur (377–419) und Abkürzungsverzeichnis (420) schließen den Band.

Beispiele für methodische Mängel aus den gewichtigen Kap. 3 und 4: Mk 2,1f wird fast ganz als mk-red bestimmt, wobei Gründe des Kontextbezuges zu 1,44f veranschlagt werden (z. B. „Ausgleichen" 49), obwohl auch 1,45 später als red. eingestuft wird (289–391). Aus Mk 3,1–6 wird unter der heuristischen Annahme einer ursprünglich „reinen Form" eine knappe Wundergeschichte (Text in Übs.: „Und er kam in eine Synagoge. Und dort war ein Mensch mit einer vertrockneten Hand. Und er sagte dem Menschen: ‚Strecke die Hand aus!' Und er streckte sie aus, und wiederhergestellt wurde seine Hand"; vgl. 217) rekonstruiert, die der Redaktor der vormk Sammlung ausgebaut haben soll (3,6 sei „negativer Chorschluß" [Kertelge]); unberücksichtigt bleibt dabei auch die Frage der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von Mk 2,23–3,6 wie das überlieferungskritische Problem der Doppelperikope. Für Mk 2,15 wird 65 mit der Namensnennung Jesu (Ἰησοῦν), für die wieder der Redaktor der vormk. Sammlung verantwortlich wäre, S. 198 mit dem Personalpronomen (αὐτόν: ursprünglicher Text und Mk-Text; wieso kann für die Zwischenstufe Namennennung erschlossen werden?) operiert. Die Beispiele ließen sich leider leicht vermehren.

Auch der angenommene Bezug der Sammlung zum urchristlichen Kerygma überzeugt nicht (vgl. 114ff); die von J. B. Metz aufgenommenen Anregungen sind in Kap. 7 und 8 interessant weitergeführt.

Frankfurt Rudolf Pesch

Nardoni, Enrique: **La transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elias según el Evangelio de San Marcos.** – Buenos Aires: Editoria Patria Grande (1977). 254 S. (Teologia 2. Estudios y documentos) kart.

Die am Päpstl. Bibelinstitut gefertigte Diss. ist eine solide, vorzüglich redaktionskritisch orientierte Untersuchung. Kap. I (37–106) gilt dem Kontext von Verklärungserzählung und Elija-Dialog (Mk 8,22–9,29), der als konzentrische Struktur (mit 8,34–9,1 als Strukturmitte) bestimmt wird; Vf. zeigt eine Vorliebe für das Aufspüren (m. E. mitunter recht gezwungen angenommener) konzentrischer Strukturen auch im Detail (z. B. 8,34–9,1: A–8,34; B–8,35; C–8,36; C'–8,37; B'–8,38; A'–9,1). Die Begriffe „Gottesherrschaft" und „dynamis" im Mk-Ev werden ausführlich erörtert. Kap. II (107–168) enthält eine detaillierte literarische Analyse (unter Einbeziehung von Mt- und Lkpar) von Mk 9,2–13, in der relativ umfangreiche redaktionelle Arbeit des Markus (m. E. nicht ganz überzeugend) angenommen wird. Kap. III (169–194) untersucht die wichtigen Motive des Textes (AT, zwischentestamentarische und rabbinische Literatur) und liefert einen wichtigen Beitrag zu genauerem Textverständnis. Kap. IV (195–233) zeichnet die mk Interpretation des Textes ausführlich nach, anhand der einzelnen Textmotive. Abkürzungsverzeichnisse (11–14), Literaturverzeichnis (15–22) gehen der forschungsgeschichtlichen und methodologischen Einleitung (23–36) voraus, Autoren (235f), Sach- (239–240) und Stellenregister (243–247) beschließen den Band, der als zweiter einer neuen, von der Theol. Fakl. der Kath. Univ. Buenos Aires verantworteten Reihe erscheint.

Frankfurt Rudolf Pesch

Volanakis, J. E.: ΤΑ ΠΑΛΑΙΟΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΑ ΒΑΠΤΙΣΤΗΡΙΑ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ. – (Die altchristlichen Baptisterien Griechenlands.) Athen: 1976. 154 S., 1 Übersichtskarte, 10 Seiten Grundrisse, 9 Tafelseiten, 18 Abb. (Bibliothek der archäologischen Gesellschaft in Athen, Bd 84) kart.

Graeca non leguntur. Das ist schade; denn in jüngster Zeit erscheinen einige tüchtige Arbeiten, die im Westen wegen der Sprachbarriere vermutlich kaum zur Kenntnis genommen werden. Dabei liest sich übrigens das Neugriechische, Gymnasialkenntnisse des Altgriechischen vorausgesetzt, relativ leicht, jedenfalls sehr viel leichter als man es spricht. – Die vorliegende Arbeit, eine Dissertation der Universität Athen, erweitert unsere Kenntnisse über griechische Taufstätten ganz ungemein: F. W. Deichmann zählte um 1950 in seinem wichtigen Übersichtsartikel „Baptisterien" (RAC 1,1163) 9 griechische Taufstätten auf; in einer Fleißarbeit über alle erreichbaren frühchristlichen Monumente im Bereich der alten Kirche, anfangs der 50er Jahre, kam ich schon auf 25; A. Khatchatrian dokumentierte in Les baptistères paléochrétiens (Paris 1962) bereits ca. 35. J. E. Volanakis bereichert unsere Kenntnis nun auf 72 Tauforte: 52 sichere, 18 zweifelhafte (es könnten auch Memorien oder andere Kulträume sein, da in ihnen keine Bodenkufen (mehr) feststellbar sind) und 2 nur literarisch eindeutig zu belegende. Damit dürften einstweilen alle bisher gefundenen Monumente erfaßt sein; den Katalog kann man von nun an durch Fundberichte in einschlägigen Zeitschriften und Kongreßakten leichter auf dem Laufenden halten.

Der erste Teil der Arbeit liefert die Grundlage für den Katalog des zweiten Teils. Zunächst wird in einem ersten Kap. die Liturgie der Taufe nach den einschlägigen Quellen vorgeführt. Die in diesem Zusammenhang zweifellos nützliche und in Dissertationen ebenso übliche Untersuchung ist zutreffend und sauber belegt, bringt aber im Grunde kaum etwas über das hinaus, was die Handbücher (etwa G. Kretschmar in: Leiturgia 5, 1–348, Kassel 1970) nicht schon verzeichneten. Das 2. Kap.

enthält eine Typologie der griechischen Taufhäuser: dreischiffige, rechteckig-einschiffige, quadratische, Tetrakonchen, Rundbauten und Oktogone, diese vielfach unterteilt nach solchen mit und ohne Umgang oder differenziert durch verschiedenartige Mauermäntel, die den Innengrundriß gelegentlich kaschieren. Der Überblick informiert sehr gut und anschaulich und zeigt, daß so ziemlich alle auch sonst im Mittelmeerraum nachweisbaren Grundrißlösungen in Griechenland vorkommen. Sie gehören aber ausnahmslos zu dem Baptisterientyp mit (mehr oder weniger) zentraler Taufkufe, einem Typ, der sich wohl von häuslichen Baderäumen herleitet oder eine Reduktion von Thermensälen darstellt und dem offenbar eine Tauftheologie mit dem Schwerpunkt auf dem Sünden-Abwaschungscharakter entspricht. Von ihnen hebt sich allerdings ein anderer Taufhaustypus ab, den ich vor allem für Syrien-Palästina nachgewiesen habe (RQS 55 [1960] 85–100 und Festschrift Kollwitz „Tortulae", RQS Suppl 30,82–109; vgl. auch E. Färber: ALW 13 [1971] 36–114, bes. 47), der die von einer Sarkophagwanne unter einem Arkosolbogen herrührende Taufkufe an die Ostwand rückt und der sicher die Tauftheologie von Röm 6,3f, das Mitsterben und -auferstehen mit Christus, symbolisieren will. Es ist immerhin bemerkenswert, daß der Typ in Griechenland – wie zu vermuten – nicht auftritt. Byzantinische Tauftheologie und Baptisterienform entsprechen damit völlig den westlichen Ausprägungen.

Das dritte Kap. behandelt dann einmal die Formen der Taufkufen (kreuzförmige, zylindrische, vier-, acht- und sechseckige), zum anderen deren Gestaltung (aus Quadern oder Orthostaten zusammengefügte oder monolithe Becken). Diese Typisierungen von Taufhaus und -kufe sind hilfreich, werden dazu im Anhang (147 und 145) noch einmal tabellarisch aufgeführt.

Der wichtigste Teil der Arbeit ist zweifellos der zweite Teil, der Katalog aller ergrabenen Taufstellen. Er wird in Zukunft Grundlage jeder weiteren Forschung auf diesem Gebiet sein. Die Zusammenstellung erstreckt sich im wesentlichen auf das heutige griechische Staatsgebiet, läßt aber alle – sonst vermutlich leicht – vergleichbaren Monumente der jonischen Küste der Türkei oder Konstantinopels (mit den sehr ähnlichen Taufbecken etwa im dortigen archäologischen Museum) außer acht, greift jedoch bei Makedonien (so etwa beim jugoslawischen Stobi) oder Epirus (etwa beim albanischen Butrinto) ein wenig über die Grenzen hinaus. Das wird man leicht rechtfertigen können, zumal bei einer Arbeit über spätantike Monumente mit heute anderen Grenzziehungen. Die Tauforte und -kufen sind im Katalog straff und präzise beschrieben, alle erreichbaren Daten der Literatur sind angeführt. Wie weit die Angaben auf Autopsie beruhen, kann ich nicht sagen; Die Fotos des Vf.s im Anhang zeigen allerdings gewisse Schwerpunkte auf: Korinth, Naxos in den Kykladen und vor allem Kos in der Dodekanes.

Wegen der schon genannten Sprachbarriere und der damit verbundenen vermutlich sporadischen Kenntnisnahme der Arbeit empfiehlt sich sicher eine kurze Aufzählung der Fundorte (und ein entsprechender handschriftlicher Vermerk als Literaturnachtrag im RAC 1,1163). V. gliedert seinen Katalog vernünftigerweise und der leichteren Auffindbarkeit wegen nach 9 historischen Landschaften, obwohl diese Gliederung sonst nicht der Verbreitung oder wenigstens besonderen Vorliebe für bestimmte Typen entspricht. Für (1.) die Peloponnes stellt er 9 sichere (Argos-Aspis Bas. A und Bas. B, Epidauros, Korinth-Akrokorinth Bas. A, Korinth-Kráneion Bas. B, Korinth-Skoutéla Bas. C, Korinth-Léchaion Bas. D, Neméa bei Korinth und Sikyon) und 2 unsichere (Hermióne/Argolis und Korinth-Mpée Bas. E) Anlagen vor. Für (2.) das zentrale griechische Festland 4 sichere (Bardia auf Aigina, Aigósthena, Brauron und Eleusis Hag. Zacharias), 4 unsichere (Athen-Asklepieion und beim Uhrturm des Andronikos, Laureotisches Olympos und Chalkis auf Euböa) und eine in der Demetrios-Legende nur literarisch überlieferte (Skiathos); für (3.) Thessalien 4 sichere (Demetrias-Damokrátia, Nea-Anchialos Bas. A, B und C) und 1 unsichere Pélion/Theotókos-Basilika); für (4.) Epirus 3 sichere (Bouthrotón [Butrinto], Insel Kephalos Bas. B und Phoinike) und 1 unsichere (Nikopolis Bas. A); für (5.) Makedonien und Thrakien 6 sichere (Dion Bas. A, Hebraiokastron auf Thasos, Stobi, Palikoúra bei Stobi, Philippi Bas. A und Philippi-Oktagonon), 4 unsichere (Thasos-Stadt, Thessalonike Hag. Demetrios, Thessalonike-Toumpa und Stobi Bas. des Bischofs Philippos) und 1 in der Formula Papae Hormisdae überlieferte Anlage unter einer bisher unbekannten Kirche in Thessalonike; für (6.) die Aegaeischen Inseln 4 sichere (Argala auf Lesbos, beim Heraion und in Kedros auf Samos und in Emporeion auf Chios) und 1 unsichere (Achladeré auf Lesbos); für (7.) die Kykladen 4 sichere (Kepos und Trypete und Melos, Hagiarseni auf Naxos und Katapoliane auf Paros) und 1 unsichere (Sangrion auf Naxos); für (8.) die Dodekanes 16 sichere (Pegádia auf Kárpathos, Emporeio auf Kasos; auf Kos: Hagios Paulos, Zepári-Kapamá, Kephalos Hag. Stephanos, in Kos-Stadt bei den Westthermen und in der Basilika am Hafen, Lampe bei Kos-Stadt, Psalidi Hag. Joh. Bapt., Mastichári Hag. Joh Bapt.; auf Thodos Arnitha Bas. A, Ialisos, Kolympia, Lachania, Mesanagros und Rhodos-Stadt/Bas. beim Neuen Stadion); schließlich (9.) für Kreta 2 sichere (Byzari bei Rhethýmnon und Episkope bei Kisámos) und 3 unsichere (Gouledianа bei Rhethýmnon, Panormon bei Rhethýmnon und Syia bei Chania/Heraklion). Die Gesamtzahl beträgt danach 52 gesicherte, 18 unsichere und 2 lediglich literarisch bezeugte Taufstellen.

Ich sage bewußt: Taufstellen. Denn diese bedeuten einmal Taufhaus (Baptisterium im eigentlichen Sinn), zum anderen auch Taufkufe (piscina, kolymbethra), in den meisten Fällen freilich beide zugleich. Ich würde aber vorschlagen, in Zukunft eine strengere Sprachregelung einzuhalten und durch die Benennung als Baptisterium eben nur ein Taufhaus, ein Gebäude, anzugeben, einzelne Taufkufen dagegen nicht mehr mit „Baptisterium" zu bezeichnen. Sie können natürlich von einem solchen baulich umschlossen gewesen sein, müssen es aber nicht: sie können eventuell schon, wie die späteren über den Boden erhobenen „Taufsteine" oder Kufen für die Kindertaufe, einfach irgendwo in oder beim Westnarthex der Kirche gestanden haben, ohne ausdrückliche räumliche Separierung. Besonders die monolithen zylindrischen Kolymbethren stellen den deutlichen Übergang zu den mittelbyzantinischen, dann meist – aber nicht ausschließlich – metallenen Taufkufen dar.

Noch zwei weitere Bemerkungen legen sich bei der Besprechung dieses Buches nahe, da einige Fakten nur angesprochen, aber nie ganz zu Ende bedacht und auch gegenwärtig von Bedeutung sind: eine über die Vollimmersion bei der Taufe und eine andere über die Taufe in „lebendigem Wasser". Es scheinen sich hier momentan „Ideologien" herauszubilden, die von der Taufgeschichte und der Archäologie der Taufanlagen keineswegs gedeckt sind, obwohl man sich gerade auf diese gern beruft oder sie unproblematisch gedanklich assoziiert. Der neue Rituale-Faszikel „Die Feier der Kindertaufe" bemerkt in Nr. 12: „Man kann durch Untertauchen oder Übergießen taufen. Die Taufe durch Untertauchen ist besser geeignet, die Teilnahme am Tod und an der Auferstehung Christi auszudrücken. In unseren Verhältnissen wird es im allgemeinen bei der Taufe durch Übergießen bleiben"; und in Nr. 50: „Der Taufbrunnen kann so eingerichtet werden, daß das Wasser in das Becken einfließt und daraus abfließen kann. Eine solche Einrichtung wird empfohlen, weil fließendes Wasser ein deutlicheres Zeichen des Lebens ist."

Volanakis erwähnt die Tauf-Immersion auf S. 26, gibt aber zugleich die durchschnittliche Taufbeckentiefe mit ca. 50 cm an; nur ganz selten wird eine Tiefe von ca. 1 m erreicht. Setzt man nun generell voraus, daß der Taufende am Beckenrand und der (erwachsene) Täufling im Wasser des Beckens stand, so wird das Wasser diesen etwa bis an die Knie oder allerhöchstens bis zu den Hüften gereicht haben. Würde der Taufende den Täufling nun in einem solchen (meist engen, nicht sehr geräumigen) Becken haben untertauchen wollen, hätte er sich zweifellos sehr tief hinunterbeugen müssen, auf die Gefahr hin, das Übergewicht zu bekommen und gar selbst ins Wasser zu fallen! Ich kenne kein einziges Taufbecken, das eine liturgisch würdige Untertauchung durch den Täufer zuließe; die rituelle Schwierigkeit ist stets die gleiche. Möglich wäre – wenigstens bei einigen wenigen Monumenten – höchstens ein aktives Selbstuntertauchen des Täuflings (etwa durch Hinknien auf den Beckenboden und Beugen des Kopfes unter den Wasserspiegel); doch käme das einer Selbsttaufe gleich und widerspräche allen Taufformularien. Der einzig mögliche und vorstellbare Taufvollzug innerhalb aller überkommenen Anlagen ist also das aufrechte Stehen beider, des Täufers wie des Täuflings, wobei der Täufling um so viel tiefer stand, daß der taufende Bischof (ein Presbyter ist in der frühen Zeit eine seltene Ausnahme) dem Täufling – sei es mit der Hand, sei es mit einem Gefäß – das Wasser unter Sprechen der Taufformel leicht über Kopf und Körper gießen konnte, so daß dieser unter dem Wasser gleichsam „untertauchte". Die Vorstellung einer Taufvollimmersion, also eines „Begrabens unter dem Waser" ist daher für die Frühzeit der Kirche absolut aufzugeben, zumal sie vom Zeichen her gar kein Begraben bedeutet hätte, sondern ein Ertränken oder Töten. Ich verweise auch auf die einschlägige Kontroverse zwischen Eduard Stommel (RQS 49,1954, 1–20) und Viktor Warnach (ALW 3,2, 1954, 284–366) und nochmals Stommel (RQS 50, 1955, 1–21), wobei Stommel (er kannte mein Material) wohl eindeutig nachgewiesen hat, daß in der Antike eine Waschung oder ein Reinigungsbad (als welches sich die Taufe im Symbol vorstellte) generell durch Übergießen praktiziert wurde; die Wanne war die absolute Ausnahme. Auch in den Thermen der späteren Zeit standen Wannen im Natatorium, also im Schwimmbad, nicht in den Waschräumen. Eine Vollimmersion bei der Taufe scheint erst – wenigstens örtlich – mit der Kleinkindertaufe aufgekommen zu sein, und da speziell in der Ostkirche bis auf den heutigen Tag. Ich möchte behaupten, daß das „Begrabenwerden" (Röm 6,4) für den Ritus (die „Gestalt") der Erwachsenentaufe in Byzanz und Rom (anders als im syrischen Liturgieraum mit den Arkosol- und Sarkophagwannen – Baptisterien) gar nichts hergibt, sondern nur eine (im Ritus nicht dargestellte) Mysterienrealität bedeutete. Dagegen möchte ich auf 1 Kor 10,1f hinweisen, auf die „Mose-

Taufe" der Väter „in der Wolke und im Meer": diese standen offenbar im Wasser und wurden von oben (von der Wasserwolke) übergossen. Ich bin überzeugt, daß an dieser Stelle von Paulus auf die apostolische (und dann traditionelle) Taufspendung hingewiesen ist.

Auch die Taufe mit lebendigem Wasser (Didache 7,1f; Volanakis 12,30,75) bedeutet kaum eine Taufe in aktuell fließendem Wasser, sondern nur die Benutzung von möglichst reinem und klarem Fließ-, und nicht (möglicherweise verunreinigtem) Zisternenwasser, obwohl grundsätzlich, also im Notfall, jedes Wasser geeignet war. Vor dem Aufkommen von Baptisterien mag man draußen auch in Flüssen und Quellen getauft haben; aber als man einmal Taufhäuser hatte, war das Wasser in den Becken zwar reines, aber stehendes Wasser. Die Vorsorge dafür war ein Hauptanliegen jeder antiken Stadt, geradezu eine Maßnahme der kommunalen Selbstachtung und Reputation. Es gab freilich in den Städten Nymphäen oder öffentliche Brunnen mit Fließwasser. Aber die Baptisterien scheinen fast gar nicht daran angeknüpft zu haben, sondern eher an eine häusliche Pelvis. Möglicherweise hatte Ostia bei Rom ein adaptiertes Nymphäum als Baptisterium; doch ist die ganze Anlage sehr undurchsichtig und nicht eindeutig geklärt. Der Liber Pontificalis (Vita Silvestri, ed. Duchesne 174) erwähnt für das römische Lateranbaptisterium agnum aureum fundentem aquam (Zeilen 12f) und cervos argentos VI fundentes aquam (Zeile 16), doch haben die Grabungen ergeben, daß alle architektonischen Daten (und dann wohl auch die Ausstattung) unzutreffend und vermutlich Mißverständnisse der späteren kononischen Redaktion sind. An sich wären Baptisterien nach Art von Nymphäen mit aus Tiermäulern sprudelndem Wasser nicht undenkbar, aber sie sind eben kaum belegt; mindestens sind sie keine allgemeinere Regel. Wenn man heute also Taufbecken mit Fließwasser errichten will, kann man das natürlich nicht rundweg ablehnen; aber historisch zu begründen oder als Fortsetzung einer alten Tradition anzubieten, sind sie nicht. Ob sie heute auch praktikabel sind muß die Erfahrung lehren. Ich fand solche Anlagen beispielsweise in Algund bei Meran, auch in Cilli in Slovenien u. a.a.O. Man dreht dann im Bedarfsfall einen (schamhaft versteckten) Wasserhahn auf; das Wasser dauernd laufen zu lassen (etwa zur Tauferinnerung, wie auch vorgeschlagen wird), wäre wohl eine kostspielige Vergeudung.

Die Arbeit von Volanakis ist eine wichtige Neuerscheinung. Sie erweitert unsere Kenntnis des Bestandes von Taufstellen in einem genau umschriebenen Gebiet ganz erheblich und einstweilen vollständig. Die mitgeteilten Fakten haben darüber hinaus ihren Wert für den heutigen Taufvollzug.

Wien Johannes H. Emminghaus

Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly 22–24 septembre 1974, édités par Charles Kannengießer. – Paris: Beauchesne (1975). 305 S. (Théologie Historique 35) kart. F 64,50

Die Idee zu einem Kolloquium über „Chrysostomus und Augustin" ging von A.-M. Malingrey und A.-M. La Bonnardière aus, die sich in der Chrysostomus- bzw. Augustinforschung längst einen Namen gemacht haben. Dann wurde der Plan der beiden Freundinnen während der Feierlichkeiten aus Anlaß des Athanasiusjubiläums von 1973 in Chantilly im Kreise einiger interessierter französischer Patristiker besprochen, für gut befunden und binnen Jahresfrist am selben Ort in die Tat umgesetzt.

Folgende Referate wurden bei dieser Gelegenheit gehalten: 1. Cl. Lepelley (Lille): „Saint Augustin et la Cité Romano – Africaine"; 2. A. Natali (Lille): „Christianisme et Cité à Antioche à la fin du IVe siècle d'après Jean Chrysostome"; 3. A. Mandouze (Paris): „Saint Augustin et le ministère épiscopal"; 4. A. M. Malingrey (Lille): „Le ministère épiscopal dans l'œuvre de Jean Chryostome"; 5. L. Verheijen (Paris): „Spiritualité et vie monastique chez saint Augustin"; 6. J.-M. Leroux (Paris): „Saint Jean Chrysostome et le monachisme"; 7. A.-M. La Bonnardière (Paris): „La Bible ‚liturgique' de saint Augustin"; 8. M.-L. Guillaumin (Paris): „Bible et Liturgie dans la prédication de Jean Chrysostome"; 9. A.-M. La Bonnardière: „Les sentences des Sages dans la pastorale de saint Augustin"; 10. A.-M. Malingrey: „Les sentences des Sages dans la prédication de Jean Chrysostome"; 11. Ch. Kannengießer (Paris): „Le mystère pascal du Christ mort et ressuscité selon Jean Chrysostome"; 12. E. Aumonier: „Le mystère pascal selon Augustin" (unveröffentlicht); 13. B. Bobrinskoy (Paris): „L'Esprit du Christ dans les sacraments chez Jean Chrysostome et Augustin"; 14. Ch. Piétri (Nanterre): „Esquisse de conclusion. L'aristocratie chrétienne entre Jean de Constantinople et Augustin d'Hippone".

Wie dem Vorwort (8) zu entnehmen ist, schlossen sich an die Referate fruchtbare und ins einzelne gehende Diskussionen an, die nicht zuletzt zu der „einigermaßen exzeptionellen Atmosphäre dieses Kolloquiums" beigetragen hätten (ebd.). Doch davon hat, wie es heißt, aus Kostengründen wie der schlechten Qualität der Tonbandaufzeichnungen wegen, bis auf ganz wenige und eher unvermutete Zusammenfassungen (88f, 173f, 217f und wohl auch 281f) nichts in die Aktenpublikation aufgenommen werden können. Das ist gewiß zu bedauern; es ist dies Manko indes keineswegs der einzige Grund, weshalb Rez. den Band enttäuscht oder doch mit zwiespältigen Eindrücken aus der Hand gelegt hat.

Offenbar war vielmehr die Vorbereitungszeit von nur einem Jahr viel zu knapp, als daß an die Auswahl der Referenten wie an die Ausarbeitung der Referate in jedem Falle übertrieben hohe Ansprüche hätten gestellt werden können. Derselben Zeitknappheit wird es auch zuzuschreiben sein, daß im Stadium der Vorbereitung des Kolloqiums zwischen den Gesprächsteilnehmern anscheinend kaum Absprachen, nicht einmal hinsichtlich der Konzeption der in Aussicht genommenen Parallelreferate, erfolgten. Eine deutlich erkennbare Ausnahme machen in dieser Hinsicht nur die Referate 7–10, zum Themenbereich „Der Rekurs auf die Bibel". Im übrigen aber folgten die Referenten jeweils ihrem eigenen Strickmuster und blieben überdies (mit Ausnahme B. Bobrinskoys) mehr oder weniger spezialistisch jeweils auf ihren Themenausschnitt und ihren Autor konzentriert, ohne daß der Name des anderen auch nur ein einziges Mal erwähnt würde, ja ohne daß die exemplarische Bedeutung des jeweils verhandelten Themas für ein Gesamtverständnis – sei es des Chrysostomus, sei es Augustins – auch nur andeutungsweise zur Sprache gebracht würde. Die im Vorwort erwähnte Ausgangsfragestellung erwies sich also als zu unbestimmt, als das für den einzelnen Gesprächsteilnehmer davon bei seiner Vorbereitung eine wesentliche Orientierung hätte ausgehen können: „il ne s'agit pas de vérifier, une fois de plus et alternativement, que saint Augustin est le docteur de la grâce et saint Jean Chrysostome le champion de la liberté, mais il importe d'essayer de voir, en les confrontant, comment, grâce à eux, la révélation chrétienne, a été communiquée aux hommes de leur temps aussi bien à Hippone qu' à Antioche et, d'une façon plus générale, en Occident et en Orient" (7)!

Herausgekommen ist auf diese Weise nicht etwa ein geschlossener Forschungsbeitrag zur Gegenüberstellung von „Chrysostomus und Augustin", der auch in meinen Augen, und zwar aus vielerlei Gründen und in vielerlei Hinsicht, ein außerordentlich großes Interesse für das Verständnis der „reichskatholischen" Kirche und Theologie zukommt, sondern i. w. eine Buchbindersynthese von Einzelbeiträgen unterschiedlichen Belangs und unterschiedlicher Qualität. Eine wirkliche Synthese konnte nach allem auch das Schlußreferat von Ch. Piétri kaum erbringen, hat es jedenfalls nicht erbracht. Vielmehr hat sich der Referent der Aufgabe einer „esquisse de conclusion" überwiegend mit unverbindlichen Artigkeiten entledigt, danach aber einen nicht nur biographisch-prosopographisch, sondern auch sozialgeschichtlich hochinteressanten Spezialbeitrag geliefert.

Auf diesem wie einigen anderen herausragenden Einzelbeiträgen (dem ebenso wohldisponierten wie tiefschürfenden und kenntnisreichen Referat des orthodoxen Gesprächsteilnehmers, B. Bobrinskoy, etwa, der allerdings sehr spezialistischen Untersuchung des bekannten Erforschers der Augustinregel, L. Verheijen, zur „monastischen Verwendung von Apg 4,31, 32–35" im Werk Augustins oder endlich dem Eröffnungsvortrag von Cl. Lepelley mit seinen interessanten Streiflichtern auf die Wirklichkeit der Stadt im römisch-afrikanischen Bereich als Hintergrund von Augustins Wirken als Presbyter und Bischof wie überhaupt auf das Verhältnis von „Bürgergemeinden und Christengemeinden" im Umkreis Augustins) beruht der Wert dieser Sammlung.

Marburg Adolf Martin Ritter

Mischlewski, Adalbert: **Grundzüge der Geschichte des Antoniterordens bis zum Ausgang des 15. Jahrhunderts.** – Köln: Böhlau-Verlag 1976. XXVII u. 399 S. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte Bd 8). DM 104.–

Die Geschichte des Antoniterordens ist in der bisherigen Forschung nur stiefmütterlich behandelt worden. Zwar erschien bereits 1534 eine erste Geschichte des Ordens, verfaßt vom Antoniterchorherrn Aymar Falco (Lyon 1534). Sie hatte aber keine nachhaltige Wirkung, da damals die Ordensorganisation in fast allen außerromanischen Ländern vernichtet wurde. 1737 legte D. Reinbold eine Diss. über den Antoniterorden vor. 1844 erschien die erste größere Ordensgeschichte seit Falco von L. T. Dassy. Erst im 20. Jh. befaßten sich die Historiker intensiv mit der Lokalgeschichte des Ordens, ohne daß ein den derzeitigen Forschungsstand wiedergebender Überblick über die Gesamtordensgeschichte erarbeitet wurde. Hier setzt das Werk von M. ein. Er hatte bereits vor 20

Jahren in seinem Aufsatz „Der Antoniterorden in Deutschland" über den Orden berichtet und vor mehr als zehn Jahren für das LThK² die Antoniterkarte erstellt. Jetzt legt er das Ergebnis seiner langjährigen Studien zur Geschichte des Antoniterordens vor.

In seiner Münchener Theologischen Diss. – Doktorvater ist H. Tüchle – gibt er einen Überblick über die Geschichte des Ordens vom Entstehen bis zu den Reformkonzilien. Einleitend unterrichtet er über die Anfänge, die Entwicklung von der Spitalbruderschaft zum selbständigen Orden, die sich in den Jahren 1095 bis 1247 vollzog. Das 11. Jh. würdigt er als eine Zeit des religiösen Aufbruchs.

Durch Westeuropa ging damals eine Bewegung religiöser Vertiefung und geistlichen Aufschwungs. Sie manifestierte sich nicht zuletzt im Entstehen neuer religiöser Gemeinschaften. Neben den Cluniacensern, die unter Abt Hugo d. Gr. (gest. 1109) ihre Glanzzeit erlebten, und neben die aufblühenden Regularkanoniker trat eine Reihe kleiner Ordensneugründungen. Für die Antoniter läßt sich kein genaues Gründungsdatum angeben. Voraussetzung für ihre Entstehung waren die Reliquienverehrung und das sog. „Heilige Feuer". Die Reliquienverehrung fand im 11. Jh. einen Höhepunkt. Schon vor Beginn der Kreuzzüge hatten immer wieder Pilger Reliquien aus dem christlichen Osten nach Europa gebracht. Auch die angeblichen Gebeine des Mönchsvaters Antonius kamen über Byzanz in die Dauphiné. Nach dem ersten Ordenshistoriographen Falco sind die angeblichen Antoniusreliquien um das Jahr 1070 dort hingelangt. In der Zeit von 1085 bis 1096 wurden weite Landstriche Westeuropas von einer geheimnisvollen Krankheit, dem „Heiligen Feuer" heimgesucht. Der Mönch Sigebert von Gembloux beschreibt diese Krankheit in seiner Chronik wie folgt: „1059. Es war ein Seuchenjahr, wo viele, deren Inneres das ‚Heilige Feuer' verzehrte, an ihren zerfressenen Gliedern verfaulten, die schwarz wie Kohle wurden." Erst nach 700 Jahren gelang es, diese Seuche als Mutterkornbrand zu identifizieren.

Es lag nahe, daß das Volk in einer Zeit gesteigerter Reliquienverehrung seine Zuflucht zu den Heiligen nahm. Daß der heilige Antonius als Krankheitshelfer eine solch große Bedeutung erlangte, ist wesentlich der Gemeinschaft zu verdanken, die sich nach dem Mönchsvater aus der ägyptischen Wüste Antoniter nannten.

Der Anfang war eine Laienbruderschaft zur Versorgung der Pilger. Die Behauptung, die sich verschiedentlich in der Literatur findet, Papst Urban II. habe die Bruderschaft auf der Synode von Clermont 1095 bestätigt, ist äußerst unwahrscheinlich.

Schon bald nach der Gründung der Bruderschaft wurde wohl das älteste Spital erbaut, in dem alle armen Pilger beherbergt und verköstigt wurden. Die Bruderschaft stand zunächst in völliger Abhängigkeit von dem Benediktinerpriorat, das die Reliquien des hl. Antonius betreute und an seiner Ruhestätte eine neue Kirche erbaute.

Die junge Gemeinschaft entwickelte sich unerwartet rasch. Heilungen trugen den Ruhm des heiligen Antonius und seiner Bruderschaft weit über die Grenzen der Dauphiné hinaus. Durch die medizinischen Erfolge der Antonius-Brüder setzte sich im Laufe des 12. Jh.s statt der Bezeichnung „Heiliges Feuer" beim Volk allmählich der Name „Antonius-Feuer" durch. Noch vor Ablauf des 1. Jh.s ihrer Geschichte zählte die Bruderschaft bereits über 100 Außenstellen.

Im zweiten Kap. schildert M. die Konstituierung der Antoniter zum selbständigen Orden und die Auseinandersetzungen mit den Benediktinern von Saint-Antoine in den Jahren 1247 bis 1297. Dieser Streit endete mit Erhebung des Antoniter-Konventes zur Abtei durch eine Bulle Bonifaz VIII. vom 10. Juni 1297.

Das dritte Kap. ist der Geschichte des Ordens von 1297 bis 1378 gewidmet. Sie war eine Zeit äußeren Glanzes. M. würdigt die innere Organisation und die neuen Niederlassungen des Ordens, die Begünstigung durch die Päpste und die führenden Abtsgestalten dieser Epoche. Aber die Zeit des Wohlstandes und äußerer Ehrungen war nicht gleichbedeutend mit einer inneren Erneuerung und einem geistig-geistlichen Fortschritt.

Die Folgen des Abendländischen Schismas für den Orden sind Gegenstand des vierten Kap. Die Schismajahre brachten zugleich eine Ordenskrise. Durch die Zugehörigkeit zu verschiedenen Obödienzen ergaben sich für den Orden ungeheure Spannungen. Die Bilanz der Kirchenspaltung war für den Antoniterorden erschreckend negativ. Sie verursachte ein Schwinden des Zusammengehörigkeitsgefühls, ein Zerreißen der Bindungen innerhalb des Ordens, Veräußerungen von Ordensgut und einen erheblichen Verlust an Ansehen in den Augen der Gläubigen. Von dorther war verständlich, daß die Antoniter an einer Behebung der Spaltung äußerst interessiert waren. Stark war deshalb das Interesse an den Konzilien von Pisa und Konstanz.

Die Beendigung des Abendländischen Schismas brachte jedoch zunächst keine Behebung der Ordenskrise. Die Reformversuche in den Jahren von 1427–1438, besonders die Reformen von Abt Jean de Polley, brachten nur eine teilweise Erneuerung, obschon Jean willens und fähig war, eine Ordensreform durchzuführen und den Ordensgeist zu beleben.

Der zweite Teil der Arbeit ist dem Leben und Wirken des Petrus Mitte de Capraríis (ca. 1416–1479) gewidmet. Seine Herkunft, Jugend und ersten Ordensjahre werden eingehend erörtert. Das besondere Interesse von M. gilt dem Antoniterhaus in Memmingen, wo Petrus Mitte als Präzeptor wirkte.

M. berichtet über seinen Beginn in Memmingen, sein Universitätsstudium in Heidelberg und Paris, seine Tätigkeit als Generalvikar des Ordens, besonders aber sein Wirken in Memmingen in den Jahren 1457–1477. Hier machte er sich u. a. als Stadtpfarrer von St. Martin verdient. Seine Sorge für Kirche und Gottesdienst, sein Verhältnis zur Stadt und seine letzten Lebensjahre werden lebendig geschildert. Aufschlußreich ist auch das Kap. über seine Bibliothek. Der Antoniterorden war der eigentliche Lebensraum und die geistige Heimat des Petrus. Durch seinen Tod verloren die Antoniter einen Mann, dessen persönlichem Einsatz der Gesamtorden viel verdankte.

Exkurse u. a. über das Antonius-Feuer (Bedeutung und Bedeutungswandel) und eine Liste der Großmeister und Äbte von Saint Antoine schließen sich an.

Die Arbeit von M. ist quellenmäßig gut unterbaut. Er verwertet Quellen aus Archiven in Augsburg, Bologna, Colmar, Dijon, Erfurt, Florenz, Frankfurt a. M., Innsbruck, Kempten, Konstanz, Lyon, Memmingen, München, Paris, Rom, Straßburg, Stuttgart und Wien. Auch die Literaturverwertung ist ausgezeichnet. Die Untersuchung von M. ist nicht nur ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Antoniter, sondern zugleich der Reformkonzilien und der religiösen Zustände vor der Reformation. Ein sorgfältig erarbeitetes Register schließt den reichen Inhalt des Bandes auf. Die Zahl der Druckfehler ist erstaunlich gering. Seite 344: Jean de Polley statt Jean des Polley. Im Abkürzungsverzeichnis fehlt die Auflösung des Sigels GLAK = Generallandesarchiv Karlsruhe.

Alles in allem: Die Arbeit von M. ist ein wertvoller und grundlegender Beitrag zur Geschichte der Antoniter.

Freiburg Remigius Bäumer

Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche. Hrsg. von Harding Meyer, Heinz Schütte und Hans-Joachim Mund. Frankfurt am Main: O. Lembeck/Knecht (1977), 179 S. (Ökumenische Perspektiven Bd 9), kart. DM 25.–

An und für sich ist dieses Buch ein geschichtliches Ereignis, durch die katholische Lutherforschung und die bilateralen katholisch/lutherischen Gespräche (vgl. V. Vajta, „Das Augsburgische Bekenntnis im Lichte des gegenwärtigen katholisch/lutherischen Dialogs") vorbereitet. Ein bahnbrechender Ansatz ist von V. Pfnür geleistet worden. In seiner Dissertation, „Einig in der Rechtfertigungslehre?" (1970) konnte er klar zeigen, wie man schon auf dem Reichstag in Augusburg 1530 intensiv damit beschäftigt war, der Kirchenspaltung auszuweichen, die drohte, aber noch nicht ein Faktum war.

Die ökumenische Bedeutung der Confessio Augustana (CA) wird von P. Brunner überzeugend beschrieben in seiner inhaltlichen Analyse des Bekenntnisses („Die ökumenische Bedeutung der Confessio Augustana"). In herkömmlicher evangelischer Forschung war aber eine zurückhaltende Beurteilung der katholischen Intention der CA üblich. Die Aussagen des Bekenntnisses darüber wurden als politisch taktisch und notwendig in der damaligen Situation beurteilt. Melanchthon, der Urheber der CA, wurde für seine „Leisetreterei" kritisiert. Die CA gäbe nicht dem reformatorischen Glauben einen volltönigen Ausdruck. Viele der Autoren (u. a. Pannenberg, Schütte und Pfnür) beantworten die Kritik. Es wird hervorgehoben, daß die Aufrichtigkeit des Wunsches Melanchthons, die Einigkeit bewahren zu wollen, allererst von den katholischen Kontroverstheologen bestritten wurde. Cochläeus sah in CA ein teufliches Täuschungsmanöver und er mißtraute der Ehrlichkeit Melanchthons. Es liegt eine unfreiwillige Ironie in der Tatsache, daß gerade die Anhänger der Reformation entgegen ihrer eigenen Hauptbekenntnisse die Lagebeurteilung ihrer Gegner übernahmen (Pannenberg, S. 20). Mit der Kenntnis des vielen Negativen, das die Kirchentrennung mitgebracht hat, wäre die Zeit jetzt reif, die Aussagen der CA ernst zu nehmen. Keiner der Verfasser des vorliegenden Buches stellt die Aufrichtigkeit der Aussageintention der CA in Frage. Es gibt aber viele andere Schwierigkeiten, die man nicht unterschätzen darf.

Eine Schwierigkeit betrifft die CA selbst. Nach Bornkamms Urteil (Die Religion in Geschichte und Gegenwart I, Sp. 735) sprach Melanchthon den unwahren Satz aus, daß die Meinungsverschiedenheiten nur einigen Mißbräuchen, keinen Glaubenssachen galten. Bewußt hätte er heikle Fragen wie Papsttum und Fegefeuer verschwiegen. Das Buch stellt mehrmals die Frage, wo die Differenzpunkte heute liegen. Dabei geht es von dem wichtigen Faktum aus, daß eine Entwicklung sowohl innerhalb der katholischen wie innerhalb der lutherischen Christenheit stattgefunden hat. Die Rechtfertigungslehre ist nicht länger trennend. Eine Mehrheit von den Mißbräuchen, die die CA kritisierte, sind nicht mehr vorhanden. Vaticanum II hat eine große Rolle gespielt. Die reformatorischen Einwendungen sind gegenstandslos gemacht worden. Anderen strittigen Fragen gegenüber ist es nicht länger berechtigt, die Kritik der CA zu wiederholen. Kontrovers sind immerfort die Fragen, die sich in der Sündenlehre, in der Lehre von den Sakramenten und in der Ekklesiologie stellen. Vor allem aber scheint die Bußlehre der CA Probleme hervorzurufen, weil sie vom Tridentinum apostrophiert und verurteilt ist. In einem besonderem Aufsatz des Buches untersucht darum H. Jorissen, ob die Bußlehre der CA einer Anerkennung durch die katholische Kirche im Weg stehe. Die Antwort ist ein Nein. Das Anathema des Tridentinums trifft nicht die in CA und in der Apologie der CA gemeinte Sache. Die Antwort ist indessen von der Interpretation der CA abhängig. Darum wird der Gedanke erweckt, daß, als ein erster Schritt auf dem Weg der Einheit, ein katholisch/lutherischer Kommentar zur CA geschrieben werden soll, in welchem festgestellt wird, worin Einheit und worin Freiheit besteht.

Eine andere Schwierigkeit liegt in den Prinzipien dieser Interpretation. H. Dietzfelbinger („Schwierigkeiten einer katholischen Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses aus lutherischer Sicht") und H. Meyer („Augustana Romae recepta? Was lutherische und katholische Theologen dazu beitragen können") erinnern an die Veränderungen, die innerhalb des Luthertums stattgefunden haben. Damals, 1530, bildeten die Lutheraner eine Gruppe in der römisch-katholischen Kirche, jetzt sind sie zu einer selbständigen Kirche geworden. Nach Augsburg laufen die protestantische und die katholische Linie zunehmend auseinander. Die CA ist mit der Hypothek der Trennungsgeschichte belastet. Sie ist von den Lutheranern in der Formula Concordiae, nach harten internen Kämpfen, präzisiert. Für ein strenges lutherisches Bewußtsein könnte es natürlich sein, die CA vom ganzen Konkordienbuch aus zu verstehen. Andere Ausleger wollen die CA mit der Hilfe des jungen Luther lesen. Beide Auslegungsmöglichkeiten möchten dem katholischen Gesprächspartner Komplikationen bereiten. Ein gangbarer Weg wäre, die CA in ihrem historischen Kontext zu verstehen. Ihre Aussagen müssen im Licht der Ergebnisse der heutigen Forschung begriffen werden. Dadurch kann die CA eine kritische Instanz bleiben und selbst durch die heilige Schrift, der sie unterstellt ist, beurteilt werden.

Aber auch die katholische Kirche ist durch die Dogmen von Maria und dem Papst anders geworden. Mehrere Verfasser des Buches berühren diese Problematik, H. Döring untersucht sie in seinem Beitrag „Die Confessio Augustana und die Dogmen von 1854, 1870 und 1950". Gerade diese Schwierigkeit ist in sämtlichen Dialogen zwischen Lutheranern und Katholiken gegenwärtig, und einige von den Kontroverspunkten sind schon besprochen worden. Darum brauchen sie nicht unbedingt die Verhandlungen über die CA mehr als andere Gespräche blockieren.

In letzter Hand entscheidend ist die Absicht dieser Verhandlungen. Was bedeutet katholische Anerkennung der CA, fragt W. Kasper in dem abschließenden Aufsatz des Buches. Mit Recht wird hier eine Warnung gegen überzogene und verfrühte Erwartungen gerichtet, welche der Sache schaden könnten, wenn sie nicht erfüllt werden. Die Anerkennung fordert eine Reinterpretation der CA, die „als korrektiv gegenüber der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit des Katholischen, aber nicht als konstitutiv für eine Kirchenspaltung verstanden wird" (154). Das Endziel wäre nicht die Anerkennung sondern die Einheit in Pluriformität im Sinn einer konziliar verstandenen Kirchengemeinschaft. Dazu ist ein Kommentar unbedingt nötig, der zeigt, daß CA katholisch interpretierbar und rezipierbar ist.

Es ist faszinierend aber auch beklemmend, daß das Einheitsziel der CA erst nach 450 Jahren erreicht werden könnte. Dieses Buch verschweigt nicht die Schwierigkeiten, aber es weist doch auf die Möglichkeiten hin. Nur durch menschliche Kraft dürfte aber das Ziel nicht erreichbar sein. Entscheidend ist vielleicht ein Faktum, an das J. Ratzinger, nicht schriftlich aber doch geistlich anwesend im Buche, erinnert: „Trotz der Differenz der theologischen Interpretationen und der geschichtlichen Ausgangspunkte [besteht] im Innern der einzelnen Konfessionen ein überraschend ähnliches Leben, positiv und negativ. Gegen alle Spaltungen hat sich der wesentliche christliche Inhalt immer wieder überraschend einig als derselbe durchgesetzt, so wie die Menschlichkeit der Menschen unter verschiedenen Vorzeichen immer wieder recht ähnlich sich äußert." – Wenn Gott wahrscheinlich die Kirchen anerkannt hat, warum stehen die Menschen Ihm im Weg?

Uppsala Holsten Fagerberg

Gosselin, Edward A.: **The King's Progress to Jerusalem:** Some Interpretations of David during the Reformation Period and Their Patristic and Medieval Background. – Malibu, Ca.: Undena Publications 1976. 131 S. (Humana Civilitas. Sources and Studies relating to the Middle Ages and the Renaissance, Vol. 2) kart. $ 12.–

Das Hauptinteresse des Vf.s der vorliegenden Studie gilt dem Verständnis der Gestalt des Königs David in der reformatorischen Theologie des 16. Jahrhunderts. Näherhin geht es, im zweiten Teil des Buches, um die theologische Bedeutung Davids und der Psalmen in der Exegese Luthers, Melanchthons, Calvins und Bezas. Um die Grundthese seiner Arbeit, daß nämlich in der Theologie und Schriftauslegung der Reformatoren eine Neuentdeckung des wirklichen David, eine theologische Rehabilitation des Königs stattgefunden habe, zu untermauern, stellt Vf. im ersten Teil die Psalmenexegese von drei vorreformatorischen Auslegern vor: Augustinus, Nikolaus von Lyra, Lefèvre d'Étaples.

Die Auswahl gerade dieser drei Psalmenexegeten ist nicht zufällig: Augustinus übte über das ganze Mittelalter bis zur Reformation aufgrund seiner Autorität einen gewaltigen Einfluß auf Schriftauslegung und Theologie aus. Mit dem erneuten Aufkommen des Platonismus in der italienischen Renaissance wurde die Autorität des Kirchenvaters am Vorabend der Reformation eher noch größer. Der Wirkung des Augustinus vergleichbar ist diejenige des Kommentarwerkes von Nikolaus von Lyra, das praktisch von allen Theologiestudenten gelesen und auch von vielen protestantischen Kommentatoren herangezogen wurde. Letzteres gilt auch für Lefèvres Werk, obwohl er nach Meinung des Vf.s nicht unter die größten Psalmenkommentatoren zu zählen ist. Da er jedoch zu der Generation von biblischen Gelehrten unmittelbar vor der Reformation gehört, bietet sich seine Auslegung zu einem Vergleich mit der der Reformatoren an.

Stellt man die Vorstellungen von David, die sich in den genannten drei vorreformatorischen Kommentaren finden, denjenigen der evangelischen Kommentare gegenüber, so ergeben sich einige allgemeine, in die Augen fallende Unterschiede. Was Augustinus betrifft, so folgt er in seiner Interpretation Davids und der Psalmen der allegorischen Auslegungsmethode: er nimmt die Psalmen aus ihrem historischen atl Kontext heraus und verpflanzt sie in einen ntl Rahmen. Auf diese Weise gehen nach Ansicht des Vf.s die eigentliche theologische Bedeutung der Psalmen und der atl Glaube Davids vollständig verloren. Der Wert des letzteren kann nach Augustinus nur von Christen erfaßt werden, die von der Voraussetzung ausgehen, daß David lediglich eine vorbildhafte, schattenhafte Bedeutung hat. Er dient einerseits als moralisches Vorbild für die Christen, andererseit als Typus für Christus und seine Kirche. Außerhalb dieses vom NT her gesehenen Kontextes hat der augustinische David keine eigenständige theologische Bedeutung.

Auch für Nikolaus von Lyra ist die christliche Sicht und damit der typologische Aspekt Davids entscheidend. Im Gegensatz zu Augustinus würdigt er aber auch den historischen David und den atl Literalsinn seiner Worte. Lyras David hat so einen wirklichen, wenn auch keinen christlichen Glauben und kann auch den Christen auf ihrem Lebensweg als moralisches Vorbild dienen.

Das Davidbild des französischen Humanisten Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis) unterscheidet sich in wesentlichen Zügen von den beiden vorgenannten. Nach Ansicht Lefèvres haben die Psalmen keine eigene Bedeutung im atl-jüdischen Kontext, mit anderen Worten: der prophetische christologische Sinn ist der ausschließliche und alleinige Literalsinn. David wird so zu einem Propheten ntl Wahrheiten, zu einem Sprachrohr, durch das der Heilige Geist prophetisch redet. Auch diese Vorstellung wird David so wenig wie die beiden zuvor behandelten gerecht. Im fundamentalen Gegensatz dazu steht das gemeinsame protestantische (und nach Meinung des Vf.s allein sachlich zutreffende) Davidbild, wonach der atl König ein durch den Heiligen Geist geheiligter Mensch war.

Die drei Abschnitte des ersten Teils der Untersuchung haben keinen anderen Zweck, als mit einer Fülle von Stellenmaterial zu belegen, daß Augustinus, Lyra und Lefèvre eine defiziente Theolo-

gie Davids hatten und damit auch eine letztlich unsachgemäße Psalmenexegese betrieben haben. Diese negative Wertung der vorreformatorischen katholischen Ausleger steht von vornherein fest, wird schon in der Einleitung programmatisch und apriorisch ausgesprochen, ebenso wie die positive Seite der These, daß die reformatorischen Kommentatoren den wahren David wiederentdeckt und nunmehr eine theologisch sachgerechte Psalmenexegese ermöglicht hätten: „The Protestant commentators ... completely rehabilitated David" (5); „It is in the commentaries of our selected Protestant reformers that we find the full recovery of David as a real man of faith and as a theological spokesman" (67, und ähnlich des öfteren!).

Worin besteht aber, inhaltlich, die größere sachliche Nähe der Reformatoren zu David?

„Kurz, die Protestanten fanden in den Psalmen einen Glauben ausgedrückt, der ihrem eigenen sehr ähnlich war, und eine historische Situation, die zu der ihren in Parallele stand" (5). Mit anderen Worten: Die protestantischen Kommentatoren sahen in den Psalmen und in David die Lehre von der Verheißung im reformatorischen Sinn ausgedrückt. David war für sie der Prediger der Verheißung, der doctrina der Rechtfertigung allein aus dem Glauben. „Sein Glaube wurde so folgerichtig der Glaube der reformierten Religion und seine Hoffnung auf Befreiung ist auch diejenige der Reformatoren" (70).

Für diese theologische Sicht der Persönlichkeit Davids und der Psalmen bietet der zweite Teil der Untersuchung eine Fülle von Textbeispielen aus den Kommentaren Luthers, Calvins, Melanchthons und Bezas. Eindrucksvoll ist vor allem, wie die Reformatoren immer wieder ihre eigene geschichtlich Situation in den biblischen Geschehnissen vorgebildet sehen. Vielleicht am deutlichsten kommt dies bei Calvin zum Ausdruck, wenn er in der Vorrede seines Psalmenkommentars seinen Weg vom Beginn seiner Berufung an mit dem Davids in Parallele setzt: „Denn obwohl ich David in einem großen Abstand folge und ihm kaum gleichkomme, ... so zögere ich doch nicht, mich mit ihm zu vergleichen" (69).

In Übereinstimmung mit seiner bereits in der Einleitung aufgestellten These wertet Vf. die allen behandelten Reformatoren im wesentlichen gemeinsamen Grundzüge atl Theologie eindeutig positiv. Daß die reformatorische Rechtfertigungs- und Verheißungslehre in die Psalmentexte hineingetragen und aus ihnen herausgelesen wurde, wird unbesehen als d i e allein sachgerechte Auslegung hingestellt. Es kommt dabei nicht in den Blick, daß von der Entwicklung der biblischen Exegese seit der Aufklärung und von allgemein hermeneutischen Erwägungen her gesehen auch das bibeltheologische Denken der Reformatoren nur e i n e geschichtlich und zeitlich bedingte Gestalt der Begegnung mit Gottes Wort sein kann. Sie als point fixe und Maßstab für die Verwerfung der patristischen und mittelalterlichen katholischen Bibelexegese zu nehmen, zeugt von historischer Naivität und geschichtsphilosophischem Unverstand.

Das Wesentliche, was im übrigen an diesem Werk kritisch auszusetzen ist, wurde bereits im vorausgehenden angedeutet. Der Rez. möchte abschließend seine Kritik auf zwei Punkte konzentrieren: 1. Die Basis des historischen Materials ist, insbesondere was die katholischen vorreformatorischen Kommentarwerke betrifft, im Verhältnis zu den weitreichenden (und in dieser Form unzutreffenden!) Thesen und Folgerungen zu schmal. So bleibt etwa die gesamte atl Theologie und Psalmenauslegung des Hochmittelalters und des italienischen Humanismus unberücksichtigt. (Vf. kündigt allerdings zu letzterem eine ergänzende Untersuchung an). 2. Für ein historisches Werk ist die Art und Weise, in der Vf. von vornherein und fast auf jeder Seite apriorische theologische Wertungen vornimmt, schlechthin unerträglich. Wir meinen, daß für die Arbeit an Texten vielmehr das Erbe des Humanismus und des 19. Jahrhunderts vorbildlich bleiben sollte, und das heißt vor allem: zurückhaltende Wertungen auf der Grundlage solider Exegese vorzunehmen, anstatt voreilig dogmatisch bestimmte thesenhafte Meinungen zu plakatieren.

W ü r z b u r g H e l m u t F e l d

Répertoire des visites pastorales de la France. Première série: **Anciens diocèses (Jusqu'en 1790).** Bd. I: Agde – Bourges. Éd. André L a t r e i l l e. – Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 1977. 328 S. Ln FF 135.–

Dominique J u l i a und Marc V e n a r d, die verantwortlichen Bearbeiter der 1969 vom Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) eingerichteten Forschungsstelle für Pfarrvisitationen (Leitung seit 1972 André L a t r e i l l e) legen mit dem ersten Band eines auf mindestens 6 Bände angelegten Archivalienverzeichnisses die erste Frucht ihrer mehr als 10jährigen Arbeit vor. Schon jetzt kann man ohne Einschränkung sagen, daß sich die Anstrengung gelohnt hat.

Gabriel Le Bras, der sich in seinen letzten Jahren zunehmend auch dem religiösen Verhalten in der Vergangenheit zuwandte, hatte angeregt, die französischen Visitationsakten zu verzeichnen. Eine Gruppe von Historikern und Theologen interessierte sich für diesen Vorschlag, der jedoch erst in die Tat umgesetzt werden konnte, als die Kommissionen des CNRS für Soziologie/Demographie sowie Rechts- und Staatswissenschaften, 1970 auch die für Neuere und Zeitgeschichte, die Förderung befürworteten. Diese Fürsprache von Gelehrten der verschiedenen Disziplinen zeigt bereits, welch breites Spektrum an Auswertungsmöglichkeiten die zu erschließenden Quellenbestände eröffnen.

Eine große Zahl meist ortsansässiger freier Mitarbeiter (für die 30 Diözesen des ersten Bandes sind es 26) halfen bei der Aktenaufnahme in den Archiven.

Die Aufnahmekriterien sind klar definiert. Da im Rahmen dieses Programms eine Edition von vornherein nie ins Auge gefaßt wurde, war es nicht unrealistisch, Vollständigkeit anzustreben. Die ersten vier Bände werden die Visitationsakten der französischen Diözesen vom Mittelalter bis 1790 verzeichnen, zwei Bände sind für die Zeit danach, im wesentlichen nach dem napoleonischen Konkordat von 1801, vorgesehen. Diese zweite Serie wird von Jacques G a d i l l e und Philippe L a c o u d r e bearbeitet. Erfaßt wird das gesamte heute zu Frankreich gehörende Gebiet, in zeitgenössischer kirchlicher Gliederung.

Als Visitationsakten sehen die Herausgeber und Bearbeiter nicht nur die Protokolle an, sondern auch vorbereitende Akten (z. B. Mandate, Ausschreiben, Fragebogen, Auseinandersetzungen um das Visitationsrecht), während der Visitation entstandene Dokumente (z. B. an Ort und Stelle getroffene Entscheidungen, Reiseabrechnungen der Visitatoren, schriftliche Glaubensbekenntnisse) und Stücke, die nach einer Visitation in Auswertung und Verarbeitung der Ergebnisse anfielen, bis hin zu den Berichten der Bischöfe anläßlich der Besuche ad limina. Erfaßt werden sämtliche Pfarrvisitationen, deren Urheber weltliche Kleriker waren, einschließlich der Visitationen inkorporierter Pfarreien durch Säkularstifte. Ordensvisitationen sind ausgeschlossen und sollen möglicherweise später verzeichnet werden. Die Bearbeiter gehen so weit, auch solche Visitationen zu erwähnen, über die nur Nachrichten aus zweiter Hand vorliegen, ohne daß sich unmittelbare Zeugnisse erhalten haben.

Diese Abgrenzung erlaubt ein klares G l i e d e r u n g s schema nach Diözesen (in alphabetischer Reihenfolge) und nach Episkopaten (chronologisch).

Am Anfang eines jeden einer Diözese gewidmeten Abschnittes finden sich b i b l i o g r a p h i s c h e Angaben zu gedruckten und ungedruckten Karten, zur allgemeinen Diözesangeschichte, Stichworte zur kirchlichen Einteilung und Bemerkungen zum Zustand der Quellen.

Zu den einzelnen Visitationen werden folgende I n f o r m a t i o n e n mitgeteilt: Datierung, Name und Funktion des Visitators, visitierte Orte (bis zu 10 Orte werden namentlich angeführt; wurden während einer Visitation mehr als 10 Orte besucht, beschränkt man sich auf summarische Angaben nach Archidiakonaten bzw. Dekanaten), Kennzeichnung der Archivalien, Sprache, in denen sie abgefaßt sind, genaue Archiv- oder Bibliothekssignatur, Angaben von Arbeiten, in denen die entsprechenden Quellen abgedruckt, zitiert, erwähnt oder benutzt wurden.

Nach einem sehr ausführlichen Raster (ca. 250 Positionen im Dezimalsystem) werden verschlüsselte H i n w e i s e a u f d e n I n h a l t der Akten gegeben. Sie können nicht mehr sein als Andeutungen über das Vorhandensein bestimmter Informationen, keineswegs aber über deren Häufigkeit und Aussagekraft. Die Schlüsselzahlen beschreiben also eher den Fragehorizont der Visitatoren, als daß sie Informationen über den tatsächlichen Zustand in den visitierten Gebieten lieferten.

Eine der schwierigsten Aufgaben der Bearbeiter war es wohl, die trotz der Detailliertheit des Zahlenschlüssels unvermeidlich unterschiedlichen Wertungen und Einstufungen der einzelnen Mitarbeiter zu vereinheitlichen. Auf Details, die nicht zum Druck übernommen werden konnten (dies trifft vor allem für die Namen der visitierten Orte zu), können Interessenten auf den Korrespondenzweg zurückgreifen.

Zum Erscheinen des ersten Bandes kann man alle Beteiligten, insbesondere die beiden Bearbeiter, beglückwünschen. Ihnen ist ein guter Kompromiß zwischen praktischen Gesichtspunkten und Perfektionismus gelungen. Man wünscht sich das rasche Erscheinen der Folgebände.

Es erhebt sich die Frage für den deutschen Leser und Benützer, ob und gegebenenfalls inwieweit sich die Repertoirisierungsprinzipien des vorliegenden Bandes auf deutsche Verhältnisse übertragen lassen.

Die Frage ist insofern nicht rein akademisch, als nach einer ersten, im Jahre 1967 auf Anregung der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum unternommene Bestandsaufnahme gedruckter und ungedruckter Visitationsakten aus dem Gebiet des Alten Reiches seit 1971 im Tübinger Sonderforschungsbereich „Spätmittelalter und Reformation" ein vergleichbares Projekt läuft, dessen Arbeiten unmittelbar vor dem Abschluß stehen. Die Tübinger Arbeitsgruppe stand oder steht vor denselben Problemen, wie sie in Paris vorbildlich gelöst worden sind: Arbeit in einer sehr großen Zahl geographisch weit gestreuter, staatlicher, kirchlicher und privater Archive höchst unterschiedlichen Zustands, Entscheidung über die Ordensvisitationen, Vereinheitlichen unterschiedlicher Aufnahmen, Reduzieren der Datenfülle auf ein überschaubares Maß, räumlich und zeitlich vernünftige Abgrenzung. Ist aber schon die Beschränkung auf das Gebiet der Bundesrepublik Deutschland sehr viel willkürlicher als in Frankreich die Beschränkung auf das heutige Territorium der Republik, so mangelt es bei der zeitlichen Abgrenzung noch mehr an deutlichen Kriterien. Vor allem der terminus ad quem muß weniger eindeutig sein, denn die in Frage kommende Jahreszahl von 1803 scheidet aus, weil sie im Rahmen eines auf Spätmittelalter und Reformation konzentrierten Gesamtprogramms nicht gerechtfertigt wäre. Schon die Berücksichtigung der Gegenreformationszeit wäre bei Anlegen dieser kurzen Elle fraglich, wobei dann allerdings die Grenze zwischen Beschränkung und Beschränktheit sehr verschwommen würde. Für die Franzosen ist ferner die Konfessionsproblematik von so geringer Bedeutung, daß sie von den Herausgebern und Bearbeitern nicht einmal diskutiert wird. Die konfessionellen Veränderungen im Deutschland des 16. und 17. Jh.s verbieten eine Gliederung nach Diözesen. Veranstalter und Durchführende von Visitationen waren weltliche und geistliche Obrigkeiten, Kirchendiener und Staatsbeamte. Die Territorialordnung, die sich als Dispositionsgrundlage anbietet, ist in Deutschland im 17. Jh. öfter und intensiver verändert worden als die Kirchenorganisation in Frankreich während der ganzen Neuzeit. Dies bringt erhebliche Darstellungsprobleme mit sich.

Die deutschen Bearbeiter können von den Erfahrungen ihrer französischen Kollegen profitieren; sie werden aber auch für eine große Zahl von Problemen nach eigenen Lösungen suchen und mehr Kompromisse schließen müssen.

Neuß Hansgeorg Molitor

Hammerstein, Notker: **Aufklärung und katholisches Reich.** Untersuchungen zur Universitätsreform und Politik katholischer Territorien des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation im 18. Jahrhundert. – Berlin: Duncker u. Humblot (1977). 276 S. (Historische Forschungen Bd 12) kart. DM 78.–

Als „ergänzende Weiterführung" seines Buches „Jus und Historie" und als „Gegenprobe" für das „katholische Reich" (10) will H. vorliegende Arbeit verstanden wissen. Sie ist, wie im Vorwort gesagt wird, über einen „längeren Zeitraum hinweg geschrieben" worden, nicht frei von „Ungleichgewichtigkeiten" und kann durch „weitere durchaus denkbare Recherchen" ergänzt werden. Die mit dem sehr hoch gespannten Titel geweckten Erwartungen werden in der Einleitung gedämpft mit der Absichtserklärung, „an der Haltung der katholischen Universitäten, an ihrer Stellung zu den in aufgeklärtem Geiste vorangegangenen protestantischen Schwesternanstalten" darzustellen, „welches Verhältnis katholische Fürsten, ‚Gelehrte' und Territorien zur Aufklärung in dieser speziellen Form wissenschaftlicher Erneuerung einnehmen" (12). Sie „in Toto" (!) (10) zu befragen, hält H. „weder (für) möglich, noch (für) nötig". Doch scheint uns der Schwerpunkt allzu sehr bei Ickstatt und seiner Reformtätigkeit an den Universitäten Würzburg und Ingolstadt (33–131) zu liegen und damit die Frage nach mehr Ausgewogenheit für eine Untersuchung verbunden, die mit einem umfassenden Titel wie diese erscheint. Für die Universitäten Köln, Trier, Mainz bleiben weniger als dreißig Seiten übrig – für Dillingen, Bamberg und Fulda sind es zehn – aus den bekannteren und zum Teil unzulänglichen Veröffentlichungen schnell kompiliert unter Verzicht auf Heranziehung unausgewerteter Quellen in den Archiven und Bibliotheken. Die Universität Salzburg ist nicht in die Untersuchung einbezogen. Über die Juristischen Fakultäten geht H. kaum hinaus.

Von der Stellung katholischer Fürsten – es sei nur an die Kurfürst-Erzbischöfe Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim und Johann Philipp von Walderdorff erinnert – zur Aufklärung und Universitätsreform erfährt man so gut wie nichts. Die Namen ihrer Minister und Ratgeber werden im besten Falle nebenbei genannt, dabei noch verballhornt, wie „Grohschlag" (13, Anm. 4; 41, Anm. 23), richtig: Groschlag und „Stadion-Barthausen" (41, Anm. 23), richtig: Stadion-Warthausen. Ihre Projekte und Reformen werden nicht gewürdigt, sieht man von dem Mainzer Anselm Franz von Bentzel (148ff.) einmal ab, über den H. W. Jung eine gründliche Dissertation vorgelegt hat. Über die Universitätsreformen in Trier, den Anteil von Hontheim-Febronius und seinem Freund, dem Kanonisten Neller, hätte man gern Genaueres gehört. Unbefriedigend ist, daß in diesem Zusammenhang Spangenberg, Hornstein, La Roche, Hohenfeld nicht berücksichtigt werden. Daß Neller „die treibende Kraft hinter diesen Universitätsreformversuchen Triers von 1768 und 1780" gewesen sein soll (138), scheint mir höchst unwahrscheinlich. Die große Zeit des 1709 geborenen Kanonisten ging mit dem Tod des Kurfürsten Johann Philipp (1768) zu Ende; sein Einfluß an der Universität, vor allem aber am Kurtrierischen Hof zu Koblenz, ist unter Clemens Wenzeslaus stark reduziert. Wegen der Febroniusaffäre und eigener kirchenrechtlicher Dissertationen befindet er sich in den siebziger und achtziger Jahren in einer äußerst schwierigen Situation, die ihm, auch in Universitätsfragen und nicht zuletzt mit Rücksicht auf die Versorgung seines Neffen Leuxner an der Trierer Hochschule, Zurückhaltung geraten erscheinen läßt. Bezeichnend ist das Urteil des Kölner Nuntius Caprara vom August 1775: „Del famoso Neller... non occorre far molte parole, piche attualmente è in età decrepita" (H. Raab, Die Finalrelation des Kölner Nuntius Giovanni Battista Caprara. In: RQS 50, 1955, S. 215). Wie wenig „reformfreudig" Neller bereits 1774 reagierte, zeigt sein Votum zu einem Vorschlag, die Lehrstühle der Juristischen Fakultät nicht mehr mit Geistlichen zu besetzen. Meller stimmte dafür, „daß die geistlichen Doctores utr. juris, welche manchmal auch im Jure civile denen jüngeren Doctoribus saecul. weit überlegen sind nicht für immer und ewig excklusivam von denen zwei Cathed. Digest. et Institut. haben sollten" (Staatsarchiv Koblenz I C 12815, f. 60–71). Angesichts der von H. festgestellten Tendenz zur „Verweltlichung" – er will beobachtet haben, daß der Vortrag des Jus canonicum „vielfach in die Hände weltlicher Professoren gelangte" (253) – verdient dieses Votum eines „Reformers" Beachtung. In welchem Maße die von H. mit keinem Wort erwähnte schwierige „Grenzsituation" der Universität Trier, ihre unmittelbare Nähe zu Frankreich, sich auf Lehre und Studien ausgewirkt haben, soll mit einem Zitat aus einem Mandat des Kurfürst-Erzbischofs gezeigt werden, das aus Anlaß einer kirchenrechtlichen Dissertation und der Intervention des französischen Gesandten am Koblenzer Hof am 18. Oktober 1771 ergangen ist. Kurfürst-Erzbischof Clemens Wenzeslaus befiehlt darin der Universität Trier, sich „allen ein oder anderen fremden Macht zu nahe kömmenden Lehren (zu) enthalten und von denen in Druck erscheinenden Ausarbeitungen nicht den mindesten Satz einfließen zu lassen, welcher in das Politicum deren Höfen, nicht aber in die Lehr-Stuben gehöret". Dieses Mandat hatte, wie die Universität feststellen mußte, „verdrüßliche Folgen": 1774 fand nicht eine einzige öffentliche Defension juristischer Thesen statt (Staatsarchiv Koblenz I C 12817, f. 38ff).

Zu den schwarz in schwarz gehaltenen Bemerkungen über die Universität Köln (132–134) sei korrigierend wenigstens noch der Name Franz Karl Joseph von Hillesheim nachgetragen, der von 1756–1798 über kanonisches Recht, Staatsrecht, Diplomatik und zuletzt auch über Kölnische Geschichte gelesen hat. Den düsteren Reiseberichten über Köln stehen Sätze aus Brewers 1803 verfaßtem Nachruf auf Hillesheim entgegen, wie etwa folgende: „Dieser große Mann, der sich in den gelehrten Sprachen des Alterthumes in früher Jugend vervollkommnet, sich einer besseren Philosophie nach dem System des Cartesius, einer tiefen Kenntniß in den bürgerlichen Rechten nach Cujacius auf der hiesigen Universität beflissen hatte, studierte endlich das Staatsrecht zu Würzburg bei Barthel und Banitza... Die Verbindung, worin er mit den einheimischen Gelehrten Roderique, Pelzer, Seil und Hartzheim, und mit den ausländischen: Hundheim (Hontheim), F. von Fürstenberg, Neller und dem preußischen Minister Herrn von Dohm stand, machte ihn vollends zu den gemeinnützigen Gelehrten... Eine zahllose Menge Wißbegieriger von jedem Alter, jedem Stande drängte sich zu dem juridischen Hörsaale, den neuen Lehrer über den Lieblingsgegenstand zu hören, der leider! bis dahin noch keinen Katheder gehabt hatte." Vgl. auch die biographische Würdigung von A. Stelzmann, in: Annalen des Hist. Vereins f. d. Niederrhein 149/150 (1950) 181–232. – S. 165: Hammersteins Meinung, Bamberg habe dem Fürstabt Adolf von Dalberg „als zu kopierendes Muster" bei der Gründung der Universität Fulda vorgeschwebt, kann ich an der zitierten Stelle bei Mühl, Die Universität Fulda S. 6 nicht bestätigt finden. – Mit dem „städtischen Kolleg" der

Jesuiten in Fulda (165) dürfte wohl das 1584 gegründete „päpstliche Seminar" gemeint sein? Gewagt scheint mir der Versuch, die Grundlagen „für das aufgeklärte Wissenschaftsverständnis" des Freiherrn von Bibra mit seinem doch sehr kurzen Studienaufenthalt in Kremsmünster gelegt zu sehen (166). Könnten sie nicht mit dem gleichen Recht für die Zeit seines Aufenthalts am fürstlichen Hof zu Fulda und seiner langjährigen Studien an der Fuldaer Universität angesetzt werden?

Ärgerlich sind die vielen Flüchtigkeitsfehler und Versehen in den Zitaten. Stichproben, wie etwa der Vergleich der Zitate aus den beiden Gutachten von Horix (154–155) (Hammerstein spricht S. 152 von einem Gutachten) mit der Edition bei Just-Mathy, offenbaren einen bedauerlichen Mangel an Akribie. Auch das Zitieren aus zweiter Hand kann nicht befriedigen, zumal es kaum Schwierigkeiten bereitet haben dürfe, etwa für S. 18, Anm. 4, das Urteil von Giuseppe Garampi über die deutschen katholischen Universitäten in der Untersuchung von Ignaz Philipp Dengel nachzuschlagen, anstatt es nach L. A. Veit, Das Aufklärungsschrifttum des 18. Jahrhunderts, zu übernehmen. Aus dem Briefwechsel Lessing-Nicolai (S. 256, Anm. 17; S. 265, Anm. 25) sollte nach der vorbildlichen Ausgabe von Lachmann-Muncker zitiert werden und nicht nach G. B. Volz (Hrsg.), Friedrich d. Gr. im Spiegel seiner Zeit.

An Fehlern notiere ich in den Literaturangaben: S. 26, Anm. 25: „Klunckhohn", richtig; Kluckhohn; S. 40, Anm. 17: „Reinhardt", richtig: Reinhard; S. 41, Anm. 23: „G. von Koenig-Barthausen" (so auch im Literaturverzeichnis S. 272), richtig: G. von Koenig-Warthausen; S. 78, Anm. 11: „Pöllnitz", richtig: Pölnitz; S. 110, Anm. 101: „Hammermeyer", richtig: Hammermayer; S. 121, Anm. 131 ist der Name des Historikers Oestreich verschrieben zu „Oesterreich"; S. 165, Anm. 21: Die Vornamen von Leimbach sind Karl Alexander; die Abkürzung des Vornamens ist entsprechend zu korrigieren. S. 179, Anm. 30: Der Verfasser des Buches: Der Spätjansenismus in Österreich (1977) heißt nicht „P. Wersche", sondern P. Hersche (so richtig S. 246, Anm. 7); S. 270 ist „Erdmannsdörfer" zu verbessern in Erdmannsdörffer, S. 274 „Carl von Prantl" in Carl Prantl. – S. 36 ist „Fénélon" zu verbessern in Fénelon: S. 14, Anm. 5 und S. 147 „Breitbach-Bürresheim", richtig jedoch: Breidbach-Bürresheim; S. 15, Anm. 10: „Zauspers", richtig: Zaupsers.

Was H. über weite Strecken seines Buches bringt unter Anlehnung oder in Auseinandersetzung mit der Literatur ist im Grunde längst bekannt. Es stellt sich die Frage, ob der Autor nicht besser daran getan hätte, seine Kraft auf die beiden Kapitel über Ickstatt und die Reformen in Würzburg und Ingolstadt zu konzentrieren und hier Abschließendes zu bieten, als einen allzu weit gespannten Rahmen nur zum Teil und mit einer Skizze ausgefüllt stehen zu lassen, die nicht recht befriedigen kann.

Fribourg/Schweiz Heribert Raab

Hersche, Peter: **Der Spätjansenismus in Österreich.** – Wien: Verlag der Österreich. Akademie der Wissenschaften 1977. 451 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Österreichs, Bd VII = Schriften des Franz Josef Mayer-Gunthof-Fonds, Nr. XI). Ln DM 80.–.

Mehrere Aufsätze von Hersche wie „War Maria Theresia eine Jansenistin?" (Österreich in Geschichte und Literatur Jg. 15, 1971, 14–25) und andere dem Problem des österr. Spätjansenismus gewidmete Beiträge haben mit Spannung das Erscheinen des vorliegenden Bandes erwarten lassen. Tatsächlich darf H.s Werk als grundlegend für die österr. Kirchengeschichte im ausgehenden 18. Jh. gelten. Eine Fülle von bisher nicht beachtetem Archivmaterial und kaum bekanntes zeitgenössisches Schrifttum konnten zu einem farbigen Bild einer Epoche zusammengefaßt werden. Die wohl wichtigste Quelle stellten dabei Briefe österreichischer Jansenisten im Fonds Port-Royal et Unigenitus im Utrechter Rijksarchief dar; ihre Auswertung ist ein Glücksfall für die Erforschung der Theologie- und Kirchengeschichte Österreichs in jener Zeit. Viele der Kirchenmänner von damals erfahren im vorliegenden Buch erstmals eine eingehende Darstellung ihres Wirkens (z. B. der bedeutende Kanonist Benedikt Oberhauser OSB).

H. definiert einmal den österr. Jansenismus als eine „theologisch-politische Bewegung mit der Absicht praktischer Aufklärung" (357) und zeigt damit an, wie sehr eine Behandlung der Epoche vom Standpunkt dieser Bewegung aus gerechtfertigt ist. Klar ist im ganzen Werk die Frage im Hintergrund, wie Jansenismus und Josephinismus zueinander stehen; H. beschreibt den Josephinismus als „ein Zusammenwirken von Staatskirchentum und Reformkatholizismus" (64). Jansenistische Geistliche sind dabei „die eigentlichen Urheber der Kirchenreform" (344).

Breiten Raum nimmt die Darstellung des wohl bedeutendsten österreichischen Spätjansenisten, Markus Anton Wittola († 1797) ein, dem Rez. 1974 ein kleines Buch gewidmet hat. Der gebürtige Schlesier hat mit einem umfangreichen gedruckten Oeuvre sehr viel geleistet zur Bekanntmachung jansenistischer und „reformkatholischer" Ideen. Einschränken muß man aber wohl die Meinung des Vf., daß Wittola in seinen „theologischen Meinungen viel zu differenziert und unschematisch" gewesen sei, „als daß man in ihm einfach einen Vulgarisator der staatlichen Verordnungen im Kirchenfache sehen darf" (263). Die farbigste Persönlichkeit ist wohl Melchior Blarer, der ein unstetes Leben führte und bei Strengkirchlichen, auch beim Nuntius Garampi, zeitweise den Ruf eines wahren Gottseibeiuns hatte. Hersche rückt Blarers Bild mit guten Gründen zurecht und zeigt, wie weit Blarers Methoden in der Priesterbildung (er wirkte in Wien und Brünn) das damals übliche Niveau übertrafen (bes. 285). Allerdings war Blarer – wohl mitbedingt durch seine radikal jansenistische Einstellung – von „problematischer psychischer Verfassung" (287). Ein anderer überzeugter Jansenist, von bitterer Weltverachtung und Skepsis gefangen, ist Kaspar Karl (331ff). Ein großer Unbekannter, hier erstmals ausführlich gewürdigt, ist Simon Ambros von Stock, ein anderer bislang wenig bekannter ist Johann Baptist de Terme, nach Stocks Tod ein führender Mann in der jansenistischen Bewegung in Wien.

Bei Durchsicht der Nuntiaturberichte Garampis und Capraras, besonders des ersteren, fällt auf, daß sich die Nuntiatur nicht eben eingehend mit den Theologen beschäftigt – der Kanonist Joseph Valentin Eybel († 1805), ein Laie, ist der von Garampi mit Abstand am meisten nach Rom einberichtete Vertreter der „josephinischen" Richtung. Dafür beschäftigten sich die Nuntien eingehend mit den in den Augen der Kurialen „bösen" Bischöfe wie Colloredo, Gall, Hay, Herberstein (Laibach). Besonders Herberstein wird von Hersche eingehend gewürdigt. Die Nuntiaturberichte Garampis und Capraras konnten vom Vf. – verständlich bei ihrem Umfang – nicht in alle Einzelheiten verfolgt werden, würden aber der Darstellung nicht allzu viele neue Einsichten bringen. Garampi z. B. berichtet wohl manchmal über einzelne Personen und das „partito giansenistico" in Wien, aber derart, daß man daran zweifelt, daß er allzu genaue Kenntnis davon hatte. So kann denn auch H. nur sehr allgemein Garampi charakterisieren (bes. 340–345). (Zur Affäre um den als Spion entlarvten Sekretär Garampis, Egisti, finden sich ausführliche Berichte Garampis in den Nuntiaturberichten). Interessant scheint übrigens, daß Spaur von Brixen († 1791), nach Hersche der letzte überzeugte Jansenist im österr. Episkopat (353), bei den Nuntien wenig Gegnerschaft gehabt zu haben scheint.

Das Verhältnis von Jansenismus und Aufklärung ist ebenfalls ein Problemkreis, der Beachtung findet. Anhand einzelner Beispiele (Joseph Laubers etwa, des originellsten der behandelten jansenistischen Theologen) zeigt H. auch die verschiedenen Stufen des möglichen Weges von der traditionellen kirchlich-kurialen Linie über den Jansenismus hin bis zur Vollaufklärung, u. U. sogar zum Protestantismus (Fessler).

Innerhalb des österr. Spätjansenismus gibt es nicht viele Laien. Wichtig sind u. a. der kaiserliche Leibarzt Anton de Haen (118ff) und Joseph von Sperges; letzterer war aber auch den Kurialen durchaus genehm. Daß Gerard van Swieten entgegen früherer Meinung kein Jansenist war, hebt H. ausdrücklich hervor (119).

Fast tragisch mutet das Absterben dieser Geistesrichtung an (bes. 353–355); des Vf. Sympathie für seinen Forschungsgegenstand bricht nun voll durch. Man stellt sich überhaupt, angesichts der unbestreitbaren religiösen Idealvorstellungen im Spätjansenismus und seines intellektuellen Engagements, als Priester fast unwillkürlich die Frage, wo man geistig-religiös selber gestanden wäre, hätte man damals gelebt, und das ist gar nicht abwegig, setzten sich doch viele jansenistische Ideen, nach Beseitigung dieses Etiketts, in spätjosephinischer und vormärzlicher Theologie Österreichs fort, und ist da jede Zeit mehr oder weniger eine Zeit des Umbruchs. Hersche weist dabei dem österr. Spätjansenismus eine Position der Mitte zu, zwischen den Fronten eines „sterilen Traditionalismus" und der „ungehemmten Aufklärung".

Allfällige Versehen sind durchaus nebensächlich angesichts der hervorragenden Beherrschung der Materie. Franz Neumayer (66) schreibt man besser Neumayr, Ignaz Wurtz (350) besser Wurz, Galeppi (343) soll heißen Caleppi; Limburg-Stirum von Speyer einfach als „aufgeklärt" zu bezeichnen (73) ist unrichtig. Der Oberösterreicher Franz Steininger wurde offenbar einmal mit dem Wiener Dr. Theol. Ignaz Steininger verwechselt (194; vgl. meinen Aufsatz in den Oberösterr. Heimatblättern 1978 73–86 über Steininger).

Interessant als Ergänzung zu H.s Ausführungen sind wohl gut zwei Dutzend Briefe aus Kreisen junger Jansenisten wie Franz Schwarzenbach an den Beichtvater Max Franz-Joseph Strohmayer, der ja von Hersche als Jansenist gewürdigt wurde (144f u. öfter); die Briefe wurden vor kurzem von Gerhard Winner (St. Pölten) aufgefunden; Rez. arbeitet an ihrer Auswertung.

Auf ein Nebenproblem könnte noch hingewiesen werden. H. liefert zwar eine schätzbare Liste des österr. jansenistischen Schrifttums (407–419), geht aber nicht auf die Reaktion gelehrter Blätter jener Zeit auf dieses ein. Offenbar bestanden in Freiburg im Breisgau, um Engelbert Klüpfel (der nur einmal, 107, aufscheint) und die „Nova bibliotheca ecclesiastica Friburgensis" gewisse Interessen für die jansenistische Richtung. Auch in Würzburg muß ein gewisses Engagement für den Jansenismus bestanden haben. Recht verschieden besprechen auch diverse protestantische Zeitschriften die Produkte aus dem jansenistischen Milieu.

Josephinismus und Jansenismus sind einigermaßen kontroversielle und noch immer auch emotionsgeladene Themen. Die

Richtung H.s könnte man so beschreiben: Ferdinand Maaß wird (für diesen Fragenbereich mit Recht) wenig beachtet; Polemik gegen Sebastian Brunner weiland; affin zu Eduard Winter, aber diesen gelegentlich aus breiterer Quellenbasis heraus korrigierend; in Nähe zu neuerer österr. Forschung wie bei Klingenstein, Kovacs, Zlabinger. Seit Eduard Winter (1943) handelt es sich gewiß um eine der bedeutendsten Buchveröffentlichungen zur österr. Geistesgeschichte im Josephinismus.

Linz Manfred Brandl

Govaert, Lutgart: **Kardinal Newmans Mariologie und sein persönlicher Werdegang.** Dissertation an der Pontificia Universitas Gregoriana Rom. – Salzburg, München: Universitätsverlag A. Pustet (1975). 245 S. kart. DM 32.–.

Nicht nur die Tatsache, daß es seit nahezu 4 Jahrzehnten keine systematische Darstellung der Mariologie Newmans mehr gegeben hat (vgl. F. J. Friedel, The Mariology of Cardinal Newman, New York 1928 und den kurzen Versuch von G. Velocci, La Mariologia del Newman: Divinitas 11, 1967) und daß sich andere Beiträge zur Newman'schen Mariologie nur mit dem genetischen Aspekt befassen (P. Schneider, 1954; J. Stern 1967, 1969), begründen die Opportunität einer neuen Darstellung von Newmans Lehre über Maria, die Mutter Jesu als Mutter Gottes. Vielmehr rechtfertigt sich die vorliegende Arbeit aus der Verbindung der historisch-genetischen Perspektive Newman'scher Theologie im Bereich der Mariologie mit der systematischen Absicht, seine mariologischen Grundpositionen aufzuzeigen und sie im Zusammenhang mit der Entfaltungslinie aus dem anglikanischen Ansatz in die röm.-kath. Lehre zu verfolgen.

Der Blick auf die Quellen zeigt sporadische, über das gesamte bibliographische Werk Newmans verstreute Äußerungen über Maria und zur Marienverehrung. Vf.in stützt aber ihre Arbeit vor allem auf die Analyse folgender Hauptquellen: Marienpredigten, von denen sie die zeitlich erste aus dem Jahre 1831 selbst erstmals aus dem Newman-Archiv publiziert und übersetzt; Tracts der Oxford-Bewegung, von denen besonders Tract 71, 75 und 90 konsultiert werden; das Essay on the Development of Christian Doctrine von 1845; Apologia pro Vita Sua von 1864 und schließlich, die ausführlichste Äußerung im Sinne einer systematisch-mariologischen Schrift, A Letter Addressed to the Rev. E. B. Pusey, von 1865.

Die Arbeit behandelt im ersten Hauptteil „Maria im Leben Newmans" (19–123), im zweiten „die Entwicklung der Mariologie Newmans" (125–174). Ein umfangreicher Anhang über die „Chronologie des Lebens und der Werke Newmans" (175–213) und eine sachspezifische Bibliographie schließen die Arbeit ab. – (Die Publikation der ersten Marienpredigt ist als Kap. II des zweiten Hauptteils in den Darstellungszusammenhang einbezogen mit Anm. S. 136–141; die Übers. mit Anm. S. 142ff).

In einem ersten chronologischen Durchgang setzt G. bei „Newmans Glaube an die Inkarnation" an, dem zentralen Prinzip seiner ganzen Theologie; denn „vom Glauben an die Inkarnation wurde er zum Glauben an Maria geführt" (38). Als zweite Voraussetzung zur Newman'schen Mariologie stellt Vf.in seine Einsicht in „Die Lehre von der sichtbaren Kirche und von der Gemeinschaft der Heiligen dar, die Newman zu einer für die Praxis der Marien-Verehrung prinzipiellen Unterscheidung führt: der Fürbitte Mariens, die er schon als Anglikaner nie bezweifelt hatte, und der Anrufung Mariens, die er in der röm.-kath. Marienverehrung als übertrieben und mißbraucht ansah (57f). – Die Vorbehalte gegen die röm. Marienverehrung begründete Newman in anglikanischer Zeit mit entsprechenden Zeugnissen aus der Heiligen Schrift. Damit aber, so weist G. nach, wird für ihn die mariologische Problematik zum Modell des Kernproblems einer rechtmäßigen Entwicklung der christlichen Lehre in der Spannung von anglikanischer und röm.-kath. Theologie (70ff).

So wird im Zentrum dieser neuen Newman-Studie in sorgfältiger Abwägung und behutsamer Formulierung eine Aussage von großer Tragweite gemacht: „Eines ist sicher: Es liegt ein zeitliches Zusammenfallen zwischen Newmans Hinwendung zur marianischen Frage und der Beschäftigung mit der Entwicklung der Lehre der Kirche Roms vor" (ebda). Ob dem auch ein innerer Zusammenhang zugrundeliegt? Im Blick auf die Behauptung eines Newman-Forschers, das Marien-Studium habe Newman das Prinzip der Entwicklung des Dogmas nahegelegt, meint G. vorsichtig: „Man kann den Bericht in der ‚Apologia' tatsächlich so deuten; ... Daß die marianische Frage von so großer Wichtigkeit für das Prinzip der Entwicklung ist, läßt sich nicht mit absoluter Sicherheit aus den veröffentlichten Schriften Newmans beweisen, aber es finden sich genügend Hinweise, die diese Meinung haltbar machen" (71).

In der Tat vermag Vf.in durch ihre sorgfältige aber bestimmte Gedankenführung hier Licht auf den Zusammenhang zwischen mariologischen und entwicklungstheoretischen Gedankengängen in Newmans Theologie zu werfen.

In der katholischen Zeit (ab 1845) übernimmt Newman die röm.-kath. Lehre und Praxis der Marienverehrung, die sich wie eine Ausfaltung seines bisherigen Ansatzes ausnimmt. G. sieht seine neue Position zusammengefaßt in der Formel von „Maria als Hüterin des Glaubens". Darin kommt die Einsicht zum Ausdruck, daß „wahre Marienverehrung den Glauben an Christus verbürgt" und nicht etwa gefährdet (82f, 90).

Eine quasi-systematische Darstellung seiner Mariologie gibt Newman in seiner Antwort auf E. B. Pusey's Eirenicon, deren Würdigung G. zu Recht an das Ende der historischen Darstellung stellt. Quasi-systematisch ist sie deshalb zu nennen, weil Newman in seiner Argumentation vom Standpunkt seines ehemaligen anglikanischen Kollegen ausgeht und seine eigene Entwicklung der Mariologie im Hinblick auf die kath. Position nachvollzieht. Als entscheidende Inhalte bringt er dabei, nach G., zur Sprache:

1. Die Lehre von Maria bei den Kirchenvätern, wo sie als zweite Eva bezeugt wird, die Würde von ihrer Heiligkeit und Jungfräulichkeit; vor allem jedoch die Lehre von der Gottesmutterschaft, die Newman als „Frucht ihrer Heiligkeit" und „Quelle ihrer Hoheit" bezeichnet (114).

2. Newman's eigene Erfahrung, daß die Entfaltung der Marienverehrung nicht allein mit logischen und Verstandeskriterien zu verstehen sei, vielmehr ihr Maß „im gesunden Menschenverstand und in einem unbefangenen Wahrheitssinn" habe (117).

3. Newman's Einsicht, daß die echte Marienverehrung sich gerade nicht als Gefährdung, sondern als Schutz gegen Fehlverständnisse der Inkarnation erwiesen habe und erweise. (118f, vgl. 83 u. 235).

In einem zweiten Durchgang (Teil 2) entwickelt Vf.in zunächst ihre These von der Kontinuität in der Entwicklung der Newman'schen Mariologie. Sie führt dazu als wichtiges Dokument die erste Marienpredigt Newmans (von 1831) ein, die sie erstmals publiziert, übersetzt, mit kritischen Anmerkungen kommentiert und in den Kontext mit den übrigen mariologischen Dokumenten bringt (134–147). Abschließend setzt G. die zentralen Topoi der Mariologie, wie sie bisher erarbeitet wurden, in Korrelation mit den sieben Kriterien einer echten Entwicklung, die Newman 1845 für die Überprüfung der Rechtmäßigkeit mit der römisch-katholischen Lehrentwicklung entworfen hat:

1. die Heiligkeit Mariens als Kriterium der Einheit des Typus der Lehre,
2. die Menschwerdung Christi und die Gottesmutterschaft Mariens als Kontinuität des Prinzips,
3. die katholische Marienverehrung als Beispiel für die Assimilationskraft dieser Lehre.
4. die Herausstellung der Immaculata als Bestätigung des Kriteriums der Logical Sequence,
5. die Lehre von Maria als zweiter Eva (bei den frühen Vätern) als Beispiel für das Kriterium der Antizipation,
6. das Verhältnis zwischen Marienverehrung und Christusanbetung als Beispiel für das Kriterium der Erhaltung des Grundgedankens und
7. die Marienverehrung im Leben Newmans als Beispiel für das Kriterium des Chronic Vigour.

Der Blick auf die gesamte Arbeit von G. zeigt die überlegte Selektion der Quellen, die abwägende und umsichtige hermeneutische Analyse der Texte, die kritische Fundierung der Sekundärliteratur und die präzise Durchführung des eigenen Gedankens nach der aufgestellten Hypothese einer Entwicklung der Mariologie bei Newman bis zu der zentralen Erkenntnis, wonach die Marienfrömmigkeit und die Marianische Theologie bei Newmans Findung und Entwicklung des Entwicklungsprinzips der christlichen Lehre eine entscheidende Rolle gespielt haben können. Diese zentrale Erkenntnis, daß die Mariologie als Auslöser für die Idee des Prinzips von der Entfaltung der christlichen Lehre angesehen werden kann, verweist über die wissenschaftliche Leistung hinaus, auf den spirituellen Hintergrund, auf den es Vf.in an zahlreichen Stellen der Darstellung des Newman'schen Lebens ankommt.

Es hätte nahegelegen, insgesamt und besonders im genannten Zusammenhang auf jene Zeitspanne der 40iger Jahre zu verweisen, in der Newman schließlich 1847/48 in Rom bei Giovanni Perrone (nicht Peronne, vgl. 212) seine Traditions-Konzeption bzw. Entwicklungsidee in die Vorbereitung des Immaculatadogmas von 1854 einspeist. – Es wäre sicher auch nicht abträglich gewesen, wenn in dieser Arbeit so, wie die Auffassung des anglikanischen Newman von Maria als Sünderin (37) referiert wird

und die von ihm nachträglich korrigierte Forderung, man müsse als Katholik auch die südländischen Formen der Marienverehrung akzeptieren (90), auch seine in der ersten katholischen Phase geschriebene Äußerung über den „schlichten Glauben" des Loretto-Wunders (84) einer entsprechend kritischen Würdigung unterzogen worden wäre.

Corrigenda:

Hurrell statt Hurrel: S. 62, 65, 128 u. ö. – Legenden statt Lebenden: S. 68; – natura statt naturam: S. 70; – Gen. 12,1 statt 1,12: S. 113.

Im englischen Text der ersten Marienpredigt Newmans S. 136 Z. 26: as we statt is we; – S. 136 Z. 29: they statt the; – S. 138 Z. 2: on the subject statt in the subject; S. 138 Z. 18: through statt trougt; – S. 138 Z. 37: (Judge 6) statt (Judge). – S. 138 Z. 27: sum statt sume.

Die deutsche Übersetzung ist an vielen Stellen zu frei und ungenau: z. B. vgl. Abschnitt 4 (136 u. 142): „... that His Mother, is now no more to Him than any one else –" „... und seine Mutter gilt ihm nun nicht mehr als irgendeine andere Frau".

Freiburg Günter Biemer

Congar, Yves: **Der Fall Lefèbvre.** Schisma in der Kirche? Mit einer Einführung von Karl Lehmann. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1977). 144 S. kart. lam. DM 12.80.

Im Vorwort dieser als „souveränes Plädoyer für die Einheit ausgegebenen Broschüre" (dt. Übers.) rekapituliert K. Lehmann (7–15) die jüngsten Ereignisse im äußeren Ablauf der Kontroverse um EB Lefèbvre (bis zum Brief Pauls VI. vom 11. 10. 1976 an diesen). Lefèbvre hat „seine partielle Ablehnung einzelner Konzilsaussagen zu einem fast totalen Nein gegenüber dem Zweiten Vatikanischen Konzil" ausgeweitet (8). Die Schrift eines so guten Kenners der französischen Verhältnisse wie C. stellt „auch für den deutschsprachigen Leser eine wertvolle Hilfe dar" (9). Lehmann rühmt den vorbildlichen Ton und Stil des „Buches" (10). Er fordert, daß man sich Rechenschaft gebe, „warum man nach dem Konzil die Bedingungen einer gediegenen Erneuerung offensichtlich unterschätzt hat und welche Erfahrungen sich für eine künftige Strategie der Reform in der Kirche ergeben" (13). In seinem „Wort zuvor" erwähnt C. ohne Widerspruch die Meinung vieler, es wäre gar nicht so weit gekommen, „hätten nicht seit dem Konzil viele gesetzwidrige Neuerungen, irreführende Vorschläge, verhängnisvolle Amtsniederlegungen überhand genommen, ohne bei den verantwortlichen Vorgesetzten mehr als nur bedauerndes Achselzucken hervorzurufen" (17).

Im I. Teil (19–51) bespricht C. „die Weigerung des Erzbischofs Lefèbvre, Tragweite und Hintergründe". Für den Fernerstehenden, aber auch für die vehementen Sympathisanten geht es um Latein, Soutane, tridentinisches Priesterseminar (Tagesordnung!), „tridentinische" Form der Messe (Messe Pius' V.). Lefèbvre und seine Anhänger sehen in den jetzigen liturgischen Änderungen (Änderungen hat es ja früher auch nach dem Tridentinum immer gegeben!) Ausdruck einer gewandelten Lehre, die deshalb abgelehnt werden müssen. Klar nennt C. den tragischen Fehler Lefèbvres, der an sich auch Richtiges angesichts des Konzils gesehen hat: „In seinem Urteil ist er selbst es, der unterscheidet, was annehmbar ist und was aus Treue zur ‚ewigen Kirche' als häretisch oder falsch zurückgewiesen werden muß" (23), also im Grunde ein protestantisches Prinzip. Die „Tradition", auf die sich Lefèbvre beruft, schränkt er auf die Dokumente ein, für die er „den Sammelausdruck ‚Liberalismus' verwendet. Eines ist sicher: weder Pius XII. noch Pius XI., noch Pius X., noch Pius IX., noch Pius V., auf die EB Lefèbvre sich beruft, hätte eine solche Unterscheidung bzw. Trennung geduldet!" (23). Lefèbvre (24) sieht ein Eindringen der verderblichen Prinzipien der Französischen Revolution: Freiheit (daher Religionsfreiheit!), Gleichheit (daher Destruktion der hierarchischen Stellung des Papstes, wobei die Kollegialität „die Destruktion personaler Autorität" ist) und Brüderlichkeit (Einebnung des Unterschiedes gegenüber Häretikern und Kommunisten). Für C. liegt der Grund der Haltung Lefèbvres in Voraussetzungen seiner Person, in einem Integralismus und einem Widerstand gegen jede Öffnung, der „in Frankreich von der Basis her immer schon konservativ und antidemokratisch" ist (24f). C. rückt ihn in die Position der alten Action française der zwanziger Jahre, die von Pius XI. verurteilt wurde. Die Haltung Lefèbvres ist auch eine politische Frage.

Doch C. will keine politische Debatte führen. Er gibt zu, daß das Konzil nicht vollkommen war. Vollkommen ist im Grunde keine durch Menschen gefällte Entscheidung, selbst wenn sie Gottes Werkzeug ist. Unfehlbar heißt ja nichts anderes, als die gemeinte Wirklichkeit nicht verfehlend (A. Kolping, Unfehlbar? Eine Antwort, Bergen-Enkheim 1971, 74). Das läßt eine gewisse „Bandbreite" zu, wie die gemeinte Realität angezielt wird, und läßt damit für genauere Präzisierungen den Weg offen. C. schreibt dem Vaticanum II mehr als jedem anderen Konzil „alle Garantien der Authentizität" zu (27), es habe „mehr als das Vaticanum I auf seine Minderheit" gehört. Wenn nun Lefèbvre sich auf sein Bischofsein beruft und von daher sogar wagt, „einen anderen" Altar (Priesterweihen!) aufzustellen, als den, der in Gemeinschaft mit der konkreten gegenwärtigen Gesamtkirche steht, läßt sich fragen: „Bischof welcher Diözese? Kleriker welcher Kirche?" (32–36). Die kath. Kirche ist ja nur in ihren Strukturen – insbesondere den Bistümern – existent. Hier hebt C. mit Recht das Paradox hervor, das Lefèbvre bislang nicht hat auflösen können und wodurch er sich in die Nähe häretischer, mindestens schismatischer Bischöfe bringt, die es ja seit alters – auch gemäß der Theologie, die Lefèbvre studiert hat! – gibt: Der als Bischof auftretende Lefèbvre „hat keine Diözese" (34). Besser würde man formulieren, denn es hat auch sonst regierende Bischöfe gegeben, die ihre Herde mit in die Häresie gezogen haben: Er hat nicht einmal eine Diözese. C. weist auf Chalcedon hin, wonach solche Weihen wie die von Lefèbvre erteilten, „irritae, d. h. nicht anerkannt und für die Kirche als nicht bestehend erklärt worden" sind (35).

Zur „Messe Pius' V." hören wir, daß Lefèbvre den neuen Ordo Missae nur dann für häretisch hält, wenn er „Anlaß zu einer Glaubenslehre und einer Haltung protestantischen und demokratischen Schlages" wird; wer ihn „im Geist der Lehre des Konzils v. Trient" zelebriert, für den braucht der Ordo Missae nicht häretisch zu sein (37). Leider eskalierte die Lefèbvre-Bewegung angesichts bestimmter unnötiger Übersetzungspraktiken, die seitens Liturgischer Kommissionen hartnäckig durchgesetzt wurden, und vor allem angesichts des Mangels an historischem Wissen, weshalb Mitglieder der Bewegung von einem „zeitlos gleichen Ritus" sprechen (ebd.).

Es wäre m. E. weit vor dem Konzil viel gewonnen gewesen, wenn man auf die Änderungswünsche eines seiner Rechtsgläubigkeit so unverdächtigen und dogmatisch gut ausgebildeten Mannes wie Abt. Bernhard Durst OSB (Neresheim) eingegangen wäre, über die Rez. in dieser Zeitschrift seinerzeit in mehreren Rezensionen berichtet hat, die heute nachzulesen zur nun gewordenen Entwicklung sehr instruktiv sind (48, 1952, 104–107; 50, 1954, 57f; 58, 1962, 103–106). Wie mir seinerzeit ein Mitglied der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz sagte, sei man nicht für die Vorschläge von Durst, wolle aber nicht gegen einen regierenden Abt vorgehen! Heutige Schwierigkeiten wären verbaut worden, wenn man den Vorschlägen von Abt Durst Gehör geschenkt hätte. Sicher haben auch jene Bischöfe, die damals nicht für Durst waren, die neue Form, die viel weiter geht, konziliar gebilligt.

In der Beteiligung der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers sieht Lefèbvre eine „Demokratisierung". Dazu ist lange vor dem Konzil und auch vor C. – man denke nicht zuletzt an Pius XII. Mediator Dei – Bedeutsames gesagt worden. Auch Rez. darf sich hierhin zählen. Die deutschen Beschöfe wären vor dem Konzil gut beraten gewesen, wenn sie solchen Vorgängen mehr echte Aufmerksamkeit geschenkt hätten. Da war noch die Darbringung durch die Gläubigen (voto) und die durch den konsekrierten Priester (non solum voto, sed re) bewußtseinsmäßig genügend eingeordnet in den sakramentalen Vorgang der Kirche. Der latreutische Charakter der Meßfeier ist im Bewußtsein (nicht etwa in den approbierten Hochgebetstexten!) bei Klerus und Volk zugunsten eines bloßen Mahlcharakters leider zurückgetreten (auch die Akzentuierung der Redensart vom „Tisch des Wortes" und vom „Tisch des Brotes" gehört hierhin). Hier sieht Lefèbvre etwas Richtiges. Freilich sollte man nicht eine neue Torheit begehen und den „tridentinischen" Ritus neben der jetzt gültigen Grundstruktur freigeben, denn die Einheit der Gottesdienstform ist die Stärke der katholischen Kirche. (Die historisch gewordenen und erlaubten Unterschiede sind dem Rez. natürlich nicht unbekannt!).

Daß „die Kirche dem Wort Gottes in ihrer Meßfeier einen größeren Raum gab" (41), wird von jedem begrüßt werden können, auch was die größere Verständlichmachung angeht. Wenn Wünsche gegenüber der erneuerten Meßfeierform aufkommen, deren Berechtigung C. (46) zugibt, sollte man sie einarbeiten, aber nicht „zum Alten zurückkehren". Mit berechtigter Entrüstung stellt C. fest, daß die Meßfeier als „ein Mittel der Kundgebung und des Protests, eine Geste des Ungehorsams und sogar der Verachtung" mißbraucht werde (47); dieser Mißbrauch wäre gewiß viel anstößiger, wenn nicht auch in großkirchlichen Kreisen

die „Eucharistiefeier", wie es dann heißt, viel zu viel „auf Marktplätzen" gehalten wird. Der den Mysteriencharakter ernstnehmende Glaube leidet durch das Pro-fanum! Die Art, wie Lefèbvre und seine Anhänger sich nicht „als Teil eines Ganzen verstehen und verhalten" wollen, was einst Kardinallegat Cajetan 1518 mit Recht von Luther gefordert hatte (49), des Ganzen der konkreten sichtbaren Kirche (nicht bloß einer „Idee" oder der notwendig in Situationsenge entstandenen „Dokumente"), führt zum Schisma, wenn Lefèbvre das auch nicht will.

Im 2. Teil (51–65, der sich den Hauptpunkten der Kritik am Konzil zuwendet, Bewertung des Konzils), verneint C., daß die Kollegialität das Ende der Autorität sei. Kollegialität – das Konzil! (53) vermeidet das Wort! – kann ein Zweifaches ansprechen, Zusammenwirken der Gemeinschaft zur Regelung ihres Eigenlebens und (im engeren Sinn) Entscheidung durch ein Kollegium von Entscheidungsträgern. Ersteres ist heute mehr denn je erforderlich (wobei hier kritisch hätte aufmerksam gemacht werden können, daß eine solche Forderung oft mehr ein Ideal und die Erwähnung oft mehr ein Suggerieren, als effiziente Wirklichkeit ist und sein kann). Im zweiten Sinn, bei dem Bischofskollegium, das ja nicht Kollegium im Sinne bloßer Mehrheitsbeschlüsse sein kann, werden relativ selten kollegiale Akte getroffen, dennoch ist das Bischofskollegium „nie im Urlaub" (G. Philips), insofern es „Gemeinsamkeit, Solidarität, Mitverantwortlichkeit" (Paul VI.) für das Alltagsleben der Kirche bedeutet. Diese Verantwortlichkeit des Bischofskollegiums der Kirche ist älter als demokratische Usancen der neuesten Zeit (Cyprian v. Karthago!).

Der andere Vorwurf, der Ökumenismus sei Verrat an der Wahrheit (54), findet zwar in Übertreibungen, die C. zugibt, eine scheinbare Berechtigung. Doch C. sieht im Ökumenismus „Öffnung, Bewegung, die ja von ihrem Wesen her schon zu einer Überschreitung auffordern" (55), wobei „die Katholiken größere Korrekturen vornehmen müssen, denn ihre Geschichte ist stärker vom Dogmatismus belastet" (56). Das Wirken des Hl. Geistes geht dahin, daß dieser „Lernbereitschaft erweckt und mich ermächtigt, den Nichtkatholiken ... gegenüber eine andere Haltung einzunehmen" als die amtliche und praktizierte der Vergangenheit (56f). Hier zeigen sich Erlebnisse, die wir deutschen Katholiken, die immer unter Protestanten gelebt haben, doch nicht in solcher Enge hatten.

Besonders umkämpft ist die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit, Nr. 2. Dieser Abschnitt spricht aber nicht vom Recht des Irrtums, sondern vom „Recht auf religiöse Freiheit", das „auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet" ist. Das ist eindeutig und müßte von Lefèbvre anerkannt werden, wenn er nicht so starrköpfig und blind wäre. Aber – da liegt nun wieder die Tragik, die von C. nicht genügend herausgestellt wird – Lefèbvre hat mit dem Vorwurf des Indifferentismus scheinbar Recht, wenn wir an die verantwortungslose Art denken, mit der theologische Fragen vor unvorbereitete Priester und Laien getragen werden und dann in der Praxis nach sehr ungeschützten Behauptungen verfahren wird. Indifferentismus gegenüber Glaubenswahrheiten hat nach dem Konzil rapide eingesetzt, nicht wegen der Deklaration zur Religionsfreiheit (ein Titel, der hätte besser formuliert werden können!), aber auch nicht allein wegen des gegen früher geänderten historisch-sozialen Kontextes (59). Wie komplex übrigens der Hinweis auf Argentinien (Sicht von Lefèbvre wie Sicht von C.) ausfallen müßte, ist gerade in unserem Jahr deutlich geworden. So etwas ließe man besser aus der Diskussion heraus.

Was das Traditionsverständnis angeht, wurde nicht selten in der Kirchengeschichte dadurch gefehlt, daß man unter Traditionswahrung Konformität mit irgend einer absolut gesetzten Konkretisation der Offenbarung verstand, z. B. der Consensus quinquesaecularis mancher Reformatoren, die Richtschnur der ersten drei Jahrhunderte (J. A. Möhler), paulinisches Christentum oder der „Kanon im Kanon" bei protestantischen Theologen, bei Lefèbvre jetzt Konformität mit den Formeln des Tridentinum. Immer ist mit solcher absolut gesetzten Konkretisation der Vorwurf verbunden, der Hl. Geist habe die Kirche verlassen, so für die Altkatholiken ab Vatic. I, jetzt nach Lefèbvre seit 1962. Solcher Festlegung auf eine bestimmte Konkretisation korrespondiert – auch im Fall Lefèbvre – die Konstituierung eines „Hl. Restes". Nicht zuletzt anläßlich der auch in dieser Zeitschr. heftig geführten Kontroverse um das Assumpta-Dogma (ThRev 44, 1948; 45, 1949; 46, 1950) hat Pius XII. so großen Wert darauf gelegt, daß die Traditionsträgerschaft nicht einfach tote, mehrdeutige Dokumente seien, sondern das vivum magisterium ecclesiasticum. Der Berufung auf den „Hl. Rest" hält C. (64) das Wort Augustins entgegen: Securus iudicat orbis terrarum!

Im 3. Teil (66–84) bestreitet C. „die gegenwärtige Krise" nicht, durch die „in breiten Schichten der gläubigen Laien ein tiefes Unbehagen vorhanden ist" (66). „Vielleicht waren wir zu optimistisch, als wir ungestüm nach vorne drängten" (67). Als „einige gute Ergebnisse" des Konzils nennt er „die vielen schönen Eucharistiefeiern ... die Ausbreitung des Wortes Gottes ... die Lebendigkeit der Ortskirchen ... das erneuerte Gewissen sozialer Verantwortlichkeiten, die missionarische Öffnung zu den ‚Fernstehenden', die Bemühung, sich den Menschen unserer Zeit verständlich zu machen" (67).

Das Konzil hat eine gewisse Rolle bei dieser Krise gespielt durch seine Diskussionsfreudigkeit, das Hereinlassen von frischer Luft in die Kirche, das Ende dessen, „was man die Absolutheit, die Unbedingtheit des Systems nennen könnte" (68), und (in Auseinandersetzung mit Bischof Graber) Begünstigung von Bewegungen, die über das Konzil mit ihrer Dynamik hinauswuchsen (69). „Die Krise" ist „ein innerkirchlicher Widerhall auf einen gewaltigen kulturellen Umbruch und eine allzu lange andauernde Verdrängung kritischer Fragen" (69). Die Kirche hat den „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit ... das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen" versäumt (70). Die Verdrängung kritischer Fragen sieht C. als den wichtigsten Grund der gegenwärtigen Krise der Kirche. Pius IX. und selbst Leo XIII. haben nicht viel zu den „wirklichen Problemen und authentischen Errungenschaften des Geistes" beigetragen (71). „Eine machtvolle Restauration ihrer inneren Kräfte und eine ganz außerordentliche missionarische Expansion" leugnet zwar C. nicht (71f). Doch hätte er mehr die religiöse und tugendhafte Erziehung herausstellen müssen, die die Kirche dem einzelnen gab, der ungeachtet der Religionsfreiheit in Selbstbestimmung (Freiheit) auf die religiöse und ethische Führung der Kirche einging, die Realisierung so großer Opferbereitschaft. Vieles, was heute infolge hochgezogener Schleusen wie ein wilder Wasserstrudel das ruhige Leben der Kirche in Aufruhr bringt (72), war schon in den fünfziger Jahren (und in Deutschland schon vorher) grundgelegt, aber doch eben „in einer disziplinierten Kirche" (72f).

Nach dem Konzil kam als Grund für die Krise des kirchlichen Lebens hinzu „eine hektische und wahnwitzige Urbanisierung" (73), „Kritik an allem, was Institution, ‚establishment', ist, ... (als Ergebnis) oft ein Bruch mit der Vergangenheit" (73f). Daraus erwuchsen „bedauerliche Fehler, unannehmbare Anarchie" (75), wobei aber vor Verallgemeinerungen vom Vf. gewarnt wird. Lefèbvre hat das Verdienst, daß das „Unbehagen zahlreicher Gläubiger nun ernster genommen wird". Das Hirtenwort der südwestdeutschen Bischöfe (bei dem man die Handschrift des verstorbenen Freiburger Erzbischofs Schäufele nicht ohne Grund vermuten darf; Basel und Straßburg fehlen) ist der erste Ausdruck des Ernstnehmens dieses Unbehagens seitens der Hierarchie (s. Dok. 7, 113–117), ist insofern ein kirchengeschichtlich bedeutsames Dokument angesichts früherer Euphorien. C. scheint mir die gemachten Fehler teilweise zu minimalisieren, was Liturgie, Theologie, Katechese und eine gewisse Politisierung (77) angeht. Vielleicht ist die Broschüre hier „zu französisch".

Im 4. Teil führt C. den Leser „auf den Weg zu einer Lösung" in der gegenwärtigen kirchlichen Situation, für die die Reaktion der Lefèbvre-Bewegung Symptom ist. Die Kirche soll Kirche (und nicht ein enger Sektierer-Haufen) sein, das Wort Gottes muß Vorrang haben, um seine Fruchtbarkeit entfalten zu können. Man muß besser belehren und erklären. „Mit nur ein wenig historischem Wissen hätte der unverständliche Streit über die Messe nicht stattzufinden brauchen" (90). Dasselbe gilt übrigens auch für die Bekämpfung ernsthafter Exegese! Freilich müßte – das sagt C. nicht! – besser der theologische Rahmen klargemacht werden, in dem alle kirchliche Theologie allein sich zu bewegen hat. Im Bewußtsein, von manchen dafür gesteinigt zu werden, behaupte ich nach wie vor: Die Konstitution über den kath. Glauben des Vaticanum I (DS 3000 – 3045) müßte von der kirchlichen Autorität besser ins Bewußtsein der Kirche gehoben und von den Theologen erläutert werden. C. schließt: „Euer Platz, Brüder, ist in der Kirche!" (93). C. würde für „ein wirklich reguläres Seminar, ähnlich jenen, die wir selbst gekannt haben", Gott

danken (96), aber er sieht die Gefahr des Schisma: Lefèbvre „handelt, als ob er einer anderen Kirche angehöre" (95).

Die Fülle der Gedanken C.s müßte freilich noch mehr kritisch gehört und besprochen werden, als es geschehen konnte. Der Anhang bringt eine Reihe kirchlicher Dokumente zum „Fall Lefèbvre". Hier würde man freilich nicht ohne Gewinn lesen, was M. Lefèbvre, Ich klage das Konzil an! Editions Saint-Gabriel, Martigny o. J., über seine Aktivitäten auf dem Konzil veröffentlicht hat. Wenn man sich an die sechziger Jahre erinnert, weiß man, daß in der Öffentlichkeit mit Lautstärke nur das zu Wort kam, was denen genehm war, die die Informationsmittel in der Hand hatten. Das war nicht die Kurie und waren nicht immer die, die in ihrem Sinn vermittelnd reden wollten.

Freiburg Br. Adolf Kolping

Dieckmann, Bernhard: **„Welt" und „Entweltlichung" in der Theologie Rudolf Bultmanns.** Zum Zusammenhang von Welt- und Heilsverständnis. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1977. 285 S. (Münchener Universitätsschriften, Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd 17) kart. DM 38.–.

Die theologische Arbeit nach Bultmann hat sich besonders der Frage nach dem Weltverständnis des christlichen Glaubens zugewandt. Bereits 1964 begann mit der „Theologie der Hoffnung" und der Bewegung, die sie auslöste, sowie mit der nachfolgenden „politischen Theologie" und der „Theologie der Befreiung" eine Neubesinnung auf die Aufgabe, die dem Glauben in der Welt zukommt. Aber bereits Bultmann hat sich mit der Frage des Zusammenhanges zwischen Welt- und Heilsverständnis eingehend beschäftigt. Es ist das Verdienst von D., erstmalig in einer ausführlichen Monographie den Begriffen „Welt" und „Entweltlichung" in der Theologie B.s nachzugehen.

Treffend wird zu Anfang der Arbeit dargestellt, daß der Christ nach B. zur Weltgestaltung verpflichtet ist. Dabei wird der Unterschied gegenüber der wissenschaftlichen wie der humanistischen Weltanschauung deutlich. Wo immer sie in ihrer relativen eingeschränkten Bedeutung gesehen werden, ist gegen die jeweilige Weltsicht prinzipiell nichts einzuwenden, wo sie jedoch absolut gesetzt werden und einen universalen Anspruch auf den Menschen erheben, fallen sie unter die Kategorie der Verobjektivierung und der Eigenmächtigkeit des Menschen. Diese aber sind strikt abzulehnen, weil sie das Menschsein verkürzen und den Einblick in die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz verstellen. B. selbst war in seiner Zeit gerade mit der Absolutsetzung der nationalsozialistischen Ideologie konfrontiert und von daher politisch gezwungen, Stellung zu nehmen. D. zeigt vorzüglich auf, wie sehr aus B.s theologisch-anthropologischen Prämissen die Ablehnung des NS-Staats erfolgen mußte, und gibt zu erkennen (was sich vor allem auch in seinen Predigten zeigt), wie er unerschrocken diese seine theologische Position in der Diktatur vertrat. In der Auseinandersetzung um den Arierparagraphen berief er sich vor allem auf den christlichen Gleichheitsgedanken. Sein Aufsatz 1933 gegen die Ächtung der Juden war beispielhaft für eine theologische Haltung mit politischer Relevanz. 1936 schrieb er in der Festschrift zum 50. Geburtstag von Karl Barth einen Aufsatz über Antigone. Darin ist deutlich zu erkennen, daß er den Kreon des Sophokles mit der Herrschermacht des Naziregimes verglich. Freilich kann B. auf Grund seiner Existenztheologie keine inhaltlichen Kriterien für ein politisches Handeln geben. Vielmehr sah er seine Aufgabe darin, den Staat zu warnen vor der Selbstverabsolutierung und der damit Hand in Hand gehenden Unterordnung des einzelnen unter eine bestimmte Ideologie, der unbedingter Gehorsam zu zollen ist. Gerade aus der politischen Situation B.s ist es verständlich, daß er die Verantwortung des einzelnen betont.

D. sieht richtig, wenn er B. gegen die Anschuldigungen von Sölle u. a. verteidigt, seine Theologie sei individualistisch und privatistisch. Aus einer anderen politischen wie auch theologischen Situation heraus mag er diesen Anschein erwecken – aber, ist zu fragen, ist nicht die heutige, politisch engagierte Theologie Testamentsvollstreckerin der Theologie B.s? B. als Anwalt der Freiheit der einzelnen gegenüber dem Zugriff des Staates kann auch in unserer Gesellschaft seinen Einspruch erheben. Freilich ist der einzelne durch sein Bedürfnis nach Sicherheit immer geneigt, sich vor der verantworteten Entscheidung zu drücken; die Angst vor der Freiheit treibt den Menschen entweder in die Arme eines totalitären Staates oder in die Verobjektivierung des Menschseins in der absolut gesetzten Wissenschaft. Von daher ist auch die Zurückhaltung und Skepsis B.s gegenüber jeder Ordnung, Organisation und Institution zu verstehen. In seinen Marburger Predigten schreibt er, daß jede Ordnung den Menschen vergewaltigt (MP 92, vgl. D. S. 235). Nur dann, wenn der Staat seine Grenzen anerkennt und seine bedingte Aufgabe nicht überschreitet, ist er wirklich „profan" und verabsolutiert sich nicht. Sonst wird er pseudoreligiös, und dies bedeutet Unterjochung menschlicher Existenz. Staat und christlicher Glaube sind inkommensurabel, sie sind niemals direkt aufeinander bezogen, sondern stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander.

Hier ist offenbar der Punkt in B.s Theologie, der einer kritischen Frage bedarf: Wie wird dieses dialektische Verhältnis vermittelt? B. versteht den Glauben als eine „entweltlichte" Wirklichkeit. Von ihr her vollzieht der Glaubende seine Existenz. Er lebt in einer Differenz zur Welt. Diese Differenz ermöglicht ihm, sich jeder Absolutsetzung weltlicher Wirklichkeit zu widersetzen. Dies war B.s wichtigstes Anliegen. Wie aber kann der Glaubende konkret an der Weltgestaltung teilnehmen? Welche Bedeutung hat diese für seinen Glaubensvollzug? Hier konnte B. offenbar die Frage der Vermittlung nicht mehr denken, die dann von seinen Schülern aufgegriffen wurde.

D. zeigt in seiner Darstellung viele wichtige Ansätze auf. Hier wäre auch der Platz gewesen, sich mit den modernen Strömungen der Theologie auseinanderzusetzen und zu verdeutlichen, wo B. positiv weitergeführt, wo er mißverstanden wird und wo bleibende Anliegen der dialektischen Differenz verschüttet werden durch eine „Verpolitisierung" der Theologie. Es ist schade, daß D. das Thema: Welt-Entweltlichung nicht in dieser Richtung weitergeführt hat, da vor allem auch in der Frage der Weltgestaltung die Stärke der Arbeit liegt. Es ist zu wünschen, daß der Autor auf diesem Gebiet weitere Veröffentlichungen folgen läßt, die von B. her kritische Fragen an die heutige politische Theologie stellen.

Dagegen scheint mir die ontologische Grundlegung des theologischen Systems B.s nicht so gelungen zu sein. Eine entscheidende Rolle spielt bei D. das Begriffspaar: objektivierendes Denken – geschichtliches Verstehen (120ff). Hier fällt bereits auf, daß zwei Kategorien kaum in Erwägung gezogen werden, nämlich die der objektiven und eschatologischen Wirklichkeit. Man hat oft den Eindruck, daß D. sich der Differenz von objektivierend und objektiv sowie der von geschichtlich und eschatologisch nicht bewußt war. Damit jedoch steht und fällt B.s philosophische Begründung der Theologie. Zwar ist B. selbst nicht immer präzise in seiner Terminologie, jedoch aus dem Kontext läßt sich unschwer erkennen, was er meint. Zwar wirft D. mir vor, daß ich die Problematik im Gebrauch des Begriffs „objektivieren" nicht gesehen hätte (257), dieser Vorwurf kommt jedoch offenbar deshalb zustande, weil D. unter „objektivieren" z. B. auch die objektiven Erkenntnisse der Wissenschaft subsummiert. Es sind zwei ganz verschiedene Vorgänge, ob ich eine zwischenmenschliche Beziehung objektiviere oder ob ich objektive Erkenntnisse über die Welt gewinne. Es kann bei B. nicht die Rede davon sein, daß z. B. der technische Fortschritt dem objektivierenden Denken zuzurechnen ist, insofern dieses einen „eigenmächtigen Zugriff" darstellt (128). Im Bereich der Technik kann man nur von objektiver Erkenntnis sprechen, die „wertneutral" ist und nur durch Mißbrauch zur Objektivierung des Menschen führt. Wird „objektivierend" auf die Wissenschaft allgemein angewandt, so meint dies bei B. nicht die Eigenmächtigkeit des Menschen im negativen Sinne, sondern seine positive Fähigkeit, die Welt zu gestalten. „Eigenmächtig" wird der Mensch, wenn er die „Objektivität" zur alleinigen Wahrheitskategorie erklärt und so den Menschen objektiviert. Im zwischenmenschlichen Bereich, wo Beziehung und Begegnung, also geschichtliches Verstehen angebracht sind, bedeutet „objektivieren" eine negative Kategorie, insofern der andere Mensch dadurch zum Objekt degradiert wird. Nach B. gibt es zwei Dimensionen der Wirklichkeit, die je auf ihre eigene Art spezifisch erfaßt werden. Die Wirklichkeit, die relational ist, nur in der Beziehung und als Beziehung erkannt und verstanden werden kann, und die Wirklichkeitsdimension, die das Subjekt selbst nicht in die Beziehung hineinnimmt und daher objektiv ist. Liebe läßt sich nicht objektivieren; tue ich es, so liebe ich nicht mehr. Die kranken Augen der Geliebten werden berechtigt objektiv betrachtet, wenn sie geheilt werden sollen. Im personalen Bereich, wo also Beziehung gefordert ist, zerstört Objektivierung; in der Wissenschaft ist objektive Erkenntnis bzw. „Objektivierung" notwendig.

Ähnlich verhält es sich auch mit geschichtlichem Verstehen und eschatologischer Existenz. D. sieht nicht, daß in bezug auf das Heilsgeschehen geschichtliches Verstehen nur eine ontologische Möglichkeit ist, die ontisch nicht mehr geschichtlich, sondern eschatologisch, d. h. absolut endgültig vollzogen werden muß. Jesus Christus mißversteht nicht nur der, der ihn rein objektiv betrachtet und daher objektiviert (weil er seinen Anspruch mißversteht), sondern auch der, der ihn geschichtlich versteht, d. h. als eine mögliche Existenzweise in Begegnung unter anderen. Nur im eschatologischen Verständnis begegne ich Jesus Christus

recht, der als historische Faktizität mit dem eschatologischen Ereignis eine paradoxe Identität bildet.

Weil D. diese Unterscheidungen unterläßt, muß seine Kritik an B. (255ff) mißlingen. Es wird z. B. gegen B. eingewendet, daß der begegnende Nächste doch auch „Objekt" sein kann, nicht nur ein „Natur-Ding" (280). B. hat dem ausdrücklich immer zugestimmt, nur vor der Objektivierung hat er gewarnt. Um den anderen als anderen zu erkennen, muß ich ihn aber nicht objektivieren, sondern in der Relationalität, im Vollzug der Beziehung erkenne ich den anderen als anderen. Die Einwände, daß Gott „an sich" sein muß (269ff) und die Gnade „vorgegeben" (279f) ist, sind in einem Denkschema verständlich, das für alle Begegnungswirklichkeit einen „objektiven Grund" fordert.

Im Zuge dieser Überlegungen führt D. wiederholt den Begriff der Selbstbehauptung ein, den er zu einem Zentralbegriff B.s erhebt (255ff). Dabei gibt D. zu, daß dieser Begriff bei B. nur selten vorkommt (255). M. E. unterscheidet er sich erheblich vom Begriff der „Eigenmächtigkeit", der allerdings bei B. eine große Rolle spielt und den Abbruch relationalen Denkens und Handelns verdeutlichen will, wobei gerade in der Begegnung das „Selbst" „behauptet" wird, indem es sich in die Beziehung hineinbegibt. So ist die Mitte der Rechtfertigung des Menschen bei B. nicht der Gegensatz von Gesetz (wohl als Selbstbehauptung bei D. gedacht) und Evangelium, sondern die Relationalität, die forensische Struktur der Rechtfertigung, wenn auch die Rechtfertigungslehre bei B. zugunsten des geschichtlich-relationalen gesamtmenschlichen Verhaltens zurücktritt.

Diese Überlegungen, die im Grunde weit über das von D. gesteckte Ziel hinausgehen, sollen nicht den Wert der Aussagen über das Weltverständnis bei B. schmälern. Eine Beschränkung der Arbeit auf diese Problematik hätte sich vorteilhaft ausgewirkt. Dabei hätte u. a. auch der Artikel von F. Peerlinck, Rudolf Bultmann und die Politik, Evangelische Zeitstimmen 59/60, 1971 (der nicht erwähnt wird), berücksichtigt werden können. Bei einer Neuauflage sollte der Todestag von B. (30. 7. 1976) richtiggestellt werden.

Es ist zu hoffen, daß durch dieses Buch das Interesse an Rudolf Bultmann wieder erwacht und gerade die Aufgabe der Weltgestaltung der Christen neue Impulse erhält.

Saarbrücken Gotthold Hasenhüttl

Theologische Berichte. Hrsg. von Josef Pfammatter und Franz Furger. Bd 5: Glaube und Geschichte. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1976). 192 S. br. DM 25.–

„Theologische Berichte V" beschäftigen sich mit dem Thema „Glaube und Geschichte" und interessieren den Fundamentaltheologen, insofern die Geschichtlichkeit und fundamentaltheologische Verwertbarkeit von biblischen Wunderberichten einen breiten Raum einnehmen. Die Themen: J. Sievi, Wunder und Zeichen in der Exodus-Tradition (13–35); V. D. Huonder: Geschichte als Herausforderung an den Glauben (37–70); K. Kertelge, Die Wunder Jesu in der neueren Exegese (71–105); F. Annen, Die Dämonenaustreibungen Jesu in den synoptischen Evangelien (107–146); J. Trütsch, Wunder: Mit oder ohne Durchbrechung der Naturgesetze? (147–161); E. Schweizer, Zur neueren Forschung am Kolosserbrief (seit 1970) (163–191). Dieser Bd ist eine Dankesgabe an Msgr. Johannes Vonderach, Bischof von Chur, zum 60. Geburtstag.

J. Sievi, Wunder und Zeichen in der Exodus-Tradition (13–35), untersucht, „in welcher Weise und in welchem Umfang diese Wunder (der Exodus-Überlieferung) mit dem Jahwe-Glauben überhaupt zusammenhängen" (11). Er tut es im Anschluß an neuere Kommentarwerke (U. Cassuto, A. Deissler, B. Couroyer, G. Hort, A. Ringgren, C. Westermann, R. Rendtorff, M. Noth, G. v. Rad, E. Fohrer, P. Weimar/E. Zenger, H. Schmidt). Er hört sie daraufhin ab, was geschichtlich den Exodus-Ereignissen aus diesen spätgeformten Erinnerungen Israels zugrundeliegt. Erst nach Durchsicht der biblischen Texte mittels der einschlägigen literarkritischen Methoden läßt sich fragen, ob „aus den vielleicht erfaßten alten Stoffen oder ursprünglichen Überlieferungselementen historische Schlüsse gezogen werden können und dürfen" (34 mit G. Fohrer). Diese Forschung führt auf „die noch heute faßbare Urtradition bestimmter Ereignisberichte", die dem tatsächlichen Verlauf der geschichtlichen Geschehnisse am nächsten kommen (31). Die Frage nach der theologischen Bedeutung dieser biblischen Wunderberichte (34; besser wäre wohl zu formulieren: der traditiven Ausgestaltungen und Akzentuierungen der Erinnerung Israels an seine geschichtlich bedeutsamen Widerfahrnisse!) ist nach Sievi noch zu lösen. Ob das häufiger gebrauchte Wort „Bibliker" für Exegeten nicht doch etwas zu sehr dem Studentenjargon entspricht?

Sievi (16), den traditionellen Wunderbegriff vor Augen, macht nun deutlich, wie in den neuesten Behandlungen der Exodus-Ereignisse die Wunder auf natürliche Vorgänge zurückgeführt werden. Das Wunder sieht z. B. Cassuto (97f) in solch natürlichen Ereignissen, die „im richtigen Augenblick und in ungewöhnlichem Ausmaß" geschahen (18), so daß ihre besondere Bedeutsamkeit für Israels Glaube sichtbar und klar wurde. Ähnlich zeichnet A. Deissler, Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick, Freiburg 1972, 70ff, das Verhältnis zugrundeliegender geschichtlicher Vorgänge als Wunder unter Verwendung des Begriffs „Konstellationswunder"[1]. Hierbei zeigen sich Unterschiede in der mythischen Erfahrenskategorie beim Jahwisten, der das natürliche Faktum erzählt und es als Gottes Wort interpretiert, und bei der Priesterschrift, die das Faktum gleich unmittelbar auf Gott als Urheber zurückführt (26, M. Noth). G. Fohrer spricht von vielfach gesteigerten Naturvorgängen, die für Ägypten charakteristisch sind, ist aber hinsichtlich der Geschichtlichkeit z. B. der Plagen skeptisch. Als Kern der Exodus-Geschichte sieht er, wie auch andere Exegeten, die unerwartete Vernichtung einer ägyptischen Streitmacht im „Meer" (G. Fohrer, Überlieferung und Geschichte des Exodus, Berlin 1964, 109). Auch für P. Weimar-E. Zenger, Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels, Stuttgart 1975, 114f, schimmert das historische Geschehen nur schwach durch.

Hilfreich wäre die Beachtung der Erfahrenskategorie des Mythischen auch bei den israelitischen Hebräern, um „das Wunder in viel weiterem und unbestimmterem Sinne" zu verstehen (17), wo „alle Naturerscheinungen dem göttlichen Wirken", selbst deren regelmäßiger Gang, zugeschrieben werden. Vgl. A. Kolping, Einführung in die kath. Theologie, Münster ²1963, 30–33.

Vitus Huonder, Daniel. Geschichte als Herausforderung an den Glauben (37–70), behandelt zuerst die literarische Einheit des Buches Daniel, das er mit A. Lenglet als Werk eines einzigen Mannes betrachtet. Danach gibt er einen Überblick über die Deutung der Bildsymbole und bestimmt schließlich das Verhältnis des Buches Daniel zur Geschichte. Er schließt ab mit einer Daniel-Bibliographie für die Jahre 1969–1975 (Auswahl).

K. Kertelge, Die Wunder Jesu in der neueren Exegese (71–105), bespricht einige Beiträge zur Wunderfrage unter exegetischen Ansätzen. A. Wunder und Wundergeschichten. Gegenüber der älteren Formgeschichte wird deutlicher zwischen Wundergeschehen und Wundergeschichte unterschieden. Traditionsgeschichtlich versucht G. Schille, ausgehend von der Bedeutung der ältesten Christengemeinden Galiläas, die Entstehung der Wundergeschichten in dem ursprünglichen Bekenntnis zum Wundermann Jesus (im Unterschied zum Kerygma von Tod und Auferstehung) zu erklären. Aber „eine sorgfältige Analyse der Überlieferung und die Erhellung der verschiedenen Ansätze zur Entstehung der Überlieferung von den Wundern Jesu bleibt weiterhin ein wichtiges Desiderat" (73). Bei D. A. Koch, Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums, Berlin 1975, und G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, Gütersloh 1974, der neue Gesichtspunkte der Linguistik und des sprachwissenschaftlichen Strukturalismus beizieht (synchronische, diachronische, funktionale Betrachtung) sieht K. hoffnungsvolle Ansätze. Die diachronische Betrachtung in der Weiterentwicklung der Strukturen kann einer Erhellung der Traditionsgeschichte dienen, was Theißen z. B. im besonderen Verhältnis von Glaube und Wunder, dem Eigentümlichen des ntl Wunderglaubens, zeigt (75). Hierbei betont Th. für die markinischen Wundergeschichten die regelmäßige Verbundenheit von „Glaubens- und Erschwernismotiv"; der Glaube wird in den ntl Wundergeschichten immer vom göttlichen Wundertäter festgestellt (76). In der Arbeit von Th. sieht K. einen beachtlichen Fortschritt, zumal in der diachronischen Sichtbarmachung des Erschwernismotivs und des darauf bezogenen Glaubens. Aber Th. vernachlässigt die alttestamentlich-jüdische Vorgeschichte der Wunderüberlieferung.

Doch stellen sich historische Rückfragen an die traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise der Wunder; die Fragen werden durch Verfeinerung jener Methoden nicht erleichtert, sondern erschwert. „Der brutale Kern des Wunderproblems" (M. Seckler) bleibt bestehen. „Seckler sieht durch die historisch-kritische Behandlung der Wunder Jesu den traditionellen, vom Vaticanum I (DS 3009) festgehaltenen Argumentationszusammenhang von Wunder und Offenbarung in Frage gestellt", so daß der Fundamentaltheologie die „Trennung vom Wunderargument" nahe gelegt werde (80). Die Wundergeschichten werden dann nur „als Teilmomente

[1] Vgl. A. Kolping, Fundamentaltheologie I, Münster W., 1968, 312.

des Prozesses der Offenbarung" (R. Pesch) angesehen (81). Freilich wird meiner Meinung nach bei dieser heute leichtfertig zugestandenen Auffassung von der Überholbarkeit des Vaticanum I nicht genügend zwischen jener zeitbedingten konziliaren Auffassung des Wunderargumentes und dessen Kern („Hauptaussageabsicht") selbst differenziert. Die Frage ist nicht weggewischt, „welche Bedeutung Jesus selbst seinen Wundern beigemessen und ob und wie weit sie seinen Glaubensanspruch mitgetragen haben" (82) und heute noch tragen.

Als Möglichkeiten und Kriterien der historischen Rückfrage bieten sich an, wieweit für die erzählten Begebenheiten „eine Entsprechung zwischen dem literarisch Überlieferten und der Situation des ‚Lebens Jesu' festzustellen" ist (82), also die Übereinstimmung zwischen Wort und Verhalten Jesu, R. Pesch), die „Umweltreferenz" des erzählten Verhaltens Jesu (F. Mußner), die implizite Kritik an einem andersartigen Verständnis von Gottesherrschaft (F. Mußner). Ob der von F. Mußner gewählte Ausdruck der ipsissima facta glücklich ist, bezweifelt K. mit Recht (83). Durch das von F. Mußner angewandte Kriterium einer antirabbinischen oder antipharisäischen Front „kann zwar ein gewisser ‚Anhalt' am Leben Jesu, nicht aber die Faktizität des erzählten Einzelfalles gesichert werden" (83), mit Blick auf Mk 1,40–45 (Aussätzigenheilung). S. Lentzen-Deis nennt als erstes und sicherstes Kriterium das der „‚Diskrepanz' als Zeichen der Originalität", auch „Unähnlichkeits-" oder „Ausgrenzungskriterium" genannt (83). Dann ist authentisch, „was gegen bekannte Tendenzen der Umwelt verstößt", ferner die „Breite der Überlieferung", die für die Wunder Jesu gewisse unterscheidende Stileigentümlichkeiten gewinnen läßt (84). So hält Lentzen-Deis Exorzismen, Krankenheilungen (auch der Aussätzigen) für tatsächlich „und sehr wahrscheinlich" Totenerweckungen (was aber K. doch mit berechtigten Fragezeichen versieht, der selbst nur Exorzismen und Krankenheilungen für historisch hält).

Im Abschn. B werden die religionsgeschichtlichen Parallelen zwischen Jesus und anderen Wundertätern (Apollonius v. Tyana, die theios-anér-Vorstellungen) besprochen, Parallelen zugegeben (Einwirkung auf Wundergeschichten, magische Praktiken im Fernwirkwunder Mt 8,13, Heilungskraft Mk 1,41, Jesus als Manaträger Mk 5,25–34 parr). Mk und Lk stehen dieser magischen Welt näher, Mt 9,20–22 entkleidet die Geschichte der blutflüssigen Frau der „magischen" Züge des Mk. Schon die vormarkinischen Überlieferungen „haben die Gestalt des Wundertäters Jesus offenkundig stärker auf die Erwartungen des Volkes bezogen" (87). Sogar der Traditionsprozeß der Apollonius-Geschichten läuft „in vielen Punkten der Entwicklung der ntl Traditionen parallel" (89, schon F. C. Baur). Auch Philostratos will magische Praktiken von seinem Helden Apollonius fernhalten. Bei G. Petzke, Die Traditionen über Apollonius v. Tyana und das Neue Testament. Leiden 1970, kritisiert Kertelge, daß dieser sich einer Wertung enthalte und gerade dadurch eine Wertung ausspreche (89). Schon für F. C. Baur (1876) war ein wichtiger Unterschied Jesu „Verhältnis zu den sündigen Menschen" und sein Verhalten „zum sozial und moralisch deklassierten" (89). Petzke unterläßt, „die beschriebenen Einzelphänomene von einer jeweils auch erkennbaren unterschiedlichen Motivation her zu interpretieren" (90). G. Petzke, Historizität und Bedeutsamkeit von Wunderberichten. Möglichkeiten und Grenzen des religionsgeschichtlichen Vergleiches, in: H. D. Betz – L. Schottroff, Neues Testament und christliche Existenz (FS H. Braun), betont noch, daß ein religionsgeschichtlicher Vergleich nichts über die Historizität aussagen und eine angeblich höher stehende Lehre nicht auf die Geschichtlichkeit oder Nichtgeschichtlichkeit schließen lasse (90). Interessant ist, wie Philostratus rationalistisch das Göttliche beim Wunder des Appollonius an dem totgeglaubten Mädchen nicht etwa in einer Totenerweckung sieht, sondern darin, daß der Thaumaturge den Lebensfunken in dem totgeglaubten Mädchen gefunden habe, den die Ärzte nicht fanden (91).

Zu fragen ist (H. D. Betz und H. Köster), ob nicht „von einer eigenen frühchristlichen Überlieferungsschicht zu sprechen wäre, in der Jesus im Bild des Theios Anér erscheint" (91). Wenn man die Frage bejaht, so hat sich diese christologische Konzeption doch „nicht eindeutig in einem bestimmten christologischen Titel niedergeschlagen" (92). D. Lenz Tiede, The Charismatic Figure as Miracle Worker, Missoula 1972, sucht die hellenistische und besonders die hellenistisch-jüdische „Vorgeschichte" der frühchristlichen Theios-Anér-Christologie nachzuzeichnen (92). Hierin gehören die „sich selbst verkündenden Apostel" (2 Kor 4,5). H. D. Betz, Eine Christus-Aretalogie bei Paulus, in: ZThK 66, 1969, 288–305, sieht in 2 Kor 12,7–10 einen Hinweis auf die Erzählungen von Wundern, wie sie in den vorsynoptischen und vorjohanneischen Traditionen sich niedergeschlagen haben. Nach K. (93) bedarf eine solche Erklärung noch genauerer Prüfung. Der Fundamentaltheologie ist natürlich an der „Frage nach der Entstehung der urchristlichen Wundergeschichten" (94) sehr interessiert.

„C. Wunder und Christologie" geht der Bedeutung der Wunderberichte für eine umfassendere christologische Konzeption als die vorstehende nach. Die wichtige Untersuchung von H. J. Held in dem bekannten Sammelband von G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held (⁷1975) hat die redaktionsgeschichtliche Betrachtung über die Wunder Jesu mehr in den Mittelpunkt gerückt. Die überlieferten Wundererzählungen stehen nicht bloß im Dienst einer bestimmten Christologie, sondern „aktueller Fragestellungen der Gemeinden" (95). Bei Mt (Bergpredigt c.5ff, Wundergeschichten c.8f) stehen die Wunder im Dienst des Erweises der Messianität für den Messias des Wortes und der Tat. (Von hier kam das apologetisch beliebte Modell der Beweisführung für die Gottheit Christi!). K. zeigt auch für Lk, Jo (Unterschied im Verständnis der vorjohanneischen Semeia-Quelle und Evangelium), dann eigens für Mk (Wunder des Gottessohnes), wie jedes Evangelium eine Neuerzählung der Wunder Jesu bietet (96). Er bespricht die neueren Untersuchungen von Mk zu K. Tagawa, D. A. Koch, Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums (Berlin 1975), H. W. Kuhn zu Mk 4–6 (1971), L. Schenke, Die Wundererzählungen des Markusevangeliums (Stuttgart 1974), der Mk mehr an Redaktions- und Kompensationsarbeit des Evangelisten (anders K. Kertelge, R. Pesch, Mk-Komm) zuschreiben möchte; K. weist auch auf die Untersuchungen einzelner Wundertexte (zumal aus der Schule von A. Vögtle) hin (I. Maisch, Heilung des Gelähmten; R. Pesch, Gerasa; A. Harbath, Nain). D. A. Koch sieht das wesentlich Neue der mk Darstellung in der theologischen Einheit (Erweis des Gottessohnes in Passion wie im irdischen Wirken), in die die verschiedenen traditionellen Interpretationsmomente einbezogen werden. Erst im Licht der Gesamtdarstellung bis zu Ostern führen die Wunder zum Glauben (101).

Zum Schluß geht es um die Entsprechung von „Glaube und Wundertat Jesu" (101). Die größere Zahl der Theologen will im Glauben das „Wunder" sehen, andere (so H. Schürmann, Lk-Komm) arbeiten die „mitwirkende" Bedeutung des Glaubens beim Zustandekommen des Wunders heraus (102). Der Glaube ist „die subjektive Bedingung, die jener Wirkkraft (Gottes) erst die Möglichkeit gab, erfolgreich wirksam zu werden" (102), ist „die durch die Begegnung mit Jesus geweckte Disposition, durch die der Mensch sein Angewiesensein auf die göttliche Hilfe erkennt und eingesteht" (101f). „Im Wunder wird Gottes Heilsmacht zeichenhaft offenbar" (104). Im Gegensatz zur Ansicht von J. Roloff und L. Goppelt „wird (man) die Verwendung des Glaubensmotivs in den Wundererzählungen wohl nicht unmittelbar auf den historischen Jesus zurückführen können" (103). Die Wunder Jesu, die joh „als Zeichen der Offenbarung seiner Herrlichkeit verstanden werden ... werden damit nicht zu Beweisen für den Glauben, so daß der Mensch dadurch gleichsam zum Glauben gezwungen würde" (105).

Die Fülle der Informationen dieses reichen Forschungsberichtes rechtfertigt eine solch relativ ausführliche Berichterstattung.

F. Annen, Die Dämonenaustreibungen Jesu in den synoptischen Evangelien (107–146), untersucht angesichts der heute viel diskutierten Frage über die Existenz des Teufels oder vornehmer benannt: des Satans, die bislang wenig exegetisch befragten Dämonenaustreibungen Jesu, I. deren synoptischen Befund (Erzählungen, Worte Jesu, Sammelberichte), II. die Tatsache von Dämonenaustreibungen durch Jesus, die als solche nicht zu bestreiten, deren Einzelerzählungen aber historisch nicht genügend gesichert sind. III. wendet sich A. der Form der Exorzismuserzählungen nach ihrem Anschauungshorizont zu, dem „Bereich des geistigen, kulturellen, religiösen Lebens einer bestimmten Gesellschaft" (118). Zur Zeit Jesu erhielt der Dämonenglaube einen ungeheuren Aufschwung, wonach „gute oder böse Mächte am Werk (seien), die man sich personal vorstellte" (ebd.).

A. fragt, ob es eine „Gattung" (ein Strukturmuster: W. Richter) der Exorzismusgeschichten gebe, indem er zunächst die Auffassung Bultmanns darstellt, der die Dämonenaustreibungen als besondere Form der Wundererzählungen versteht. Dann wendet er sich G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten (s. o.) zu, der mit der Darstellung Bultmanns unzufrieden ist, weil dieser nicht genügend die Dämonenaustreibungsgeschichte gegenüber anderen Erzählungen beschreibe. G. Theißen „analysiert mit Mitteln strukturalistischer Erzählforschung das gattungsspezifische Beziehungsgefüge von Personen, Motiven und Themen" (123, nach dem Klappentext des Buches von Theißen). Er nennt als „gattungsspezifische Merkmale des Exorzismus": a) „das Ausgeliefertsein des Menschen an den Dämon", b) „den Kampf zwischen Dämon und Exorzist", c) „die zerstörerische Tätigkeit des Dämons in der Natur (ebd.). Die Exorzismuserzählungen dienen wie alle ntl Erzählungen dem „Ausdruck des Glaubens der Urchristen" (124). Jesus sah in seinen Dämonenaustreibungen, die er sich als „Kind seiner Zeit" ganz im zeitgenössischen Anschauungshorizont vorstellt, den Sinn, daß in ihnen die Gottesherrschaft anbricht (Q = Mt 12,28/Lk 11,20). Vor Jesus gab es nie eine solche Verbindung! A. analysiert darin einen theologischen Aspekt (das Herrsein Gottes), einen soteriologischen (Anbruch des endzeitlichen Heiles) und einen christologischen (nicht im Sinn einer direkten christologischen Selbstaussage Jesu, sondern einer impliziten Christologie).

Die urchristlichen Exorzismuserzählungen sind „von Anfang an nicht als Darstellungen eines Kampfes zwischen Jesus und den Dämonen konzipiert" (128); Jesus ist der Überlegene. Weil Jesus die Dämonenaustreibungen im Anschauungshorizont seiner Zeit

sieht, interpretiert er „seine Exorzismen als den Anfang vom Ende der Satansherrschaft" (R. H. Fuller), wofür das Beelzebul-Gespräch (Mk 3,22–30 parr) steht. A. setzt sich auseinander mit M. Limbeck, Jesus und die Dämonen. Der exegetische Befund, in: BuK 1975, der bestreitet, „daß Jesus selber seine Exorzismen als Kampf und Sieg gegen Satan verstanden habe" (130). Die Auffassung vom Satansreich geht für Limbeck auf die Gegner Jesu zurück, nach denen Jesus der „Herrscher" in diesem Dämonenreich sei. „Satan, Beelzebul, Dämonen sowie böse Geister", religionsgeschichtlich von verschiedener Herkunft, sind „verschiedene Ausdrücke für die gleiche widergöttliche Macht des Bösen" (131 mit K. Kertelge). Nach A. stehen noch besondere Arbeiten aus, die zu zeigen hätten, „welche Teile auf das Leben Jesu selbst zurückgehen könnten. Erst dann wäre mit einiger Sicherheit zu sagen, daß Jesus selber seine Exorzismen tatsächlich als Kampf gegen Satan verstanden hat" (132).

In der traditionsgeschichtlichen Weiterentwicklung des Problems der Dämonenaustreibungen wird in Mk vor allem der christologische Aspekt der Dämonenaustreibungen herausgestellt (132): Jesus als Sohn Gottes (Mk 1,24; 5,7!). Mk selbst bringt im Unterschied zu Jesus „die Exorzismen n i e mit der R e i c h - G o t t e s - B o t s c h a f t Jesu in Zusammenhang" (133).

Zum Schluß fragt A. nach der Existenz der Dämonen, wofür es die gegensätzliche Auffassung der Verneinung ihrer Existenz (H. Haag u. a.) und ihrer Bejahung (kirchliche Stellen: Paul VI., Glaubenskongregation) gibt. A. macht mit Recht darauf aufmerksam, daß sich diese Frage infolge unserer besseren Kenntnis der weltbildlichen Bedingtheit des Anschauungshorizontes erst heute stellt, wozu das frühere kirchliche Lehramt nicht zu sprechen hatte. „Nie mußte es sich mit der grundsätzlichen Leugnung ihrer Existenz und Wirksamkeit auseinandersetzen" (135). Deshalb kann jene Frage „auch nicht als endgültig beantwortet gelten" (138). Angesichts der Erläuterungen, die Psychologie, Parapsychologie und vergleichende Religionswissenschaft zum Besessenenproblem geben, stellt sie sich ganz neu. A. sieht die Lösung so: Man kann nicht sagen: „Es gibt sie nicht" und auch nicht: „Es gibt sie doch", sondern er beschreitet einen Mittelweg: „Es gibt sie – aber in welcher Weise?" (138–141). A. weist auf den unerklärbaren Bereich, den man das „Geheimnis des Bösen" nennen kann (142). „Ob man dieses Geheimnis des Bösen lieber als ‚das Dämonische' (Neutrum) oder als ‚den Teufel' (personal im Sinne einer Personifikation oder einer Person) bezeichnen will", ist für A. „weniger wichtig und eine Frage des Weltbildes" (143), womit eigentlich die Frage nach der Glaubensverbindlichkeit der Personalität Satans usw. schon negativ entschieden ist. Für A. ist in dieser Frage nur wichtig die Betonung des Sieges Jesu Christi über dieses Geheimnis des Bösen, über die wie immer vorgestellten knechtenden Mächte der Menschheit (145). Ob dieser „Mittelweg" (?) wirklich alle Fragen der Dogmatik beantwortet? Das ist sehr die noch offene Frage.

J. T r ü t s c h, Wunder: Mit oder ohne Durchbrechung der Naturgesetze? (147–161) bespricht außer C. S. Lewis, Wunder. Eine vorbereitende Untersuchung (dt. Köln 1952) B. Weißmahr, Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders, Frankfurt M. 1973, und B. Bron, Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffes, Göttingen 1975. B. Bron zeichnet „sehr umsichtig" (148) die Theologiegeschichte in ihrer Stellungnahme zum Wunder nach und läßt „das theologische Wunderverständnis nur in Unabhängigkeit von der natur- und geschichtswissenschaftlichen Theoriebildung möglich sein und die leibliche Dimension als notwendiges Element" implizieren (ebd.). Trütsch fügt zustimmend hinzu, daß Offenbarung nicht ohne deutendes Wort sei, insbesondere (mit dem Vaticanum II) „in Christus, der zugleich Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist" (149). „Damit ist wohl der theologische Kontext, in dem das Wunder steht, ausgewogen und erhellend beschrieben", meint Trütsch (ebd.).

Dennoch müsse sich das theologische Wunderverständnis dem außertheologischen Naturverständnis stellen. Die Geschichte führte da zur Alternativposition: hie Naturalismus – hie Supranaturalismus. Die Scholastik lehrte ein durch Zweitursachen vermitteltes und ein alle Möglichkeit der Zweitursachen übersteigendes Wirken Gottes an der Welt. Diese „Naturtranszendenz" wurde dann zum entscheidenden Merkmal des „Wunders" (150). Die Neuzeit entwickelte die Vorstellung der „geschlossenen Naturkausalität" von der innerweltlichen Gesetzmäßigkeit her, unter Ausschluß einer personal-freien Beziehung eines überweltlichen Schöpfers zur Welt"; jedes unmittelbare Wirken Gottes im Naturgeschehen ... (war) völlig ausgeschlossen" (150f). Die Theologen hingegen ließen Gott unmittelbar im Wunder „außerhalb der natürlichen Ordnung" um so eher wirken, als auch die Entstehung der individuellen Menschenseele auf dem Boden der „natürlichen" Ordnung ebenfalls auf ein unmittelbares Hineinwirken Gottes in diese Welt angenommen wurde. Mittels Tatsachen, die „außerhalb der natürlichen Ordnung" gewirkt wurden, ließ sich leicht theoretisch die damit verbundene übernatürliche Offenbarung apologetisch „beweisen". Das außerordentliche und unmittelbare Wirken Gottes glaubte man durch Nichterklärbarkeit seitens natürlicher Ursachen verifizieren zu können. Diese „supra-naturalistische Wundertheorie" wurde von katholischen Theologen „bis in die letzten Jahrzehnte hinein" (151) vertreten. Mit Berufung auf P. Jordan wurde dem Rez. die Ablehnung dieser „immediaten" Wundertheorie noch kürzlich in dieser Zeitschrift vorgeworfen[2].

B. Weißmahr schlägt einen „d r i t t e n W e g" vor. Er geht für Trütsch von der „wohlbegründeten Ansicht (aus), daß Gott auch im Wunder ausnahmslos durch zweitursächliche Kräfte wirkt, keine Naturgesetze ‚durchbrechend' oder ‚aufhebend'" (153). Ähnlich hatte Rez.[3] einen allgemeineren und komplexeren Wunderbegriff vorgelegt, ohne von Weißmahr erwähnt zu werden. Die Wunderbarkeit besteht nämlich nach Rez. „in der außerordentlichen, ungewohnten, die Aufmerksamkeit wachrufenden Zuordnung der geschöpflichen Ursachen" (ebd. 312) im Kontext der allwirkenden Schöpfertätigkeit Gottes. Vgl. oben A. Deißlers „Konstellationswunder", ferner bei J. Sievi die verschiedene Sicht des Jahwisten und die der gewöhnlichen Wunderauffassung entsprechende (also nicht offenbarungsmäßig verkündete, sondern als „theologische" Theorie vorgetragene) der Priesterschrift.

Insofern Gott „dem Geschöpf sein Eigensein und Eigenwirken verleiht" und dieses wesensmäßig geschaffen ist, „nach dem Maße seiner Eigenständigkeit und Eigendynamik der freien Tätigkeit Gottes in der Welt Raum zu bieten, so ist „vom Geschöpflichen her Unvorhergesehenes und Ursprüngliches möglich" und „das freie Einwirken Gottes in der Welt grundsätzlich auch dann möglich, wenn Gott innerhalb der Welt niemals ohne Zweitursachen wirken kann" (154 nach Zitaten Weißmahrs). Gott vermag „seine persönlichen Ratschlüsse in der Materialität der Welt zeichenhaft auszudrücken ... durch sog. providentielle Fakten" (Weißmahr, zit. 155f). Im Hintergrund steht die molinistische Theorie vom Concursus Divinus. In bannezianisch-„thomistischer" Sicht würde die Souveränität Gottes beim Wunder noch mehr ans Licht kommen!

J. Trütsch, der Übersetzer von P. Rousselot SJ, Die Augen des Glaubens (Einsiedeln 1963), lehnt für die Wundererkenntnis einen „eindeutigen, vor dem Glauben zu erfassenden ‚Beweis' der Offenbarungstatsache" ab, von dem die „traditionelle" Apologetik „träume" (!). Eine dem Glauben vorausgehende (Praeambula fidei!) „vernünftige Einsicht in die Glaubwürdigkeit gibt es nicht" (156), wohl aber „im Ganzen der Glaubensantwort eine rational verantwortliche Gewißheit", daß Gott hinter der Predigt der Offenbarung stehe (157). Das ist eine vielfach vertretene[4], aber gegenüber der klassischen Form der Fundamentaltheologie keineswegs genügendere Form der „Glaubensbegründung heute".

Wer sich frei (die Schule sprach von einer certitudo libera in causa, s. A. Kolping a.a.O. 285) „in den Glaubensdialog mit Gott hineinziehen läßt" (J. Trütsch 156), ist damit noch nicht ein Glaubender, sondern ein aufgeschlossen Prüfender, was seine ethische Pflicht ist[5]. Er erfaßt „mit dem natürlichen Licht seiner menschlichen Vernunft" (vgl. Vaticanum I DS 3004, 3009, 3015: duplex modus cognitionis)[6] die Sinnhaftigkeit des Wunderfaktums „in einer komplexen und in den einzelnen Elementen (Predigt, Wunder, ethische Höhenlage usw.) einander ergänzenden und stützenden Einheit" (A. Kolping a.a.O. 313f), weshalb man von einem komplexeren

[2] L. Scheffczyk, Wissenschaftliche Nachschrift, in: ThRv 73, 1977, 452. Leider strotzt diese Replik so von Mißverständnissen, daß jetzt hier darauf nicht insgesamt eingegangen werden kann.

[3] A. Kolping a.a.O. 312ff.

[4] Z. B. K. Lehmann, Rechenschaft des Glaubens. Überlegungen zum Problem der Glaubensbegründung heute, in: E. Hesse – H. Erhardt, Rechenschaft zum Glauben. Weihnachtsseelsorgertagung 2.–4. Jänner 1969, Wien 1969, 74–96. Die klassische Fundamentaltheologie wird so dargestellt, als ob sie „von einem sicheren, abstrakten, geschichtsenthobenen insularen und nur theologieimmanenten Standort aus Verantwortung des Glaubens" leiste (83).

[5] A. Kolping a.a.O. 43: Préconversion.

[6] Vgl. auch, was die Schule die veritas respectiva signi nennt (A. Kolping a.a.O. 300), was aber theologisch, auch angesichts des heutigen exegetischen Wissensstandes, noch nicht genügend ausgearbeitet ist.

Wunderbegriff als bisher in der klassischen Fundamentaltheologie sprechen muß. Die Grundzüge – das sei auch gegen J. Trütschs Beitrag betont – wie sie die klassische Fundamentaltheologie herausgearbeitet hat, bieten allein die Grundlage für eine wissenschaftliche „Glaubensbegründung heute". Daß die Pastoraltheologie bei der „Rechenschaft des Glaubens" (zwar auf den wissenschaftstheoretischen Überlegungen aufbauend) mehr „am Mann" argumentierend und zum Glauben einladend vorzugehen hat, hat Rez. ebenfalls längst betont (a.a.O. 25f).

E. Schweizer, Zur neueren Forschung am Kolosserbrief (seit 1970), (163–191), referiert über die Literatur (bis 1970 vgl. EKK 1) zu Kol in sieben Abschnitten.

1. Kommentare zum Gesamtbrief und Strukturanalysen: E. Lohse (1968) behandelt ausführlich die Parallelen zu Qumran und, in einer Reihe von Exkursen, Verfasserschaft und Abfassungszeit, als (nachpaulinisch) den Christushymnus, die in Kolossae herrschende Philosophie und die Haustafeln. J. Ernst (1974) zeichnet den Brief profiliert als Zeugnis der Periode zwischen dem Paulus der Hauptbriefe und den Pastoralbriefen. Im englischen Sprachgebiet erschienen die beiden Kommentare von R. P. Martin (1972, 1974), die nichts aufregend Neues bieten. J. L. Houlden (1970) hält den Brief für paulinisch und nimmt als Abfassungsort Ephesus an. Die Auslegung versucht ein lebendiges Bild der damaligen Welt zu zeichnen. Bei der Gesamtstruktur des Briefes ergeben sich keine großen Differenzen in den Auffassungen.

2. Monographien: Für W. Bujard (1975) kann infolge genauer Untersuchung der Brief nicht von Paulus stammen. H. Ludwig (1974) sieht in ihm höchstwahrscheinlich das Produkt einer Paulusschule, J. Lähnemann (1971) und F. Zeilinger (1974) gehen von der Briefstruktur aus.

3. Verfasserfrage: Abfassung des Briefes (insbesondere Schluß!) „fast nur zu Lebzeiten des Apostels denkbar ... etwa gleichzeitig mit" Philem, aber sicher nicht von Pauli Hand, daher Verfasserschaft durch Timotheus im Auftrag des gefangenen und nicht diktierfähigen Paulus möglich (eigenhändig der Gruß).

4. Die kolossische Philosophie: M. D. Hooker fragt an, ob in Kolossae überhaupt Irrlehrer aufgetreten seien. Die alte Alternative Judaismus oder synkretistische (Mysterien-) Religion ist so nicht mehr zu halten.

5. Die Paränese: Hier berichtet Vf. kurz über einige einschlägige Neuerscheinungen in Aufsätzen im Sammelheft RExp 70.

6. Zum Hymnus (1,15–20) und seinem Kontext sieht Verf. als unbestreitbar an, daß dieser dem Vf. von Kol schon vorlag und von ihm in 1,12–14.21–23 (zum Teil auch noch in 2,9.15.19) kommentiert ist. J. G. Gibbs versucht, die Einheitlichkeit der Gedanken im Hymnus und der Theologie des Paulus, der den Brief geschrieben hat, aufzuzeigen, ohne daß es aber Schweizer deutlich würde, ob der früher gedichtete, von Paulus aufgenommene Hymnus auch paulinisch ist oder nicht (181).

Freiburg i. Br. Adolf Kolping

Ganoczy, Alexandre: **Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes.** – Mainz: Grünewald (1976). 200 S. (Grünewald Reihe) kart. 25.50 DM

In diesem Werk, das von „der Schöpfung" handelt, geht es um ein höchst traditionelles Thema in der Theologie. Man darf sich aber deswegen nicht täuschen lassen: Weder sein Ziel noch sein Inhalt wollen uns zu einer in „klassischer" Weise behandelten „Schulfrage" zurückführen. Im Gegenteil! Seine von einer klaren Bestandsaufnahme, einer klaren Absage und einem klaren Entschluß bestimmten Perspektive eröffnet Wege zu einer verheißungsvollen Erneuerung in diesem so wichtigen Teilbereich der Theologie. 1. Die Bestandsaufnahme ist folgende:

Bis vor ungefähr zehn Jahren hat die christliche Theologie eine lebendige und fruchtbare Reflexion über die Schöpfung entwickelt. Einerseits herausgefordert durch die wissenschaftlichen Theorien über den Ursprung des Universums und des Menschen, hat sie sich in der Debatte über das Verhältnis von Schöpfung und Evolution beträchtlich präzisiert und bereichert. Andererseits, erhellt und angespornt durch den Fortschritt der biblischen Forschung, hat sie sich grundlegend erneuert, indem sie die Schöpfung wieder in den Rahmen der Heilsgeschichte stellte, die entsprechend der uneingeschränkten Einheit des einen Planes des Bundesgottes gedacht wurde ...

Aber heute – das muß gesagt werden – geht es so nicht mehr! Es sieht tatsächlich so aus, als sei die Terminologie der Schöpfung dem Glauben und der Theologie entrissen: „wenn heute die philosophische Anthropologie von Schöpfung, die Psychologie von Kreativität, und die Umgangssprache vom Schöpfer eines Kunstwerkes sprechen, meinen sie sicherlich damit nichts Theologisches". Um diese Bestandsaufnahme zu bestätigen, kann man übrigens noch anführen, daß im Gegensatz zur vorher genannten Epoche in den letzten zehn Jahren wenige, dem theologischen Thema der Schöpfung gewidmete Werke erschienen sind: das zeigen deutlich die Erscheinungsdaten der Werke, auf die die Bibliographie am Ende des Buches verweist.

2. Eine solche Bestandsaufnahme führt den Vf. zu folgender Absage:

Da heute die Thematik der Schöpfung tatsächlich ziemlich weitgehend von säkularer Geisteshaltung und säkularem Denken vereinnahmt worden ist, kann man dies nur zur Kenntnis nehmen und muß infolgedessen jeder Grundlage theologischer Reflexion eine Absage erteilen, die von vornherein eine religiöse Bedeutung oder womöglich sogar eine christliche Bedeutung des Wortes „Schöpfung" und seiner Derivate als selbstverständlich ansieht. Nur um diesen Preis hat man eine gewisse Chance, verstanden zu werden, wenn man zum heutigen Menschen sprechen will.

3. Aus dieser Absage ergibt sich jedoch nicht, daß der Vf. auf die Darstellung einer eigentlich theologischen Reflexion verzichtete. In Wirklichkeit lehnt er nur eine ganz bestimmte Art von Theologie ab – und das, weil er den Entschluß fällt, eine neue Art von Theologie ins Leben zu rufen.

Wenn er unseren Zeitgenossen zustimmt, daß sich die Frage der Schöpfung von einer „theozentrischen Konzeption" und „vom kosmologischen Problem des Anfangs der Welt zum anthropologischen Problem des menschlichen Handelns" verlagert hat, dann deshalb, weil er sich dazu entschlossen hat, die Frage nach dem Schöpfergott gerade vom schöpferischen Menschen her zu stellen, weil er glaubt, daß dieser Ausgangspunkt für eine solche Reflexion heute wirklich besser geeignet ist.

4. Ausgehend von der genannten Bestandsaufnahme, der Absage und diesem Entschluß definiert der Vf. seine Methode.

Indem er sich ausdrücklich auf P. Tillich beruft, der sie, wenn auch nicht erfunden – sie ist „der Sache nach viel älteren Ursprungs" – so doch zumindest systematisiert und erstmals konsequent angewandt hat, stellt A. Ganoczy sie als „Korrelationsmethode" vor. Diese Methode, die entscheidend auf einer Konzeption der Offenbarung beruht, nach der es eine Wechselbeziehung (oder Korrelation) gibt, zwischen dem Gott, der (sich) offenbart und dem Menschen, an den sich diese Offenbarung richtet, hat, wie man weiß, den doppelten Vorteil einer beträchtlichen Aufwertung sowohl des anthropologischen wie des christlichen Moments der Offenbarung einerseits, des Glaubens und der Theologie, die sie empfangen und ihr antworten, andererseits. Da das Thema der Schöpfung einen Bereich umfaßt, wo „sich das Selbstverständnis des Menschen und das christliche Gottesverständnis kreuzen", sind offensichtlich alle Voraussetzungen für eine fruchtbringende Anwendung einer solchen Methode gegeben.

5. Der Aufbau des Werkes entspricht, wie es richtig ist, der angewandten Methode.

Es besteht aus zwei Teilen gleichen Umfangs. Im ersten wird „der bisher nur sehr bruchstückhaft berücksichtigte Verstehens- und Sprachhorizont" dargestellt, „in dem das Wortfeld von ‚schöpfen, erschaffen' seine Verwendung findet". So wird gut die Hälfte des Buches dem Studium einer bestimmten Anzahl von Philosophen gewidmet, deren Denken zugleich Ergebnis, Ausdruck und Ursache dieses Selbstverständnisses ist, zu dem der „moderne Mensch" gelangt ist und entsprechend dem er sich als „emanzipierten Schöpfer" versteht, als „Schöpfer seiner selbst und seines Schicksals", als „Meister des Entwerfens, des Gestaltens, des Entwickelns und des Zusammenfügens, ... bald zu seinem Vorteil, bald zu seinem Verhängnis". Descartes, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Sartre, schließlich auch „bestimmte Neomarxisten" und die Strömung des Positivismus (Strukturalismus) sind die Zeugen der „modernité", die nacheinander befragt werden. Gerade sie nämlich haben „mit ihrer Reflexion über Freiheit, Selbstbewußtsein, Erkenntnis, Willen, Arbeit, Kunst, Technik und kritische und revolutionäre Praxis" zur Entstehung des modernen Menschen beigetragen, den der Vf. hier entschlossen als Gesprächspartner gewählt hat.

Nachdem diese Untersuchung es erlaubt hat, eine gewisse Anzahl „thematischer Spitzen des philosophischen Schöpfungsdenkens" freizulegen, wendet sich der Vf. in seinem 2. Teil diesen und einigem Ergänzungsmaterial zu, das ihm die „Natur- und Humanwissenschaften" liefern. Freiheit, Sinnfrage, die Rolle der Negation, das Problem der Zukunft und schließlich das der Praxis sind die Punkte, auf die hin G. in fünf gedrängten Kapiteln „die Grundlagen des jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens" befragt und dabei seine eigene Theologie des „schöpferischen Menschen und der Schöpfung Gottes" vorstellt, wie es der Titel ankündigt, den er für sein Werk gewählt hat.

6. Muß man befürchten, daß in dieser Gegenüberstellung von „einer bestimmten existenziellen Frage und der entsprechenden Antwort der Offenbarung" der traditionelle „Inhalt" oder „Sinn" des Schöpfungsglaubens untergeht?

Dazu sagt der Vf. klar und deutlich: „Eine völlige Existentialisierung des Schöpfungsdenkens würde ... eine wichtige Tatsache übersehen." Und tatsächlich, gerade im Gebrauch der Freiheit, die diese Reflexion klar als „den Kulminationspunkt der Debatte über die Schöp-

fung" aufgezeigt hat, stellt sich letztlich dem, der sie gebraucht, die Frage nach Gott, von dem er in seinem Handeln und seinem Sein radikal abhängig ist: die Frage nach dem Schöpfergott. Daher widmet der Vf. in seiner neuen theologischen Perspektive viele sehr anregende Darlegungen dem Schöpfungsakt Gottes und dem Ziel der Schöpfung, dem göttlichen Eingriff „ex nihilo", der zentralen Rolle des Retters Christus im Ganzen des göttlichen Planes, zu dem die Schöpfung gehört, der Verantwortlichkeit des Menschen als Bild Gottes (für das Heil wie für die Sünde!) für das Gelingen des Bundes, zu dem er gnädig und radikal berufen ist.

7. Da der Vf. getreu seiner Methode von Anfang bis Ende „fundamental" – oder „von den Wurzeln aus" – verfährt, bezieht er sich allein auf die biblische Offenbarung, um seine theologische Antwort auf die Infragestellungen seitens der zeitgenössischen säkularen Geisteshaltung und des säkularen Denkens zu erarbeiten. Vielleicht könnte man bedauern, daß deshalb auf die christliche Tradition fast gar nicht eingegangen wird. Auch und gerade um die Probleme von heute zu erhellen, hätte es interessant sein können, ihr etwas mehr Platz einzuräumen. Aber die Darlegungen des Vf. und die Ergebnisse, zu denen sie in der Tat führen, ziehen für uns schon eine genügend fundamentale und gehaltvolle Bilanz. Heute, wo sich überall das Bedürfnis verspüren läßt, zu den Wurzeln zurückzukehren, wird man schließlich froh sein, hier ein Werk zu finden, das lieber fundamental als umfassend ist.

Es ist kein geringes Verdienst für einen Theologen, in einem entscheidenden Punkt wirksam dazu beizutragen, heute die bis auf den Grund gehende Glaubwürdigkeit und die kritische Potenz des christlichen Glaubens wahrnehmbar zu machen. Indem er aufzeigt, wie eine säkulare Infragestellung, die anfangs den Glauben an einen Schöpfergott von Grund aus zu disqualifzieren schien, ihm im Gegenteil unter bestimmten Bedingungen neue Chancen eröffnen kann, erinnert uns G. daran – eine Warnung, die für das ganze christliche Glaubenszeugnis gilt –, daß es der Theologie gemäß dem ihr eigenen Anspruch nicht gelingen kann, die Zukunft des Glaubens unter den Menschen weiterhin offenzuhalten, wenn sie sich den Fragen der Gegenwart verschließt.

Paris Joseph Doré

Fischer, Klaus P.: **Der Mensch als Geheimnis.** Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 420 S. (Ökumenische Forschungen. II. Soteriologische Abteilung, Bd 5) Lw. DM 49.–

Heijden, Bert van der: **Karl Rahner.** Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen. – Einsiedeln: Johannes (1973). XIII, 464 S. (Sammlung Horizonte. Neue Reihe 6) kart. DM 45.–

Das theologische Werk Karl Rahners fordert nicht nur Kritik heraus, es verlangt auch, gerade angesichts seines großen Umfangs und der verschiedenen literarischen Gattungen, in denen es dargeboten wird, nach übersichtlichen Gesamtdarstellungen. Der Oratorianer Klaus P. Fischer promovierte mit seiner hier vorzustellenden Arbeit 1973 am Institut Catholique in Paris unter der Leitung von Henri Bouillard SJ. (Die gedruckte Fassung läßt v. a. eine Einordnung K. Rahners in die neuere Transzendentalphilosophie aus der Diss. weg.) Die Eigenart des Werkes zeigt sich auf den ersten Blick, wenn man es mit der früheren Untersuchung von P. Eicher, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz (Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1970, 430 S.), vergleicht. Eicher ging von der Voraussetzung aus, Rahner habe in einer religionsphilosophischen Phase eine bestimmte Philosophie fertig entwickelt, die sich daher von ihrem ersten Ansatz an bis zu detaillierten Befunden geschlossen darstellen lasse. Auf der Basis dieser Annahme leistete Eicher hinsichtlich subtiler gedanklicher Nachvollzüge, umfassender Werkkenntnis und transparenter Darstellung Hervorragendes. Er erkannte lediglich nicht, daß Rahner sich gar nicht als „geschlossener" Philosoph darstellen läßt. Über dieses Problem des methodischen Zugangs zum Gesamtwerk Karl Rahners führten Eicher und Fischer eine Kontroverse in ThQ 156 (1976) 284–295 und 157 (1977) 140–143, auf die hier nur gerade hingewiesen werden kann.

F. geht davon aus, daß Grundlage und Schlüssel für Rahners philosophisches und theologisches Werk eine Gotteserfahrung ist und daß Philosophie und Theologie Rahners lediglich seine religiöse Erfahrung auf der Ebene der abstrakten Theorie wiederholen (62). Er befaßt sich im ersten Teil seiner Untersuchung mit dem spirituellen Ursprung des Denkens Rahners. Die geistige Herkunft Rahners wird hier gewissenhaft und exakt verdeutlicht. Sie ist an jener neuen Sicht des Ignatius von Loyola festzumachen, die sich im ersten Viertel dieses Jh.s durchsetzte und eine Reinigung der Ignatius-Gestalt von barockscholastischen Verfremdungen, eine Rückkehr zum mystischen Ur-Ignatius bedeutete. Neben Albert Steger SJ wurde vor allem Erich Przywara SJ für Rahner bahnbrechend und wegweisend. Eine wesentliche Grundeinsicht Rahners bestand in der Erkenntnis, daß Gotteserfahrung nicht ein seltenes individuelles Privileg, sondern jedem Menschen kommunikabel ist. Von der Exerzitienerfahrung her ergab sich für Rahner das Problem, wie in einer Zeit zunehmender Glaubensnot die Erfahrung Gottes andern zu vermitteln sei. Auf dem Weg dieser Fragestellung erachtete Rahner es als seine Pflicht, die von Kant herkommende „moderne" Philosophie in ihren hermeneutischen Möglichkeiten und im begrifflichen Instrumentar zu nützen: die Philosophie hat bei ihm durchaus ancilla-Funktion der Mystik gegenüber. Dies historisch exakt herausgearbeitet zu haben, im Unterschied zu vielen Rahner-Interpreten, die von der Meinung ausgehen, Rahner trage eine fertig entwickelte Philosophie an Ignatius oder an die Theologie überhaupt heran, ist einer der großen Vorzüge von F.s Buch.

Dem sachlichen Gehalt nach faßt F. den spirituellen Ursprung des Denkens Rahners in die These: Der Mensch ist wesentlich auf das Geheimnis verwiesen und dadurch zuinnerst selbst Geheimnis. Impulsgebend waren hier – außer den schon genannten Faktoren – die Mystiker, insbesondere Bonaventura und Johannes vom Kreuz, mit ihrer Auffassung vom Menschen als der „Ekstase ins Geheimnis". Przywaras „reductio in mysterium" half Rahner wesentlich, Heideggers phänomenologische Daseinsanalytik mittels der „analogia entis" in eine metaphysisch vertiefte Anthropologie zu übersetzen (171 Anm. 119; 177 Anm. 127). Auch Anregungen durch Kierkegaard sind zu registrieren. Jedenfalls ist für Rahner jede religiöse (und theologische) Erkenntnis nicht ableitbar aus den allgemeinen Prinzipien, auf die der Verstand bezogen ist (65); in diesem Sinn ist Rahner kein Metaphysiker (vgl. die kritischen Bemerkungen Fischer 65 Anm. 67 gegen Eicher und H. Verweyen).

Im zweiten Teil stellt F. den „Gegenstand" der Anthropologie Rahners, den „Hörer des Wortes als Geist in Welt" dar. Auch dieser Teil des Buches kann durch Eichers Monographie nicht einfach ersetzt werden: Eicher stellt Rahners Abstraktionslehre vorzüglich dar, erkennt aber die theologischen Intentionen nicht. F. zeigt in Auseinandersetzung mit E. Simons (98ff) mit sorgfältigen Belegen, daß Rahners philosophische Anthropologie keine „Philosophie der Offenbarung" ist, sondern eine Philosophie des Hörens der Offenbarung Gottes; daß sie sich mit dem Ausschauhalten des Menschen beschäftigt und nicht etwa das Offenbarungsverständnis aus dem Selbstverständnis des Menschen entwickeln will, wie Simons meint. Der „Sitz im Leben": Rahner wendet sich gegen den (den christlichen Glauben und die Theologie zerstörenden) ontologischen Gegensatz zwischen notwendig-immerseiender Wahrheit und zufällig-geschichtlicher Erscheinung bei Platon und Aristoteles und gegen den aufklärerischen Gegensatz zwischen notwendig und geschichtlich bzw. die Ablehnung einer Vermittlung „notwendiger" Wahrheiten durch geschichtlich-zufällige Fakten bei Lessing (179). Die einzelnen gedanklichen Schritte brauchen hier nicht nachvollzogen zu werden.

Bemerkenswert sind insbesondere auch die überlegenen Repliken F.s auf die polemische Rahner-Kritik von W. Hoeres, bei dem Philosophie auf Phänomenologie reduziert ist (121 Anm. 55; 124 Anm. 59; 125 Anm. 61), und von P. Weß, der den Unterschied Rahners zu Hegel nicht bemerkt und sich zusammen mit Feuerbach gegen Hegel und Rahner wenden möchte (131 Anm. 67; 132f). Speziell wertvoll ist F.s Versuch, Rahner gegen J. Maréchal abzugrenzen und auf relevante „Ergänzungen" Rahners durch H. Krings und G. Siewerth (hinsichtlich des Verhältnisses von esse commune und esse absolutum) hinzuweisen. Auf Mißverständnisse, denen Rahner häufig begegnet, macht auch der Abschnitt über das dialogische Prinzip aufmerksam (193–205), in dem F. zeigt, daß dieses schon implizit in der Erkenntnismetaphysik des frühen Rahner gegeben ist.

Der dritte Teil des Buches beschäftigt sich mit dem Geheimnis als der Ur-Intuition der theologischen Anthropologie. Ich möchte auf folgende Einzelresultate hinweisen: Innerhalb der ausführlichen Erörterung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie nach Rahner zeigt F., wie „Hörer des Wortes" seinerzeit unter anderem gegen die frühe dialektische Theologie K. Barths (mit ihrer Ablehnung einer „Kontinuität" zwischen Gott und Mensch) gerichtet war und wie dieser Sachverhalt in der heutigen ev. Forschung erkannt wird (u. a. U. Browarzik 1970). Bemerkenswert in diesem Kontext die Kritik an B. Lakebrinks Unvermögen, die philosophischen Grundlagen der Hermeneutik zu verstehen (218 Anm. 8). Die These Rahners vom „übernatürlichen Existential" wird in die Problematik der Gnadentheologie im allgemeinen und in die des duplex ordo cognitionis des I. Vaticanum speziell eingeordnet; ihre Kritik bzw. partielle Rezeption bei de Lubac, Bouillard, Balthasar und Schillebeeckx wird sorgfältig dokumentiert. Dabei wird die Meinung schlüssig widerlegt, es gehe Rahner um die Erklärung der Affinität der Natur zur Gnade; bei Rahner handelt es sich vielmehr um einen Begriff für die Verfügung Gottes über den Menschen und deren

ontologisches Wesenskonstitutiv im konkreten Menschen. Zu den wichtigen, in diesem Teil erörterten Themen Rahnerscher Theologie gehören ferner die Gratuität der Gnade, das „anonyme Christentum" (mit erhellenden Ausführungen über den wesenswidrigen Zustand dieser Anonymität nach Rahner!), das Axiom „gratia non destruit naturam".

Ein Höhepunkt ist m. E. in der Darstellung der Christologie Rahners zu sehen. Hier zeigt sich besonders, wie nützlich, ja unumgänglich es war, daß F. sich nicht auf fachtheologische Abhandlungen Rahners beschränkte, sondern die spirituellen Schriften mit heranzog. Deutlich wird herausgearbeitet, wie Rahners Christologie versucht, die heute noch latenten monophysitischen Neigungen abzuwehren. Auch hier fehlt die Gegenkritik nicht, z. B. an den „grotesken Entstellungen", die A. Gerken dadurch zuwege bringt, daß er positive Aussagen von Schrift und Tradition einfach Rahners Thesen entgegensetzt, ohne zu beachten, daß letztere nicht Gegenthesen oder Ersatz, sondern hermeneutische Erschließungen der ersteren sein wollen (269 Anm. 3). Die transzendentale Deduktion der „Idee Christi" bei Rahner setzt den geschichtlichen, realen Jesus Christus gerade voraus (das wäre übrigens auch gegen W. Kaspers Kritik an Rahner geltend zu machen), so wie Kants Erkenntniskritik die tatsächliche, sinnliche Erkenntnis voraussetzt (279). Im Kontext der evolutiven Christologie Rahners antwortet F. schlüssig auf Bedenken und Einwände bei W. Pannenberg und H. U. von Balthasar (besonders 325ff). Die eingehende Erörterung der Trinitätstheologie Rahners dient F. dazu, Rahners Verhältnis zu Hegel darzustellen und zu dokumentieren (345ff).

Eine Zusammenfassung des Buches (365–388) könnte für einen eiligen Leser eine Art Erstinformation darstellen. Im Anschluß daran geht F. noch auf Rahners Rezeption der politischen Theologie bzw. sein theologisches Verhältnis zu J. B. Metz ein (389ff).

Die Arbeit F.s ist ohne Zweifel die beste bisher vorliegende Einführung in die Theologie Karl Rahners und in ihre geistesgeschichtlichen Hintergründe. Auch einer, der (wie der Rezensent seit fast 30 Jahren) die Schriften Rahners aufmerksam verfolgt, kann aus Einzelheiten dieser Untersuchung viel Neues lernen. Die Fähigkeit des Vf.s zur systematischen Verarbeitung eines sehr komplexen Stoffes ist ebenso bewundernswert wie seine Kenntnis bestimmter Sektionen der Geschichte der Spiritualität, Theologie und Philosophie unseres Jahrhunderts.

Kritische Anmerkungen: Die Kennzeichnungen der Erst- und Zweitauflagen von „Hörer des Wortes" und „Geist in Welt" sind nicht strikt durchgehalten. Wiederholungen sind bei diesem Opus unvermeidlich, aber war es notwendig, eine bestimmte Tonbandmitschrift zu Rahners Theologie des Geheimnisses gleich viermal (119 Anm. 53, 139 Anm. 79, 141 und 237) vorzustellen? Leider sind viele Druckfehler stehengeblieben (dreimal, 22, 40, 46 ein ärgerliches Origines), davon jedoch nur ein sinnstörender (316, Z. 21: aufgepfropft statt aufgeopfert).

Der niederländische Herz-Jesu-Priester Van der Heijden promotivierte mit seiner Arbeit über die „Grundpositionen" Rahners bei Juan Alfaro SJ 1972 in Rom. In fünf Kapiteln sucht er die zentralen Themen Rahners darzustellen und kritisch zu hinterfragen: 1. das Verhältnis von Natur und Gnade mit der „Selbstmitteilung Gottes" als Zentralbegriff; 2. die Philosophie Rahners praktisch ausschließlich auf der Basis Eichers; 3. den „Hörer des Wortes", die Gnadenerfahrung und den Glaubensbegriff; 4. den allgemeinen Heilswillen Gottes, die Christozentrik der Welt- und Heilsgeschichte; 5. Christologie und Trinitätstheologie. Klaus P. Fischer hat dem Buch eine eingehende Besprechung gewidmet, der nicht viel hinzuzufügen ist: K. P. Fischer, Kritik der „Grundpositionen": ZkTh 99 (1977) 74–89. Ich möchte in einer Hinsicht Van der Heijden zustimmen. Er nimmt Ansatz und Zugang zu Rahners Werk beim Begriff der „Selbstmitteilung Gottes" „als Kern der Rahnerschen Konzeption" (3). Dabei bezieht er sich auf meine kleine, zuerst 1962 niederländisch erschienene und inzwischen längst überholte Einführung in Rahners Leben, Werke und Denken, in der ich die Vermutung ausgesprochen hatte, „Selbstmitteilung Gottes" sei vielleicht der Zentralbegriff der Rahnerschen Theologie. F. wendet das Problem auf den Ausgangspunkt zu und hat damit sicher recht: Rahner nimmt den Ausgangspunkt von „unten", von der Erfahrung, nicht von „oben", der Selbstoffenbarung Gottes. Das hindert jedoch nicht, in der „Selbstmitteilung Gottes" den theologischen Zentralbegriff (was ja etwas anderes ist als ein Ausgangspunkt) Rahners zu sehen.

Im ganzen jedoch hat F. mit seiner Kritik Van der Heijdens Werk richtig charakterisiert: als weitschweifiges Elaborat, in dem nicht genau ersichtlich wird, wo exaktes Referat Rahners, wo Interpretation, wo Kritik beginnt. Das sachliche Grundmanko ist darin zu sehen, daß die spirituellen, ekklesiologischen, sakramententheologischen und ökumenischen Schriften Rahners ebenso ausgeklammert bleiben wie seine Abhandlungen über das Verhältnis der Theologie zu den Wissenschaften oder das der Kirche zur Gesellschaft. Der Vf. geht in seinen Kapiteln unter zahllosen Wiederholungen begriffsstatistisch vor, eine Methode, die bei Rahner zu nichts führt.

Aus den Kritiken Van der Heijdens an Rahner seien die hauptsächlichen angeführt. Gravierend erscheint ihm, daß Rahner einen allzu problemlosen Umgang mit einem personalen Gottesbegriff pflege, wie man daran sehe, daß er nicht klar zwischen Seinsmitteilung und Selbstmitteilung unterscheide (216ff). In Wirklichkeit aber sind Personerfahrung (Selbstand) und (unthematische) Gotteserfahrung bei Rahner eine Einheit zweier Größen, die bewußtseinsmäßig im selben Maß wachsen. Natürlich taucht in diesem Kontext auch bei Van der Heijden der Vorwurf auf, die geschichtliche, konkrete Realität sei bei Rahner überflüssig oder unwichtig gegenüber der (bei Van der Heijden rein philosophisch interpretierten!) transzendentalen Gotteserfahrung (220). Damit zeigen sich Verständnisschwierigkeiten des Vf.s hinsichtlich der Unterscheidung und Zusammengehörigkeit (!) von transzendent(al) und kategorial bei Rahner, die sich folgenschwer im ganzen Buch, besonders aber bei der Abhandlung der Christologie bemerkbar machen (346–356). Dementsprechend wird nicht nur die evolutive Christologie, sondern auch die These vom „anonymen Christentum" kritisiert (288).

Beim Vergleich mit F.s Buch zeigt sich, was wissenschaftlich exakte Interpretation von Mißverständnissen unterscheidet, die man kaum anders als gewollt nennen kann. Dieses Urteil scheint sehr hart zu sein. Es wird aber leider bestätigt durch bestimmte Aussagen Van der Heijdens, die entlarvend sind. Schon einleitend zu seinem Buch stellt er fest, man lese Rahner mit einem „gewissen Unbehagen" (VII). Später wird gesagt, Rahner verwende den Begriff „Selbstmitteilung", weil er pastoral wirksam sei (9), oder „Geheimnis", weil „Geheimnis" „pastoral besser wirkt als ‚Gott'" (163). Die Christologie Rahners entstand wegen seiner „Unzufriedenheit" mit der Schultheologie (367). Eine Ansicht Galtiers, die Rahner zurückweist, wird als These Rahners ausgegeben (409). Das Ergebnis der Anstrengungen Rahners im ganzen besteht in der Entfernung des Offenbarergottes in eine ferne Transzendenz, in der Entpersönlichung Gottes (440f). Und zum Schluß insinuiert der Vf. einen Zusammenhang „zwischen Rahners thematischer Darlegung des Christentums und der müden Indifferenz vieler Menschen heute" (453).

Das Buch, das schon bei seinem Erscheinen die Druckkosten des Johannes-Verlags (Leiter: H. U. von Balthasar) nicht wert war, beeinträchtigt nicht die Grundpositionen Rahners, wohl aber das wissenschaftliche Ansehen seines Vf.s.

Münster Herbert Vorgrimler

Hopfenbeck, Albert: **Privilegium Petrinum.** Eine rechtssprachliche und rechtsbegriffliche Untersuchung. – St. Ottilien: Eos 1976. XXXII, 205 S. (Münchener Theologische Studien III, Bd 35) kart. DM 44.–

Die Unauflöslichkeit der Ehe gehört zu jenen Themen des kirchlichen Eherechts, die immer wieder Gegenstand der Diskussion sind. Nicht zuletzt geht die wissenschaftliche Auseinandersetzung dabei um die Terminologie. Es sei nur auf den Begriff der Unauflöslichkeit selbst hingewiesen, der für sich allein schillernd und mißverständlich ist und jeweils näherer Bestimmungen oder Erklärungen (z. B. innere, äußere, absolute, relative) bedarf.

Die vorliegende Untersuchung, eine Diss. am Kanonistischen Institut der Universität München, beschäftigt sich im Rahmen der angedeuteten Großthematik mit dem sogenannten Privilegium Petrinum. Im ersten Teil („Kirchliche Eheauflösung in ihrer begrifflichen Erfassung", 5–55) gibt H. zunächst Klärungsversuche wichtiger eherechtlicher Termini. Hervorzuheben – allerdings wohl auch weiter zu diskutieren – ist sein Vorschlag, stets von Auflösung oder Auflösbarkeit statt Scheidung bzw. Scheidbarkeit der Ehe zu sprechen. Er sieht in dieser Terminologie eine bessere „Ergänzung zur genau umschriebenen Unauflöslichkeit der Ehe" und „eine gewisse Distanz zum staatlichen Ehescheidungsrecht" (9). Es ist zu fragen, ob Vf. damit einem seiner eigenen Grundanliegen gerecht wird, daß nämlich „offenere und weniger verklausulierte Grundaussagen der Sache und der Sprache dienen" (15), zumal er selbst auf das „unklare Wissen über die Abgrenzung von Eheauflösung und Ehenichtigkeitserklärung" in der kirchlichen Öffentlichkeit hinweist (8 Anm. 21). Mit seiner vorgeschlagenen Terminologie würde für die Ehescheidung wohl nur eine andere Worthülse gebraucht. Wenn er zur Begründung seiner Ansicht betont, daß im „kirchlichen Eheauflösungsrecht" eine „Ehe-

auflösung nie durch die Ehepartner selbst vorgenommen, sondern nur durch die zuständige kirchliche Autorität gewährt werden kann" (202), so gilt diese „Unauflöslichkeit" auch analog für den staatlichen Bereich, ist also kein typisches Kriterium für das kirchliche Scheidungsrecht. Zudem ist hier zu bemerken, daß in der kanonistischen Doktrin auch die Ansicht vertreten wird, nicht in der päpstlichen „Erlaubnis" zur neuen Ehe, sondern erst im Eingehen der neuen Ehe selbst sei die eigentliche Scheidung der vorausgegangenen Ehe zu sehen.

Auch im kirchlichen Eherecht von Ehe s c h e i d u n g zu sprechen, dürfte wohl eher der Intention H.s selbst entsprechen, wenn er begrüßenswerterweise generell die Forderung stellt, in Gesetzgebung wie wissenschaftlicher Diskussion nicht von Unauflöslichkeit d e r Ehe zu sprechen, sondern die Grenzziehung klar zwischen sakramentalen vollzogenen – damit nach kirchlicher Lehre wirklich unauflöslichen – und allen anderen Ehen vorzunehmen, bei denen auch nach kanonischem Recht die Scheidung möglich ist (6ff, 201f). In diesen seinen Ausführungen gegen eine Übertragung des Begriffs der Unauflöslichkeit auf alle Ehen, wobei diese „Unauflöslichkeit" dann sofort mit „an sich", „von Natur auf Unauflöslichkeit hingeordnet" oder ähnlichen Wendungen relativiert werden muß, ist ihm voll zuzustimmen.

Unter den etwas knappen, inhaltlich allgemein bekannten und vorsichtig formulierten geschichtlichen Bemerkungen (16–32) zur kirchlichen Ehescheidung, für die H. „eine ständige Entwicklung im Sinne einer ‚Erweiterung'" (17) konstatiert, erscheint im Zusammenhang mit der ostkirchlichen Lehre und Praxis ein – wenn auch nicht neuer – Aspekt besonders erwähnenswert. Bei der Gegenüberstellung der „nur bedingte(n) Ablehnung der Ehescheidung durch die Ostkirchen" mit der Lehre der lateinischen Kirche weist H. nämlich darauf hin, daß bei der jeweiligen Weiterentwicklung in der lateinischen Kirche „ein gangbarer Weg gefunden (wurde) a u c h in einer vorbeugenden ‚Lösung': Für viele Ehen stand das Problem einer ‚Auflösung' gar nicht an – durch die ständige Erweiterung und Vermehrung von Nichtigkeitsgründen wurde vielmehr die Möglichkeit geschaffen, immer mehr Ehen als von Anfang an ungültig zu erweisen" (26).

Daran anschließend wird das Scheidungsrecht des CIC (cc. 1119–1127) als Ausnahme von der Grundsatzaussage des c.1118 kurz dargestellt (32–40), wobei H. allerdings hervorhebt, daß es nicht an Untersuchungen gerade jüngeren Datums mangelt, die selbst „die Grundaussage des c.1118 – Unauflöslichkeit der sakramentalen vollzogenen Ehe – als solche in Frage stellen" (35) (z. B. auch in den „Proceedings" der Canon Law Society of America sind mitunter entsprechende Veröffentlichungen zu finden, werden allerdings zu Recht scharf zurückgewiesen, vgl. L. Orsy, An Evaluation of „New Applications of Canon 1127", Jurist 38, 1978, 163–170]. Den Ursprung des später sogenannten Privilegium Petrinum sieht H. mit vielen Autoren einmal in den ursprünglich für bestimmte Territorien erlassenen drei päpstlichen Konstitutionen des 16. Jh.s, die durch c.1125 allgemeines Gesetz wurden; zum andern weist er auf die „Rechtsgunst des Glaubensprivilegs" nach c.1127 hin, dem er für die nachkodikarische Entwicklung der kirchlichen Scheidungspraxis mit Recht besondere Bedeutung zumißt.

Die Entwicklung verlief nach Inkrafttreten des CIC recht stürmisch, so daß „Eheauflösungen, wie sie seitdem vorgenommen sind, noch bis zu ihrer Gewährung von manchen Autoren ... als unmöglich ausgeschlossen wurden" (40). H. faßt diese Entwicklung in drei Stufen zusammen: Zunächst seit 1924 Scheidungen von Ehen zwischen Ungetauften und akatholisch Getauften, seit 1947 zwischen Ungetauften und Katholiken und schließlich seit 1957 auch zwischen Ungetauften, von denen keiner die Taufe zu empfangen beabsichtigte. Erschwert – und eventuell auch korrekturbedürftig – wurde und wird der Überblick über die nachkodikarische Scheidungspraxis durch die strenge Geheimhaltung der Kurie, wodurch die entsprechenden päpstlichen Bescheide nur anhand von „mehr oder weniger zufälligen Veröffentlichungen in Zeitschriften" (41) ausgewertet werden können.

Parallel mit dieser Entwicklung lief das Bemühen, die neue Praxis in das doktrinelle System der Kanonistik einzuordnen. Die Darstellung der dafür entwickelten Terminologie, nämlich der Begriff des Privilegium Petrinum und dessen verschiedene „Definitionen" bei den einzelnen Autoren, bildet den zweiten und wichtigsten Teil der Arbeit (57–162). Es ist das Verdienst H.s, zunächst der Entwicklungsgeschichte des Terminus „Privilegium Petrinum" nachgegangen zu sein. Er kann in einer detaillierten Auswertung der diesbezüglichen früheren Literatur aufzeigen, daß dieser Begriff erstmals 1944 in der römischen Diss. von I. Huy zu lesen ist und kurze Zeit später schon relativ weit bekannt war. In einem chronologischen, nach drei Dezennien gegliederten Abriß untersucht H. dann die Verwendung des Begriffs Privilegium Petrinum in der einschlägigen Literatur von 1945–1974, wobei er eine Vielzahl von Autoren erwähnt und „jeweils zehn der wichtigsten ‚Zeugen' des Terminus Privilegium Petrinum" (59) eingehender bespricht. Seine Literaturanalyse zeigt, daß es keine kontinuierliche Entwicklung dieses Terminus gibt und dessen z. T. widersprüchliche „Definitionen" nicht zu harmonisieren sind. Das trifft bereits für das erste untersuchte Jahrzehnt zu, in dem die Mehrzahl der Autoren den neugeschaffenen Terminus ablehnt oder über ihn nur mit uneinheitlichen Definitionsversuchen referiert. Besondere Würdigung findet wegen des Einflusses seiner Arbeiten auf die Verbreitung des Terminus F. Hürth, nach dem das Privilegium Petrinum „im eigentlichen Sinne" außerhalb des CIC steht und hauptsächlich aus der praktischen Anwendung der päpstlichen Gewalt seine Begründung findet.

Dieses verwirrende Bild bestätigt sich auch im zweiten (88–128) und dritten (129–158) untersuchten Jahrzehnt, ja, „je mehr Leute vom Privilegium Petrinum reden oder darüber schreiben, um so mehrdeutiger wird das, was als Privilegium Petrinum wirklich greifbar ist; was schon Kanonisten schwer zugänglich ist, scheint noch weniger greifbar und ohne klare Konturen, wenn Nichtkanonisten, auch Theologen, versuchen, es ‚in die Hand zu nehmen'" (158). H. nennt als Ursache der sachlichen wie sprachlichen Divergenzen die stufenweise fortschreitende Praxis, die sich dann eben auch in unterschiedlicher Terminologie niederschlägt.

Entsprechend negativ fällt dann auch die Gesamtbeurteilung des Begriffs „Privilegium Petrinum" aus, die H. im dritten Teil seiner Arbeit (163–200) gibt. Läßt schon ein Überblick über die von ihm gebotene Literaturauswahl erkennen, daß eine schillernde und verwirrende Mehrdeutigkeit mit diesem Begriff verbunden ist, die nicht im entferntesten eine Übereinstimmung zustandekommen läßt, so ist sein glaubwürdiger Hinweis auf die „schweigende Mehrheit" der Autoren, die auf den Gebrauch dieses Terminus verzichten, vielleicht ein noch gewichtigeres Indiz gegen dessen Brauchbarkeit. Doch seine eigentliche Kritik setzt mit Recht tiefer an: Weder kann die bei der kirchlichen Ehescheidung wirksame Gewalt der Kirche als Privilegium bezeichnet werden, noch ist die zweite Komponente des Begriffs, Petrinum, „von der biblischen Grundlegung" oder „einer allgemein verständlichen Regelung durch den kirchlichen Gesetzgeber" (204) her geeignet, Begründung und Begrenzung dieser Gewalt unmißverständlich zu bezeichnen. Zudem ist ja die Charakterisierung der hier ausgeübten Gewalt – etwa als potestas propria bzw. vicaria – noch ungeklärt. Überzeugend weist Hopfenbeck darauf hin, daß es „im Grunde die e i n e k i r c h l i c h e G e w a l t (ist), die in der Sendung durch Jesus Christus gegeben ist und die im kirchlichen Leben auszuüben ist, ‚zum Heil der Seelen'" (176f). Damit betont er zugleich mit Recht die Bedeutung der salus animarum: Als Norm und Motiv zur Ausübung jeglicher kirchlichen Gewalt ist sie suprema lex der Kirche auch bei der Frage der Ehescheidung.

Wie gut man tatsächlich auf den Terminus „Privilegium Petrinum" verzichten kann, veranschaulicht H. eingehend anhand der nachkodikarischen diesbezüglichen Gesetzgebung (Normae des Hl. Offiziums vom 1. 5. 1934, Instructio der Glaubenskongregation vom 1. 12. 1973) und der Entwürfe der Kodexkommission zum neuen Eherecht, in denen der umstrittene Begriff nicht zu finden ist.

Aufgrund seiner Untersuchungen und nicht zuletzt gestützt auf offizielle kirchliche Dokumente kommt H. schließlich zu dem überzeugenden Postulat, den Begriff des Privilegium Petrinum aus der kanonistischen Doktrin zu verbannen und statt dessen sachlich und sprachlich eindeutig von der (dis)solutio matrimonii zu sprechen. Aufgrund der eingangs gemachten Anmerkungen wäre dieser Begriff im Deutschen wohl mit „Ehescheidung" wiederzugeben.

Es ist zu wünschen, daß die sorgfältige Arbeit H.s recht bald dazu beiträgt, die Darstellungen des kirchlichen Scheidungsrechts verständlicher und auch terminologisch durchsichtiger werden zu lassen.

F r e i b u r g i. B r. H a r t m u t Z a p p

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von Josef K r a u t s c h e i d t und Heiner M a r r é, Bd 11. – Münster: Aschendorff 1977, 146 S., DM 18.–

In der „Krise der Wertvorstellungen in unserer Gesellschaft und in unserem Staat" (Vorwort) und angesichts des gesellschaftlichen Pluralismus gilt es, einen „Grundbestand sittlicher Werte" zu vertreten, „damit Gesellschaft und Staat sich nicht letzten Endes selbst zerstören" (ebd.). „Hierdurch herausgefordert, ent-

wickelten vor der katholischen Akademie Hamburg Bundeskanzler Helmut Schmidt (SPD), Kanzlerkandidat Ministerpräsident Dr. Helmut Kohl (CDU) und Bundesinnenminister Professor Werner Maihofer (FDP) im Mai/Juni 1976 ihre Vorstellungen zum Thema ‚Grundwerte'; s. Herder Korrespondenz 1976, S. 356ff" (ebd.).

Es ging beim Essener Gespräch um die Frage, „ob und inwieweit der Staat eine ethische Kategorie sei, ob und inwieweit er bei seiner normsetzenden Tätigkeit auf das ihm vorausliegende Ethos verweisen – selbst moralische Verbindlichkeiten schaffen kann, ob und inwieweit sich Ethik rein rational begründen läßt oder nur unter Hinzunahme religiös-weltanschaulicher Elemente. Die juristische Diskussion suchte nach Kriterien für eine Unterscheidung der Aufgaben von Staat und Gesellschaft – und hier speziell der Kirche – im Gefolge der Ethik. Es war gemeinsame Meinung der Referenten, daß der Rechtsstaat ‚oberhalb' der Basis des von der Verfassung als dem ‚ethischen Grundkonsens der Nation' gewährleisteten ‚Mindeststandards in sittlicher Homogenität in der pluralistischen Gesellschaft' (Isensee) – vom Ethos seiner Bürger lebe, das er selbst nicht garantieren oder gar oktroyieren könne, ohne seine Freiheit preiszugeben. Das führte u. a. zur Erörterung der Bedeutung des Begriffs ‚Sittengesetz' in Art. 2 des Grundgesetzes und zu der Folgerung, daß der Staat den gesellschaftlichen Gruppen, die sich um das ethische Fundament des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens bemühten, in ihrem Bemühen nicht entgegenwirken dürfe, sondern helfen müsse. Bei alldem klingen immer wieder beispielhaft Fragen über den Bereich von Schule und Erziehung an, besonders die, wer über Lerninhalte und Erziehungsziele zu bestimmen habe . . ." (ebd.).

Mit diesen Aussagen des Vorwortes ist der Kern der drei hier publizierten Vorträge nebst – dankenswerterweise muß das bekannt werden – den sich jeweils anschließenden „Aussprachen" gut gekennzeichnet.

K. Lehmann behandelt „Die Funktion von Glaube und Kirche hinsichtlich der Sinnproblematik in Gesellschaft und Staat heute" (9–33) und stellt eindrucksam klar heraus: „Die öffentliche Bedeutung der Kirche (‚Religionsgesellschaft') gründet darin, daß sie diesen Transzendenzbezug im Bereich der Verfassungsordnung sozial und politisch vergegenwärtigt. Darum hat die Kirche einen öffentlich-rechtlichen Status" (31).

L. zeigt, wie die Beurteilung sozialer Probleme vom Standpunkt des Dogmatikers – und das heißt hier, des Sozialtheologen – besonders wertvoll und unentbehrlich ist. Hier wie auch sonst in seinen Arbeiten bringt L. einen wertvollen Beitrag zu der noch sehr entwicklungsbedürftigen Sozialtheologie.

In der unter der bewährten Leitung von Prof. U. Scheuner, Bonn, stehenden Aussprache (34–56), an der hervorragende Sachkenner der Materie teilnahmen, wurden die Ausführungen von L. vertieft und ergänzt.

Der zweite Vortrag stammt von W. Kluxen „Über die Moralität staatlicher Normensetzung" (57–72), der in der Ansprache (73–91) lebhaft diskutiert wurde. Die Darlegungen von K. waren offenbar zu tief angesetzt, auch hinsichtlich seiner eigenwilligen Begrifflichkeit, und daher wohl schwer zu diskutieren. Als „eines Anhängers des heiligen Thomas" (77) hätten durch klarere Unterscheidung zwischen allgemein-ethischer Lehre – und darin eingebettet: Naturrechtslehre – denn nicht unmittelbar auf jener, sondern auf dieser hat der Staat sich aufzubauen – seine Ausführungen sehr gewonnen.

Überhaupt fehlte es bei fast allen Vorträgen an einer stärkeren Unterscheidung von Ethos und Ethik, Staat und Naturrecht, bürgerlichem Ethos und staatlichem Naturrecht. Überraschend heißt es (81): „Jetzt sage ich: dieser Staat rechtfertigt seine Existenz nicht dadurch, daß er moralische Existenzmöglichkeiten, Daseinsführungsmöglichkeiten eröffnet, sondern er rechtfertigt seine Existenz als eine solche, die an sich von moralischer Bedeutung ist." Mit dem Begriff von Naturnotwendigkeit des Staates und seiner auf dem Naturrecht aufzubauenden Sorge für das Gemeinwohl wäre die Sache klarer ausgesagt. „Zur Frage: Wie ist der Staat? Ist es eine Institution, eine anonyme, sind es die Gesetze, sind es die Politiker? Dazu wollte ich sagen: ‚Staat' ist eine Abbreviatur für etwas, was in der Realität ein sehr komplexer Zusammenhang funktionaler Art ist, der natürlich nicht in einer einfachen Formel zu schildern ist" (82). Arme christliche Gesellschaftslehre mit ihrer Ethik und Naturrechtslehre, wenn sie nicht mehr als solches zur Definition des Staates beizubringen hätte! Der Staat ist organisierte Volksgemeinschaft, gründend im sozialen Sein, d. h. im Mit- und Zwischenmenschlichen, er ist notwendig zum Wohl seiner Glieder, für die in der Verfolgung des Gemeinwohles der Staat mit seinen Mitteln zu sorgen hat und sorgen kann.

Überraschend ist auch die Frage von Scheuner: „Läßt sich eine Ethik rational begründen?". Und sie ist auch heute sehr wichtig. Sie ist zu verneinen, wenn man sie rationalistisch, d. h. seins- und ordnungskonstruierend und nicht -vernehmend versteht. „Das Problem der Moral", das K. (89) anschneidet, ist das Verhältnis von Seins-, Wert-, Normengemäßheiten zu den Widrigkeiten. Von dort aus bestimmen sich sittlich gut und böse, sofern sie Ergebnis freier Handlungen sind, sowie das Verhältnis von richtig oder falsch, sofern es um praktisch-sachgerechtes Gestalten geht.

Im 3. Referat spricht J. Isensee über „Demokratischer Rechtsstaat und staatsfreie Ethik" (92–120). I. steigt wohl am gründlichsten in die Problematik von positivem Recht und Ethik. „Der Rechtsstaat kann seine Zwangsgewalt nur zum Schutze spezifizierter Rechtsgüter des Einzelnen und der Allgemeinheit einsetzen. Das Sittengesetz als solches gehört nicht zu diesen Schutzobjekten; es bildet den Boden, auf dem die Rechtsgüter sich konstituieren. Der Gesetzgeber hat allerdings Spielraum, um neue schutzwürdige Rechtsgüter zu kreieren" (119).

Zum Problem Staat und Kirche sagt I.: „Der Staat darf – ungeachtet seiner Gleichbehandlungs- und Neutralitätspflichten – jene gesellschaftlichen Kräfte bevorzugt fördern, welche die ethische Kultur beleben und damit das Fundament des Staates selbst rechtfertigen. Darin liegt einer der Rechtfertigungsgründe für die verfassungsrechtliche Sonderstellung der Kirche."

Wir haben so eingehend hier über das „Essener Gespräch" berichtet, weil es ein zentrales Problem darstellt, das aber leider weder unter Wissenschaftlern noch in der politischen und kirchlichen Praxis genügend begriffsklar und grundsatzwahr ausdiskutiert ist, obgleich auch die „Essener Gespräche" dazu einen herausragenden Beitrag leisteten. Wieder einmal wird offenbar, wie weit wir noch im Raume der katholischen Sozialtheologie und der christliche Sozialphilosophie und ihre Fundierung Aufgaben auch für die Sozialethik und darin die Naturrechtslehre haben.

Bochum Gustav Ermecke

Ethische Predigt und Alltagsverhalten. Hrsg. von Franz Kamphaus und Rolf Zerfaß. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald 1977. 156 S. (Praxis der Kirche. Nr. 25) kart. DM 16.50

Ethische Predigt – das ist ein heikles Thema, was wohl jeder Prediger und jeder Predigthörer bereits an sich selbst erfahren hat. Es ist auch ein in mehrfachem Sinn belastetes Thema. Gibt es doch eine breite homiletische Tradition, die Predigt gar nicht anders verstehen kann als eben als Predigt, die Wegweisung für ethisches Verhalten geben soll. Im vorliegenden Bd ist das Unbehagen an so ausgerichteter Predigt in den auf S. 139–142 abgedruckten Äußerungen von Predigthörern deutlich ausgesprochen.

(Es ist zu empfehlen, die Lektüre des Bandes mit der Lektüre dieser Äußerungen zu beginnen.) „Ich suche Gottesdienste mit ethisch ausgerichteter Predigtpraxis nach Möglichkeit zu meiden. Dies mag schon für sich sprechen. Vielleicht, daß meine Empfindlichkeit von Erfahrungen im Kindes- und Jugendalter herrührt, in dem durch entsprechende Predigten allzuoft die persönliche Gewissensfreiheit und Entscheidungsmöglichkeit eingeengt, Ängste erzeugt, Verhaltensweisen manipuliert wurden und der Spielraum eigenverantwortlicher Entscheidung nur mühsam und nicht ohne begleitende Schuldgefühle errungen wurde. Es ist, als fürchte man den Verlust dieses Eigen- und Freiheitsraumes" (J. Peters) (139).

Um so mehr ist anzuerkennen, daß die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Homiletiker sich dem Problem auf einer besonderen Tagung zugewandt hat und Materialien dieser Tagung im vorliegenden Bd abgedruckt werden konnten. Es handelt sich dabei um ganz unterschiedliche Materialien: Thematische Untersuchungen steuern bei Paul M. Zulehner (zum sozialkulturellen Kontext kirchlich-appellativer Rede), Erich Zenger (zur Struktur biblisch-appellativer Texte) und Helmut Peukert (zur Pragmatik ethischer Rede). Alex Stock führt eine strukturale Textanalyse des Gleichnisses vom verlorenen Sohn in Ausrichtung auf das Problem ethischer Rede vor, Ottmar Fuchs die semantische Analyse eines Predigteinstiegs. Ingo Neumann berichtet aus der Arbeit einer der Arbeitsgruppen der Tagung in einer Art Werkstattbericht. Den Versuch einer Anwendung der von Eric Berne entwickelten Transaktionsanalyse auf den Kommunikationsvorgang Predigt legen Monika Schnatmann und Willi Born vor. Drei unkommentierte Beispiele ethisch-appellativer Predigt (eine Einführungspredigt über 2. Kor 3,4–9 von Hans Werner Dannowski, eine Sonntagspredigt über Weish. 11,21–12,2 von Gotthard Fuchs, eine Taufpredigt über 2. Mose 20,3 von Jürg Kleemann) beschließen den Bd. Allen Beiträgen liegt die Überzeugung zugrunde, die F. Betz in einem Votum als Predigthörer formuliert hat: „Meines Erachtens kann ethische Rede nur dann Erfolg haben, wenn sie den Menschen nicht als rational-individuelles Individuum begreift, sondern als ein Wesen, dessen Ratio und Intellekt ständig von sinnlich-leibhaften und seelisch-gemüthaften Kräften gespeist werden müssen. Das Gute wie das

Böse kommen aus dem Innersten – laut Evangelium. Dieses Innerste der Angesprochenen müßte irgendwie erreicht werden. Das wird nur dem gelingen, der mit seinem eigenen Innersten umgehen kann bzw. beständig umgeht. Wer nur aus ‚Gewußtem' redet – anstatt aus blutwarm Erfahrenem und hautnah Erlebtem – der wird ganz bestimmt kaltes Wasser auf fette Gänsehäute gießen: fließt ab, ohne Spuren zu hinterlassen" (142).

Der Rezensent gesteht, daß es ihm bei der Lektüre der Beiträge dieses Bandes ähnlich ergangen ist: Wo die Reflexion die Erinnerung an selbst Erfahrenes offen läßt oder sogar bewußt fördert, setzt die Lektüre Lernvorgänge in Bewegung. Dies ist am stärksten bei den Beiträgen von Ingo Neumann und Monika Schnatmann/Willi Born, aber auch bei dem von Erich Zenger und bei der Beschäftigung mit den drei Predigten der Fall. Bei den der Sprachtheorie/Linguistik/Semantik verpflichteten Beiträgen (Helmut Peukert, Alex Stock, Ottmar Fuchs) fragt man sich, ob ihre Ergebnisse, die ohne Zweifel der Nachprüfbarkeit, Verallgemeinerung und Theoretisierung oft registrierter Erfahrungen sehr dienlich sind, nicht mit einem allzu hohen Aufwand erworben sind. Zum Glück wird dieses Bedenken bei Ottmar Fuchs selbst artikuliert (88f, 115f). Auch an Ansätzen einer Diskussion zwischen den Autoren dieses Bdes fehlt es nicht (vgl. Helmut Peukerts Anfrage an die Angemessenheit soziologisch-sozialpsychologischer Begrifflichkeit für die Beschreibung religiöser Vorgänge durch Paul M. Zulehner, 72f, Anm. 27).

Insgesamt stellt der Bd einen nützlichen Beitrag zu einer empirisch orientierten Homiletik dar und fügt sich damit gut in die empirisch orientierten Bde der Reihe ein, innerhalb derer er erschienen ist. Es ist zu hoffen, daß die Anregungen, die er enthält, gebührend aufgenommen werden und sich auch in künftigen homiletischen Gesamtentwürfen niederschlagen werden.

Leipzig Ernst Koch

Plock, Heinrich: **Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens.** Zur Theologie der Liturgie und ihrer heilsgeschichtlichen Begründung im Systemdenken Franz Anton Staudenmaiers. – Münster: Aschendorff 1978. VII, 168 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 61) kart. DM 44.–

F. A. Staudenmaier (1800–1856), in Württemberg geboren, wirkte als Systematiker an der (ehem.) Kath. Theol. Fakultät in Gießen (wo auch Kuhn, Locherer und Lüft tätig waren), später in Freiburg/Breisgau. Er entfaltete eine umfangreiche literarische Tätigkeit, doch ist manches unvollendet, so daß nicht zuletzt Untersuchungen seiner Theologie fragmentarisch bleiben müssen. Wenn nun aber dennoch das Werk Staudenmaiers (St.) in verschiedenster Hinsicht gewürdigt wurde, kann man das hinsichtlich seiner Gottesdienstlehre kaum sagen. Deshalb will vorliegende Studie diese Lücke ausfüllen.

Seine für die Liturgik grundlegende Schrift ist die „Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften" (1834), in etwa zu verstehen als „Grundriß der Theologie". Dazu kommt vor allem das bekanntere und populäre Werk „Der Geist des Christentums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst" (1835), das acht Auflagen erlebte.

Auf dem Weg zum Ziel nennt Vf. einleitend zunächst die Aspekte seiner Methode. Diese besteht darin, das grundlegende Werk St.s, die „Enzyklopädie", zu analysieren und dann in chronologischer Abfolge zu fragen, in welchem Verhältnis dazu dessen übrige Publikationen stehen. Vor diesen Detailuntersuchungen vermittelt der Autor einige hilfreiche Daten zum Lebensweg von St.

Im Hauptteil begegnen uns die folgenden Blöcke: I. Kult und Liturgie im System St.s (speziell betreffs seiner Enzyklopädie); II. Die Einheit von Wahrheit, Leben und Liturgie (vor allem hinsichtlich „Der Geist des Christentums"); III. Gefährdung der christlichen Verkündigung im Rationalismus (dogmengeschichtlicher Rückblick von St.); IV. Vermittlung des göttlichen Lebens im Kult (Besinnung auf das Wesen der Kirche); V. Wiedervereinigung der Kirchen und Kultsprache (besonders aufgrund der Schrift „Die kirchlichen Aufgaben der Gegenwart"). In einem Schlußkapitel werden die wichtigsten Ergebnisse zusammengefaßt, die üblichen Verzeichnisse und ein (knappes) zweigeteiltes Register (Personen; Sachen) runden die Arbeit ab und vermitteln notwendige Arbeitshilfen.

Für die wichtige Frage, an welcher Stelle im theologischen Fächerkanon St. die Liturgie einordnet, gibt die „Enzyklopädie" den erwünschten Aufschluß. Das System steht im Magnetfeld des Entwurfs seines Tübinger Lehrers J. S. Drey, ist aber dazu bestimmt, ihn abzulösen. Insgesamt gesehen befinden sich die genannten Systementwürfe im Zusammenhang mit gleichgearteten zeitgenössischen Wissenschaftstheorien, wobei Schleiermacher und Schelling von Drey her auf St. einwirkten und Hegel als entscheidend neuer Impuls bei St. angesehen werden darf. Als Hintergrund der „Theologischen Enzyklopädie" (zu verstehen als „Spezielle" Enzyklopädie) darf näherhin die Idee der „Universalenzyklopädie" gelten, welche von der ursprünglichen Zusammengehörigkeit bzw. Einheit aller menschlichen Wissenschaften her nicht zuletzt als Gegensatz zur Polyhistorie (Vielwisserei), betrachtet werden muß.

Wie hat St. nun die Theologie gegliedert? Man kann sagen: mit Schleiermacher setzt gegenüber der vorherrschenden Vierteilung (exegetische, historische, systematische und praktische Theologie) eine stärkere Wende zur Dreiteiligkeit ein: historische, philosophische (systematische) und praktische Fächer (wobei unterschiedliche Reihung der Gruppen auftritt und sich von daher auch Konsequenzen für die Liturgik ergeben). Dieses Schema ist mit Einschränkungen auch für St. richtungweisend. Bei ihm rückt die historische Theologie auf die dritte, die praktische Theologie auf die zweite Stelle; die Gründe dafür gewinnt er aus spekulativen Aspekten (die freilich nicht ohne Widerspruch blieben).

Für uns ist wichtig die Position der Liturgie (38ff). Dazu sei bedacht, daß die Praktische Theologie damals (1834) noch junge Disziplin (im engeren Sinne) war. Wir haben uns an das Dekret unter Kaiserin Maria Theresia von 1777 zu erinnern, durch welches in Österreich erstmals eigene Lehrstühle für Pastoraltheologie entstanden (Einfluß von Rautenstrauch). St.s Ansatz lautet: Die Aufgabe der Kirche, die Menschen zu führen, wird zum Objekt einer Wissenschaft – d. h. der Praktischen Theologie. Mit anderen Worten: Theologie, insofern sie die Tätigkeit des „Führens" zu ihrem Gegenstand macht, ist die Praktische. Aufgrund bestimmter Spekulationen ergibt sich dabei eine Zweiteilung: I. Kirchendienst mit Katechetik, Homiletik, Liturgik und kirchlicher Erziehung bzw. Pädagogik (vgl. dazu die frühere Einteilung eines Lehrstuhles praktischer Theologie älterer Prägung) sowie II. Kirchenregiment als Kirchenrecht.

Von der Liturgik wünscht St., daß sie Wesen und Erscheinung des Gottesdienstes zum Gegenstand ihrer Erörterung macht. Dabei rechnet er sie zur praktischen Theologie insofern sie die Verwirklichung im Auge hat; Entstehung bzw. Geschichte des Gottesdienstes wären der historischen Theologie zuzuweisen. Liturgie ihrerseits ist: Feier des Göttlichen, des in Christus ruhenden Lebens (44). In Ausdeutung dieses Ansatzes spielen die Begriffe „Versöhnung" und „Vereinigung" des Menschen mit Gott (51) eine wichtige Rolle. (Von daher kommt es zur im Titel des vorliegenden Buches angegebenen Kennzeichnung der Liturgie: Feier der Versöhnung und des göttlichen Lebens.) Aus der Wesensbestimmung ergeben sich die Eigenschaften des christlichen „Kultes". Als Gliederung schlägt St. vor: Heilige Handlungen, Zeiten und Kunst (Raum, Musik, Poesie).

Von der zweiten Auflage der „Enzyklopädie" erschien nur der erste Bd (1840), welcher der spekulativen Theologie gewidmet ist. Es finden sich darin beachtenswerte Erweiterungen, die auch auf eine Vertiefung des (geplanten) zweiten Bdes (mit der Liturgik) schließen lassen; doch leider blieb das Werk ein Torso.

Fragen wir nach dem Verhältnis St.s zur Liturgik seiner Zeit, sind zunächst Beziehungen zu J. B. Lüft zu nennen, wobei möglicherweise St. in manchen Punkten von Lüft profitiert hat. Ferner muß Jakob Fluck, der Nachfolger Lüfts in Gießen, erwähnt werden. Er gründet auf seinen Vorgängern, doch geht er in manchem auch eigene Wege, nicht zuletzt in eine restaurative Richtung.

So kann man feststellen, daß das Verdienst St.s hinsichtlich der Liturgik zunächst darin besteht, daß sie im System der praktischen Theologie einen eigenständigen Platz einnimmt. Theologisch gesehen ist die Liturgie Ausdruck gegenwärtigen göttlichen Lebens, woran der Mensch Anteil gewinnt.

Für sein Werk „Der Geist des Christentums" (1835ff) hat St. gebildete Laien im Auge. Es handelt sich um eine Darbietung von geistlichen Materialien zu den Heilswahrheiten in mehr populärer Gestaltung. Sie werden anhand des kirchlichen Zeitverständnisses geboten für: Sonntag, Weihnachtskreis, Osterkreis, Pfingstkreis (!) sowie Allerheiligen/Allerseelen. Dieses Buch hatte eine gewaltige Breitenwirkung – von St. selbst wurden fünf Auflagen betreut (denen noch drei weitere folgten). Dabei ist ihm das kirchliche Jahr weniger „Erinnerungsanstalt" als vielmehr lebendige Gegenwart des Heiligen.

Aus anderen Schriften St.s ergeben sich weniger weiterführende Aspekte, doch manchmal Vertiefungen; jedenfalls stehen sie weithin in Harmonie mit seinem liturgischen Gesamtkonzept. Hinzuweisen ist noch auf seine Tendenz zum synodalen Element in der Kirche (150) und zur Wiedervereinigung mit den Reformationskirchen (151). Außerdem sei die im Zusammenhang mit der Unionsfrage geäußerte positive

Stellung zur Volkssprache in der Liturgie (151f) genannt. Freilich ist betreffs der Landessprache zu bedenken, daß St. das Problem vor allem im Hinblick auf die Wiedervereinigung, weniger als innerkirchliches Phänomen (bzw. Notwendigkeit) betrachtete.

Überblicken wir die Details zeigt sich, daß wir Vf. für seine Darlegungen danken können. Zunächst einmal weist er nach, daß in St.s System der Theologie die Liturgik eine bedeutsame Rolle spielt (das sollte auch manchem Theologen der Gegenwart zu denken geben). Ferner kommt heraus, daß St. eine sachgerechte („heilsgeschichtlich" begründete) Meinung von Liturgie hat und damit manchen fragwürdigen früheren und späteren Positionen haushoch überlegen ist (wiewohl in manchen Fragen die heutige Liturgik über ihn hinauswuchs). Bedauern muß man vor allem, daß St.s Ansatz in direkter Weise kaum fortgeführt wurde und wir so erst im 20. Jh. Früchte (nicht zuletzt Reformen) ernten konnten, die viel früher hätten reifen können. F. X. Arnold spricht in diesem Zusammenhang von Gegenwirkungen seitens: Reaktionärer Kräfte neuscholastischer Prägung (– eine Problematik, die auch heute wieder ansteht). Nicht vergessen sei, daß neben seiner wissenschaftlichen Tätigkeit populäre Darstellungen aus der Feder St.s weite Kreise erreichten (auch dafür kann er Wissenschaftlern Vorbild sein).

Alles in allem stellt die Arbeit eine wertvolle liturgiegeschichtliche Darstellung dar, die vor dem Hintergrund liturgischer Erneuerung besonderes Profil bekommt. Und: Zudem leicht Anregungen, Bestätigungen und Warnsignale hinsichtlich der Gegenwart ermöglicht.

Bamberg Hermann Reifenberg

Lausberg, Heinrich: **Der Hymnus „Ave maris stella".** – (Opladen): Westdeutscher Verlag (1976). 151 S. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd 61) Ln DM 56.–

Daß das Gebilde „Hymnus" bzw. „Lied" kein „zeitloses" Phänomen ist, machen zeitgenössische Diskussionen offenkundig. Als Stichworte seien Liturgia horarum (1971), Gesangbuch „Gotteslob" (1975) sowie „Die Feier des Stundengebetes" (1978) genannt. Nicht zuletzt von daher ist es erfreulich, etwas über dieses Genre zu hören. Dies besonders, wenn nicht lediglich eine literarische Einzelschöpfung „auseinandergenommen" wird, sondern man etwas von übergeordneten Zusammenhängen erfährt. – Der hier behandelte Hymnus kommt im alten und neuen römischen Brevier vor (vgl. Commune b.M.V., II. Vesper) und hat auch sonst, z. B. in volkstümlicher Form („Meerstern ich dich grüße"), mancherlei Wirkungen entfaltet.

Seine diesbezügliche Aufgabe geht Vf. wie folgt an: I. Text; II. Form des Hymnus; III. Interlineare Interpretation; IV. Zusammenfassende Bemerkungen; V. Die zur Interpretation herangezogenen Bezugstexte. Anschließend wird ein (VI.) Wortindex und ein (VII.) „Disponierter Lese-Text des Hymnus" (letzterer mit einigen kleineren Varianten gegenüber der erneuerten lateinischen Brevierfassung) geboten.

Aufgrund detaillierter Analyse gibt Vf. der Meinung Ausdruck, daß es sich beim untersuchten Hymnus nicht um ein Kunstwerk im abstrakten Sinne handelt, sondern vielmehr ganz konkrete zeitgenössische Hintergründe bei der Abfassung Pate standen. Näherhin bedeutet das (108): Ambrosius Autpertus († 778 [?]), vom Autor als Vf. des Hymnus angenommen, geriet speziell als Abt in den Konflikt zweier Parteien, was ihn veranlaßt, zur Concordia aufzurufen. Aufgrund marianischer Grundhaltung wird diese Ermahnung „marial" eingekleidet.

Die Studie ist in ihrer philologischen Sparte von Akribie gekennzeichnet und in mancherlei Hinsicht findig und anregend. Freilich muß man auch sagen: Die Lektüre wird aufgrund der technischen Gestaltung oft etwas strapaziös. So vor allem infolge des häufigen Wechsels von Groß- und Kleindruck, der im Text nicht leicht durchschaubaren Gliederung (einschließlich §§), der zahlreichen Einfügungen usw. Bewährte Gestaltungshilfen wie: Text – Anmerkungen – kritischer Apparat usw. hätten sicher mitwirken können, die zum Teil subtilen Überlegungen etwas gefälliger zu servieren und dadurch vielleicht noch fruchtbringender werden zu lassen.

Bamberg Hermann Reifenberg

Baum, Horst: **Mut zum Schwachwein – in Christi Kraft.** Theologische Grundelemente einer missionarischen Spiritualität anhand von 2 Kor. – St. Augustin: Steyler Verlag 1977. XXVI, 254 S. (Studia Instituti Missionologici Societatis Verbi Divini Nr. 17) kart. DM 42.–.

H. Baum geht in seiner Diss. von der missionarischen Krisensituation der Gegenwart aus. Für viele ist die Mission veraltet, so daß sie keine Daseinsberechtigung mehr hat. Der Autor befragt das NT, weil er in ihm trotz der zeitbedingten Fremdheit exemplarische Antworten enthalten sieht. Einer biblischen Theologie kommt im Blick auf die Mission eine doppelte Aufgabe zu: Sie soll die Fragen der Missionare beantworten, sie hat aber auch Fragen an die Missionare zu stellen. Nach Ansicht des Vf.s genügt es nicht, die Notwendigkeit der Mission nachzuweisen, obwohl dieses für viele aus einer falschen Liberalität und Toleranz durchaus wichtig wäre. Es soll vielmehr Männern und Frauen der Gegenwart gezeigt werden, wie sie den verantwortungsvollen Missionsauftrag des NT heute sachgemäß durchführen können.

Als einen geeigneten Text zur Ausführung dieser Aufgabe sieht B. den 2. Korintherbrief des Paulus an. Obwohl dem Autor die verschiedenen Teilungshypothesen von Schmithals und Bornkamm bekannt sind, nimmt er den 2. Korintherbrief als Einheit, weil in den verschiedenen Teilen im Blick auf die zu beantwortende Frage dasselbe Thema behandelt wird. Es geht um „die wahre christlich-missionarische Existenz", die Paulus für sich und seine Mitarbeiter in Anspruch nimmt, die ihm aber von seinen Gegnern abgestritten wird (18f). Diese sind wahrscheinlich hellenitisch-judenchristliche Wanderprediger (113), die im Konkurrenzkampf mit dem Synkretismus der Zeit die Überlegenheit des christlichen Glaubens herausstellen und darum Jesus als einen Heros propagieren. Für die theologische Auslegung des Briefes ist es nach Ansicht des Autors ebenfalls nicht von Bedeutung, welche Hypothese man über die Gegner vertritt (187). Auf jeden Fall vertreten sie eine Theologie des Selbst-Ruhmes, der Selbst-Herrlichkeit und der eigenen Stärke. Dem gegenüber verkündet Paulus den wahren Ruhm des Christen, der aus dem wahren Evangelium Christi kommt. B. geht es darum herauszustellen, worin das missionarische Selbstverständnis von Paulus begründet ist, welchen Auftrag und Inhalt die missionarische Tätigkeit hat und woraufhin der missionarische Dienst ausgerichtet ist (217).

Diese Fragen sollen durch exegetische Analyse der Abschnitte 2 Kor 1, 1–14; 2, 14–17; 3, 1–6; 6, 1–13 und 12, 9–10 beantwortet werden. Der Autor begnügt sich nicht mit dem gezielten, direkten Herauskristallisieren der ihn bewegenden Probleme aus dem Text, sondern er bietet eine eingehende Einzelexegese mit Textkritik, Erörterung grammatischer Fragen, Klarstellung von verschiedenen theologischen Inhalten einer und derselben Präposition und Herausarbeiten von Wortbedeutungen. Dabei schließt er sich häufig dem umfangreichen Werk von K. Prümm über den 2. Korintherbrief an.

Im ersten Abschnitt 2 Kor 1, 1–14 sieht er in den Versen 12–14 mit K. Prümm (Diakonia Pneumatos I [1967] 36 und II 1 [1960] 3) das Thema des 2. Korintherbriefes angegeben. Durch das Rühmen der Gegner veranlaßt, zeigt Paulus der Gemeinde, worin wahrer apostolischer Ruhm besteht. Vf. 14 bietet gleichermaßen in einer „Kurzformel" den ganzen Inhalt des 2. Korintherbriefes. Dementsprechend gliedert B. den 2. Korintherbrief sehr schematisch in drei Teile: 1, 15 – 7,4: Wir sind euer Ruhm; 7, 5–9, 15: Ihr seid unser Ruhm und 10, 1 – 13,11 nochmals: Wir sind euer Ruhm.

Vf. geht auf den für die missionarische Tätigkeit wichtigen Abschnitt 2 Kor 1, 18–22, wo Paulus nicht nur von sich, dem Apostel, sondern auch expressis verbis von seinen Mitarbeitern Silvanus und Timotheus spricht, nicht ein, sondern er behandelt gleich 2 Kor 2, 14–17. Da sich Paulus hier ebenfalls gegen Gegner abgrenzt und er wie 1,12 die Lauterkeit seiner Arbeit betont, nimmt B. wieder mit K. Prümm (I S. 93–97) an, daß in der konzentrierten Theologie und Themenaussage dieser Verse mit der „Grundformulierung der Apostolatstheologie des Apostels" und der „Kurzformel der apostolischen Grundbefindlichkeit" (107) ein Kristallisationspunkt des 2. Korintherbriefs vorliegt. Paulus unterscheidet sich von seinen Gegnern durch die Verneinung der eigenen Fähigkeit und das Eingeständnis der eigenen Ohnmacht für den missionarischen Dienst, der für Heil und Unheil der Menschen entscheidend ist. In 2 Kor 2, 14–17 ist sowohl die Summe der vorausgehenden Aussagen wie die programmatische Überschrift der nachfolgenden Ausführungen enthalten.

Wichtig für den Autor ist 2 Kor 3, 1–6. Im engsten Anschluß an 2, 14–17 wird in Auseinandersetzung mit dem Gegner die Frage der Selbstempfehlung erörtert. Für Paulus hat die Existenz der Gemeinde die Funktion des von den Gegnern geforderten Empfehlungsbriefes. Durch die Mitteilung des Geistes hat die Gemeinde den Charakter des Christusbriefes, der durch den missionarischen Dienst des Apostels und seiner Gehilfen entstanden ist. Bei den Aussagen über den Christusbrief werden Formulierungen gebraucht, die gedanklich und sprachlich dem AT entnommen sind. Dadurch will Paulus die Christusgemeinde als den von den Propheten verheißenen Neuen Bund herausstellen.

Obwohl Vf. richtig sieht, daß Paulus in 2 Kor 4, 7–15 „die Apostolische Existenz und Lebensform als eine ganz und gar von Christi Kreuz und Auferstehung geprägte versteht" und sie als solche „zur Offenbarung als Erscheinungsweise und Sichtbarmachung des Evangeliums als der Botschaft vom Kreuz und der Auferstehung Jesu Christi" gehört (112), geht er auf den Abschnitt nicht näher ein.

Völlig unverständlich ist, warum er die wichtigen Ausführungen über den Inhalt der missionarischen Verkündigung und den missionarischen Dienst in dem Abschnitt 2 Kor 5, 11ff nicht eingehend behandelt. Paulus wendet sich auch hier, wie der Autor selbst bemerkt (143), zunächst gegen den Vorwurf des Rühmens und der Selbstempfehlung. 2 Kor 5, 18f wird dann das Charakteristikum der apostolischen Existenz wie der apostolischen Verkündigung mit dem Stichwort „Versöhnung" zusammengefaßt (145). Obwohl B. diese Ausführungen als theologisch tief bezeichnet (150), exegesiert er sie nicht im einzelnen, sondern er wendet sich der Auslegung von 2 Kor 6, 1–13 zu. Dort wird im engsten Anschluß an die vorangehenden Ausführungen des Apostels Paulus in dem Abschnitt 6, 3–10 in hymnischer Form mit drei Strophen die Wirklichkeit des vorher beschriebenen apostolischen Berufsauftrages gezeigt.

Aus dem großen Abschnitt 2 Kor 7, 4–9, 15: „Ihr seid unser Ruhm" exegesiert Vf. keine Texte. Aus den verschiedenen vorher gebotenen Auslegungen ist aber auch nicht deutlich geworden, daß der Apostel der Ruhm der Gemeinde ist. Es ist eine Schwäche der sehr fleißigen Arbeit, daß die angekündigten Thesen, die Ausführungen in der Exegese und die Konsequenzen, die gezogen werden, nicht übereinstimmen.

Als letzter Abschnitt wird 2 Kor 12, 9–10 interpretiert. „In einer Art Kurzformel" bringt Paulus, wenn er von der Kraft in der Schwachheit spricht, „das Missionsverständnis des Glaubens an Christus, das christliche Selbstverständnis seines Apostelseins" zum Ausdruck (203). Die Gnade genügt. Mehr Kraft braucht der Apostel nicht; denn die wirkliche Kraft kommt in der Schwachheit zur Vollendung und zum Ziel. Paulus sucht der Gemeinde klarzumachen, „daß allein die Kraftlosigkeit des Apostels wahres Apostelsein Christi begründet" (206). Weil es so um die Apostolische Existenz bestellt ist, hat Paulus an seinen Schwachheiten Wohlgefallen. Der Satz 2 Kor 12, 10 ist „quasi ein Grundwort der Theologie des Apostels und beschreibt seine apostolische Grundbefindlichkeit" (210). Wenn er paradox schreibt: „Wenn ich schwach bin, so bin ich stark", dann formuliert er „sentenzenhaft in einer Art Kurzformel, worin eigentlich der Sinn jeder apostolischen Existenz besteht, ... Gnade" (211).

Im letzten Kapitel der Dissertation wird die „paulinische Synthese des theologischen Missionsverständnisses in 2 Kor" behandelt (217). Auf die Frage, worin Paulus sein missionarisches Selbstverständnis begründet sieht, lautet die Antwort, daß die Gnade Christi der Grundzug seiner missionarischen Existenz ist. Nun ist es richtig, daß Paulus seine Berufung der Gnade Gottes verdankt (Gal 1,15), daß Christus ihn bei der Betroffenheit seiner Schwachheit auf die ihm zuteil gewordene Gnade verweist (2 Kor 12, 9) und daß Paulus eingesteht, alles, was er vollbracht habe, verdanke er der Gnade Gottes (1 Kor 15, 10). Aber es geht doch wohl zu weit, den Briefgruß 1, 2 prägnant zu verstehen und in dem Gnadenwunsch die Basis für die Darlegung des Apostelseins zu sehen (47 und 221f).

Wenn man liest, daß der Inhalt der missionarischen Aktivität die Verkündigung der Versöhnung ist (227), dann ist man noch mehr erstaunt, daß Vf. die paulinischen Ausführungen über die Versöhnung nicht an Ort und Stelle einer eingehenden Interpretation unterzogen hat. Paulus macht über die Versöhnung 2 Kor 5, 17–20 eine doppelte Aussage. Zum ersten ist die Versöhnungstat Gottes mit der Welt und den Menschen das Werk des Liebesgehorsams Christi. Sie ist – unabhängig von allem menschlichen Tun – am Kreuz Christi erfolgt. Zu der von Gott vollzogenen Versöhnungstat kommt als zweites die Gabe des Dienstes der Versöhnung. Damit die von Gott herbeigeführte Versöhnung für die Menschen gegenwärtige Wirklichkeit wird, muß sie den Menschen gesagt werden. Dazu genügt eine bloße Information nicht, sondern es bedarf dazu der von Gott berufenen Diener. Wie die Versöhnungstat Gottes mit der Welt ohne menschliches Zutun erfolgt ist, so gründet sie auch nicht im Dienst der Boten. „Aber die geschehene Versöhnung ... wird nur so weit als Wirklichkeit erfahren, als die erwählten Sendboten sie in ihrer Lebenspraxis und Selbst-Hingabe durchlässig machen und ausstrahlen lassen" (230). Der Dienst der Versöhnung fordert den vollen Einsatz der beauftragten Boten. Ziel des missionarischen Einsatzes ist die Gründung und Erhaltung der Gemeinde des neuen Bundes (233). Vf. greift auf 2 Kor 3, 6 und 8 zurück, wo von dem „Dienst des Geistes" und den „Dienern des Geistes" gesprochen wird. Durch sie wird „die Gemeinde der Wirklichkeitsraum, in dem der erhöhte Christus wirkt, nämlich die Gemeinde des Neuen Bundes" (233).

Der trinitarische Schlußsegen des 2. Korintherbriefes ist „eine Art Kurzformel der missionarischen Spiritualität ... die knappste und präziseste Zusammenfassung dessen, worin die wahre missionarische Existenz gründet" (240), er enthält „das Alpha und Omega des Lebens eines wahren Sendbotens Christi" (237). Dieses wird näher ausgeführt. „Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi" enthält das, worauf sich Beruf und Lebenswandel des Missionars gründet, wie auch alles, was er zu tun und zu verkünden hat. „Die Liebe Gottes" hat die Versöhnung herbeigeführt und „die Gemeinschaft des heiligen Geistes" ist durch den „Dienst des Geistes" entstanden.

Es ist eine fleißige Arbeit, die vorgelegt wird. Vf. hat eine Fülle deutscher und ausländischer, katholischer und evangelischer Literatur herangezogen. Über manche Einzelheiten der Exegese kann man anderer Ansicht sein, so z. B. über das, was vom „Wohlgeruch" 2 Kor 2, 15 (92–94) gesagt wird. Über die Einzelexegese hinaus hat der Autor ein gewisses systematisches Interesse, Thesen aufzustellen und Konsequenzen zu ziehen. So legt er, wie gezeigt, in das Schlußwort des 2. Korintherbriefes den ganzen Inhalt seiner Erörterung hinein. Aber das in der Exegese und das in den Thesen und Folgerungen Gesagte stimmen oft nicht so konsequent überein, wie es nötig wäre. Vf. hätte im exegetischen Teil oft auf manches Bekannte verzichten können, um das für seine Fragestellung Relevante stärker herauszuarbeiten, und bei der systematischen Zusammenfassung im Schlußteil hätte er stärker auf das im exegetischen Teil Herausgestellte zurückgreifen sollen. Richtig wird die Bedeutung der Schwacheit für die apostolische Existenz gegen die Ruhmsucht der Gegner des Paulus herausgearbeitet.

Kiel Gerhard Friedrich

Fleckner, Johannes: **Thomas Kardinal Tien.** St. Augustin: Steyler Verlag 1975. 138 S. mit 16 Photos und 2 Landkarten. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Nr. 16), kart. DM 21.80.

Eine zuverlässige und kritische Biographie des ersten einheimischen Erzbischofs von Peking und ersten chinesischen Kardinals Thomas Tien Ken-sin (1890–1967) kann die Wissenschaft nur mit Dankbarkeit und Interesse entgegennehmen. Früher oder später mußte eine derartige Arbeit geschrieben werden. Daß sie bereits zu einer Zeit entstand, wo Zeitgenossen, die ihn gut kannten, noch leben, und daß sie von einem Autor stammt, der die damaligen Verhältnisse in China aus eigener Anschauung kannte, ist um so erfreulicher. Kardinal Tien war nach dem Zweiten Weltkrieg das Symbol der chinesischen Katholischen Kirche. Er trat an deren Spitze, als mit der Errichtung der ordentlichen Hierarchie ihre Eigenständigkeit auch äußerlich bekundet wurde und wo auf politischem Gebiet der Entscheidungskampf um die Macht und die zukünftige Führung zwischen Nationalisten und Kommunisten einsetzte. Welche Rolle spielte dieser Mann in der Zeit der großen revolutionären Krise?

Das Buch zeigt, daß Thomas Tien zeitlebens ein einfacher Mensch war. Der Lehrersohn aus dem bäuerlichen Shantung war ein frommer Priester und ein tüchtiger Landpfarrer – und das ist er eigentlich bis zum Ende seines Lebens geblieben. Es waren hauptsächlich kirchenpolitische Konstellationen, die ihn zum Apostolischen Präfekten und Apostolischen Vikar eines kleinen Missionssprengels, dann zum Bischof von Tsingtao und schließlich zum Kardinal und Erzbischof von Peking aufsteigen ließen. Im Jahre 1946 hat ihn die ganze kath. Welt, aber auch das chinesische Volk mit Ehren überhäuft. Doch hat er die Kirche Pekings nur zwei Jahre lang regiert. Gegen Ende 1948, als die Macht der chinesischen Kommunisten bedrohlich zunahm, zog er sich plötzlich nach Shanghai, dann nach Hongkong zurück. Er war lange unschlüssig, ob er wieder nach Peking zurückkehren sollte, wie der Papst es wünschte, oder ob er nach Formosa gehen sollte, wohin die chinesische Nationalregierung geflüchtet war; schließlich ging er nach Nordamerika ins Exil. Später nahm er als kranker Mann an der Papstwahl Johannes XXIII. und am Zweiten Vatikanischen Konzil teil, ohne jedoch hervorzutreten. Die letzten Lebensjahre verbrachte er als Apostolischer Administrator der Erzdiözese Taipeh auf Formosa. Im Leben des Kardinals spiegelt sich die ganze Tragik der chinesischen Missionskirche wider. Zu lange hatte sie an den Rockschößen der abendländi-

schen Kirche gehangen; zu eigenem mannhaften Handeln war sie nie erzogen worden.

Das Buch ist nicht nur mit Sympathie, sondern auch mit aller wissenschaftlichen Sorgfalt geschrieben. Die westlichen Archive wurden durchforscht und alles erreichbare gedruckte Material, auch in chinesischer Sprache, gesammelt und verwertet. Damit konnten schon manche kursierenden Ungenauigkeiten berichtigt werden. Auf die Quellen in chinesischen kirchlichen Archiven mußte leider verzichtet werden, obwohl gerade sie einen wichtigen Beitrag hätten leisten können. In erster Linie geht es dem Autor um die Klärung und Sicherung der Fakten im Leben des Kardinals. Die sehr bewegten Zeitverhältnisse sind nur soweit einbezogen, als es für eine kurze Biographie notwendig erschien.

Der Autor ist ehrlich bemüht, der geschichtlichen Wahrheit die Ehre zu geben, obwohl er dem Kardinal in mehr als einer Hinsicht nahestand. So weicht er auch der peinlichen Frage nicht aus, warum Thomas Tien so plötzlich und ohne Rom zu benachrichtigen seine Erzdiözese verließ. Die angeschlagene Gesundheit war wohl nicht der Hauptgrund. Sicher ist, daß der Kardinal auf Widerstand in eigenen Reihen stieß und daß es im Streit um die kirchlichen Eigentumsverhältnisse in Peking zwischen der reichen Lazaristenmission und dem fast mittellosen Erzbischof zu einer ernsten Krise kam, die groß genug war, um den alten Lazaristenbischof, seinen Vorgänger, zu veranlassen, nach China zu reisen, um zu vermitteln. Aber das letzte Wort ist offenbar in dieser Frage noch nicht gesprochen.

Mit dieser Biographie ist der äußere Rahmen des Lebens von Kardinal Tien gesichert, viele offen gebliebene Einzelfragen bedürfen noch weiterer Klärung. Es wäre zu wünschen, daß auch die leider noch zu wenig erforschte politische und kirchliche Zeitgeschichte in die Darstellung einbezogen würde, um ein vollständiges Bild dieses ersten chinesischen Kardinals zu gewinnen.

Würzburg Bernward H. Willeke

Rivinius, Karl J., SVD: **Mission und Politik.** Eine unveröffentlichte Korrespondenz zwischen Mitgliedern der „Steyler Missionsgesellschaft" und dem Zentrumspolitiker Carl Bachem. – St. Augustin: Steyler Verlag 1977. 181 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Nr. 28) br. DM 29.50.

Über imperialistische Missionspolitik im allgemeinen und über Johann Baptist von Anzer, den ersten Bischof der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD) in China ist seit Jahrzehnten viel geschrieben worden. Die neuerdings von Rivinius vorgelegte Arbeit bezeichnet Vf. als eine Teilstudie einer in Vorbereitung befindlichen großen Anzer-Biographie (vgl. dazu auch: Rivinius, Mission im Zeitalter von Kolonialismus und Imperialismus. Dokumente aus dem Carl-Bachem-Nachlaß zur Geschichte der deutschen katholischen Mission in Süd-Shantung. In: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee, 34, 1978, 18–47). In dieser Teilstudie werden bislang nicht publizierte bzw. unbekannte, von R. entdeckte Dokumente des Carl-Bachem-Nachlasses des Historischen Archivs der Stadt Köln ediert, durch die manche Vorgänge und Hintergründe im Zusammenhang mit der deutschen katholischen Mission in Süd-Shantung eine neue Beleuchtung erfahren. Diese Dokumente hat R. bereits mit Anmerkungen bereichert. Ihre kritische Analyse und Auswertung soll jedoch der angekündigten umfangreicheren Abhandlung vorbehalten bleiben. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß der Briefwechsel, den der Zentrumspolitiker Bachem mit Mitgliedern der SVD geführt hat, lediglich im Carl-Bachem-Archiv in Köln erhalten ist (die SVD-Briefe im Original mit Kopien der von Bachem abgesandten Schreiben). Im Generalat der SVD findet sich keine Spur mehr davon. R. vermutet, daß diese Korrespondenz zu den Papieren gehört hat, die Arnold Janssen aus Gründen der Diskretion oder ihres heiklen Inhalts wegen vernichten ließ, oder aber, daß sie in Steijl den Wirren des Zweiten Weltkrieges zum Opfer gefallen ist.

Dieser ersten Edition von insgesamt einunddreißig aufschlußreichen Dokumenten aus den Jahren 1900–1901 (79–170) hat Vf. einen „Überblick über die historische Entwicklung der deutschen katholischen Mission in Süd-Shantung im Zeitalter von Kolonialismus und Imperialismus" (mit ergiebigen Literaturangaben und ausführlichen biographischen Notizen) vorausgeschickt, so daß auch der Neuling in der Materie in die Lage versetzt wird, diese in aller Nüchternheit vorgelegten Dokumente aus der Zeit des nunmehr überwundenen kolonialistisch-imperialistischen Abschnitts der Evangelisationsgeschichte mit dem rechten Verständnis zur Kenntnis zu nehmen und die ihnen innewohnende spannungsreiche Dramatik jener Epoche auf sich wirken zu lassen.

Eine anschauliche „Synopse" der Dokumente nach ihrer sachlichen Reihenfolge, eine „Zeittafel" der chinesischen Welt- und Missionsgeschichte (von 1840 bis 1901), ein „Literaturverzeichnis", ein „Personenregister" (mit ausdrücklichen Verweisen auf die sehr zahlreichen Kurzbiographien) sowie eine sehr deutliche und übersichtliche Karte der „Süd-Shantung-Mission z. Z. von Bischof Anzer und Pater Freinademetz" vervollständigen diese erste Handreichung des gelehrten, mit außergewöhnlicher Akribie vorgehenden (bei Erwin Iserloh in Münster promovierten) Historikers, der wohl dazu berufen sein dürfte, durch sein angekündigtes magnum opus die Anzer-Forschung zum Abschluß zu bringen.

Münster Werner Promper

Nieß, Hans Peter: **Kirche in Rußland zwischen Tradition und Glaube?** Eine Untersuchung der Kirillova kniga und der Kniga o vere aus der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 255 S. (Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, in Verbindung mit dem Ostkircheninstitut, Monographienreihe Bd 13) kart. DM 52.–

Wer dieses Buch zur Hand nimmt, mag sich zunächst fragen, was den Vf. veranlaßt haben könnte, dem sachlichen Untertitel einen derart sinnlosen Obertitel voranzustellen – sinnlos, weil der Glaube der Kirche stets tradierter Glaube ist (vgl. 1. Kor 11,23; Kol 2,6f; 2. Tim 3,14f; 2. Petr 1,1) und daher zwar zu mancherlei Traditionen, niemals aber zur Tradition schlechthin in ein Spannungsverhältnis geraten kann. Zudem steht jener Obertitel in keinerlei Zusammenhang mit der Untersuchung selbst; geht der Vf. doch weder im Vorwort noch im Schlußkapitel auf dieses Scheinproblem ein, sondern erst im rückwärtigen Klappentext, wo es heißt: „Die Tradition, eine für das orthodoxe Selbstverständnis eigentlich normative Größe, die niemals im Gegensatz zum Glauben stehen kann, scheint hier ... in Gegensatz zum Glauben zu treten." Aufschlußreich ist vor diesem Hintergrund die den Rahmen einer solchen Untersuchung im Grunde überschreitende Polemik des Vf.s gegen den Glaubensbegriff des 2. Briefes an Timotheus in Anm. 114 auf S. 206. Hier läßt der Vf. nicht nur erkennen, daß er die Bekenntnisgrundlage der Kirche, der er selbst angehört, bereits verlassen hat, sondern daß ihm auch die Voraussetzungen fehlen, sich in die orthodoxe Glaubenswelt einzufühlen. Seine Abneigung gegen jegliche verbindliche Tradition in der Kirche treibt ihn im Schlußkapitel sogar zu der Behauptung: „Dem Kriterium des Alters kann, auch wenn darunter die Apostolizität verstanden wird, keine Allgemeingültigkeit zukommen" (175). Mit dieser Auffassung hat der Vf. den Boden christlicher Theologie eigentlich schon verlassen; denn mag es zwischen den Konfessionen und unter den Theologen auch noch so strittig sein, was denn nun als apostolische Lehre zu gelten habe, so steht und fällt die christliche Theologie gleichwohl mit der Anerkennung der Apostolizität als entscheidendem Kriterium für ihre Wahrheit.

Nicht minder stark gefährdet der Vf. die Wirkung seines Buches durch das Schlußkapitel unter der abwegigen Überschrift „Ergebnis" (174–178). Einmal wird hier nämlich gar kein Ergebnis aus den vorausgegangenen Untersuchungen zusammengefaßt, sondern ein Ausblick auf das große russische Schisma des 17. Jh.s versucht, der allenfalls damit zu rechtfertigen wäre, daß die beiden untersuchten Sammelwerke von den russischen Altgläubigen noch gegen Ende des 18. Jh.s nachgedruckt wurden und bei ihnen bis heute in höchstem Ansehen stehen, während sie in der russisch-orthodoxen Großkirche keine vergleichbare Nachwirkung gehabt haben. Sodann aber wird dieser Versuch mit völlig unzulänglichem Rüstzeug gewagt. Es ist, als wolle der Vf., nachdem er mit den beiden Hauptteilen seines Buches bewiesen hat, daß er sich auf ein sauberes Quellenstudium versteht, nun zeigen, daß er auch ganz anders vorgehen kann: um die erwünschten Aktualisierungseffekte zu erzielen, läßt er sich hier nach nur höchst oberflächlicher Literaturbenutzung zu Urteilen verleiten, die keiner ernsthaften Überprüfung standhalten. So geht es einfach nicht an, zur Kennzeichnung der Richtungskämpfe in der russischen Orthodoxie um die Mitte des 17. Jh.s „konservativem Rückgriff auf die altrussische Tradition" Bereitschaft zu „Reformen aufgrund kritischer Revision der eigenen Tradition" (174) gegenüberzustellen, nur um für eine reformerisch-kritische gegen eine konservative Richtung Partei ergreifen zu können; denn auch die Altgläubigen

waren von der Notwendigkeit einer kritischen Überprüfung des liturgischen Schrifttums überzeugt, Patriarch Nikon und seine Gesinnungsgenossen aber verhielten sich jedenfalls der griechischen Tradition gegenüber ausgesprochen unkritisch. Sodann ist es eine schwere Entstellung des wahren Sachverhalts, wenn der Vf. meint, den Altgläubigen eine „Verteufelung des Gegners als Antichrist" vorwerfen zu können, „weil dieser durch Veränderung des Glaubens vom wahren Glauben abgefallen sei" (175). Die Antichristerwartungen der Altgläubigen wurzeln ja nicht im Streit um die maßgebende Tradition als solchem, sondern in den grausamen Verfolgungsmaßnahmen, denen sich die Anhänger des „alten" Glaubens alsbald ausgesetzt sahen. Und nur weil der Vf. diese nicht in das Konzept seiner Konstruktionen passende Verfolgungszeit von zweieinhalb Jh.en einfach ignoriert, vermag er die Aufhebung der Bannflüche von 1656 und 1667 über die Altgläubigen durch das Landeskonzil der Russisch-Orthodoxen Kirche vom 2. 6. 1971 als „wirklichen Wendepunkt" in den orthodox-altgläubigen Beziehungen zu werten (177). In Wirklichkeit denken die Altgläubigen vorerst noch nicht daran, ihre Zurückhaltung der Moskauer Patriarchatskirche gegenüber aufzugeben, und erklären ihr Verhalten mit dem Hinweis auf jene im Namen der Orthodoxie über sie ergangenen Verfolgungen, die sich so schnell nicht vergessen ließen.

Sieht man indessen von Obertitel und Schlußkapitel ab, dann hat man eine durchaus gründliche und zuverlässige Untersuchung vor sich, die unsere Kenntnis der Theologiegeschichte Rußlands erheblich bereichert. Sie gilt zwei theologischen Sammelwerken aus den vierziger Jahren des 17. Jh.s, der „Kirillova kniga" (Kyrill-Buch, weil mit einer kommentierten Übersetzung der 15. Katechese Kyrills von Jerusalem beginnend) und der „Kniga o vere" (Buch über den Glauben). Beide besitzen einerseits so große Bedeutung, daß sie in keiner gründlicheren Darstellung der Kirchengeschichte Rußlands übergangen werden können, sind andererseits aber so schwer zugänglich, daß ihnen schon deshalb gemeinhin keine befriedigende Kennzeichnung zuteil wird. Nicht nur im äußeren Sinne ist der Zugang schwierig, weil sie nur in jeweils wenigen Exemplaren der Forschung zur Verfügung stehen, sondern mehr noch im inneren: Sprachgestalt, Umfang und Inhalt lassen die Untersuchung dieser beiden Sammelwerke zu einem harten Stück Arbeit werden. In altrussisch-kirchenslawischer Sprache verfaßt, bereiten die Texte dort noch zusätzliche Schwierigkeiten, wo sie etwas verkrampfte Übersetzungen griechischer Vorlagen darstellen. So muß der Umfang beider Sammelwerke von zusammen nicht weniger als 1746 Seiten doppelt ins Gewicht fallen. Und schließlich geht von ihrem Inhalt auch keine so unmittelbare theologische Anregung aus, daß die Arbeit an den Texten dadurch beflügelt würde. Insofern ist es kaum verwunderlich, daß beide Sammelwerke so lange keiner eingehenderen Untersuchung unterzogen wurden. Was von russischer Seite in der 2. Hälfte des 19. Jh.s an Sonderbeiträgen verfaßt worden ist, muß als veraltet gelten und ist überdies nur schwer zugänglich. Es ist deshalb keine Übertreibung, wenn man feststellt, daß H. P. Nieß hier Pionierarbeit geleistet hat.

Als äußerst hilfreich erweist sich schon der 1. Hauptteil unter der Überschrift: „Die Entstehungsgeschichte der Kirillova kniga und der Kniga o vere" (9–69). Hier werden sämtliche Einleitungsfragen eingehend erörtert und, wo immer das möglich ist, auch überzeugend geklärt. Eine Fülle einschlägiger Sekundärliteratur, vorwiegend in russischer, ukrainischer oder lateinischer Sprache, wird dabei ausgewertet. Die sorgfältigen Analysen beider Sammelwerke münden jeweils in geschickt angelegte Tabellen (44f, 68f), mit deren Hilfe die Herkunft ihrer Bestandteile mühelos zu überschauen ist. Im Gegensatz zur erklärten Meinung des Vf.s (55) ist es jedoch durchaus unangebracht, den Autor der Kniga o vere mit A. Mychalskyj OSBM als „Pseudo-Nafanail" zu bezeichnen. Gewiß ist die auf den Diakon Feodor zurückgehende Überlieferung von der Autorschaft eines Kiever Abtes Nafanail nicht gerade die zuverlässigste; doch aus der Unmöglichkeit, für die Zeit um 1644 auch aus anderen Quellen einen Kiever Abt dieses Namens nachweisen zu können, läßt sie sich noch nicht zwingend widerlegen. Vor allem aber besteht ja gar keine Verwechslungsmöglichkeit mit einem bekannten Träger gleichen Namens, wie sie in anderen Fällen die Verwendung des unschönen Vorsatzes „Pseudo-" unvermeidlich macht.

Unter der Überschrift „Tradition und Glaube in der Kirillova kniga und der Kniga o vere" werden sodann im 2. Hauptteil, der nahezu zwei Drittel der ganzen Arbeit ausmacht (70–173 mit den Anmerkungen auf 193–235), die in beiden Sammelwerken enthaltenen Erörterungen theologischer und kirchlich-religiöser Fragen in geschickter Anordnung (unter Einfügung von insgesamt nicht weniger als 46 Zwischenüberschriften) dargestellt, erläutert und beurteilt.

Weil es dem Vf. jedoch nicht gelingt, den Geist zu erfassen, aus dem heraus die beiden Sammelwerke gestaltet worden sind, zerfließt ihm deren Behandlung allerdings in eine Darstellung von lauter Einzelheiten. Darum wird sein Buch auch, obwohl es für die kleine Schar von Fachgelehrten im engsten Sinne eine Fundgrube darstellt, kaum einen weiteren Interessentenkreis anzusprechen vermögen.

Münster Peter Hauptmann

Goltz, Hermann: **Hiera Mesiteia.** Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum. – Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Universität Erlangen 1974. 357 S. (Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie Bd 4) kart. DM 21.60

Das rege Interesse der Theologen, Philologen und Philosophen für das Corpus areopagiticum (CA), die Schriften eines bis heute nicht identifizierten mehr mystisch-neuplatonisch als christlich denkenden Schriftstellers des ausgehenden 5. Jh.s, der unter der Flagge des Apostelschülers Dionysios Areopagites (Apg 17,34) seine Schriften in Umlauf brachte, hat, wie die umfangreiche Bibliographie am Ende der vorliegenden theol. Diss. (Halle/S.) und die inzwischen neuerschienenen Arbeiten zeigen, nicht nachgelassen, im Gegenteil, in der letzten Zeit stark zugenommen.

Inwiefern und ob überhaupt jede neue Arbeit zu neuen Erkenntnissen geführt hat, mag dahingestellt bleiben, für G. jedenfalls ist „ein Zuwachs an Erkenntnis ... bei dem jetzigen Stand der areopagitischen Forschung nur möglich bei der Durchdringung des vorliegenden Systems mit Hilfe einer anderen Begriffswelt" (8). Die bisherige Ps.-Dionysios-Forschung sei eigentlich einen Irrweg gegangen, denn „dem traditionellen Begriffs-Netz einer ausschließlich theologisch-philosophischen komparativen Studie entschlüpft der Areopagite durch die Maschen" (23). Andererseits gesteht G. der „traditionellen" Methode eine relative Existenzberechtigung zu, wenn er wenige Zeilen zuvor meint, daß „offensichtlich ... die bisher ... angewandten Kriterien zur verstehenden Darstellung der Individualität des Corpus areopagiticum nicht aus(reichen)".

Das Instrumentarium für die Erschließung des areopagitischen Gedankensystems fand G. in der Soziologie, und zwar in den von Max Weber (Soziologie der Herrschaft, in: Wirtschaft und Gesellschaft II, Tübingen ^{4}1956. 541–865) entwickelten herrschaftssoziologischen Idealtypen, dem charismatischen, dem traditionalen und dem legalrationalen. G. ist überzeugt, „daß auch die ‚Hierarchie' des Areopagiten ihrerseits zunächst als ein bestimmtes Herrschaftssystem i d e a l t y p i s c h e r Prägung betrachtet werden darf" (27).

In Anlehnung an diese Herrschaftstypen baut G. seine Arbeit auf und untersucht das CA. Nach diesem Raster geht es im ersten Problemkreis um die „exemplarische Gesellschaftstheorie der areopagitischen Hierarchie: Der Hierarchienentwurf als Idealtyp rational-legaler Hierokratie" (37–87). In der Lehre des Areopagiten von der himmlischen Hierarchie erblickt G. ein Musterstück des legal-rationalen Herrschaftstyps. „Das exemplarische Modell der hierarchischen Sozietät, die hierarchia caelestis des Ps.-Dionys, ist ... als legaler Herrschaftstyp im Weberschen Sinne zu kennzeichnen" (66). In diesem Denkschema erfolgt sodann der Übergang von der hierarchia caelestis zu der hierarchia ecclesiastica des Areopagiten, die G. in die Form des traditionalen Idealtyps gießt: „Spezielle Gesellschaftstheorie der areopagitischen Hierarchie: Der Hierarchienentwurf als ideologisches System des monarchischen Episkopats" (88–146). Unter Verweis auf den Begriff Hierarch für den Bischof und seine symbolische Manifestation der intelligiblen Mächte bzw. seine Stilisation zum Symbol und Analogon Gottes stellt G. den Bischof des Areopagiten „als perfekte hierarchische Aktivität" heraus. Demgegenüber, durch einen „tiefe(n) Graben" getrennt (116), steht der zweite exemplarische Vertreter der kirchlichen Hierarchie, der Mönch „als perfekte hierarchische Passivität". Das Passiv verliere jeglichen Führungsanspruch zugunsten des hierarchischen Aktivs. Hierarchisch-gesellschaftlich gilt der Mönch als das „Negativ der bischöflichen Allmacht" (113). Zwar werde er seiner pneumatischen Würde nicht ganz beraubt, „jedoch (wird er) rigoros dem hierarchischen Aktiv unterworfen und geht mit dem Verlust des Charisma im Hierarchienentwurf auch jeglicher religiöser Autorität zugunsten des Klerus verlustig" (145). Durch die systematische Übertragung pneumatischer Eigenschaften vom herkömmlichen Pneumatiker, dem Mönch, auf den Hierarchen-Bischof wird schließlich auch das Element der charismatischen Herrschaft auf den Hierarchen projiziert. Darin erblickt G. eine Widerspiegelung der zeitgenössischen Kirchenstruktur, d.h. der Unterordnung des Mönchtums unter die bischöfliche Jurisdiktion. Das ganze areopagitische Konzept erscheint hier als ein Legitimierungsversuch zugunsten der bischöflich-hierarchischen Macht: „Das mächtige Gebäude hierarchischer Ideologie

besteht in der Überlagerung, Legitimierung und Stabilisation der zu Ps.-Dionys' Zeiten historisch-realen monarchisch-bischöflichen Herrschaftsstrukturen mit Hilfe 1. der Utopie einer himmlischen Hierarchie äußerst rationaler, sakral-bureaukratischer Reglementierung und 2. der Autorität des mönchisch-pneumatischen Charisma, die in ihrer Projektion auf den Bischof auf ideologischer Ebene gleichzeitig (das?) gesellschaftlich nichtrationale Moment des Konflikts zwischen zwei Autoritätsansprüchen aus dem Weg räumt" (146; vgl. auch 28; 113). Nach diesen sozialtheoretischen Betrachtungen erfolgt im letzten Kap. (147–199), in dem „theologische Konsequenzen der hierarchischen Ästhetik" (= Arten hierarchischer Wahrnehmung) gezogen werden, eine Analyse der theologischen Eigenheiten des Hierarchienentwurfs, wobei sich nach G. die theologischen Aussagen des CA vom sozial-theoretischen Entwurf der Hierarchie überlagert erweisen (203). G. kommt zu der Erkenntnis: „Die theologische Konsequenz hierarchischer Ästhetik muß ... letztlich als Destruktion einer zureichend einheitlichen Ekklesiologie bestimmt werden" (203).

In der Abkehr des Vf.s vom „traditionellen" methodischen Ansatz der Ps.-Dionysios-Forschung, der philosophisch-theologischen und literarhistorischen Analyse liegt die Originalität der vorliegenden Arbeit, die jedoch durch die Verabsolutierung ihres gesellschaftstheoretischen Ansatzpunktes ihr Ziel, eine partielle Antwort auf die alte Frage „nach dem Wesen des Sakralen als gesellschaftlichem Phänomen" (204) zu gehen, verfehlt hat. Es ist hier nicht möglich, im einzelnen auf die gesellschaftstheoretischen Thesen des Vf.s einzugehen, die er anhand eines vorgegebenen Schemas – über den literarisch-philosophischen Hintergrund hinweg und unter Verkennung des spirituell-theologischen Charakters der areopagitischen Schriften – entwirft. Im unbestrittenen neuplatonischen Denkansatz des Areopagiten liegt oft die Erklärung für areopagitische Denkkonstruktionen, die G. mit Hilfe des Kanons der herrschaftssoziologischen Typen mechanisch zu erschließen versucht. Die von G. entwickelten Theorien sind im allgemeinen nicht aus einer kritischen Textanalyse hervorgegangen, sondern das Produkt eines Zwangsmechanismus, dem sich G. unter Verletzung grundlegender hermeneutischer Prinzipien unterwirft. Die Arbeit ist das Ergebnis eines hermeneutischen Mißverständnisses, das G. gleich zu Beginn seiner Arbeit dem Leser offenbart, indem er als Motto seines methodischen Vorgehens zwei Zitate anführt, die er offensichtlich falsch versteht: „. . . δι' ἑτέρων ὁμοδυνάμων καὶ ἐκφαντικωτέρων λέξεων διασαφῆσαι" (Ps.-Dionysios Areopagites, DN 708 C) – „Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte" (H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen ²1965, 289). Ὁμοδύναμος λέξις heißt aber gleichbedeutender Begriff, und bei der „Verschmelzung" handelt es sich um vermeintlich für sich seiende Horizonte. G. operiert jedoch mit sachfremden Begriffen eines Prinzips, das er dem Areopagiten aufzwingt.

Ein originelles Buch, in das viel Arbeit investiert wurde; das jedoch den Leser von der berechtigten Notwendigkeit einer Berücksichtigung des kirchenpolitisch-klerikalen Verständnisses des Areopagiten nicht überzeugt, sondern durch einen übertriebenen Soziologismus mißtrauisch stimmt. Es kostet einige Geduld, das Buch zu Ende zu lesen, wenn man zugleich durch einen – in der letzten Zeit bei geisteswissenschaftlichen Publikationen zunehmenden – Hang zum Gebrauch von gelehrt klingenden Wörtern und einem streckenweise schwulstigen Stil (z. B. 196: „Die ἐνανθρώπησις Jesu geschieht ... entsprechend der symbolischen Multiplikation und Distribution des Intelligiblen in der sensiblen Sphäre") malträtiert wird.

Münster Anastasios Kallis

Wagner, Friedrich: **Gotteserfahrung.** Spiritualität der Neuzeit. – Sankt Ottilien: EOS-Verlag (1977). 183 S. kart. DM 16.80

Das Anliegen dieses Buches und der mit ihm begonnenen Reihe von Lebensbildern von „Gottsuchern, Mystikern und Charismatikern" ist, angesichts der vielfachen Infragestellung alles Christlichen und der damit verbundenen Lobpreisung östlichen Weistums eine Rückbesinnung auf die Werte christlicher Frömmigkeit durch Darstellungen aus der Frömmigkeitsgeschichte der letzten Jahrhunderte zu ermöglichen.

Doch bringt Vf. auch zahlreiche Beispiele spirituellen Fehlverhaltens in der Vergangenheit als „eindringliche Warnung für die Gegenwart" (8), weil viele Probleme, die einst die Geister bewegten, auch heute noch bestehen. Er beginnt mit den Reformatoren und betont das Positive an Martin Luthers Werk: Bei allem subjektiven und einseitigen Schriftverständnis rückte dieser die Bibel mehr als zuvor in die Mitte des christlichen Lebens; doch führte er in seinem leidenschaftlichen Verhalten die Kirchenspaltung herbei. Dann Thomas Müntzer: Er wurde zum verhängnisvollen Vorkämpfer des militanten Wiedertäufertums, während in friedlicheren Formen heute noch Mennoniten, Herrnhuter, Baptisten und Quäker unter seinem Einfluß stehen. Calvins Rigorismus bewirkte bis heute eine große Intoleranz seiner Anhänger. Dann endlich kommen große vorbildliche Heilige der Kirche zu Wort: Ignatius von Loyola, Theresia von Avila, Johannes vom Kreuz und Franz von Sales. Sie werden kurz und klar charakterisiert. Dann zunächst als französische Schule: Peter von Bérulle, der Begründer der Gemeinschaft der Oratorianer, Barbe Acarie, die zahlreiche Frauenklöster in Frankreich begründete, Charles de Condren, der Nachfolger Bérulles, und Jean-Jacques Olier, der Begründer der Weltpriesterkongregation der Sulpizianer. Alsbald schließen sich Berichte über den Jansenismus, den italienischen und den französischen Quietismus an, offenbar wieder nur als Beispiel dafür, wie man es nicht machen soll. Zwei umfangreiche Kap. über die Herz-Jesu-Frömmigkeit in all ihren einzelnen Vertretern und Etappen und die Marienverehrung, angefangen von der Medaillenfrömmigkeit der Catharina Labouré (1806–1876) bis hin zu den verschiedenen Marienerscheinungen und den entsprechenden Wallfahrtsorten einschließlich der weniger bekannt gewordenen marianischen Ereignisse bis zum heutigen Tag.

Eine klare und übersichtliche Kurzorientierung. Doch bleibt die Frage offen, ob mit so vielen Beispielen geistlichen Fehlverhaltens den Bedürfnissen der jungen Generation, an die ja doch wohl besonders gedacht ist, gedient wird. Im Jahresbericht der Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz ist u. a. zu lesen: „Die Bereitschaft ist groß, neue Erfahrungen zu machen, auch im religiösen Bereich ... und das Evangelium für sein Leben neu zu erschließen, Werte neu zu suchen und zu leben ... Die Suche nach Vorbildern ... ermöglicht die Begegnung mit Heiligen, mit Jesus Christus ..., Erfahrung von Transzendenz ..." So ist es zu begrüßen, wenn in weiteren Bändchen Leitbilder geplant sind, „an denen wir den Mut für christliches Leben gewinnen" (6).

Beverungen Oda Hagemeyer

Reik, Theodor: **Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung.** Mit einem Vorwort zur Neuausgabe von Alexander Mitscherlich. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1975). XI, 251 S. (suhrkamp taschenbuch 221) kart. DM 7.–

Einzelaufsätze dieses Schülers und Freundes von Sigmund Freud aus den Jahren 1920 und 1921 setzen sich zum Ziel, die religiöse Feindseligkeit und Intoleranz psychoanalytisch zu erklären.

Der erste Aufsatz berichtet ein Beispiel von „kollektivem Vergessen". Mehrere Personen „einer kleinen Gesellschaft von Akademikern" hatten den Buchtitel des berühmten Romans „Ben Hur" vergessen, weil der Name Hur sie unbewußt an Prostitution erinnert hatte.

Der zweite Vortrag geht der Kunde von Jesus und Maria im Talmud anhand von völkerpsychologischen Parallelen nach. Weil der Hl. Epiphanius einst schrieb: „Die Jungfrau (Maria) hatte keinen Verkehr mehr", sieht der Vf. hier ein Beispiel psychoanalytisch zu klärenden Verschreibens.

Ein weiterer Aufsatz gilt der Sekte des Judas Ischarioth, der durch seinen Verrat den Kreuzes-Tod und damit das Heil der Menschen bewirkt hat. Die Einzelheiten der Passionsgeschichte werden hier psychoanalytisch gesehen: Jesus ist ein „Ideal-mythus", das Kreuz ist ein Baum-Totem usw. Auch die Teufelsgestalt wird religions-mythologisch verstanden und mit Hilfe von Goethes Faust gedeutet.

Die Beschneidung wird als ein Kastrations-Ritus aufgefaßt usw.

Insgesamt also will das Buch vorwiegend mythologische Beiträge zu einem „Verständnis religiöser Probleme" liefern. So ist dieser Sammlung eine gewisse medizin- und psychologie-geschichtliche Bedeutung kaum abzusprechen als einem Beispiel, wie Psychoanalytiker vor 60 Jahren auch relgiöse Fragen unter dem Licht ihrer Theorien zu erforschen begannen. Da jedoch das ganze Buch die religiöse Dimension selbst völlig außer acht läßt, wird es dem Thema und der Aufgabe in keiner Weise gerecht. Dem gegenwärtigen aufgeschlossenen Gespräch zwischen Psychoanalyse und Religion, der wichtigen religions-psychologischen Erforschung der Entwicklung des Glaubens oder dem vertieften Verstehen von leidenden Menschen der Gegenwart kann dieses Buch nicht dienen.

Berlin Klaus Thomas

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

A tribute to Arthur **Vööbus**. Studies in early Christian literature and its environment, primarily in the Syrian East. Ed. by Robert H. Fischer. – Chic: Lutherian School of Theology (1977). XXXI, 441 p., 25 pl.; $ 45,–.

Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus. Die Referate des Symposions in Trier vom 6.–8. Okt. 1977 und weitere Beiträge. Festgabe für Rudolf **Haubst** zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden, Mitarbeitern und Schülern. Hrsg. von Martin Bodewig, Josef Schmitz und Reinhold Weier. – Mz: Matthias Grünewald Verl. 1978. XXIV, 479 S. = Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft XIII; kart. DM 70,–; S. XIV–XXIV: Verzeichnis der von Rudolf Haubst verfaßten, herausgegebenen und besprochenen Literatur.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Kosmala, Hans: Studies, essays and reviews. Vol. I: Old Testament. Vol. II: New Testament. Vol. III: Jews and Judaism. – Lei: Brill 1978. XII, 164 p.; X, 231 p.; X, 229 p.; hfl 44, 60, 60.

Sierszyn, Armin: Die Bibel im Griff? Histor.-kritische Denkweise u. bibl. Theologie. – Wup: Brockhaus 1978. 156 S. = ABC-Team 930. Glauben u. Denken; kart. DM 15,80.

Mehrdimensionale Schriftauslegung. Hrsg. von Joseph Sauer. Mit Beitr. von Eugen Biser [u. a.]. – Karlsr: Badenia Verlag (1977). 76 S. = Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg.

Boschi, B. G.: Tempo, storia e festa nella Bibbia. – Sacra doctrina LXXXVII, 1978, 165–192.

2. Altes Testament

Hubmann, Franz D.: Untersuchungen zu den Konfessionen **Jer 11,28–12,6** und Jer **15,10–21**. – (Wü:) Echter Verl. (1978). 395 S. = Forschung zur Bibel XXX; kart. DM 48,–.

Anderson, Bernhard W.: "The Lord has created something new". A stylistic study of Jer **31:15–22**. – CBQ XL, 1978, 463–478; p. 479–492: Stone, Michael Edward: The Book of Enoch and Judaism in the third century B. C. E.

Gordis, Robert: The Book of **Job**. Commentary, new translation and special studies. – NY: The Jewish Theol. Seminary of America 1978. XXXIII, 602 p. = Moreshet Series. Studies in Jewish history, literature and thought II.

Kvanvig, Helge S.: Struktur und Geschichte in **Dan. 7,1–14**. – StTh XXXII, 1978, 95–117.

Raurell, Frederic: Angeologia e demonologia en **Is-LXX**. – Revista Catalana de teología II, 1977, 1–30.

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

Beyerlin, Walter: Werden und Wesen des **107**. Psalms. – B, NY: de Gruyter 1979. XII, 120 S. = ZAW. Beih. CLIII; Lw. DM 62,–.

The Odes of Solomon. The Syriac texts. Ed. with translation and notes by James Hamilton Charlesworth. – (Missoula/Montana:) Scholars Press (1978). XVIII, 167 p. = Texts and translation XIII = Pseudepigrapha series VII; $ 7,50.

Westermann, Claus: Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 222 S. = Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe VI; kart. DM 22,–.

Barthélemy, Dominique: Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament. – Frb/S: Éd. Universitaires; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. XXV, 419 p. = Orbis biblicus et orientalis XXI.

Stähli, Hans-Peter: Knabe – Jüngling – Knecht. Untersuchungen zum Begriff נַעַר im Alten Testament. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 334 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie. BET VII; sfr 69,– [Diss., Bern]

Thompson, Thomas L.: The background of the Patriarchs: A reply to William Dever and Malcolm Clark. – Journal for the study of the Old Testament IX, 1978, 2–43; p. 44–64: Barton, John: Understanding Old Testament ethics.

Cogan, Mordechai: Israel in exile – The view of a Josianic historian. – JBL XCVII, 1978, 40–44; p. 45–55: Vanderkam, James C.: The textual affinities of the biblical citations in the Genesis apocryphon.

Drewermann, Eugen: Strukturen des Bösen. Teil III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1978. LXVIII, 656 S. = Paderborner theologische Studien VI; DM 68,–.

Selms, A. van: 'Whate'er my God ordains is right' – A figure of style in the Book of Jeremiah. – Semitics V, 1977, 1–8; p. 9–23: Mirsky, A.: Stylistic device for conclusion in Hebrew; p. 24–31: Glück, J. J.: The figure of 'inversion' in the Book of Proverbs; p. 32–35: David, Y.: Simsons Rätsel nach der Auffassung des Moses Hayyim Luzzatto; p. 36–47: Abramson, G.: The Book of Jonah as a literary and dramatic work; p. 48–58: Craigie, P. C.: The problem of parallel word pairs in Ugaritic and Hebrew poetry; p. 59–66: Frye, J. B.: The use of māšāl in the Book of Job; p. 67–91: Kikawada, I. M.: Some proposals for the definition of rhetorical criticism.

Burgos Nuñez, Miguel de: Los Profetas, hombres que han devuelto al mundo la humanidad de Dios. – Communio XI, 1979, 131–162.

Ruppert, Lothar: Erhöhungsvorstellungen im Alten Testament. – BZ, N. F. XXII, 1978, 199–220.

Perani, Mauro: La concezione del tempo nell'Antico Testamento. – Sacra doctrina LXXXVI, 1978, 193–242.

Crüsemann, Frank: Der Widerstand gegen das Königtum. Die antikönigl. Texte des Alten Testaments u. der Kampf um den frühen israelitischen Staat. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. 1978. VI, 257 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XLIX; DM 44,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Schäfer, Peter: Studien zur Geschichte und Theologie des Rabbinischen Judentums. – Lei: Brill 1978. 305 S. = Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums XI; hfl 96,–.

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

Segal, Alan F.: Two powers in Heaven. Early rabbinic reports about Christianity and Gnosticism. – Lei: Brill 1977. XXIV, 313 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXV; hfl 92,–.

Kuhn, Peter: Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung. (Talmud und Midrasch.) – Lei: Brill 1978. XIII, 559 S. = Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums XIII; hfl 120,–.

3. Neues Testament

Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus. Teilband I: **Mk 1–8,26**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger; (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (1978). 316 S. = EKK. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament II/1; kart. DM 56,–.

Mayer, Bernhard: Überlieferungs- und redaktionsgeschichtliche Überlegungen zu **Mk 6,1–6a**. – BZ, N. F. XXII, 1978, 187–198.

Burgos Nuñez, Miguel de: Hemos sido creados para la vida y no para la muerte. La enseñanza de Jesús sobre la resurreccion, según Marcos **12,18–27**. – CTom, A. LXIX = T. CV, 1978, 529–560.

Barrett, Ch[arles] K[ingsley]: The Gospel according to St. **John**. An introduction with commentary and notes on the Greek text. Second edition. – Lo: SPCK (1978). XV, 638 p.; £ 12,–.

Roberge, Michel: **Jean VI, 22–24**. Un problème de critique textuelle. – LavThZh XXXIV, 1978, 275–289.

Rousseau, François: La femme adultère. Structure de **Jn 7,53–8,11**. – Biblica LIX, 1978, 463–480.

Guerra, Manuel: **1 Cor 1,1–3**: Los ministros en la comunidad de Corinto. Análisis filológico y traducción del protocolo de la Primera Carta a los Corintios. – Scripta theologica X, 1978, 761–796.

Hollenweger, Walter J.: Konflikt in Korinth. Memoiren eines alten Mannes. Zwei narrative Exegesen zu 1. Korinther **12–14** und **Ezechiel 37**. – (Mchn:) Kaiser (1978). 90 S. = Kaiser Traktate XXXI; DM 9,50.

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

Rader, William: The church and racial hostility. A history of interpretation of **Ephesians 2:11–22**. – Tü: Mohr 1978. IX, 273 p. = Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese XX; Lw. DM 68,– [Diss., Basel]

Bailey, J. A.: Who wrote **II Thessalonians**? – NTSt XXV, 2, 1979, 131–145; p. 146–157: Ziesler, John A.: **Luke** and the Pharisees.

Hasler, Victor: Die Briefe an **Timotheus** und **Titus** ‹Pastoralbriefe›. – Zü: Theologischer Verl. (1978). 110 S. = Zürcher Bibelkommentare. N. T. XII; sfr 16,–.

Fuller, Reginald H.: Die neuere Diskussion über das synoptische Problem. – ThZ XXXIV, 1978, 123–148; S. 149–168: Orchard, Bernard: Are all Gospel synopses biassed?

Kilpatrick, G. D.: Some thoughts on modern textual criticism and the synoptic Gospels. – NovT XIX, 1978, 275–292.

Trevijano Etchevarria, Ramon: La misión de la iglesia primitiva y los mandatos del Señor en los Evangelios. – Salm XXV, 1978, 5–36.

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

Kingsbury, Jack Dean: The Verb *akolouthein* ‹"To follow"› as an index of Matthew's view of his community. – JBL XCVII, 1978, 56–73.

Cook, Michael J.: Mark's treatment of the Jewish leaders. – Lei: Brill 1978. XII, 104 p. = Supplement Novum Testamentum LI; hfl 28,–.

Bovon, François: **Luc** le théologie. Ving-cinq ans de recherches 1950–1975. – Neuch, P: Delachaux & Niestlé (1978). 473 p. = Le Monde de la Bible.

Dumais, Marcel: Ministères, charismes et Esprit dans l'œuvre de Luc. – EglTh IX, 1978, 413–453.

Feldkämper, Ludger: Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas. – St. Augustin: Steyler Verlag 1978. 371 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn XXIX; kart. DM 48,– [Diss., Roma. Istituto Biblico]

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

Moloney, Francis J., SDB: The Johannine Son of Man. – R: LAS (1978). XVI, 306 p. = Biblioteca di scienze religiose XIV; Lire 10 000.
Schlier, Heinrich: Grundzüge einer paulinischen Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1978). 223 S.; kart. DM 36,–.
Elliger, Winfried: Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth. – Stu: Kath. Bibelwerk (1978). 276 S., Beil.: Bildteil in Rückentasche = Stuttgarter Bibelstudien XCII/XCIII.
Holmberg, Bengt: Paul and power. The structure of authority in the primitive Church as reflected in the Pauline epistles. – (Lund:) CWK Gleerup (1978). 230 p. = Coniectanea biblica. New Testament series XL; scr 54,–.
Ndongmo, Albert: Le salut de Dieu selon saint Paul ‹écrit en prison›. – Montr: Éd. Paulines; P: Apostolat des Éditions; Trois-Rivières: Ed. de l'Alliance 1978. 246 p. = Correspondance de Paul.
Feuillet, André: La doctrine des épitres pastorales et leurs affinités avec l'œuvre Lucanienne. – RThom, A. LXXXVI = T. LXXVIII, 1978, 181–225.
Schnackenburg, Rudolf: Maßstab des Glaubens: Fragen heutiger Christen im Licht des Neuen Testaments. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1978. 255 S.; kart. DM 28,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Informatique et histoire médiévale. Communications et débats de la Table Ronde CNRS, organisée par l'École Française de Rome et l'Institut d'Histoire Médiévale de l'Université de Pise ‹Rome, 20–22 mai 1975›. Presentés par Lucie Fossier, André Vauchez, Cinzio Violante. – R: École Française de Rome 1977. 436 p., fig., 2 pl. = Collection de l'École Française de Rome XXXI; F 150,–.
Lamb, Matthew: History, method and theology. A dialectical comparison of Wilhelm Dilthey's critique of historical reason and Bernard Lonergan's meta-methodology. – (Missoula, Montana): Scholars Press (1978). XXVI, 536 p. = American Academy of Religion. Dissertation Series XXV; $ 10,50.
Initienverzeichnis zu August Posthast, Regesta pontificium Romanorum ‹1198–1334›. – Mchn: Monumenta Germaniae historica 1978. VIII, 176 p.; DM 23,–.
Gieraths, P.G.: Bedeutung und Aktualität der Kirchengeschichte. – Angelicum LV, 1978, 485–517.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Das Vaterbild im Abendland. [Hrsg.:] Hubertus Tellenbach. I: Rom, frühes Christentum, Mittelalter, Neuzeit, Gegenwart. Mit Beitr. von Gotthardt Frühsorge. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1978. 212 S.
Armogathe, Jean-Robert: 21 x Erneuerung. Von Nicäa zum II. Vaticanum. Aus dem Französischen übersetzt von Eugen Wacker. – Graz, Köln, Wien: Styria 1979. 144 S.; kart. DM 17,80.
Borné, Gerhard F.: Christlicher Atheismus und radikales Christentum. Studien zur Theologie von Thomas Altizer im Zusammenhang mit Ketzereien der Kirchengeschichte, der Dichtung von William Blake, und der Philosophie von Georg Friedrich Wilhelm Hegel. – Mchn: Kaiser 1979. 312 S.; kart. DM 48,–.
Maslowski, Peter: Das theologische Untier. Der sogenannte Teufel und seine Geschichte im Christentum. – B: IBDK-Verlag 1978. XIX, 298 S. = Inter-Reihe I; kart. DM 14,70.

3. Alte Kirchengeschichte

Unnik, Willem Cornelis van: **Flavius Josephus** als historischer Schriftsteller. – Heid: Schneider 1978. 67 S. = Franz Delitzsch Vorlesungen. Institutum Judaicum Delitzschianum, Univ. Münster. Neue Folge.
Jaeger, Martin: Zur urchristlichen Geschichtsschreibung. – Stu: Calwer Verlag 1979. 120 S. = Reihe Calwer Paperback; kart. DM 16,–.
Aland, Kurt: The Coptic New Testament. – A tribute to Arthur **Vööbus**. Studies in early Christian literature and its environment, primarily in the Syrian east. Ed. by Robert H. Fischer, Chic (1977), 3–12; p. 13–18: Draguet, René: Une methode d'édition des textes syriaques; p. 19–28: Goshen-Gottstein, Moshe H.: A new text from the Syrohexapla: Deuteronomy 34; p. 29–34: Graffin, François: Une page retrouvée de Théodore de Mopsueste; p. 35–46: Hambye, E.R.: Some Syriac libraries of Kerala ‹Malabar›, India: Notes and comments; p. 47–54: Sanders, J.C.J.: Autour de la Didascalie; p. 55–62: Sauget, Joseph-Marie: Une découverte inespérée: L'homélie 2 de Sévère d'Antioche, sur l'Annonciation de la Théotokos; p. 63–71: Schlimme, Lorenz: Die Bibelkommentare des Moses bar Kepha; p. 73–82: Wiessner, Gernot: Beobachtungen an zwei syrischen Handschriften mit Kommentaren zum syrischen Corpus Dionysiacum; p. 89–95: Guillaumont, Antoine: Un midrash d'Exode 4,24–26 chez Aphraate et Ephrem de Nisibe; p. 97–108: Molitor, Joseph: Urchristliches Kerygma in seiner Abhängigkeit von der aramäischen Verkehrs- und Kanzleisprache und seine Nachwirkung im Koran; p. 109–131: Murray, Robert, SJ: Some rhetorical patterns in early Syriac literature; p. 133–152: Neusner, Jacob: Form analysis and source criticism: The case of Mishnah Kelim 1:1–4; p. 153–158: Strothmann, Werner: Jesus-Sirach-Zitate bei Afrahat, Ephraem und im Liber Graduum; p. 169–175: Beck, Edmund: Die zwei Paradoxa des Glaubens bei Ephräm; p. 177–183: Grant, Robert M.: Quadratus, the first Christian apologist; p. 185–190: Leloir, Louis, OSB: Les méthodes de l'ascèse monastique, d'après Arm 10, 159; p. 191–202: Quelette, Jean: Sens et portée de l'argument scripturaire chez Aphraate; p. 203–209: Quispel, Gilles: Macarius and the Diatessaron of Tatian; p. 211–233: Pellegrino Roncaglia, Martiniano: Pantène et le Didascalée d'Alexandrie: du Judéo-christianisme au christianisme hellénistique; p. 235–246: Yousif, Pierre: L'eucharistie et le Saint Esprit d'après St Ephrem de Nisibe.
Ebach, Jürgen E.: Weltentstehung und Kulturentwicklung bei **Philo** von **Byblos**. Als Manuskript gedruckt. – Stu: Kohlhammer 1979. 500 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CVIII; kart. DM 75,–.
Baumeister, Theofried: Ordnungsdenken und charismatische Geisterfahrung in der Alten Kirche. – RömQu LXXIII, 1978, 137–151.
Söll, Georg: Die Entwicklung der **Marien**lehre in der Alten Kirche. Ein Beitrag zur Standortbestimmung der Mariologie in der Katholischen Dogmatik. – ThGl LXVIII, 1978, 348–368.
Blum, Georg Günter: Der Niederschlag der Apostolizitätsthematik in der Volksfrömmigkeit, der Kunst und Architektur der Alten Kirche. – RömQu LXXIII, 1978, 174–192.
Welburn, A.J.: The identity of the Archons in the "Apocryphon Johannis". – VigChr XXXII, 1978, 241–254.
Martikainen, Jouko: Das Böse und der Teufel in der Theologie **Ephraems** des Syrers. Eine systematisch-theologische Untersuchung. – Abô: Stiftelsens för Abô Akademi Forskningsinstitut 1978. XXXVI, 206 S. = Publications of the Research Institute of the Abo Akademi Foundation XXXII.
Les martyrs de **Lyon** ‹**177**›. Lyon 20–23 septembre 1977. – P: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique 1978. 328 p., 10 pl. = Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique DLXXV; F 180,–.
Mügge, Marlies: Der Einfluß des juridischen Denkens auf die Bußtheologie **Tertullians**. – ThGl LXVIII, 1978, 426–450.
Braun, René: Sur la date, la composition et le texte de l'Ad Martyras de Tertullien. – RevÉtAug XXIV, 1978, 221–242; p. 243–271: Duval, Yves-Marie: Julien d'Éclane et Rufin d'Aquilée. Du concile de Rimini à la répression pélabinne. L'intervention impériale en matière religieuse; p. 272–277: Étaix, Raymond: Les épreuves du juste. Nouveau sermon de saint Césaire d'Arles; p. 278–301: Bouhot, Jean-Paul: Explications du rituel baptismal à l'époque carolingienne; p. 302–309: Madec, Goulven: A propos des sources de Guillaume de Saint-Thierry.
Tremblay, Real: **Irenee** de **Lyon**: "L'empreinte des doigts de Dieu". – R: Ed. Academiae Alfonsianae 1979. 126 p. = Eirenaios I.
Lucchesi, Enzo – Jean-Marc Prieur: Fragments coptes des actes d'André et Matthias et d'André et Barthélemy. – AnBoll XCVI, 1978, 339–350; p. 351–365: Coquin, René-Georges: Le synaxaire des coptes. Un nouveau témoin de la recension de Haute Égypte; p. 385–387: Noret, Jaques: La vie de Marie l'Égyptienne ‹BHG 1042› source partielle d'une prière pseudo-éphrémienne.
Bartelink, G.J.M.: **Hieronymus** über die Minuta Animalia. – VigChr XXXII, 1978, 289–300.
Lubac, Henri de: Le dialogue sur le sacerdoce de saint **Jean Chrysostome**. – NRTh, A. CX = T. C, 1978, 821–831.
Devos, Paul: De Jean Chrysostome a Jean de Lycopolis. Chrysostome et Chalkèdôn. – AnBoll XCVI, 1978, 389–403.
Doignon, Jean: Les variations des citations de l'épitre aux romains dans l'œuvre d'**Hilaire** de **Poitiers**. – RBén LXXXVIII, 1978, 189–204; p. 261–273: Sheerin, Daniel J.: The dedication of the Old Minister, Winchester, in 980; p. 274–289: Silvestre, Hubert: Le retable de l'Agneau Mystique et Rupert de Deutz.
Sieben, Hermann-Josef: **Pseudoisidor** oder der Bruch mit der altkirchlichen Konzilsidee. Das Zeugnis der Kirchenrechtsversammlungen bis zum Decretum Gratiani einschließlich. – ThPh LIII, 1978, 498–537.
Gottlieb, Gunther: Ost und West in der christlichen Kirche des **4.** und **5.** Jahrhunderts. – Mchn: Vögel 1978. 26 S. = Schriften der philosophischen Fachbereiche der Universität Augsburg XII; kart. DM 6,50.
Bauer, Johannes B.: Editor und Zitat. – Latinität und Alte Kirche. Festschrift für Rudolf Hanslik, Wien/Graz/Köln 1977, 20–35; S. 36–38: Bieler, Ludwig: Miscella Benedictina; S. 56–70: Divjak, Johannes: **Augustins** erster Brief an Firmus und die revidierte Ausgabe der Civitas Dei; S. 78–100: Gaiser, Konrad: Griechisches und christliches Verzeihen: Xenophon, Kyrupädie 3, 1, 38–40 und Lukas 23, 34a; S. 109–130: Hallinger, Kassius: Regula Benedicti 64 und die Wahlgewohnheiten des 6. bis 12. Jahrhunderts; S. 196–204: Opelt, Ilona: Sallust in Augustins Confessiones; S. 235–250: Primmer, Adolf: Textvorschläge zu **Augustins** Opus imperfectum; S. 286–308: Smolak, Kurt: Kritische Notizen zu neuentdeckten mittellateinischen Texten aus Dublin; S. 326–335: Vogüé, Adalbert de: Sur le texte des Dialogues de saint **Grégoire** le **Grand**. L'utilisation du manuscrit de Milan par les éditeurs; S. 341–350: Zelzer, Klaus: Die **Rufinus**übersetzung der Basiliusregel im Spiegel ihrer ältesten Handschriften; S. 351–362: Zelzer, Michaela: Zu Aufbau und Absicht des zehnten Briefbuches des **Ambrosius**.
Longo, Augusta Acconicia: Il concilio Calcedonense in un antico contacio per S. **Eufemia**. – AnBoll XCVI, 1978, 305–337.
Saint **Patrick**. Confession et Lettre à Coroticus (Libri epistolarum. Liber I: Confessio. Liber II: Epistola ad milites Corotici, lat., franz.). Introduction, texte critique, traduction et notes par Richard P[atrick] C[rosland] Hanson avec collaboration de Cécile Blanc. – P: Les Éd. du Cerf 1978. 198 p. = Sources chrétiennes CCXLIX.
De Coro, Francisco R.: El término "contemplatio" en el comentario al Cantar de San **Gregorio Magno**. ‹Sentido e influencia›. – Communio XI, 1978, 191–225.

4. Mittelalter und Neuzeit

Fink, Josef: Das Petrusgrab – Glaube und Grabung. – VigChr XXXII, 1978, 255–275.
Tschudy, Franz Julius – Frumentus Renner: Der heilige **Benedikt** und das benediktinische Mönchtum. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1979. 288 S.; geb. DM 19,80.

Problèmes d'histoire du Christianisme. VII: 1976–1977. Éd. par Jean Préaux. – Brux: Ed. de l'Université de Bruxelles (1978). 128 p., Ill. = Bulletin VII; FB 320,–; [cont.:] p. 5–30: Blankoff, Jean: Les icônes russes ‹18 planches›; p. 31–56: Trousson, Raymond: Le Christ dans la pensée de J.-J. Rousseau; p. 57–86: Desmed, Roger: L'évolution du sentiment religieux chez les Francs-Maçons belges entre 1830 et 1914. L'exemple des loges bruxelloises; p. 87–102: Heyndels, Ralph: Théorie de la religion et marxisme tragique chez Lucien Goldmann; p. 103–129: Mettewie-Morelli, Anne: Une utilisation à des fins religieuses de la fonction ludique: les jeux religieux pour enfants du 18e au 20e siècle (12 planches).

Schott, Claudia: Armenfürsorge, Bettelwesen und Vagantenbekämpfung in der Reichsabtei **Salem**. – Bühl/Baden: Konkordia 1978. X, 77 S. = Veröffentlichung[en] des Alemannischen Instituts Freiburg XLI; kart. DM 15,– [Diss., Freiburg/B]

Angerer, Joachim: Kloesterreich. Die Stifte und Klöster in Bayern, Österreich und der Schweiz. Mit 146 Farbabb. von Gerhard Trumler. Hrsg. von Hans Schaumberger. – Wien, Mchn, Zü, Innsbr: Molden 1978. 287 S., zahlr. Ill. (z. T. farbig), 2 Kt.

Von der Eigenkirche zur Großstadtseelsorge. Die **Grazer** Pfarren in ihrem geschichtlichen Werden. Hrsg. von Karl Amon. – Graz, Köln, Wien: Styria 1979. 320 S., 15 Abb., 1 Plan; Lw. DM 65,–.

Schmitt, Jean-Claude: Mort d'une hérésie. L'église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIVe au XVe siècle. Préface de Jacques Le Goff. – P: Mouton 1978. 264 p. = Civilisation et Sociétés LVI.

Logan, Oliver: The ideal of the Bishop and the Venetian Patriciate **1430–1630**. – JEH XXIX, 1978, 415–450.

5. Mittelalter

González Silva, Santiago M.: La materia de la penitencia en los concilios pretridentinos. – Clar XVIII, 1978, 217–301.

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

Kappler, Claude: Le monstre médiéval. – RHPhR LVIII, 1978, 253–364.

Griffe, Élie: Les royautés barbares et l'épiscopat de 501 à 571. – BLE LXXIX, 1978, 267–284; ∼: p. 285–300: L'épiscopat gaulios de 481 à 561. Le choix des évêques.

Papes, Antonio M.: Dottrine politiche nell'eta' carolingia e nel secolo decimo. – Sales XL, 1978, 747–778.

Speck, Paul: Kaiser **Konstantin VI.** Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus. Bd. I: Untersuchung. Bd. II: Anmerkungen und Register. – Mchn: Fink 1978. 857 S.; kart. je DM 48,– [Habil.-Schrift, München]

Jacobsen, Peter Christian: **Flodoard** von **Reims**. Sein Leben und seine Dichtung „De triumphis Christi". – Lei, Köln: Brill 1978. XII, 298 S. = Mittellateinische Studien und Texte X.

Contreni, John J.: The cathedral school of **Laon** from **850** to **930**. Its manuscripts and masters. – Mchn: Arbeo Ges. 1978. XI, 212 S. = Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung XXIX.

Thomson, Rodney M.: **William** of **Malmesbury** as historian and man of letters. – JEH XXIX, 1978, 387–413.

Goez, Werner: Zur Persönlichkeit **Gregors VII.** – RömQu LXXIII, 1978, 193–216.

Stotz, Peter: Die Gedichte des Hoheliedkommentars und der „Expositio de muliere forte" **Brunos** von **Segni**. Neuedition mit Einleitung, Übersetzung, Kurzkommentar. – ZSKG LXXII, 1978, 1–46.

Overath, Joseph: Die Juden in der Welt **Hildegards** von **Bingen**. – TrThZ LXXXVII, 1978, 304–316.

Labertit, André: Pauvreté, charité, picaresque dans La vie de Lazarille du Tormès. ‹Note au 3e traité›. – RHPhR LVIII, 1978, 265–275.

Zerbi, Piero: Tra Milano e Cluny. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel **secolo XII.** – R: Herder 1978. 130 p. = Italia Sacra XXVIII; Lire 18 500.

Kroll, Hildegard: Expansion und Rekurtierung der **Prämonstratenser 1120–1150**. – APraem LIV, 1978, 36–56.

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

Leinsle, Ulrich G.: **Vivianus** von **Prèmontré**. Ein Gegner Abaelards im frühen Prèmontré. – APraem LIV, 1978, 70–81.

Welte, Bernhard: Meister **Eckhart**. Gedanken zu seinen Gedanken. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1979. 240 S.; kart. DM 28,–.

Meekings, C. A. F.: The early years of **Netley Abbey**. – JEH XXX, 1979, 1–37.

Geist und Frömmigkeit der **Stauferzeit**. Hrsg. von Wolfgang Böhme. – Stu: Evangelisches Verlagswerk; Ffm: Lembeck 1978. 55 S. = Herrenalber Texte II; kart. DM 8,–.

Orselli, Alba M.: La citta' altomedievale e il suo santo patrono: (ancora una volta) il "campione" pavese. – RSCI XXXII, 1978, 1–69.

Reho, Cosimo: **Franziskus** – Bild Christi, des vollkommenen Menschen. – FStud LX, 1978, 224–238; S. 252–261: Nyssen, Wilhelm: Die Wundmale des Franziskus als Ereignis der Geschichte.

Albertus Magnus: Opera omnia. Tomus XXXIV, I: Summa theologiae sive De mirabili scientia Dei. Libri I, 1: Quaestiones 1–50 A. Ed. Dionysius Siedler, collaborantibus Wilhelmo Kübel et Hinrico Georgio Vogels. – Mstr: Aschendorff 1978. XXXVI, 387 p.; DM 258,–.

Domanyi, Thomas: Der Römerbriefkommentar des **Thomas** von **Aquin**. Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Auslegungsmethoden. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. 420 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XXXIX; br. sfr 57,–.

Congar, Yves: Vision de l'église chez Thomas d'Aquin. – RSPhTh LXII, 1978, 523–542.

Aumann, Jordan: Thomistic evaluation of love and charity. – Angelicum LV, 1978, 534–550.

Westfälisches Urkundenbuch. Bd. IX: Die Urkunden des Bistums **Paderborn 1301–1325.** Lfg. II: 1311–1315. Bearbeitet von Joseph Prinz. – Mstr: Aschendorff 1978. S. 402 bis 654. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen I; DM 98,–.

Huerga, Alvaro: **Savonarola**. Reformador y profeta. – Madr: Bibloteca de Autores Cristianos 1978. XXIII p. = Biblioteca de autores cristianos CCCXCVII.

Mazzone, Umberto: "El buon goberno". Un progetto di riforma generale nella **Firenze** savonaroliana. – Fir: Olschki 1978. XV, 217 p. = Biblioteca di storia toscana moderna e contemporanea. Studi e documenti XVIII; Lire 6000.

Reyerson, Kathryn L.: Changes in testamentary practice at **Montpellier** on the eve of the black death. – ChH XLVII, 1978, 253–269.

Die Akten des Kanonisationsprozesses **Dorotheas** von **Montau** von 1394 bis 1521. Hrsg. von Richard Stachnik in Zusammenarbeit mit Anneliese Triller und Hans Westphal. – Köln, Wien: Böhlau 1978. XLIV, 629 S. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XV; Lw. DM 148,–.

Germania Sacra. N. F. XIII: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum **Würzburg**. Teil III: Die Bischofsreihe von **1455** bis **1617**. Bearb. von Alfred Wendehorst. – B, NY: de Gruyter 1978. VIII, 259 S.

Sermons capitulaires de la Chartreuse de **Mayence** du début du XVe siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes par Philippe Dupont. – Salzb: Universität Salzburg – Institut für Englische Sprache und Literatur 1978. III, 193 p. = Analecta Cartusiana XLVI.

Sexauer, Wolfgang: Frühneuhochdeutsche Schriften in **Kartäuser**bibliotheken. Untersuchungen zur Pflege der volkssprachlichen Literatur in Kartäuserklöstern des oberdeutschen Raums bis zum Einsetzen der Reformation. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1978. 294 S. = Europäische Hochschulschriften I, 247.

6. Gesamte Neuzeit

Suttner, Ernst Christoph: Beiträge zur Kirchengeschichte der **Rumänen**. – Wien, Mchn: Verlag Herold 1978. 304 S.; kart. DM 42,–.

Hirschberger, Johannes: Die Stellung des **Nikolaus** von **Kues** in der Entwicklung der deutschen Philosophie. – Wiesb: Steiner 1978. 23 S. = Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt, Main XV, 3; DM 9,80.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Wettges, Wolfram: **Reformation** und Propaganda. Studien zur Kommunikation des Aufruhrs in süddeutschen Reichsstädten. – Stu: Klett-Cotta 1978. 152 S. = Geschichte und Gesellschaft XVII; Lw. DM 44,–.

Rublack, Hans-Christoph: Gescheiterte Reformation. Frühreformatorische und protestantische Bewegungen in süd- und westdeutschen geistlichen Residenzen. – Stu: Klett-Cotta 1978. 290 S. = Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung IV; DM 88,–.

Uppendahl, Herbert: Die Entwicklung staatlicher Leistungen im Zeitalter der Reformation. – Saeculum XXIX, 1978, 283–305.

Staedtke, Joachim: Reformation und Zeugnis der Kirche. Gesammelte Studien. Hrsg. von Dietrich Blaufuß. – Zü: Theologischer Verlag 1978. 369 S. = Züricher Beiträge zur Reformationsgeschichte IX; DM 56,–.

Kohls, Ernst-Wilhelm: **Luther** oder Erasmus. Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus. Bd. II. – Bas: Reinhardt 1978. XVI, 369 S. = Theologische Zeitschrift. Sonderband VIII; kart. sfr 24,80.

Wood, Rega: Nicholas of Lyra and lutheran views on ecclesiastical office. – JEH XXIX, 1978, 451–462.

Maurer, Wilhelm: Historischer Kommentar zur **Confessio Augustana.** Bd. II: Theologische Probleme. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1978). 228 S.; geb. DM 58,–.

Anderson, Marvin W[alter]: The battle for the Gospel. The Bible and the Reformation 1444–1589. – GrR, Mich.: Baker Book House (1978). 136 p.

Das Augsburger Bekenntnis Deutsch, 1530–1980. Revidierter Text. Hrsg. von Günther Gaßmann in Zusammenarbeit mit Niels Hasselmann, Jürgen Jeziorowski, Gottfried Klapper, Albert Mauder und Lutz Mohaupt. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1978. 72 S.; DM 4,20.

Thomas **Müntzer**. Hrsg. von Abraham Friesen und Hans-Jürgen Goertz. – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1978. IX, 536 S. = Wege der Forschung CDXCI; Lw. DM 74,–.

Harrison, Richard L.: **Melanchthon**'s role in the Reformation of the University of Tübingen. – ChH XLVII, 1978, 270–278.

Cardaillac, Louis: Morisque et Chrétiens. Un affrontement polémique ‹1492–1640›. Préface de Fernand Braudel. – P: Klincksieck 1977. 543 p. = Témoins de l'Espage. Série historique VI; F 100,–.

Bartholomaei **Arnoldi** de **Usingen** OSA Responsio contra apologiam Philippi Melanchthonis quam edendam curavit Primož Simoniti. – Wü: Augustinus-Verl. 1978. XXIV, 720 p. = Cassiciacum. Suppl.-Bd. VII; kart. DM 186,–.

Jorio, Marco: Der Basler Weihbischof Thomas **Henrici** ‹1597–1660› und sein „Irenicum Catholicum" ‹1659›. – ZSKG LXXII, 1978, 74–106.

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

Bauckham, Richard: Tudor apocalypse. 16th century apocalypticism, millennarianism and the English reformation, from John Bale to John Foxe and Thomas Brightman. Illustrative texts from The Lanterne of Lyght, Francis Lambert John Bale, Sebastian Meyer, George Joye, Bartholomew Traheron, Heinrich Bullinger, William Fulke, John Chardon, George Gifford. – Appleford: Sutton Courtenay Pr. 1978. 391 p. = The Courtenay library of Reformation classics VIII.

Berglar, Peter: Die Stunde des **Thomas Morus.** Einer gegen die Macht. – Olten, Frb/B: Walter 1978. 397 S.; DM 39,80.

McLelland, Joseph C.: Calvinism perfecting Thomism? Peter Martyr **Vermigli**'s questeion. – SJTh 1978, 571–578.

Dokumente der **Berner** Reformation. Berner Synodus. Mit den Schlußreden der Berner Disputation und dem Reformationsmandat. – Bern: Haupt 1978. XXI, 125 S.

Spijker, W. vant': De Kerkorde van **Dordrecht** ‹1578›. – Theologia Reformata XXI, 1978, 275–286.

Séguenny, André: Spiritualistische Philosophie als Antwort auf die religiöse Frage des XVI. Jahrhunderts. (Als Vortrag gehalten am 20. IX. 1978 am Inst. für Europ. Geschichte, Abt. Abendländ. Religionsgeschichte, in Mainz). – Wiesb: Steiner 1978. 36 S. = Vorträge. Institut für Europäische Geschichte Mainz LXXI; kart. DM 6,40.

8. Neuere Zeit

Morey, Adrian: The Catholic subjects of **Elizabeth I.** – Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield (1978). 240 p.

Gutzwiller, Hellmut: Die Einführung des Gregorianischen Kalenders in der Eidgenossenschaft in konfessioneller, volkskundlicher und wirtschaftspolitischer Schau. – ZSKG LXXII, 1978, 54–73.

Köhler, Jochen: Franz Kardinal von **Dietrichstein**, Bischof von **Olmütz** ‹**1599–1636**›, und die Prämonstratenser in Mähren. – Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren, Schlesien V, 1978, 256–270.

Gentles, Jan: London Levellers in the English Revolution: the Chidleys and their circle. – JEH XXIX, 1978, 281–309.

Nel IV [quarto] centenario della morte del B. Paolo **Burali**. – R: In Curia Generalitia Ad S. Andreae Ap. de Valle 1977. 330 p. = Regnum Dei. Collectanea Theatina a Clericis Regularibus Anno XXXIII, Nr. 103.

Weaver, Ellen F.: The evolution of the reform of **Port-Royal**. From the rule of Citeaux to Jansenism. – P: Beauchesne 1978. 176 p. = Beauchesne religions.

Walsh, Michael J.: An eighteenth-century **Jesuit** bibliography. – HeythrJ XX, 1979, 44–56.

Krieger, Leonard: The Heavenly City of the eighteenth-century historians. – ChH XLVII, 1978, 279–297.

Weber, Reinhard: Würzburg und Bamberg im Dreißigjährigen Krieg. Die Regierungszeit des Bischofs Franz von **Hatzfeld** ‹1631/33–1642›. – Wü: Echter-Verl. 1979. 538 S. = Forschung zur Fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte; kart. DM 58,–.

Müller, Iso: Die Abtei **St. Johann** in **Müstair**, 1711–1779. – ZSKG LXXII, 1978, 107–147.

Register zu dem 2. evangelisch-reformierten Kirchenbuch der Pfarrei Mimbach-Webenheim, samt Filialen, Wattweiler, der Mölschbacher-, Brünbacher-Freishauser- und Gollenacker oder Kettersbergerhof genannt Getauften, Copulierten und Begrabenen von 1779–1798. Hrsg. von der Zweibrücker Arbeitsgemeinschaft für Familienforschung. – Zweibrücken: Zweibrücker Arbeitsgemeinschaft für Familienforschung 1978. 93 S.

Brandl, Manfred: Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit. Ein Repertorium. Bd. II: Aufklärung. – (Salzb: Neugebauer 1978.) XXXIV, 321 S.; Lw. DM 138,–.

Schultze, Harald: Religionskritik in der deutschen Aufklärung. Das Hauptwerk des **Reimarus** im 200. Jahre des Fragmentenstreites. – Theologische Literaturzeitung CIII, 1978, Sp. 705–713.

Moses **Mendelssohn**. Briefwechsel der letzten Lebensjahre. Sonderausgabe. Hrsg. und eingel. von Alexander Altmann. – Stu/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1979. 352 S.; Lw. DM 48,–.

Bourel, Dominique: Les exigences du libéralisme de Mendelssohn. – RSR LXVI, 1978, 517–532.

Balke, W.: Het Pietisme in Oostfriesland. – Theologia Reformata XXI, 1978, 307–327.

Frijhoff, Willem: De Heilige Stede van Hasselt (OV.) Gestalte, waarden en functies van een herleefde bederaart in een Diaspora-Parochie. – AGKatKN XX, 1978, 31–71.

Valvekens, J.B.: L'abbaye de **Bonne-Espèrance** après la Révolution française. – APraem LIV, 1978, 57–69.

Stutzer, Dietmar: Die Säkularisation **1803**. Der Sturm auf Bayerns Kirchen und Klöster. – Rosenheim: Rosenheimer 1978. 319 S. = Rosenheimer Raritäten; Lw. DM 29,80.

Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. von Martin Greschat. I–II. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1978). 212 S.; 452 S.; = Kohlhammer Urban-Taschenbücher CCLXXXIV/CCLXXXV; kart. je DM 28,–.

Hammer, Karl: Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt. – Mchn: Kösel 1978. 348 S.; Pp. DM 55,–.

Günther, Anton: Späte Schriften. Lentigos und Peregrin. Briefwechsel und Anti-Savarese. Hrsg. von Johann Reikerstorfer, mit einem Anhang versehen von Joseph Pritz. – Wien: Herold 1978. 226 S.; ÖSch 250,–.

Knauber, Adolf: Franz **Overbecks** „Anfänge der patristischen Literatur" und das „Unternehmen" des Clemens von Alexandrien. – RömQu LXXIII, 1978, 152–173.

Dolan, Jay P.: Catholic revivalism. The American experience 1830–1900. – Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Press (1978). XX, 248 p.

Raymann, Otho: Zum Untergang des Franziskanerklosters **Solothurn**. – ZSKG LXXII, 1978, 148–172.

Giovagndi, Agostino: La crisi spirituale del Padre **Passaglia**. – RStLR XIV, 1978, 173–200.

Die **soziale Bewegung** im Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts. Hrsg. von Karl Josef Rivinus, unter Mitarb. von Dieter Dowe [u. a.]. – Mchn: Moos 1978. 174 S., 274 Abb.

Sozialer Katholizismus in **Aachen**. Quellen zur Geschichte des Arbeitervereins zum hl. Paulus für Aachen und Burtscheid 1869–1879 (88). Eingel. und bearb. von Herbert Lepper. – M-Gladb: Kühlen 1977. LII, 156*, 373 S. = Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen XXXVI; DM 57,–.

Gatz, Erwin: Der preußisch-deutsche **Kulturkampf** in den Verhandlungen der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten. – RömQu LXXIII, 1978, 217–254.

Vocelka, Karl: Verfassung oder Konkordat? Der publizistische und politische Kampf der österreichischen Liberalen um die Religionsgesetze des Jahres **1868**. – Wien: Verlag der Österr. Akad. der Wiss. 1978. 238 S., 4 Taf. = Schriften des DDR. Franz Josef Mayer-Gunthof-Fonds XII = Studien zur Geschichte der Österreichisch-Ungarischen Monarchie XVII.

Thalmann, Rolf: Urne oder Sarg? Auseinandersetzung um die Einführung der Feuerbestattung im 19. Jahrhundert. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. 154 S. = Europäische Hochschulschriften. Reihe XIX: Volkskunde, Ethnologie. Abt. A: Volkskunde XIV; sfr 27,–.

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

Lambert, Willi: Franz von **Baaders** Philosophie des Gebetes. Ein Grundriß seines Denkens. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia 1979. 328 S. = Innsbrucker theologische Studien II; kart. DM 54,–.

Reinkens, Joseph Hubert: Briefe an seinen Bruder Wilhelm 1840–1873. Eine Quellenpublikation zum rheinischen und schlesischen Katholizismus des 19. Jh. und zu den Anfängen der altkatholischen Bewegung. Hrsg. von Hermann Josef Sieben. Mit einem Vorwort von Heinrich Bacht. – Köln, Wien: Böhlau 1979. XXXVII, 1890 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte X.

Herman **Schell** als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil. Sein Briefwechsel mit Franz Brentano und Nachschriften seiner Vorlesungen über Friedrich Nietzsche, über christliche Kunst und über Fundamentaltheologie. Eingeleitet, kommentiert und hrsg. von Josef Hasenfuss. – Pad, Mchn, Wien, Zürich: Schöningh 1978. 221 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. N. F. XXXVIII; kart. DM 9,80.

Apfelbacher, Karl-Ernst: Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst **Troeltsch** und sein theologisches Programm. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1978. 285 S. = Münchener Universitätsschriften, Fachbereich Kath. Theologie = Beiträge zur ökumenischen Theologie XVIII; kart. DM 44,–. [Diss., München]

Kahle, Wilhelm: Evangelische Christen in Rußland und der Sowjetunion. Ivan Stepanovic **Prochanow** ‹**1869–1935**› und der Weg der Evangeliumschristen und Baptisten. – Wup, Kas: Oncken (1978). 598 S.

9. Neueste Zeit

Funda, Otakar A.: Thomas Garrigue **Masaryk**. Sein philosophisches, religiöses und politisches Denken. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1978. 268 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XXXVI; brosch. sfr 48,–.

Ward, W.R.: Theology, sociology and politics. The German protestant social conscience **1890–1933**. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1979. 256 p. = University of Durham publications; brosch. sfr 51,–.

May, Georg: Interkonfessionalismus in der deutschen **Militärseelsorge** von **1933** bis **1945**. – Amst: Grüner 1978. LXXIII, 529 S. = Kanonistische Studien und Texte XXX; Lw. DM 130,–.

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

Madiba, Essiben: Colonisation et évangélisation en Afrique. L'héritage scolaire du **Cammeroun** ‹**1885–1956**›. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. 270 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXI; br. sfr 49,–.

Tschuy, Theo: Hundert Jahre **kuba**nischer **Protestantismus** ‹**1868–1961**›. Versuch einer kirchengeschichtlichen Deutung. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1978. 489 S. =Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XIV; kart. sfr 78,– [Diss., Zürich]

Boersema, Bernardus R.: De linie 1946–1963. Een weekblad in handen van Jezuieten. – Amst: APA-Holland Univ. Pr. (1978). XV, 501 p. = Publicaties van het Katholiek Documentatie Centrum VIII. [Diss., Nijmwegen]

Reinhardt, Rudolf: Die Diözese **Rottenburg 1828–1978**. Antworten und Fragen. – ThQ CLVIII. 1978, 243–256.

Fischer, Peter: Kirche und Christen in der **DDR**. – B: Holzapfel 1978. 160 S.

IV. Missionswissenschaft

Arcilla, José S.: The return of the Jesuits to Mindanao. – Philippine Studies XXVI, 1978, 16–34.

Bano, Leonzio, FSCJ: **Lazzaristi** a **Khartum** ‹1842–1845›. – ED XXXI, 1978, 286–312.

Dignath, Stephan: Die Pädagogik der Jesuiten in den Indio-Reduktionen von Paraguay ‹1609–1767›. – Bern, Ffm: Lang 1978. IX, 178 S. = Studien zur Erziehungs- und Bildungswissenschaft IX; sfr 37,–.

Gheddo, Piero, PIME: Paolo VI: papa missionario. – Mondo e Missione CVII, 1978, 571–599.

Hammer, Karl: Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt. – Mchn: Kösel 1978. 349 S.; DM 55,–.

Haubert, Maxime: Bons sauvages et Bonne nouvelle au **Paraguay**. – Revue Tiers Monde XIX, 1978, 469–494.

Islam und Christentum. – Evang. Mission. Jahrbuch X, 1978, 11–107.

Das Christentum im Urteil afrikanischer Schriftsteller. – Missionsjahrbuch der Schweiz XLV, 1978, 1–112.

La formazione del missionario oggi. Atti del Simposio Internazionale di Missiologia ‹Roma, 24–28 ott. 1977›. – Bresc: Paideia 1978. 436 p. = Studia Urbaniana V; Lire 8000.

Múgica, Guillermo: Hacia una nueva espiritualidad misionera. – Misiones Extranjeras 1978, 269–291.

Esquerda-Bifet, J.: Profetismo cristiano, profetismo misionero. – ED XXXI, 1978, 25–41.

Gutiérrez, Gustavo: A propósito del Documento de Consulta para Puebla. – Mensaje (Santiago, Chile) XXVII, 1978, 452–497.

Hendricks, Barbara: What is evangelization? – Missiology (Pasadena, California) VI, 1978, 409–424.

Marins, José: Reflexión episcopal entre Medellín y Puebla. – Medellín. Teología y Pastoral para América Latina (Medellín) IV, 1978, 316–333.

Nyamiti, Charles: New theological approach and new vision of the Church in Africa. – Revue Africaine de Théologie (Kinshasa) II, 1978, 33–53.

Read, David H. C.: Go and make disciples. The why and how of evangelism. – Nashv: Abingdon Press 1978. 110 p.

Theology and mission. Papers given at Trinity Consultation No. 1 (Deerfield, Illinois, March 22–25, 1976). Edited by David S. Hesselgrave. – GrR: Baker Book House 1978. 338 p.; $ 7,95.

Colombo, Domenico: Religiosità popolare ed evangelizzazione. – Mondo e Missione CVII, 1978, 501–527.

Dias, Zwinglio: Krisen und Aufgaben im brasilianischen Protestantismus. Eine Studie zu den sozialgeschichtlichen Bedingungen und volkspädagogischen Möglichkeiten der Evangelisation. – Bern, Ffm: Lang 1978. 369 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XVIII; DM 91,40.

Gabriel, Manuel G.: Basic Filipino Christian Communities. – Philippine Priests' Forum X, N. 2, June 1978, 28–46.

Gensichen, Hans-Werner: Evangelium und Kultur. Neue Variationen über ein altes Thema. – Zeitschrift f. Mission IV, 1978, 197–214.

Lozano Barragán, Javier: Poder militar y evangelización en América Latina. – Medellín. Teología y Pastoral para América Latina IV, 1978, 161–189.

Bavarel, Michel: L'Eglise qui est à Kinshasa. – Peuples du Monde. Magazine de la Mission universelle (Paris), n° 115, nov. 1978, 18–35.

Van Nieuwenhove, Jacques, PB: Les enjeux de Puebla. – Cultures et Dévelopement (Louvain-la-Neuve) X, 1978, 431–443.

Zaïre. Texte und Fragen. – Hbg: Dt. Evang. Missionshilfe 1978. 77 S. = Studienheft VIII; DM 3,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Myśliwiec, Karol: Studien zum Gott **Atum**. Bd. I: Die heiligen Tiere des Atum. – Hild: Gerstenberg 1978. 292 S., Ill. = Hildesheimer ägyptologische Beiträge V; kart. DM 48,00.

Khoury, Adel-Theodor: Einführung in die Grundlagen des **Islams**. – Graz, Wien, Köln: Styria 1978. 272 S. = Islam und westliche Welt III; kart. DM 35,00.

Perdue, Leo G.: Wisdom and cult. A critical analysis of the views of cult in the Wisdom Literatures of Israel and the ancient Near East. – Missoula/Montana: Scholars Pr. (1977). XIII, 390 p. = SBL. Dissertation series XXX; $ 6,– [Diss., Vanderbilt]

Halm, Heinz: Kosmologie und Heilslehre der frühen **Ismā'īlīya**. Eine Studie zur islamischen Gnosis. – Wiesb: Steiner in Komm. 1978. 240 S. = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLI, 1; DM 68,–.

Holt, John Clifford: Ritual expression in the Vinayapiṭaka: A prolegomenon. – HRel XVIII, 1, 1978, 42–53; p. 54–76: Kaelber, Walter O.: The "Dramatic" element in Brāhmanic initiation: Symbols of death, danger, and difficult passage; p. 77–94: White, Charles S. J.: Structure and the history of religions: Some Bhakti examples.

Sharma, Arvind: Some misunderstandings of the Hindu approach to religious plurality. – Religion VIII, 1978, 133–154.

Eaton, Richard Maxwell: **Sufis** of Bijapur 1300–1700. Social roles of Sufis in Medieval India. – Princ/N.J.: Princeton Univ. Press (1978). XXXII, 358 p., 14 fig.; $ 25,–.

Vesci, Umā Marina: The role of ritual heat in **Vedic** sacrifice. The place of pain in the act of creation. – Bijdr XXXIX, 1978, 399–423.

Jordan, Borimir: Servants of the gods: a study in the religion, history and literature of fifth-century Athens. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 128 S. = Hypomnemata LV; DM 22,00.

Proceedings of the International Colloquium on **Gnosticism**. Stockholm August 20-25 1973. (Ed. Geo Widengren assisted by David Hellholm.) – Sto: Almqvist & Wiksell; Lei: Brill (1977). 180 p. = Kungl. Vitterhets. Historie och antikvitets Akademiens. Handlingar. Filologisk-filosofiska serien XVII; [cont.:] p. 1–15: Jonas, Hans: A retrospective view; p. 16–26: Bianchi, Ugo: A propos de quelques discussions récentes sur la terminologie, la définition et la méthode de l'étude du gnosticism; p. 27–33: Segelberg, Eric: Zidqa Brika and the Mandaean problem; p. 34–73: Aland, Barbara: Gnosis und Philosophie; p. 74–100: Bergman, Jan: Kleine Beiträge zum Naassenertraktat; p. 101–110: Krause, Martin: Die Paraphrase des Sêem und der Bericht Hippolyts; p. 111–122: MacRae, George W.: Discourses of the Gnostic revealer; p. 123–131: Ménard, Jacques-É.: La notion de resurrection dans l'Epître à Rhèginos; p. 132–142: Robinson, James M.: The three steles of Seth and the gnostics of Plotinus; p. 143–152: Pearson, Birger A.: The figure of Norea in gnostic literature; p. 143–156: Philonenko, Marc: La plainte des âmes dans la *Koré Kosmou*; p. 157–163: Jansen, H. Ludin: Die Frage nach Tendenz und Verfasserschaft im Poimandres; p. 164–168: Wilson, R. McL.: The Gnostics and the Old Testament; p. 169–178: Betz, Hans Dieter: Observations on some gnosticizing passages in Plutarch; p. 179–180: Krause, Martin: Bericht über zwei neue Reihen für die Nag Hammadi Texte: die Facsimile Edition und die Nag Hammadi Studies.

Grenier, Jean-Claude: L'autel funéraire isiaque de Fabia Stratonice. – Lei: Brill 1978. XIV, 34 p., 16 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain LXI; hfl 46,–.

VI. Religionsphilosophie

Mathias, Thomas R.: **Bonaventurian** ways to God through reason. – FStudies XXXVI, 1976, 192–232; XXXVII, 1977, 153–206.

Dewan, Lawrence: St. **Thomas** and the causality of God's goodness. – LavThPh XXXIV, 1978, 291–304.

Kremer, Klaus: Erkennen bei **Nikolaus** von **Kues**. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion. – Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus . . ., Mz 1978, 23–57; S. 58–67: Bredow, Gerda von: Der Geist als lebendiges Bild Gottes ‹Mens viva dei imago›; S. 68–87: Dupré, Wilhelm: Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues; S. 147–159: Stallmach, Josef: Der Mensch zwischen Wissen und Nichtwissen. Beiträge zum Motiv der docta ignorantia im Denken des Nikolaus von Kues; S. 160–166: Alvarez-Gomez, Mariano: Der Mensch als Schöpfer seiner Welt. Überlegungen zu De coniecturis; S. 167–181: Steiger, Renate: Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues; S. 182–197: Schnarr, Hermann: Das Wort Idea bei Nikolaus von Kues; S. 198–213: Oide, Satoshi: Der Einfluß der galenischen Pneumatheorie auf die cusanische Spiritustheorie. Eine Anmerkung zu De quaerendo deum.

Wenzler, Ludwig: Die Freiheit und das Böse nach Vladimir **Solov'ev**. – Mchn: Alber (1978). 463 S. = Symposion LIX; kart. DM 94,–. [Diss., Augsburg]

McLane, Earl: **Kierkegaard** and subjectivity. – International Journal for philosophy of religion VIII, 1977, 211–232; p. 233–249: Ross, James F.: An impasse on competing descriptions of God; p. 250–262: Keeling, L. Bryant – Mario F. Morelli: Beyond Wittgensteinian fideism: An examination of John Hick's analysis of religious faith; p. 263–267: Walton, Douglas: Purtill on power and evil.

Martín Izquierdo, Honorio: El tema de Dios y del hombre en la fenomenología de M. **Scheler**. – Estudio Agustiniana XIII, 1978, 465–522.

Knasas, John F. X.: "Necessity" in the Tertia Via. – NewSchol LII, 1978, 373–394.

McInerny, Ralph: Can God be named by us? Prolegomena to thomistic philosophy of religion. – Review of metaphysics XXXII, 1, 1978, 53–73.

Angel, Leonard: Reconstructing the ineffable: the grammatical roles of 'God'. – Religious Studies XIV, 1978, 485–495; p. 497–503: Craig, William Lane: God, time, and eternity.

VII. Fundamentaltheologie

Mann, Erwin: Idee und Wirklichkeit der Offenbarung. Methode und Aufbau der Fundamentaltheologie des Güntherianers J. N. **Ehrlich** ‹1810–1864›. – Wien: V(erband der) w(issenschaftlichen) G(esellschaften) Ö(sterreichs) 1977. V, 236 S.

Vilanova, Evangelista: Una aproximació a la teologia fonamental. – Rivista Catalana de teologia III, 1978, 261–284.

Pannenberg, Wolfhard: Die Bedeutung der Kategorien **„Teil"** und **„Ganzes"** für die Wissenschaftstheorie der Theologie. – ThPh LIII, 1978, 481–497.

Ebert, Klaus: **Identität** und **Metapher**. Überlegungen zu einer wissenschaftstheoretischen Begründung von Theologie. – Köln, Wien: Böhlau [in Komm.] 1978. 216 S. = Böhlau philosophica III; kart. DM 38,00.

Reason and religion. Ed. by Stuart C. Brown. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Press (1977). 315 p.

Beinert, Wolfgang: Das Problem der Verifikation theologischer Sätze. – Catholica XXXII, 1978, 177–187.

Absolutheit des Christentums. Hans U. von Balthasar [u.a.]. Hrsg. von Walter Kasper. – Frb, B, Bas, Wien: Herder (1977). 156 S. = Quaestiones disputatae LXXIX; kart. DM 27,50; [enth.:] S. 13–38: Lehmann, Karl: Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem; S. 39–62: Zenger, Erich: Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker – Ein Paradigma zum Thema Exklusivität und Universalismus des Heils; S. 63–82: Lohfink, Gerhard: Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament; S. 83–103: Bürkle, Horst: Der christliche Anspruch angesichts der Weltreligionen heute; S. 105–130: Breuning, Wilhelm: Jesus Christus als universales Sakrament des Heils; S. 131–156: Balthasar, Hans Urs von: Die Absolutheit des Christentums und die Katholizität der Kirche.

Gruber, Lambert: Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb **Fichte** und Karl **Rahner**. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 313 S. = Disputationes theologicae VI; sfr 59. [Diss., Bonn]

Bowker, John: The religious imagination and the sense of God. – Oxf: Clarendon Press 1978. XII, 343 p.

Davis, Stephen T.: **Faith**, skepticism, and evidence. An essay in religious epistemology. – Lewisburg: Bucknell Univ. Press; Lo: Associated Univ. Pr. (1978). 233 p.; $ 13,50.

Hermisson, Hans-Jürgen – Eduard Lohse: Glauben. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1978. 140 S. = Kohlhammer-Taschenbücher MV. Bibl. Konfrontationen; DM 10,–.

Meyer zu Schlochtern, Josef: Glaube – Sprache – Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 428 S. = Regensburger Studien zur Theologie XV; sfr 63,–. [Diss., Regensburg]

Lyon, James W.: **Newman's** dialogues on certitude. – R: Officium Libri Catholice – Catholic Book Agency 1978. XIII, 157 p.; Lire 4500.

Wikmark, Örjan: Ofelbarhet och evangelium. En studie i Karl **Rahners**, Hans **Küngs** och Walter **Kaspers** uppfattning av kyrkans och läroämbetets infallibilitet. Mit einer dt. Zusammenfassung. – (Lund:) Verbum. Håkan Ohlssons (1978). 195 p.

Schreiter, Robert J.: The anonymous Christian and Christology. – Missiology VI, 1978, 29–52.

Kasper, Walter: Zukunft aus dem Glauben. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1978). 112 S.; kart. DM 9,80.

VIII. Dogmatik

Schrodt, Paul: The problem of the beginning of **dogma** in recent theology. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). XXVI, 339 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 103; sfr 64,– [Diss., München]

Delzant, Antoine: La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique. – P: Éd. du Cerf (1978). 358 p. = Thèologie et sciences religieuses = Cogitatio fidei XCII.

Buri, Fritz: Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens. Teil III: Die Transzendenz der Verantwortung in der dreifachen Schöpfung des dreieinigen Gottes. – Bern: Haupt; Tü: Katzmann 1978. 767 S.; Lw. DM 88,–.

Thielicke, Helmut: Der evangelische Glaube. Band III: Theologie des Geistes. Der dritte Glaubensartikel. Die Manifestation des heiligen Geistes im Wort, in der Kirche, in den Religionen und in den letzten Dingen. – Tü: Mohr 1978. XXIV, 648 S.; Lw. DM 98,–.

Halleux, A. de: Pour un accord œcuménique sur la procession de l'Esprit Saint et l'addition du «Filioque» au symbole. – Irénikon LI, 1978, 451–469.

Balthasar, Hans Urs von: Das Selbstbewußtsein Jesu. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« VIII, 1979, 39–39; S. 40–50: Tilliette, Xavier: Der Christus der Philosophen und das Problem einer philosophischen Christologie.

Balthasar, Hans Urs von: Theodramatik. Bd. II: Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus. – Eins: Johannes Verlag (1978). 500 S.; Lw. sfr 55,–.

Sesboüe, Bernard, SJ: Histoire et foi en christologie. Parcours historiques d'une alternance. – NRTh, A. CXI = T. CI, 1979. 3–23.

Fichtner, Joseph, OSC: Man the image of God: A christian **anthropology**. – NY: Alba 1978. 186 p.; $ 5,95.

Bussini, François: L'homme pécheur devant Dieu. Théologie et anthropologie. – (P:) Éd. du Cerf 1978. 197 p. = Cogitatio fidei XCI; F 56,–.

Scheffczyk, Leo: Der systematische Ort der **Mariologie** heute. – ThGl LXVIII, 1978, 408–425.

Schadel, Erwin: Grundzüge einer Transzendental-Ekklesiologie. – ThGl LXVIII, 1978, 195–202.

Marliangeas, Bernard Dominique: Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi, in persona Ecclesiae. Préf. de Y. M. Congar. – P: Beauchesne (1978). 246 p. = Théologie historique LI.

López Amat, Alfredo: Función salvífica de Cristo glorificado en la eclesiología pneumatológica de H. Mühlen. – MiscCom XXXVI, 1978, 173–195.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Bishops and writers. Aspects of the evolution of modern **English Catholicism**. Ed. by Adrian Hastings. – Wheathampstead/Hertfordshire: Clarke (1977). 263 p.; £ 3,–.

Martensen, Daniel F.: Der lutherische Weltbund und der ökumenische Rat der Kirchen. – LWB-Report 3, 1978. 85 S.

Knudsen, Johannes: The formation of the Lutheran Church in America. – Phil: Fortress Press (1978). 126 p.; $ 5,95.

Christian-Jewish relations in ecumenical perspective with special emphasis on Africa. A report on the Conference of the WCC Consultation on the Church and the Jewish People. Jerusalem, 16-26 June, 1977. Ed. by Franz von Hammerstein. – Geneva: World Council of Churches (1978). VII, 146 p.; sfr 9,–.

Breslauer, S. Daniel: The ecumenical perspective and the modernization of Jewish religion. – (Missoula/Montana:) Scholars Press (1978). 148 p. = Brown University – Brown Judaic Studies V.

Werbick, Jürgen: Zur Freiheit befreit? Fundamentaltheologie und kontroverstheologische Überlegungen zur **Rechtfertigungslehre**. – Catholica XXXII, 1978, 212–241.

Hryniewicz, Wrocław: La hiérarchie des vérités. Implications œcuméniques d'une idée chrétienne. – Irénikon LI, 1978, 470–491.

Müller, Hans Martin: Der Lehrbegriff der Leuenberger Konkordie und die Frage der Kirchengemeinschaft. – KuD XXV, 1979, 2–16; S. 17–43: Lahr, Horst: Chancen und Problematik einer Konkordie für die Einigung von Kirchen; S. 44–66: Zeddies, Helmut: „Zur Kirche verdichtete Gemeinschaft". Der mühsame Weg evangelischer Kirchen in der DDR – Versuch einer ekklesiologischen Erkundung; S. 67–85: Wilckens, Ulrich: Eucharistie und Einheit der Kirche. Die Begründung der Abendmahlsgemeinschaft im Neuen Testament und das gegenwärtige Problem der Interkommunion.

Brandenburg, Albert: Die Einheit der Christen: Geheimnis Gottes, Verantwortung aller Christen. Notizen zu ökumen. Tagesthemen. Bd. I: Auf dem Wege zur Katholizität. – Wü: Naumann 1978. 126 S.

Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des **Petrusamtes**. Hrsg. von Joseph Ratzinger. Mit Beitr. von Giuseppe Alberigo [u.a.] – Düs: Patmos (1978). 179 S. = Patmos-Paperback = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern LXXXV; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 9–26: Hoffmann, Paul: Die Bedeutung des Petrus für die Kirche des Mattäus. Redaktionsgeschichtl. Beobachtungen zu Mt 16,17–19; S. 27–45: Mußner, Franz: Petrusgestalt und Petrusdienst in der Sicht der späten Urkirche. Redaktionsgeschichtliche Überlegungen; S. 46–65: Alberigo, Giuseppe: Die Einheit der Kirche im Dienst der Kirche Roms und des Papsttums ‹11. bis 20. Jh.›; S. 66–80: Vries, Wilhelm de: Das Mühen des Papsttums um die Einheit der Kirche; S. 81–104: Kasper, Walter: Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche; S. 105–132: Oeing-Hanhoff, Ludger: Die Kirche – Institution christlicher Freiheit? Hegels Ekklesiologie und die gegenwärtige Krise des Petrusamts; S. 133–145: Allmen, Jean-Jacques von: Ein reformierter Beitrag zur Frage des Papsttums; S. 146–164: Papandreou, Damaskinos: Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt. Überlegungen aus orthodoxer Sicht; S. 165–179: Ratzinger, Joseph: Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes.

X. Moraltheologie

Belmans, Theo G.: La specification de l'agir humain par son objet chez Saint **Thomas d'Aquin**. – Divinitas XXII, 1978, 336–356.

Reiter, Johannes: Der Moraltheologe Ferdinand **Probst** ‹1816–1899›. Eine Studie zur Geschichte der Moraltheologie im Übergang von der Romantik zur Neuscholastik. – Düs: Patmos Verl. (1978). 270 S. = Moraltheologische Studien. Historische Abt. IV; kart. DM 38,80 [Diss., Trier]

Barth, Karl: Gesamtausgabe. II: Ethik. II. Vorlesungen Münster Wintersemester 1928/29, wiederholt in Bonn, Wintersemester 1930/31. Hrsg. von Dietrich Braun. – Zü: Theol. Verl. (1978). XI, 504 S.

Tödt, Heinz Eduard: Rudolf **Bultmanns** Ethik der Existenztheologie. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1978. 128 S. = Ethiker des Protestantismus I = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CDXL.

Réfoulé, François: Gesù come riferimento dell'agire dei cristiani. – Rivista di teologia morale X, 1978, 41–76.

Escudé, Jordi M.: Història de la utilització catòlica del concepte de naturalesa en la fonamentació de la moral. – Revista catalana de teologia III, 1978, 285–312.

Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme, Ansätze, Methoden. Von Klaus Demmer [u.a.] Hrsg. von Dietmar Mieth u. Francesco Compagnoni. – Frb/S: Universitätsverl.; Frb/B, Wien: Herder (1978). 186 S. = Studien zur theologischen Ethik III; kart. DM 34,–; [enth.:] S. 17–45: Schillebeeckx, Edward: Glaube und Moral; S. 47–74: Fuchs, Josef: Autonome Moral und Glaubensethik; S. 75–100: Styczeń, Thadeusz: Autonome Ethik mit einem christlichen «Proprium» als methodologisches Problem; S. 101–119: Demmer, Klaus: Hermeneutische Probleme der Fundamentalmoral; S. 120–134: Ginters, Rudolf: Analytische Ansätze in der Ethik; S. 135–137: Schwemmer, Oswald: Rationalität und Moral. Thesen zu den Begründungsversuchen moralischer Normen in der gegenwärtigen praktischen Philosophie; S. 138–156: Schwemmer, Oswald: Praktische Vernunft und Normbegründung. Grundprobleme beim Aufbau einer Theorie praktischer Begründungen; S. 157–185: Korff, Wilhelm: Die ethische und theologische Relevanz der Humanwissenschaften.

Sauter, Gerhard: „Exodus" und „Befreiung" als theologische Metaphern. Ein Beispiel zur Kritik von Allegorese und mißverstandenen Analogien in der Ethik. – EvTh XXXVIII, 1978, 538–559.

Llinares, José A.: Hacia una renovación de la ética sexual cristiana. – CTom, A. LXX = T. CVI, 1979, 79–96.

Rich, Arthur: Radikalität und Rechtsstaatlichkeit. Drei Beiträge zur politischen Ethik. – Zü: Theologischer Verl. (1978). 76 S.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Halkin, François: Les manuscrits grecs de la Bibliothèque Laurentienne à Florence. Inventaire hagiographique. – AnBoll XCVI, 1978, 5–50.

Rummel, Peter: Zur Verehrungsgeschichte des heiligen **Simpert**. – Jahrbuch für Augsburger Bistumsgeschichte XII, 1978, 22–49; S. 117–150: Pötzl, Walter: Die Miracula sancti Simperti. Ein Beitrag zur Wallfahrtsgeschichte und zum Volksleben; S. 96–107: Layer, Adolf: Ein Wallfahrtsgesang zu Ehren St. Simperts ‹1611›.

Cilleruelo, Lope: San **Juan de la Cruz**, mistico de frontera. – Estudio Agustiniano XIII, 1978, 427–463.

Mertens, Th.: Hendrik **Mande** ‹† 1360–1431›. Een geannoteerde bibliografie van de werken over hem en van de uitgaven van zijn geschriften. – OGE LII, 1978, 363–396.

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

La part des moines. Théologie vivante dans le monachisme français. Solesmes, Ligugé, Saint-Benoit-sur-Loire, La Pierre Qui Vire, Timadeuc. Introd. de Pierre Miquel, postface de Gustave Martelet. – P: Beauchesne (1978). 204 p. = Le point théologique XXVIII; [cont. e. a.:] p. 7–12: Miquel, Pierre: Monachisme et théologie; p. 13–48: Oury, Guy-Marie: La tradition monastique toujours vivante; p. 49–104: Gazeau, Roger: Un travail de bénédictin; p. 105–138: Préville, Jacques et Philippe Lemaire: Conception et pratique des études théologiques dans la Congrégation de Solesmes; p. 139–152: Leblanc, Marie: Réflexions sur la formation et la vie intellectuelle dans une communauté monastique; p. 153–172: Collin, Matthieu: Quinze ans de vie intellectuelle au monastère de La Pierre-Qui-Vire ‹1960–1976›; p. 173–203: Brand, Hervé: L'enseignement de la théologie dans les monastères cisterciens en France ‹1960–1975›.

Wehr, Gerhard: Rudolf **Steiner** als christlicher Esoteriker. – Frb/B: Aurum-Verl. 1978. 111 S. = Fermenta cognitionis II; kart. DM 14,50.

Wuthnow, Robert: Experimentation in American religion. The new mysticisms and their implications for the churches. – Berkeley, Los Angeles, Lo: Univ. of California Press (1978). X, 220 p.; $ 12,50.

Gelebte Spiritualität. Erfahrungen und Hinweise. Hrsg. von Franz Kamphaus in Zusammenarbeit mit Johannes Bours. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 152 S.; kart. DM 17,80.

Domínquez, Benito: La vida religiosa y el compromiso con el mundo. – Revista Agustiniana de espiritualidad XIX, 1978, 329–364.
Schaller, Jean-Pierre: Direction spirituelle et temps modernes. Préface de Jean Orcibal. – P: Beauchesne (1978). 200 p. = Beauchesne religions; F 60,–.
Foster, Richard J.: Celebration of discipline. The path to spiritual growth. – San Francisco: Harper & Row 1978. 179 p.; $ 7,95.
Nachfolge als Zeichen. Kommentarbeiträge zum Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland über die Orden und andere geistliche Gemeinschaften. Hrsg. von Friedrich Wulf, Corona Bamberg, Anselm Schulz. – Wü: Echter Verlag (1978). 346 S.; kart. DM 29,–.
Johnston, William: Klang der Stille. Meditation in Medizin u. Mystik (Silent music, dt.) – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1978. 172 S., 1 Ill., 1 graph. Darst.; kart. DM 22,80.
Suligoj, Herman F.: An essay in speculative mysticism. – Religious Studies XIV, 1978, 469–484.
Gherardini, Brunero: La vita religiosa nel dialogo interconfessionale. – Divinitas XXII, 1978, 357–373.
Armstrong, Harry G.: The emerging death mystique. The challenge and the promise. – Hicksville, NY: Exposition Press (1978). XIX, 252 p. = An Exposition-Banner-Book; $ 10,50.
Egenter, Richard: Heiligenverehrung. Ballast oder Bedürfnis heutiger Spiritualität. – S[ank]t Ottilien: EOS-Verlag 1979. 52 S.; DM 3,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Marx, Roland: Religion et société en Angleterre de la Réforma à nos jours. – P: Pr. Universitaires de France (1978). 206 p. = L'Historien XXXI; F 60,–.
Rivinius, Karl J.: Das Ringen der katholischen Kirche um ihre Freiheit vor staatlicher Bevormundung in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Aufgezeigt an den beiden Denkschriften des oberrheinischen Episkopats von 1851 und 1853. – JbChrSozWiss XIX, 1978, 197–236.
Briacca, G.: La "Respublica Christiana" nel pensiero di Remigio de **Girolami**. – Laurentianum XIX, 1978, 199–221.
Gleixner, Hans: Vladimir **Solov'evs** Konzeption vom Verhältnis zwischen Politik und Sittlichkeit. System einer sozialen u. polit. Ethik. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1978. X, 350 S. = Regensburger Studien zur Theologie XI; kart. sfr 65,– [Diss., Regensburg]
Valente, Giambattista: Aspetti e momenti dell'azione sociale dei Cattolici in **Italia ‹1892–1926›**. A cura di Francesco Malgeri. – (R:) Ed. Cinque Lune (1978). 280 p. = Orientamenti XLIII; Lire 4200.
Stumme, John R.: Socialism in theological perspective. A study of Paul **Tillich, 1918–1933**. – (Missoula/Montana:) Scholars Press (1978). 296 p. = American Academy of Religion. Dissertation series XXI.
Beals, Ralph C.: Religion and identity. – Internationales Jahrbuch für Wissens- u. Religionssoziologie XI, 1978, 147–162; p. 163–182: Hoge, Dean R.: Some outlines of "Invisible Religion" in middle class America; p. 183–212: Rousseau, André: Essai sur la fonction sociale de l'orthodoxie religieuse.
Focke, Franz: Sozialismus aus christlicher Verantwortung. Idee eines christl. Sozialismus in der kath.-sozialen Bewegung und in der CDU. – Wup: Hammer 1978. 399 S.; kart. DM 36,–.
Dias., Patrick V.: Soziale Bedingtheiten religiöser Erscheinungen am Beispiel der katholischen Kirche. – Transzendenz und Immanenz. Philosophie u. Theologie in der veränderten Welt. Tagungsbeiträge . . ., Stu, B, Köln, Mz (1977), 319–346; S. 347–360: Weber, Theodore R.: Theologie und politische Theorie: Das Problem der politischen Ordnung; S. 361–370: Terán-Dutari, Julio: Fundamentaltheologische Überlegungen vom latein-amerikanischen Christentum her; S. 371–384: Martinez Diaz de Guereñu, Ernesto: Gedankenansätze aus dem Schöpfungsbericht zu Bedingungen und Strukturen einer humanen Umwelt; S. 385–392: Jensen, Ole: Schöpfungstheologischer Materialismus. Zum Naturverständnis angesichts der ökologischen Krise; S. 393–404: Glebe-Møller, Jens: Die Stellung der dänischen Theologie in der aktuellen moralphilosophischen Diskussion; S. 405–413: Oosthuizen, Gerhardus C.: Die Umwelt und ihr Einfluß auf religiöse Veränderungen in der städtischen Situation. Die Auswirkungen des Pfingstlertums unter Hindus im Großraum Durban.
Rovira, German: Das Persönlichkeitsrecht auf Arbeit. Trinitarische Konstitution u. personale Berufung. – Salzb, Mchn: Pustet 1978. 378 S.
Isambert, François-A.: Religion populaire, sociologie, histoire et folklore. – ASR XXIII, 1978, 111–134.
Bohr, Konrad: Politische Bildung in katholischer Trägerschaft. – Civitas XV, 1978, 168–188.

XIII. Kirchenrecht

Vocelka, Karl: Verfassung oder Konkordat? Der publizistische und politische Kampf der österreichischen Liberalen um die Religionsgesetze des Jahres **1868**. – Wien: Verl. der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1978. 238 S., 8 Taf. = Studien zur Geschichte der Österreichisch-Ungarischen Monarchie XVII = Schriften des DDR. Franz Josef Mayer-Gunthof-Fonds XII; kart. DM 50,–.
La Chiesa del Concordato. Anatomia di una Diocesi **Firenze 1919–1943**. A cura di Francesco Margiotta Broglio. Vol. I. – Bologna: Società Ed. Il Mulino (1977). 692 p., 27 tab. = Gruppo di Ricerca Interdisciplinare dell'Università di Firenze = Religione e Società VI.
Garrido Falla, Fernando: La situación de la Iglesia en España como institución y su correlativo reflejo en el Derecho constitucional español. – Salm XXV, 1978, 149–161; p. 161–175: Scheuner, Ulrich: La aportación de las iglesias al establecimiento de las disposiciones de la Constitución alemana de 11 de agosto de 1919 y de la Ley Fundamental de Bonn de 23 de mayo de 1949 reguladoras del Derecho eclesiástico del Estado; p. 177–189: Listl, Joseph: La garantía constitucional y la aplicación práctica del derecho individual de libertad religiosa así como de la libertad de las Iglesias, al amparo de la Ley fundamental, en la R.F.A.; p. 191–201: Baena de Alcazar, Mariano: Problemática y contenido de una auténtica garantia de la libertad religiosa individual y de la indepedencia de la Iglesia ante la Constitución española; p. 203–213: Rouco Varela, Antonio M.: El derecho fundamental a la enseñanza religiosa y su reordenación en la Constitución; p. 215–225: Geiger, Willi: Las Iglesias en el plano de la educación y la formación según el Derecho eclesiástico de la R.F.A.; p. 227–240: Isensee, Joseph: La financiación de las Iglesias en la R.F.A.; p. 241–261: Albiñana García-Quintana, Cesar: El régimen jurídico-económico de la Iglesia en España; p. 263–280: Friesenhan, Ernst: La previsión social eclesiástica adecuada entre la Iglesia y el Estado en materia de obras benéficas y asistenciales; p. 281–290: García Barberena, Tomás: Criterios para una relación adecuada entre la Iglesia y el Estado en materia de obras benéficas y asistenciales; p. 291–304: De Echevarría, Lamberto: Posición jurídica de la Iglesia en España ante los medios de comunicación social; p. 305–316: Rüfner, Wolfgang: El derecho por parte de las Iglesias al uso de los medios públicos de difusión en el ámbito de la radio y la televisión alemanas; p. 317–330: Hollerbach, Alexander: El sistema de Concordatos y Convenios eclesiásticos; p. 331–356: Corral Salvador, Carlos: La regulación bilateral como sistema normativo de las cuestiones religiosas.
Müller, Hubert: Das Gesetz in der Kirche „zwischen" amtlichem Anspruch und konkretem Vollzug. Annahme und Ablehnung universalkirchlicher Gesetze als Anfrage an die Kirchenrechtswissenschaft. – Mchn: Minerva Publikation 1978. 26 S.
Madey, Johannes: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Revision des **Ostkirchenrechts**. – Catholica XXXII, 1978, 188–211.
Pizzorni, Reginaldo: Diritto naturale e revisione del diritto canonico. – Apollinaris LI, 1978, 29–53; p. 54–80: Composta, Dario: La teologia del diritto e i suoi problemi essenziali; p. 81–113: Sobanski, A.: I problemi sostanziali e metodologici dell'insegnamento dei fondamenti del diritto canonico.
Pellegrino, Piero: La struttura interna della legge. Contributo alla dottrina canonistica del procedimento nomogenetico. – Mil: Giuffrè 1978. 267 p. = Raccolta di Studi della Rivista "Il Diritto Ecclesiastico VII"; Lire 7500.
Thils, Gustave: La révision du droit canonique et les problèmes ecclésiologiques qu'elle rencontre. – RTL IX, 1978, 329–341.
Gutierrez, Anastasio: Diritto delle persone. – Apollinaris LI, 1978, 467–491; p. 492–561: Fabrini, Fabrizio: «Auctoritas», «potestas» e «iurisdictio» in diritto romano.
Bersini, Francesco, SJ: Proposta per una nuova formulazione del Can. **1086**, § **2** alla luce dei più recenti documenti ecclesiastici. – MonEccl CIII, 1978, 421–444.
Zera, Rolandus: De ignorantia in re matrimoniali, eius natura iuridica et ambitus, quoad consensus validitatem deque eiusdem probatione in iudicio. – R: (Ed. Ancora) 1978. 108 p.; Lire 7500.
Pototschnig, Franz: Entwicklungstendenzen im kanonischen Ehe- und Eheprozeßrecht. – OeAKR XXIX, 1978, 52–81.
Raab, Günter: Rechtsschutz gegenüber der Verwaltung. Zur Möglichkeit einer kanonischen **Verwaltungsgerichtsbarkeit** nach dem Modell des deutschen Rechts. – R: Università Gregoriana Ed. 1978. XI, 405 S. = Analecta Gregoriana CCXI = Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio B, XLI; Lire 16 000 [Diss., Roma. Gregoriana]

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Reger, Franz: Person oder Gesellschaft? Zur Problematik der Pastoraltheologie heute. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1978). VI, 174 S. = Regensburger Studien zur Theologie XIX; [Diss., Regensburg. Überarb.]
Stollberg, Dietrich: Wahrnehmen und Annehmen. **Seelsorge** in Theorie und Praxis. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1978. 160 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCXCIII; kart. DM 12,80.
Horie, Michiaki: Resignieren oder hoffen. Ein Leitfaden für Seelsorger. – Wup: Brockhaus 1978. 71 S. = ABC-Team Christsein heute CLVII.
Lefeuvre, Gérard: La vocation sacerdotale dans le Second Concile du Vatican. – P: Requi (1978). 302 p.; F 43,–.
Wieh, Hermann: Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum **Gemeinde**verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht. – Ffm: Knecht 1978. VIII, 248 S. = Frankfurter theologische Studien XXV; kart. DM 42,– [Diss., Münster]
Lück, Wolfgang: Praxis: Kirchengemeinde. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1978). 144 S. = Urban Taschenbücher. T-Reihe 642; DM 12,–.
Keck, Leander E.: The Bible in the pulpit. The renewal of biblical preaching. – Nashv: Abingdon (1978). 172 p.; $ 4,95.
Kelsey, Morton T.: Pastoral counseling and the spiritual quest. – Journal of Pastoral Care XXXII, 1978, 89–99; p. 100–110: Hand, Quentin L.: Pastoral counseling as theological practice.
Praxisfeld „Kirchliche Jugendarbeit". Soziales Umfeld, Arbeits- u. Lebensformen. Beiträge zur Konzeption. Hrsg. von Martin Affolderbach. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1978. 204 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCLXXX; kart. DM 9,80.
Blanke, Ingrid: Sinn und Grenzen christlicher Erziehung. **Kierkegaard** u. die Problematik der christl. Erziehung in unserer Zeit. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1978. XIX, 286 S. = Europäische Hochschulschriften XI, 55; sfr 59,– [Diss., Köln]
Riva, Silvio – Gianni Catti: Il movimento catechistico italiano: dal Vaticano II al sinodo della catechesi. – Bologna: Ed. Dehoniane 1977. 239 p. = Collana Educatori e Catechisti VII; Lire 3000.

Wegenast, Klaus: Orientierungsrahmen Religion. Beiträge zur religiösen Erziehung in Schule u. Kirche. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1979. 160 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCCXX.

Moitel, Pierre: D'hier à aujourd'hui, en France: qu'est-ce qui change en catéchèse? – LumVitae XXXIII, 1978, 421–440.

Langer, Wolfgang: Neue Wege der Bibeldidaktik und die historisch-kritische Methode. – KatBl CIII, 1978, 330–335; S. 336–344: Hertle, Valentin – Bernhard Mayer – Margot Saller: Neutestamentliche Wundererzählungen im Bibelunterricht; S. 345–358: Stachel, Günter: Das »Bekenntnis des Schöpfers« ‹Gen 1,12–2,4a›; S. 359–366: Herrmann, Botho: Wirklichkeitserfahrung und Bibel-Vermittlung im Unterricht; S. 367–380: Baudler, Georg: Mit Talenten wuchern? Das bibeldidaktische Viereck als möglicher Weg zu einer notwendigen Übertextung biblischer Perikopen im Religionsunterricht.

Mehlhausen, Joachim: Die Bedeutung einer Theologiegeschichte für den Religionsunterricht. Zur Standortbestimmung einer theologischen Disziplin im Umfeld der allgemeinen Religionspädagogik. – EvE XXX, 1978, 308–320; S. 321–341: Sommer, Wolfgang: Der Zusammenhang von Praktischer Theologie und Pädagogik in Schleiermachers Religionspädagogik; S. 342–358: Schröer, Henning: Theologiegeschichte in der Sekundarstufe II; S. 359–366: Ruddat, Günter: Materialien zum Thema Theologiegeschichte im 19. Jahrhundert.

Declerck, P.: «Lex orandi, lex credendi». Sens original et avatars historiques d'un adage équivoque. – QuestLit LIX, 1978, 193–212.

XV. Liturgiewissenschaft

Mistrorigo, Antonio: Dizionario liturgico-pastorale. Dai documenti del Concilio Vaticano II e dagli altri documenti ufficiali fino al 1977. – Pad: Ed. Messagero (1977). 1726 p.; Lire 15 000.

Winkler, Gabriele: Zur frühchristlichen Tauftradition in **Syrien** und **Armenien** unter Einbezug der Taufe Jesu. – OstkSt XXVII, 1978, 281–306.

Cattaneo, Enrico: Il culto cristiano in Occidente. Note storiche. – R: C.L.V.-Ed. Liturgiche 1978. 733 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia XIII; Lire 4000.

Gros, Miquel dels Sants: Les fonts manuscrites de l'ofici i de la missa de sant Pere i sant Pau en l'edició del Cardenal Cisneros. – Revista Catalana de teologia III, 1978, 327–351.

Khalil, Samir, SJ: Le codex Kacmarcik et sa version arabe de la liturgie alexandrine. – OChP XLIV, 1978, 74–106; p. 107–130: Arranz, M., SJ: L'office de l'Asmatikos Hesperinos ‹«vêpres chantées»› de l'ancien euchologe byzantin.

Costa, Eugenio: Tropes et séquences dans le cadre de la vie liturgique au moyen-âge. – EL XCII, 1978, 261–322.

Wohnhaas, Theodor: Zur Frühgeschichte der **Simpert**liturgie. – Jahrbuch für Augsburger Bistumsgeschichte XII, 1978, 50–60.

Franklin, R. W.: The nineteenth century liturgical movement. – Worship LIII, 1979, 12–39.

Comte, Robert: L'Eglise, les rites et les hommes. – Communautés et liturgies LX, 1978, 291–332.

Brovelli, Franco: Preghiere eucaristiche. Appunti su un problema aperto. – Rivista liturgica N. S. LXV, 1978, 449–487; p. 488–505: Venturi, Gianfrancesco: Il nuovo Messale Ambrosiano: creazione eucologica o traduzione?

Cornet, Léon, OFM: Nouvel offertoire et Berakoth. – QuestLit LIX, 1978, 97–111.

Sulser, Walter – Hilde Claussen: Sankt **Stephan** in **Chur**. Frühchristliche Grabkammer und Friedhofskirche. – Zü: Manesse Verl. 1978. 221 S., 156 Abb. im Text, 5 Falttaf. = ID. Veröffentlichungen des Instituts für Denkmalpflege an der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich I.

Eichenberger, Walter – Henning Wendland: Deutsche Bibel vor Luther. Die Buchkunst der achtzehn deutschen Bibeln zwischen 1466 und 1522. – Hbg: Wittig (1977). 159 S., 1 Titelbild, 228 Abb. im Text; DM 48,–.

Volz, Hans: Martin Luthers deutsche Bibel. Entstehung u. Geschichte der Lutherbibel. Eingeleitet von Friedrich Wilhelm Kantzenbach. Hrsg. von Henning Wendland. – Hbg: Wittig 1978. 260 S., zahlr. Ill.

Söhngen, Oskar: Musica sacra zwischen gestern und morgen. Entwicklungsstadien und Perspektiven in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 190 S.; kart. DM 29,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Günter Biemer, Am Galgenacker 16, 7801 March 2; Dr. Manfred Brandl D, Kirchengasse 32, A-4221 Steyregg; Prof. Dr. Joseph Doré, Institut Catholique de Paris, 21 Rue d'Assas, F-75006 Paris; Prof. Dr. Dr. Johannes H. Emminghaus, Schredtgasse 12, A-3400 Klosterneuburg b. Wien; Prof. Dr. Gustav Ermecke, Buscheystr., 4630 Bochum-Querenburg; Doz. Dr. Holsten Fagerberg, Luthasesplanaden 14, S-74225 Uppsala; Dr. Helmut Feld D, Domerschulstr. 18, 8700 Würzburg; Dr. Hubert Frankemölle, Langenstr. 1, 4400 Münster; Prof. Dr. Gerhard Friedrich, Steinfurter Weg 18, 2300 Kiel; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz Herstelle, 3472 Beverungen/Weser; Prof. Dr. Peter Hauptmann, Warendorfer Str. 5, 4400 Münster; Prof. DDr. Gotthold Hasenhüttl, Philippinenstr. 23, 6600 Saarbrücken; Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis, Pastorsesch 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Rudolf Kilian, Kalterer Weg 8, 8904 Friedberg; Prof. Dr. Ernst Koch, Hardenbergstr. 2, DDR-703 Leipzig; Prof. Dr. Adolf Kolping, Rosastr. 7, 7800 Freiburg; Dr. Peter Kuhn, Hackenbergstr. 1a, 5630 Remscheid; Prof. Dr. Otto Michel, Hauffstr. 12, 7400 Tübingen; Priv.-Doz. Dr. Hansgeorg Molitor, Konrad-Adenauer-Str. 31, 4052 Korschenbroich 2; Prof. Dr. Dr. Rudolf Pesch, Senckenberganlage 13–17, 6000 Frankfurt 90; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Heribert Raab, Albert-Weinand-Str. 3, 6541 Mutterschied; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Kunigundendamm 64, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Adolf Martin Ritter, E.-Lemmer-Str. 59, 3550 Marburg; Prof. Dr. Karl Josef Rivinus, Arnold-Jansen-Str. 30, 5205 St. Augustin 1; Prof. Dr. Josef Schreiner, Karl-Straub-Str. 22, 8700 Würzburg; Dr. Dr. Klaus Thomas, Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Dorbaumstr. 86, 4400 Münster; Prof. Dr. Bernward Willeke OFM MA, Franziskanergasse 7, 4400 Münster; Priv.-Doz. Dr. Hartmut Zapp, Belfortstr. 11, 7800 Freiburg.

Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage Herder, Freiburg, und Steiner, Wiesbaden, bei.
Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 6 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1979 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X